

UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALFENAS

BRUNO HERMES DE OLIVEIRA SANTOS

**REPENSANDO O LUGAR DO CORPO: OS EXERCÍCIOS ESPIRITUAIS
REVISITADOS**

Alfenas/MG

2017

BRUNO HERMES DE OLIVEIRA SANTOS

**REPENSANDO O LUGAR DO CORPO: OS EXERCÍCIOS ESPIRITUAIS
REVISITADOS**

Dissertação apresentada como parte dos requisitos para a obtenção do título de Mestre em História Ibérica pelo Programa de Pós-Graduação em História Ibérica – Mestrado Profissional, da Universidade Federal de Alfenas (UNIFAL-MG).
Linha de Pesquisa: cultura, poder e religião.
Orientador: Dr. Carlos Tadeu Siepierski

Alfenas/MG

2017

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)
Sistema de Bibliotecas da Universidade Federal de Alfenas

Santos, Bruno Hermes de Oliveira.

Repensando o lugar do corpo: os exercícios espirituais revisitados /
Bruno Hermes de Oliveira Santos. -- Alfenas/MG, 2018.
80 f. -

Orientador: Carlos Tadeu Siepierski.

Dissertação (Mestrado em História Ibérica) - Universidade
Federal de Alfenas, 2018.

Bibliografia.

1. Exercícios Espirituais. 2. Inacio, de Loyola, Santo, 1491-1556.
3. Corpo Humano. 4. Personalismo. 5. Mauss, Marcel, 1872-1950.
I. Siepierski, Carlos Tadeu. II. Título.

CDD-201.7

BRUNO HERMES DE OLIVEIRA SANTOS

**“REPENSANDO O LUGAR DO CORPO: OS EXERCÍCIOS ESPIRITUAIS
REVISITADOS”.**

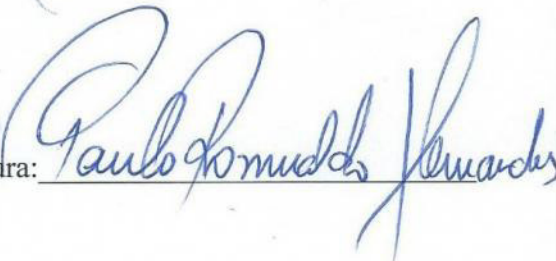
A Banca Examinadora, abaixo assinada, aprova a
Dissertação apresentada como parte dos
requisitos para a obtenção do título de Mestre em
História Ibérica pela Universidade Federal de
Alfenas. Área de concentração: Ensino e
Pesquisa de História Ibérica

Aprovado em: 17/08/2017

Prof. Dr. Carlos Tadeu Siepierski
Instituição: Universidade Federal de Alfenas
UNIFAL-MG

Assinatura: 

Prof. Dr. Paulo Romualdo Hernandez
Instituição: Universidade Federal de Alfenas
UNIFAL-MG

Assinatura: 

Prof. Dr. Sandro Amadeu Cerveira
Instituição: Universidade Federal de Alfenas
UNIFAL-MG

Assinatura: 

AGRADECIMENTOS

A todo o corpo docente do Programa de Pós-Graduação em História Ibérica – Mestrado Profissional da Universidade Federal de Alfenas (UNIFAL/MG) e colaboradores. Indistintamente, agradeço a todos os profissionais do Programa pelo tratamento sério e respeitoso a mim dispensado. Encerro mais esta etapa de minha formação acadêmica e profissional com a certeza de ter estabelecido relações nas quais acabei sendo o maior dos beneficiados.

Ao antropólogo e professor Dr. Carlos Tadeu Siepierski por acolher-me no Programa como seu orientando. Pessoa esta a quem também sou grato por, na orientação de mais um trabalho, esforçar-se em me inculcar os hábitos da observação e da análise; por exigir-me leitura metódica e coragem para o “enfrentamento” com os autores. Agradeço a ele por mostrar-me que o pensamento que menos vacila é aquele que mais se demora naquilo que se procura. Sinceros agradecimentos.

A todos os colegas do grupo de pesquisa “Sociedade e Cultura Contemporâneas”. Certamente eu cometeria alguma injustiça se, porventura, viesse a citar cada um de seus nomes. A todos - dos menos próximos aos já amigos - grato pelas *coo labor ações* expressas através de sinceras críticas e sensatas recomendações. Obrigado.

Por fim, agradeço ao meu pai Dimas e a minha mãe Lana por acreditarem num projeto que é meu. A eles serei eternamente grato.

“A alma da gente, como sabes, é uma casa assim disposta, não raro com janelas para todos os lados, muita luz e ar puro. Também as há fechadas e escuras, sem janelas, ou com poucas e gradeadas, à semelhança de conventos e prisões. Outrossim, capelas e bazares, simples alpendres ou paços suntuosos.”

DOM CASMURRO

(MACHADO DE ASSIS, 1994)

RESUMO

Idealizados por Inácio de Loyola (1491-1556) na primeira metade do século XVI, os “Exercícios Espirituais para vencer a si mesmo e ordenar a própria vida, sem se determinar por nenhuma afeição desordenada” ou, simplesmente, “Exercícios Espirituais” é mais uma proposta cristã que se pretende instrumento de renovação íntima e pessoal. Anotados em um livreto, Loyola nele preconiza uma série de exercícios que conduziriam o exercitante à descoberta da vontade de Deus para sua vida pessoal com vistas à Salvação. Mas, se para Loyola a renovação da pessoa passa inequivocamente pelo exercício da alma, o corpo não escapa, pois, a este processo. Tomando o livro de Exercícios como fonte de investigação, perguntamo-nos: qual o lugar do corpo nos Exercícios Espirituais? Tendo como premissa ser as noções de pessoa humana um dado sócio-cultural e as noções de corpo delas tributárias, como afirma David Le Breton, procuramos identificar os usos do corpo a partir do conceito maussiano de técnicas do corpo. Feito este trabalho pudemos verificar que os usos do corpo demandados pelos Exercícios estão para além daqueles reconhecidos pelo seu idealizador enquanto tais. Exames de consciência, meditações/contemplações, modos de orar, uso da imaginação, dentre outros, também podem ser entendidas enquanto técnicas corporais. Portanto, apesar dos Exercícios se pretenderem fundamentalmente espirituais, eles são em sua totalidade Exercícios corporais.

Palavras-chave: Exercícios Espirituais. Inácio de Loyola. Corpo. Noção de pessoa humana. Marcel Mauss. Técnicas do corpo.

RÉSUMÉ

Idéalisés par Ignacio de Loyola dans la première moitié du XVI siècle, les «Exercices spirituels pour se vaincre soi-même et ordonner sa vie sans se décider par quelque attachement qui serait désordonné», ou, simplement, Exercices Spirituels est une autre proposition chrétienne qui s'utilise comme instrument de rénovation intime et personnelle. Loyola a écrit un livre dans lequel il préconise une série d'exercices qui permet à l'exercitant d'obtenir son Salut à travers la volonté de Dieu. Mais, si pour Loyola la rénovation de la personne passe inévitablement par l'exercice de l'âme, le corps n'échappe pas à ce processus. Si nous prenons le livre «Exercices Spirituels» comme source d'investigation, nous pouvons nous demander: quelle y est la place du corps? Ayant comme prémisse les notions de personnes humaines une donnée socio-culturelle et les notions de corps dont elles sont tributaires comme affirme David Le Breton, nous cherchons à identifier les utilisations du corps à partir du concept de Marcel Mauss des «techniques du corps». Après avoir fait ce travail nous pouvons vérifier que les utilisations du corps sollicitées par les Exercices sont au-delà de ceux reconnus comme tels par son créateur. Examens de conscience, méditations/contemplations, manières de prier, utilisations de l'imagination entre autres, peuvent être considérés comme techniques corporels. Bien que les «Exercices Spirituels» se prétendent fondamentalement spirituels, ils sont dans leur totalité des exercices corporels.

Mots-clé: Exercices Spirituels. Ignacio de Loyola. Corps. Notion de personne humaine. Marcel Mauss. Techniques du corps.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	09
2	INÁCIO DE LOYOLA (1491-1556)	15
2.1	OS EXERCÍCIOS ESPIRITUAIS.....	22
3	PENSAR COM CONCEITOS: AS “TÉCNICAS DO CORPO”	32
3.1	RELATIVIZANDO: O CORPO E A NOÇÃO DE PESSOA	36
3.2	LE BRETON E O CONTRIBUTO DA ETNOLOGIA.....	37
3.3	O “DESVIO” DA HISTÓRIA.....	41
3.4	ALGUMAS PALAVRAS A MAIS.....	45
4	ANÁLISE E NOTAS SOBRE O TRATAMENTO DA FONTE	47
4.1	A PRIMEIRA SEMANA.....	51
4.1.1	O examinar da consciência.....	54
4.1.2	A disciplina do pensamento.....	58
4.1.3	A disciplina do uso da palavra.....	58
4.1.4	O agir “sobre” o corpo.....	59
4.2	A SEGUNDA SEMANA.....	62
4.2.1	A ordenação dos sentidos corporais através da imaginação.....	64
4.3	A TERCEIRA E QUARTA SEMANAS.....	66
5	CONCLUSÃO	74
	REFERÊNCIAS	77
	APÊNDICE	79

1 INTRODUÇÃO

O corpo nos Exercícios Espirituais de Inácio de Loyola, eis o tema deste ensaio. Demasiado problematizado no campo filosófico-teológico, com destaque aqui para trabalhos como de François Marty, SJ (2006) sobre os sentidos na antropologia inaciana, o mérito deste ensaio talvez resida menos no seu ponto de chegada e mais no percurso que fizemos para tal; percurso este que nos permitiu, sobretudo, problematizar e recolocar a questão do corpo nos Exercícios Espirituais. De certo o lugar do qual falamos não é o da filosofia, tampouco o da teologia. Ele aponta, entretanto, a um horizonte voltado para a história, mas se nutre com maior vigor, mesmo, – e talvez esteja aí o seu valor - de um aporte construído no campo das ciências sociais, em especial no da antropologia social. Por isso, dadas às circunstâncias, entendemos ser este trabalho produto primeiro de uma tentativa, um ensaio.

Basta uma vista de olhos sobre o tema e veremos ser de seus termos o de Inácio de Loyola ou Santo Inácio (1491-1556), provavelmente, o mais conhecido deles. Figura emblemática na história religiosa da Igreja Católica, difícil quem a respeito do santo espanhol não tenha algo a dizer. Loyola não é um personagem de todo desconhecido, sendo seu nome com facilidade associado à Companhia de Jesus por ele fundada no ano de 1534 enquanto fraternidade, a qual veio a ser reconhecida pela Igreja seis anos mais em 1540. Dado nosso tema, contudo, passaremos ao largo desta questão. Por ora, nada nos interessa da Companhia de Jesus, senão apenas a presente lembrança de que fora o seu fundador também o idealizador e principal proponente dos Exercícios Espirituais ora também chamados Exercícios Inacianos que estes Exercícios tiveram o seu “surgimento” histórico anterior à fundação da própria Companhia de Jesus, ainda que viessem a ser autorizados pela Igreja em data posterior. Deste modo, os Exercícios Espirituais não apenas se constituem como parte de nosso tema, mas se colocam nesse ensaio como o objeto de nossa análise.

Certo de que não nos cabe, aqui, estender detalhada apresentação da narrativa de vida de Inácio de Loyola, vale dizer que muito pouco se sabe sobre sua infância. Através de um relato pretensamente autobiográfico, Loyola nos deixou a par de um conjunto de informações pessoais que nos remetem ao ponto em que queremos chegar: a escrita de um livro de Exercícios Espirituais. Nascido na região basca ao norte da Espanha, Loyola destaca a tradição católica e a fidelidade ao código de cavalaria medieval que lhe foram legados desde o berço e que o marcaram por toda a vida. De família abastada e enviado à corte castelã a fim de se educar nos hábitos da fidalguia, Loyola inebria-se pelos exercícios militares, pela prática

da caça, torneios, leitura de romances e uma vida dominada pelo desejo de angariar honra. Dedicando-se à carreira militar, o futuro santo jesuíta viu-se em 1521 na cidade de Pamplona responsável pela defesa de suas muralhas que na ocasião sofriam com os ataques da artilharia francesa. Numa história narrada com ampla carga de heroísmo, coragem, e honra - narrativa marcadamente afeita ao enredo típico dos romances cavaleirescos - Loyola relata ter resistido com bravura até o momento em que viu ser uma de suas pernas estilhaçada por uma bala de canhão.

Após a experiência fatídica com a bala, Loyola teria passado por um outro momento que se tornaria emblemático em sua narrativa de vida: o período de convalescença. Conta-nos que, recuperando-se dos ferimentos causados pelo tiro e privado da leitura de seus romances de cavalaria os quais tanto estimava, passara a ter de contentar-se com a leitura de duas obras fundamentais no redirecionamento de suas propostas de vida: a “Vida de Cristo” de Ludolfo da Saxônia e a “Lenda Dourada” ou “Legenda Áurea”, esta última uma coletânea de narrativas hagiográficas reunidas por volta de 1260 e atribuídas ao dominicano Jacopo de Voragine. Como reforça o historiador William V. Bangert (1985), estas duas obras teriam desempenhado um papel fundamental no encaminhamento da vida do místico e santo cristão. O mesmo autor, buscando nos apresentar ao fundador da Companhia bem como destacar o seu legado, afirma

Ao folhear as páginas desta última [Lenda Áurea], foi lendo as façanhas daqueles homens que o autor apresentava como “cavaleiros de Deus” totalmente dedicados ao “Eterno Príncipe Jesus Cristo”. Na vida de Cristo o Cartusiano apresentou-lhe o grande Capitão Jesus Cristo cujo anseio é que os seus seguidores caminhem como “cavaleiros santos”, de olhos fitos no “espelho de sua paixão”, a fim de nela haurirem a coragem para sofrer as agruras da batalha. (Bangert, 1985, p. 15).

Verossímil ou não, a narrativa da vida de Loyola avança. Após a experiência de convalescença somos apresentados a um Loyola soldado que abdica à vida cavaleiresca e que parte em direção a uma vida de peregrinação pela Europa rumo a Terra Santa. Em meio a uma de suas peregrinações marcadas por experiências místicas e numinosas visões atribuídas à Santíssima Trindade, Cristo e Nossa Senhora entremeadas por práticas sistemáticas de penitências corporais, Loyola nos conta em seu relato ter começado a escrever aquilo que viria e continua a ser considerado por muitos cristãos como um dos seus maiores legados ao mundo cristão. Refere-se ele a um livro o qual originalmente batizara por “Exercícios Espirituais para vencer a si mesmo e ordenar a própria vida, sem se determinar por nenhuma afeição desordenada” ou, simplesmente, “Exercícios Espirituais”.

Quisemos dizer até aqui que, pelo menos desde a segunda metade do século XVI, os Exercícios Espirituais propostos por Loyola se colocam como fundamento da prática “espiritual” para os sujeitos que na Companhia pretendiam e nela ingressavam e que, ainda hoje, continuam a ser apresentados como um dos pilares da espiritualidade jesuíta ou inaciana. Como veremos, os Exercícios são considerados um dos grandes legados deixados por Inácio de Loyola não apenas à sua Companhia, mas a toda a cristandade católica, sendo capaz de levar milhares de fiéis – leigos e eclesiásticos – a tomarem, ainda hoje, seus Exercícios naquilo que ele reivindica ser o seu maior valor, o Espiritual. Mas, afinal, o que encontramos ao folhear as páginas do livro dos Exercícios Espirituais?

Segundo Paul J. Bernadicou, SJ, (1990, p. 40)

O livro dos Exercícios Espirituais é um rico compêndio de espiritualidade cristã. De seu conteúdo poderiam ser desenvolvidos tratados completos sobre a maneira e o progresso da oração, sobre o papel da penitência no ascetismo cristão, sobre os métodos da tomada de decisão cristã, sobre a imagem adequadamente cristã de Deus, sobre o discernimento da verdadeira ação de Deus no espírito de uma pessoa.

Há muito os Exercícios despertam o interesse de curiosos, fiéis católicos, críticos vorazes e pesquisadores de diferentes áreas, acumulando, por isso, grande número de sentidos e significados. Para os jesuítas, em especial, os Exercícios tomados diretamente do livro de Loyola foram e continuam a ser pedra angular em sua formação. Publicamente reforçam a ideia de que “A espiritualidade da Companhia de Jesus está fundamentada nos Exercícios Espirituais de Santo Inácio, instrumento privilegiado para ajudar no encontro do ser humano com seu Senhor.”¹ Os mesmos Exercícios não se fazem menos importantes para fiéis católicos seculares. Isso se constata, haja vista o grande número de casas de retiro dedicadas à apresentação e cultivo do caminho espiritual proposto pelo santo espanhol e que toma por base as orientações contidas em suas obras, dentre elas os Exercícios.

Muito embora os Exercícios Espirituais tenham importância manifesta na vida de religiosos e seculares, o documento que talvez melhor revele sua importância para o catolicismo possa ser a carta encíclica “Mens Nostra: Sobre os Exercícios Espirituais”². Promulgada a 20 de dezembro de 1929 pelo Papa Pio XI, a encíclica é toda dedicada ao reconhecimento da importância dos Exercícios Espirituais na e para a história eclesiástica. A

¹ Extraído de: www.jesuítasbrasil.com. Sítio eletrônico oficial da Companhia de Jesus no Brasil. Acessado em 12 de julho de 2017.

² Reprodução disponível em: www.fsspx.com.br. Sítio eletrônico da Fraternidade Sacerdotal São Pio X. Acessado em 15 de julho de 2017.

encíclica destaca, dentre outras coisas, a utilidade dos Exercícios para a formação do homem e do apóstolo, a recomendação de sua prática para a Cúria Papal, bispos, religiosos e associações humanas. Destaca, ainda, o auge dos Exercícios Espirituais pelas mãos de santo Inácio de Loyola. Declara Pio XI que

Depois de a Providência de Deus ter suscitado já na sua Igreja muitos varões, enriquecidos com abundância de dons sobrenaturais e insignes como diretores abalizados da vida espiritual, os quais prescreveram sábias normas e propuseram métodos excelentes de ascética, extraídos não só da revelação divina, mas ainda da experiência própria, e da prática dos séculos precedentes, apareceram também por disposição da mesma divina Providência e por meio do grande servo de Deus, Inácio de Loyola, os Exercícios Espirituais propriamente ditos; “tesouro”, assim os apelidava o célebre Ludovico Blósio, venerável religioso (...).

Decorridos aproximados 500 anos de história, os mesmos Exercícios ganharam e continuam a ganhar repercussão em inúmeros trabalhos que, cada qual em seu tempo e a sua maneira, buscaram apreendê-lo e revelá-lo enquanto fonte de espiritualidade. Outros tantos, por sua vez, investiram sobre os Exercícios crítica mais acalorada, das quais algumas minuciosamente calibradas com vistas a fazer frente às ações contra reformistas da Igreja e ao papel desempenhado pela Companhia de Jesus. Dessa ampla gama de trabalhos, o seu levantamento bibliográfico e sua sistematização encontrariam sua principal razão caso fosse objeto de nosso esforço retrair a história dos entendimentos sobre os Exercícios ou mesmo a história de sua crítica. Nosso intento, pois, é outro. A partir de alguns trabalhos que posicionaram os Exercícios Espirituais inicianos no centro de suas preocupações, fomos instigados a fazer um retorno à fonte e, então, sobre ela assentar uma problematização animada por duas questões temáticas: a saber, a noção de pessoa e o corpo.

O clássico trabalho de Roland Barthes (1990) e sua análise semiótica da estrutura comunicacional deu-se sobre o livro de Exercícios. Situado na interface entre história e psicanálise Roberto Gambini (2000) dispensou comentários sobre cada uma das semanas de Exercícios Espirituais. Já na interface entre história e educação Hernandes (2008) e Faria (2016) deram foco aos Exercícios inicianos. Do grande volume de outros autores que poderíamos aqui reunir, daremos ênfase àqueles que, dos Exercícios, não economizaram apontamentos importantes sobre uma questão fundamental: os Exercícios inicianos e a sua ascese, dando notabilidade, sobretudo, para a questão do tratamento para com o corpo.

Roland Barthes em “Sade, Fourier, Loyola”, toma o livro de Exercícios enquanto documento de sua investigação. Barthes, a partir de primorosa análise semiótica torna patente com riqueza de detalhes aquilo que denomina por estrutura comunicacional dos Exercícios. Mostra-nos, no limite, toda arquitetura comunicacional composta por Inácio de Loyola e

como todo esse esforço não escapava de ser o de buscar constituir uma língua nova, uma língua de interrogação. No curso de toda sua argumentação, afirma o semioticista francês ser a estrutura interrogativa dos Exercícios a sua originalidade histórica. “até então, [...] preocupavam-se mais em cumprir a vontade de Deus; Inácio quer antes encontrar essa vontade”, complementa Barthes (1990, p. 49).

Se a invenção de uma língua era, pois, o objetivo de Loyola com os Exercícios Espirituais, essa invenção exigia, primeiro, uma preparação. Era preparada a partir de um certo número de protocolos ou prescrições sobre administração do tempo, isolamento e, principalmente, um tratamento particular para com o corpo, tudo isto com vistas a um objetivo principal: repelir a interferência de línguas mundanas antes de o exercitante entrar em retiro. “Todos esses protocolos têm por função instalar no exercitante uma espécie de vazio linguístico, necessário à elaboração e ao triunfo da língua nova: o vazio é idealmente o espaço anterior de toda semiofania” (1990, p. 50), segundo as palavras do intelectual francês.

Roberto Gambini foi outro autor a dar centralidade aos Exercícios Espirituais. Na obra “Espelho Índio: a formação da alma brasileira” Gambini busca compreender, por meio de uma análise jungiana, o papel da projeção no contato inicial entre jesuítas e índios tupis na primeira metade do século XVI. Analisando as cartas jesuítas e a missão da Companhia no Brasil, pergunta-se, dentre outras questões, qual o papel dos Exercícios Espirituais na formação dos jesuítas e sua contribuição na construção de uma concepção jesuítica sobre o índio americano. Nesse sentido, atribuindo centralidade aos Exercícios, Gambini apresenta-nos de maneira sumária às quatro semanas de exercícios, um sobrevôo que destaca para alguns aspectos dos Exercícios, sobretudo suas recomendações para com o corpo.

Cita, assim, o autor que “Essa primeira semana devia ser atravessada sob certas condições físicas de extremo desconforto, boa parte do tempo de joelhos, com pouco sono, alimentação reduzida e boa dose de penitências corporais.” (2000, p. 106). Segundo a leitura de Gambini, teria a segunda semana por alvo exclusivamente o corpo do exercitante. Caberia a ela purificar o uso caótico dos sentidos, pôr freios ao corpo e reeducar os sentidos de modo a torná-los imaginários.

Já o artigo “Pedagogia da Vigilância: o jesuíta na aldeia (séculos XVI e XVII)” do historiador Marcos R. Faria (2016) nos possibilita entender, dentre outras coisas, como os Exercícios e suas recomendações que incidem diretamente sobre o corpo estão inseridas num contexto mais amplo de uma tecnologia católica contra reformista de controle do corpo promovida nos séculos XVI e XVII. Embora esses e outros trabalhos se atentem para a

temática do corpo nos Exercícios Espirituais buscando, cada qual a sua maneira, destacar o seu valor na proposta inaciana - suas recomendações explícitas sobre o tratamento da carne e até mesmo das razões que teriam motivado Loyola a adotar uma dada postura em relação ao corpo - fica evidente ao nosso olhar que são problematizações que indicam compartilhar ou, pelo menos não romper com o pressuposto inaciano que orienta seu escrito: qual seja, uma noção de pessoa humana que concebe corpo e alma enquanto princípios ontológicos.

Sendo os exercícios entendidos por Inácio de Loyola como espirituais, ou seja, exercícios que se voltam à pessoa tendo por alvo a sua alma, perguntamo-nos: qual o lugar do corpo nos exercícios espirituais? Em outras palavras, partindo da proposta de Inácio de Loyola de proporcionar à cristandade um conjunto de exercícios semanais que intentam a alma do exercitante levando-o a abandonar as afeições desordenadas e encontrar a vontade de Deus para sua vida pessoal, salvando-se, assim, pela salvação de sua alma, qual o lugar do corpo, da fisicalidade nesse processo? Sendo a ascese corporal explicitada por Loyola em seu livro de Exercícios dados reconhecidamente importantes nas análises de Barthes, Gambini, dentre outros, o que é possível concluir se, à procura de compreender o lugar do corpo nos Exercícios, mediarmos nossa análise pelo conceito maussiano de técnicas corporais?

Postas estas questões em nosso horizonte, estruturamos o trabalho em três capítulos. Com um caráter mais descritivo, o primeiro capítulo encerra a apresentação mais detalhada do livro de Exercícios Espirituais e situa o seu “surgimento” dentro da narrativa de vida daquele que foi o seu idealizador, Inácio de Loyola. O segundo contém a apresentação de nosso aporte conceitual e a forma como o utilizamos para a produção e análise dos nossos dados. O terceiro e último capítulo fizemos a exposição dos dados e procuramos uma investida de caráter mais analítico sobre os mesmos através dos conceitos por nós mobilizamos, preparando, assim, a apresentação de nossa conclusão.

2 INÁCIO DE LOYOLA (1491-1556)

O que sabemos sobre a vida de um santo? O que sabemos, em especial, daquele que é considerado o fundador da Companhia de Jesus e autor de um pequeno livro contendo orientações sobre a aplicação de exercícios para a alma, livro este popularmente chamado “Exercícios Espirituais”? Sabemos, as narrativas sobre a vida de um santo a que ora ou outra nos é apresentada, dificilmente costuma vir acompanhada de outra história: a história de sua escrita. Contudo, isso não parece significar grande problema àqueles que buscam enxergar na figura de um santo, inspiração pessoal para se levar uma vida. Já para aqueles que buscam nessas narrativas encontrar alguma “verdade historiográfica”, a vida dos santos - essas a que comumente nos é contada - acabam encontrando oculta a história de sua escrita. Deste modo, mantêm-se obscuras as condições ideais e materiais de toda uma época e que, de uma forma ou outra, impuseram-se ao trabalho do escritor. Obscuras também ficam as tramas de interesses que permeiam a escrita, as regulamentações institucionais, os padrões estéticos e toda uma ampla gama de questões que acabam por pesar às mãos daqueles que se encarregavam de legar à posteridade a santidade de um homem ou mulher por meio da escrita, sujeitos estes a que chamamos hagiógrafo.

Em se tratando da narrativa da vida do fundador da Companhia de Jesus, Inácio de Loyola, as questões acima levantadas também se impõem, mas com algumas nuances. Elas se impõem porque o que nos é apresentado como sendo sua história de vida encontra-se escrita. Contudo, um contexto de escrita que entendemos ser particular. Em primeiro, o registro de sua vida e testemunho de sua santidade deu-se por meio de relatos feitos pelo próprio Inácio de Loyola. Em segundo, este relato não fora feito a um escritor qualquer, mas a um outro jesuíta e subordinado (há quem diga que eram amigos!) de nome Luís Gonçalves da Câmara, entre os anos de 1553 e 1555. Apesar dos esforços de Câmara em registrar a vida de seu superior, a primeira obra a ser publicada sobre a vida de Inácio de Loyola aparece ao mundo escrita pelas mãos de outro jesuíta de nome Pedro de Ribadaneira³, o qual teria tomado como base os relatos do próprio Loyola ditados à Câmara. Os relatos de Loyola sobre si mesmo viriam a ser disponibilizados ao público leigo apenas no século XX em 1904 em espanhol e italiano e em francês apenas em 1922. Muito hoje se discute sobre as reais intenções de

³ Segundo nota dos editores do livro que nos serviu de fonte, Ribadaneira teria publicado a vida do santo em latim em 1572 e em castelhano clássico em 1583. Não encontramos, porém, tradução do livro “Vida do Santo” em língua portuguesa.

Loyola em atender aos pedidos de ditar sua vida a outrém, mas sejam lá quais as suas motivações, fato é que passados quase quinhentos anos ela mantém-se, aparentemente, uma só.

A narrativa construída em torno da vida de Inácio de Loyola não consegue fugir à monotonia de uma sucessão de eventos os quais o teriam conduzido à condição de santo e “mestre da oração”. Após consultarmos uma parte desta mesma narrativa pouco ou quase nada se retira ou acrescenta, mas é possível que nos deparemos com alguns fatos novos como, por exemplo, o tamanho exato dos cabelos de Inácio de Loyola ou mesmo informações sobre qual teria sido a sua coloração quando da época de sua juventude. Mas a despeito dessas informações extraordinárias que possivelmente tenham como função justamente interromper a monotonia de uma mesma replicação narrativa, encontramos em Roland Barthes uma reflexão mais sofisticada a respeito dos obstáculos que se interpõem entre o leitor e o texto. No nosso caso, dos obstáculos que se interpõem entre aquele que deseja acessar a história da vida de Inácio de Loyola sem dar-se conta de não ter ali uma biografia. Como dizia o semioticista francês, “Desisti de apresentar uma Vida de Loyola” (1990, p. 16). Ainda no Prefácio de seu livro, afirma Barthes,

O motivo é que não poderia escrever essa Vida de conformidade com os princípios de *bio-grafia* a que me aludi no prefácio: ter-me-ia faltado o material significante. Essa carência é histórica, e nenhuma razão eu tinha para mascará-la. Há de fato duas hagiografias: a da *Lenda dourada* (século XV) deixa o significante irromper largamente e encher o palco (o significante, isto é, o corpo martirizado); a de Inácio, moderna, recalca esse mesmo corpo: só conhecemos do santo os seus olhos marejados e a sua claudicação. No primeiro livro, é o dito do corpo que funda a história da vida; no segundo, é o seu não-dito: o corte da economia do signo, encontrado em muitos outros domínios na virada da Idade Média para os tempos modernos, passa pois igualmente através da escritura da santidade. Além (ou aquém) do signo, rumo ao significante, nada sabemos da vida de Inácio de Loyola. (1990, p. 16).

Assim, consideremos: tudo sabemos da vida do santo; nada sabemos da vida de Inácio de Loyola. É provável que Roland Barthes, através de sua análise semiótica, tenha lá sua razão. Porém, não trataremos aqui de economia dos signos. Nosso objetivo é, claramente, mais modesto, e exige-nos passar em revista à narrativa da vida de Inácio de Loyola, considerado cortesão, fidalgo, soldado, comandante, estudante, mestre, asceta, místico e santo cristão. Será a partir dela e com o auxílio de alguns historiadores – ou atualizadores de uma mesma narrativa – que vamos situar o personagem Inácio de Loyola nas dimensões espaço x tempo de forma a conseguir, ainda que num ambiente de precariedade historiográfica, traçar

alguns marcos cronológicos a fim de nos situar em relação àquilo que verdadeiramente nos interessa neste capítulo: o livro de “Exercícios Espirituais” e o contexto de sua escrita.

De acordo com o historiador Jonathan Wright (2006), a vida de Inácio de Loyola, ou pelo menos o que se tem de material para falar sobre ela e no qual se organizam grande volume de relatos, todos se apoiam, predominantemente, num só documento, um documento semelhante a uma autobiografia publicada originalmente sob o título de *Acta Patris Ignatii* (Ata do Padre Inácio), encontrado também com o título de “O Relato do Peregrino” (1991). Esse documento, apesar de autobiográfico, não fora escrito através dos punhos do próprio Inácio de Loyola. “O Relato do Peregrino”, como já explicita o próprio título, ganhou corpo a partir da predisposição de Loyola em ditar alguns eventos de sua vida a um de seus companheiros de Companhia, na ocasião, o jesuíta Luís Gonçalves da Câmara entre os anos de 1553 e 1555. Depois de muita insistência para que relatasse sua vida, declara Câmara,

O Padre [Loyola] me chamou e começou a me contar toda sua vida e seus enganos de juventude, de uma maneira clara, distinta e com todas as circunstâncias. Em seguida, ele me chamou três ou quatro vezes durante o mesmo mês e seu relato chegou aos primeiros tempos de sua estadia em Manresa, como se pode perceber pela mudança de letra. (1991, p. 12).

Outra passagem atribuída ao próprio Câmara e contida no mesmo relato ajuda-nos a entender as condições de produção deste documento. Assim, declara Câmara,

A maneira de o Padre narrar é a mesma que ele tem habitualmente: com tanta clareza que parece fazer presente tudo o que se tinha passado. Por isso, não era necessário perguntar-lhe nada, pois o Padre tinha cuidado de dizer tudo o que importava para ser compreendido. De minha parte, eu ia, imediatamente, escrever, sem nada dizer ao Padre, primeiro em pontos escritos de própria mão, depois como está redigido aqui. Esforcei-me para não introduzir nenhuma palavra que o Padre não tivesse dito. Temo ter falhado em não passar exatamente a força de certas palavras pelo empenho de não me afastar do que ele dissera. (1991, p. 13).

Como comenta Wright, a autobiografia fora produzida com um propósito muito claro: ser um trabalho destinado “(...) antes de mais nada e acima de tudo, a ser um exercício para despertar admiração junto aos futuros membros da Companhia de Jesus.” (2006, p. 25). Apesar de se pretender testemunho fiel, o relato de Inácio de Loyola a seu estreito círculo de amigos jesuítas não nos dá detalhes de sua infância e, com muita timidez, à sua vida pregressa à conversão a qual teria sido dominada por aquilo que o próprio Loyola chamou por “enganos da juventude”. Assim, ao abrirmos o Relato, depararemos-nos com um dos eventos mais conhecidos da vida de Loyola, o fatídico episódio da bala de canhão.

Em “O Fundador e o seu Legado”, capítulo primeiro do livro “A História da Companhia de Jesus” o também historiador e, diga-se de passagem, jesuíta William V. Bangert nos

fornece algumas informações sobre o místico cristão espanhol. Como afirma, Inácio de Loyola – provavelmente - teria nascido pelos anos de 1491 dentro de um castelo localizado na província basca de Guipúzcoa, região norte da Espanha em fronteira com a França. Como descreve Bangert, Inácio de Loyola teria sido também o mais novo de onze irmãos, apesar de também falar-se em treze. Ao nascer, o caçula teria sido batizado na igreja da cidade de Azpeitia com o nome de Iñigo de Onãz y Loyola, e viria a assinar Inácio pela primeira vez numa carta de 1537 – provavelmente – em homenagem a outro santo da igreja, o beneditino Inácio de Antióquia, reconhecido sobretudo pela sua devoção ao nome de Jesus. Ainda para Bangert, Loyola teria passado os primeiros anos de sua vida junto a uma família

(...) cujas raízes mergulhavam bem no fundo da idade média, vivendo no seu castelo [castelo dos Loyola] de blocos de pedra toscamente lavrados, que invocavam recordações de lutas feudais. Era sua tradição hereditária uma intensa lealdade à fé católica, e uma grande fidelidade ao código da cavalaria medieval. (1985, pag. 11-12).

Quando menino, apesar dos primeiros contatos com os estudos eclesiásticos, não teria demonstrado grande aptidão. Ao contrário, conta-nos Bangert, Inácio de Loyola desde muito jovem sentira grande inclinação para os exercícios militares além de forte atração para as aventuras e as promessas de glória que poderiam advir da carreira militar, motivos estes que teriam levado seu pai a encaminhá-lo aos cuidados de grandes homens da corte. Em Arévalo – provavelmente - ano de 1506 estaria, então, já sob os cuidados de D. Juan Velásquez del Cuéllar, o tesoureiro-mor da corte real castelhana a fim de adquirir, sob sua direção, formação básica de cortesão, adquirindo, portanto, “(...) hábitos esquisitos de fidalguia, delicadeza de maneiras, e finura de trato, que nunca veio a perder.” (1985, p. 12). Como vemos, apesar de jesuíta, Bangert não se furta ao trabalho de evidenciar minimamente para seu leitor as fragilidades que recaem sobre a biografia de Loyola, colocando certa suspeita sob algumas passagens da infância e juventude do santo cristão. Para Bangert esta seria “A primeira etapa de Inácio de Loyola”, uma etapa, contudo, crivada de *provavelmente*.

Ainda assim, o historiador jesuíta faz destaque a uma questão que, dado o objetivo principal do nosso trabalho, não poderíamos deixar de sublinhar. Referimo-nos à passagem acima em que é destacada a educação cortesã a qual teria sido adquirida por Inácio de Loyola, marcada por “(...) delicadeza de maneiras, e finura de trato, que nunca veio a perder.” (1985, p. 12). O fragmento remete-nos aos estudos do sociólogo Norbert Elias⁴ onde o mesmo, ao

⁴ Referimo-nos à obra “O Processo Civilizador” de Norbert Elias. No entanto, valeria também a leitura de outra obra do mesmo autor, intitulada “A Sociedade de Corte”, buscando nelas instrumental para se pensar, em particular, a configuração da sociedade de corte na Península Ibérica no século XVI.

empreender um estudo no campo da história dos costumes, apresenta-nos à gênese e ao avanço secular de um processo civilizador sobre uma porção do continente europeu, destacando deste processo, o refreamento dos afetos e as preocupações com o decoro e sua transposição da esfera da vida pública para a vida privada. Não queremos estender, aqui, este debate, já que nos demandaria uma quantidade maior de fontes a ponto de se estender o debate de Elias e compreendê-lo num contexto particular à Península Ibérica do século XVI. Todavia, é a partir deste apontamento que nos colocamos a seguinte interrogação: que trato corporal é este a que Inácio de Loyola teria adquirido na corte vindo nunca mais a perdê-lo e que trato com o corpo é aquele que o próprio Loyola nos deixou desenhado nas páginas de seu livro de “Exercícios Espirituais”?

Feito esse parêntese – e que será, em parte, retomado mais adiante neste trabalho -, fato é que encontramos na apresentação de William V. Bangert, informações adicionais que escapam ao “O Relato do Peregrino”. No ano de 1516, após a morte de um sujeito de grande prestígio na corte castelhana, Juan Velásquez, aquele que teria sido seu mentor, Inácio de Loyola teria então decidido partir, efetivamente, para o campo de batalha a fim de realizar o sonho de adquirir honra por meio de feitos militares. À época, entre os diversos campos de batalha onde Habsburgos e Valois dirimiam seus desentendimentos, viu-se a província de Navarra sediando um destes embates, realizados em sua capital, a cidade de Pamplona. Sob os comandos do duque de Nájera, Loyola viu-se encarregado de defender as muralhas da cidade, naquele momento sobre ataque da artilharia francesa. Negando-se a abandonar o posto mesmo debaixo de fogo-cerrado, o santo cristão – àquela altura apenas um soldado e com pretensões de heroísmos – não desconfiava (como se isso pudesse ser desconfiado) teria sua vida marcada para sempre.

E é justamente com esse evento dramático que Loyola praticamente inaugura aquilo que Roland Barthes nega-se a reconhecer como documento de valor biográfico (lembrando que há quem o reconheça como autêntica autobiografia, dentre eles o historiador Jonathan Wright). Assim, como anota Luís Gonçalves da Câmara, fiel amigo de Loyola,

Até os vinte e seis anos de idade, Inácio tinha sido um homem entregue às vaidades do mundo. Tinha bastante prazer, sobretudo, no exercício de armas, com grande e vaidoso desejo de obter honra. Assim, estava ele na fortaleza de Pamplona atacada pelos franceses. (...) Chegou o dia em que se esperava o bombardeio. Então, se confessou com um de seus companheiros de armas. Durava um bom tempo o fogo da artilharia, quando um tiro de canhão lhe acertou numa perna e a quebrou toda. A bala que lhe passou entre as pernas deixou a outra bastante ferida também. (1991, p. 27-28).

Acredita-se que este fatídico evento teria ocorrido num 20 de maio de 1521. Um evento dramático, mas também marcado por uma história de heroísmo, coragem e honra o que também nos leva a refletir em alguns aspectos sobre possíveis semelhanças com as estruturas de enredo das populares canções de gesta medievais. Assim, dada às consequências do tiro, dariam por encerradas as pretensões militares do soldado Inácio de Loyola. Isso, num momento, destaca Bangert de “(...) plena realização dos seus sonhos de coragem e galhardia ao serviço do seu monarca.” (1985, p.14). Após socorro prestado pelos próprios franceses e passando por sucessivas tentativas de restauração da perna estilhaçada, Loyola viu-se coxo o que lhe atrairia, certamente, olhares e comentários jocosos na vida cortesã. De volta a seu castelo, o frustrado soldado fora obrigado a passar – em decorrência da torturante recuperação de sua perna – um longo período de convalescença, experiência esta a qual, comumente, aciona-se (pelo menos em grande medida pelos próprios jesuítas) como sendo a responsável pelo início de um longo processo de transformação radical da pessoa de Inácio de Loyola, largamente sublinhada a partir do signo da conversão.

Dedicar algumas linhas a mais para falar da tal experiência de convalescença a que Inácio de Loyola teria sofrido serve-nos, aqui, para entendermos um pouco mais das palavras de Roland Barthes sobre os obstáculos a uma biografia do peregrino que se imagina descrever. Luís Gonçalves da Câmara, registrando as palavras proferidas por seu mestre, anota da seguinte maneira:

Mas Nosso Senhor lhe ia concedendo saúde. Começou a se ver tão melhor que em tudo estava sadio. Apenas não podia apoiar-se sobre a perna, e tinha, por força, de continuar acamado. Como gostava muito de ler livros mundanos e falsos, chamados romances de cavalaria, sentindo-se bem, pediu que lhe arrandassem alguns para passar o tempo. Porém, naquela casa não se encontrou nenhum dos livros que tinha costume de ler. Deram-lhe, então, uma Vida de Cristo e um livro da Vida dos Santos, em castelhano.

Em sequencia, ainda ao tratar daquilo que imagina ser possível tratar, ou seja, a biografia de Inácio de Loyola bem como de seu legado, William Bangert, parece dar ênfase ao mesmo relato ordinário, porém, tratando-o com maiores detalhes. Assim, pelas palavras do historiador,

Ao folhear as páginas desta última [Lenda Áurea], Inácio foi lendo as façanhas daqueles homens que o autor apresentava como “cavaleiros de Deus” totalmente dedicados ao “Eterno Príncipe Jesus Cristo”. Na vida de Cristo o Cartusiano apresentou-lhe o grande Capitão Jesus Cristo cujo anseio é que os seus seguidores caminhem como “cavaleiros santos”, de olhos fitos no “espelho de sua paixão”, a fim de nela haurirem a coragem para sofrer as agruras da batalha. (1985, p. 15).

Segundo o historiador Jonathan Wright, Inácio de Loyola teria identificado alguma coisa de invejável nas vidas heroicas dos santos com os quais conhecera a partir da leitura das duas obras, dedicando-se, assim, a “uma espécie de cavalaria espiritual” (WRIGHT, 2006). O autor, interessante notar, dá-nos às claras sobre as críticas, muitas delas jocosas, sobre as fontes a que se atribui a inspiração de Inácio de Loyola. Uma das mais conhecidas seria uma crítica iluminista direcionada aos jesuítas franceses através do ataque, obviamente, à figura de seu superior e que seria algo assim: “o cavaleiro espanhol... depois de ter o cérebro atizado por romances de cavalaria e por livros de devoção, botou na cabeça que seria ele mesmo o ‘Dom Quixote da Virgem’.” (HALLIS, 1995 Apud WRIGHT, 2006, p. 25).

Loucura quixotesca ou não, temos notas da importância das duas obras através do próprio relato do peregrino. No entanto, como consta das anotações do fiel amigo, Luís Gonçalves da Câmara, a convalescença de Inácio de Loyola não apenas lhe propiciara o contato com a “Lenda Áurea” e “A vida de Cristo”. Fora nesse período que o soldado combalido convenceu-se da ação de forças espirituais na Terra agindo sobre o homem e que viria a ser, mais tarde, uma ideia fundamental na idealização de seus “Exercícios Espirituais”. Como anota Câmara, na convalescença

Então, por experiência, aprendeu que uns pensamentos o deixavam triste e outros, alegre. Assim, pouco a pouco, chegou a conhecer a diversidade dos espíritos que o moviam: um do demônio e outro de Deus. (1991, p. 31).

Continua...

Perseverava em sua leitura e em seus bons propósitos. O tempo em que conversava com os seus era gasto todo em assuntos de Deus e com isto aproveitava às suas almas. Gostando muito daqueles livros, ocorreu-lhe a ideia de tirar deles um resumo dos pontos essenciais da vida de Cristo e das vidas dos Santos. Assim, começou a escrever um livro com muito cuidado. (...) Copiava as palavras de Cristo com tinta vermelha e as de Nossa Senhora com tinta azul (...) Parte do tempo gastava em escrever, parte em orar. (1991, p. 32-33).

Dentre todas as experiências numinosas, a visão que tivera da Virgem Maria com o Menino Jesus nos braços em um mosteiro beneditino na cidade de Montserrat, talvez seja a mais conhecida, sobretudo por que fora esta visão que o teria levado a abdicar de sua indumentária cavaleiresca, substituindo a espada típica do nobre cortesão pelo cajado do peregrino.

A caminho da Terra Santa, Loyola teria passado ainda pela cidade de Manresa, onde lá, segundo consta, era possível vê-lo esmolando, rezando, jejuando e praticando autoflagelos. Em Manresa, lugar onde passou por profundas e transformadoras experiências espirituais, Loyola teria se fixado por quase um ano. Como afirma Bangert, lá “Inácio deu largas à

desmedida ânsia com que decidiu rivalizar com os santos no desprezo das vaidades mundanas da sua vida passada. O cavaleiro pedante de outrora anda agora de casa em casa, de cabelo comprido e unhas compridas, a mendigar o pão de cada dia entre as vaís da garotada que o apelidam ‘o homem do saco.’ ” (1985, p. 17). Contudo, fora neste período marcado por experiências místicas, assombrosas visões da Santíssima Trindade, Cristo, Nossa Senhora e a prática sistemática do autoflagelo que Loyola teria, então, começado a escrever aquilo que viria a ser um marco na história da espiritualidade cristã, um livreto/manual conhecido popularmente como “Exercícios Espirituais”.

2.1 OS EXERCÍCIOS ESPIRITUAIS

Como vimos pelas palavras dos autores – incluindo-se o próprio Luís Gonçalves da Câmara -, a vida de Inácio de Loyola se nos apresenta num sentido praticamente inequívoco, como se os acasos e os percalços que lhe ocorrera prenunciassem a sua santidade. Inúmeros são os comentários suscitados pelos relatos que Loyola fez de si mesmo e que ganhou corpo através das anotações de Câmara. Parece-nos, porém, que sua grande maioria reluta em escapar à forma e ao conteúdo escrito já há quase quinhentos anos. Não tão diferente foi quando nos propusemos a passar em revista à história da escrita de seu livro de “Exercícios Espirituais”. Pelo menos fora com isso que nos deparamos quando do trabalho de levantamento e revisão bibliográfica sobre uma questão nuclear deste nosso trabalho e que passa a ser, agora, uma busca por matizar a história do livro dos “Exercícios Espirituais”, originalmente “Exercícios Espirituais para vencer a si mesmo e ordenar a própria vida, sem se determinar por nenhuma afeição desordenada” (Exercícios Espirituais, 2015, p. 21) também chamados “exercícios espirituais inacianos”.

Imbuídos deste propósito não podemos deixar de mencionar o principal problema com o qual nos deparamos e que diz respeito, novamente, a uma escassez de material bibliográfico disponível em língua portuguesa. Do nosso trabalho de levantamento bibliográfico para o cumprimento desta etapa da pesquisa, a que mais se aprofundou buscando identificar as razões e os sentidos do aparecimento dos Exercícios Espirituais na vida de Inácio de Loyola foi um pequeno livro de título “Santo Inácio de Loyola e a Companhia de Jesus” (1973) da autoria do linguista francês Alain Guillerrou. Contudo, apesar de julgarmos este livro o mais completo não nos furtamos de buscar algum apoio nos escritos do padre jesuíta Spencer

Custódio Filho (2014) e que se veem anotadas em “Os exercícios espirituais de Santo Inácio de Loyola: um manual de estudo”.

Mas antes de iniciarmos a apresentação da sua história, imaginamos que você leitor se pergunte o que viriam a ser esses tais exercícios espirituais? Se por um lado um termo muito comum, por outro cheio de mistérios a ponto de ser digno de um esforço dissertativo. Frente a essa pergunta entendemos que por ora a melhor definição – e que nos ajudará a iniciar a nossa exposição - seja aquela dada pelo próprio idealizador dos exercícios, Inácio de Loyola. E essa, diga-se de passagem, acaba por ser a primeira preocupação a que se colocara o próprio santo cristão, apresentando-nos, inclusive, às razões de seus exercícios. Como consta do livro de Loyola,

[1] ANOTAÇÕES PARA ADQUIRIR ALGUMA COMPREENSÃO DOS EXERCÍCIOS ESPIRITUAIS E PARA AJUDAR TANTO QUEM OS DÁ COMO QUEM OS RECEBE.

[2] (1) 1ª Anotação. Por Exercícios espirituais se entende qualquer modo de examinar a consciência, de meditar, de contemplar, de orar vocal e mentalmente, e outras operações espirituais, de que adiante falaremos. (3) Assim como passear, caminhar e correr são Exercícios corporais, chamam-se Exercícios espirituais diversos modos de a pessoa se preparar e dispor para tirar de si todas as afeições desordenadas. (4) E, depois de tirá-las, buscar e encontrar a vontade divina na disposição de sua vida para sua salvação. (Exercícios Espirituais, 2015, p. 09-10).

Pelas palavras do próprio idealizador dos Exercícios damos conta de que a ideia primária dos exercícios é que este se realize mediante a interação, envolvimento de dois participantes. Desta forma somos advertidos de que os exercícios não foram concebidos com a intenção de que fossem lidos e, aprendidas as lições, realizados por um único sujeito, como se este o aplicasse sobre si mesmo. Os exercícios escritos por Loyola – e vale redobrada atenção sobre este aspecto – são escritos direcionados a uma pessoa a quem o santo cristão denomina por “quem os dá”, função semelhante à desempenhada, contemporaneamente, por orientadores espirituais, guia, mentores, etc. Sujeitos estes responsáveis pela aplicação dos exercícios a outrém, chamados por Loyola de “quem os recebe” e a que vamos passar a nos referir no presente trabalho apenas pelo termo “exercitante”.

Apesar de ser esta a “divisão social do trabalho” idealizada por Inácio de Loyola para os seus exercícios, Roland Barthes, preocupado com a estrutura comunicacional destes exercícios, dá-nos uma outra noção sobre *quem* e *quantos*, de fato, são os partícipes envolvidos no processo de aplicação dos tais exercícios e que, ao mesmo, entendemos que auxilia-nos a compreender um pouco mais da proposta inaciana e seu funcionamento. Para Barthes, o livro de “Exercícios Espirituais” é um texto múltiplo e que nossos hábitos de

leitura acabam por nos fazer crer que se trata da simples comunicação de um autor (no caso Inácio de Loyola) com um leitor. Para o semiótico francês, este esquema, sobretudo no que se refere ao livro de “Exercícios” é absolutamente falso. Não seria apenas um texto, mas quatro.

Ainda segundo nosso autor, o primeiro texto seria o que Inácio dirige aquele que encarnaria o papel de diretor espiritual. O segundo texto, por sua vez, seria aquele que o diretor espiritual dirige àquele que recebe os exercícios, destacando que a relação estabelecida entre diretor e exercitante deixa de ser uma relação de leitura e tampouco de ensino, mas de doação. Como destacado por nosso autor, teríamos, portanto, o mesmo ator comum nos dois primeiros textos: o diretor espiritual e o exercitante. No primeiro texto o diretor seria destinatário; no segundo, seria doador. Já o exercitante, receptor e emissor. No caso do último, porque emissor?

De acordo com Barthes, o exercitante receberia o segundo texto e escreveria, a partir dele, um terceiro texto, mas um texto agido. O exercitante por meio das lições que lhe foram doadas realiza, segundo Barthes os exercícios dos “Exercícios”, já que poderia “destacar dele cumprindo-o imperfeitamente” (1990, p. 43- 44). O texto composto pelo exercitante, um texto não escrito, mas agido, passa a ser dirigido a um outro sujeito, agora a divindade (Deus). Conforme afirma Barthes, “Deus é o destinatário de uma língua cujas palavras são aqui orações mentais, colóquios, meditações; cada exercício é, aliás, precedido de uma reza que se dirige a Deus para pedir-lhe que receba a mensagem a seguir: mensagem essencialmente alegórica, já que feita de imagens e de imitações. A essa linguagem, a divindade é chamada a responder [...]” (1990, p. 44).

E as respostas da divindade como já poderíamos imaginar é o quarto texto ao qual Roland Barthes se refere. Assim, no contexto dos exercícios, Deus assume o papel de doador e o exercitante de destinatário. “[...] quarto texto, propriamente anagógico⁵, posto que é preciso remontar, de etapa em etapa, da letra dos Exercícios ao seu conteúdo, depois à sua ação, antes de atingir o sentido mais profundo, o signo liberado pela divindade.” (1990, p. 44). Obviamente, a análise de Barthes apresentada situa-se dentro de uma argumentação mais profunda em que o autor procura demonstrar como os exercícios espirituais inicianos representa a fundação de uma língua, mas por outro lado, ainda que extraída de um contexto

⁵ Anagógico: adj.; refere-se à passagem do sentido literal ao místico.

argumentativo mais amplo, acreditamos servir para a exposição dos sujeitos partícipes da proposta inaciana.

Outro ponto da citação que entendemos por bem enfatizar refere-se à utilização do termo espírito e corpo. Segundo Jean-Claude Schmitt em “O corpo na Cristandade”, as representações mais comuns da pessoa na Cristandade do período medieval era assim composto: o “corpo” seria a parte material e perecível da pessoa humana, sendo sua existência advinda da vontade de Deus. Em oposição a ele estava a “alma”. E no texto autógrafo dos “Exercícios Espirituais”, é à alma a que Inácio se refere. Segundo Schmitt, a “alma” também seria obra de criação divina, contudo, diferentemente do corpo, imortal. Para o historiador teríamos aí uma oposição constituída na esteira da tradição do helenismo, afirmando que “O par dos termos opostos *corpus* e *anima* é onipresente nos textos doutrinários e teológicos e, de forma ainda mais ampla, ele pertence ao vocabulário mais corrente da época medieval, em latim bem como nas línguas vernaculares.” (2014, p. 306).

Esse sistema de oposição cruzaria ainda com outro. Schmitt refere-se, assim, ao par “carne” (*caro*) e “espírito” (*spiritus*). Para o historiador estes termos designariam menos os componentes da pessoa do que valores aos quais ela deveria vincular-se ou desviar-se. Nas palavras do próprio autor, “A estrutura binária é comparável, mas passamos aqui da consideração do ser homem, composto de um corpo e de uma alma, àquela de suas ações e de seu devir. O discurso que acolhe essas novas distinções é [...] menos psicofisiológico e mais ético e escatológico.” (2014, p. 306). Apesar dos esclarecimentos feitos por Schmitt, ao analisarmos o livro de “Exercícios Espirituais” não encontramos uma definição clara, explícita, objetiva, direta do entendimento de Inácio de Loyola dos termos “corpo” e “espírito” e essa não aparenta ser sua preocupação, não se propõe a erigir nesse livro um conceito estritamente inaciano de corpo e espírito, mas os recebe enquanto uma noção e que procuramos rastrear a partir daquilo que se nos apresentou como possível “origem” dos exercícios espirituais.

O livro de “Exercícios Espirituais” se nos apresenta enquanto uma série de anotações orientando o diretor espiritual a conduzir o exercitante para que se livre de “afeições desordenadas” e, assim, encontre a vontade de Deus para a sua vida pessoal. Loyola também o recomenda para a solução de problemas da vida ordinária quando o sujeito encontra-se diante de dilemas ou situações de impasse, mas que exigem uma tomada de ação, um posicionamento diante de um problema de difícil solução. Como veremos adiante, esses exercícios compõem-se de meditações sobre a vida evangélica de Jesus, contemplações, usos

da imaginação e esforço de exercitar-se de modo a colocar-se, por vezes, na “pele” do próprio Cristo e assim, sentir, saborear, olhar e escutar tudo aquilo que Cristo, do nascimento à ressurreição, vivenciara. Veremos também como Inácio de Loyola orienta, por meio do livro, os diretores espirituais a potencializarem os exercícios dos exercitantes, sendo um tratamento particular para com o corpo uma destas “Adições”.

Mas qual seria a “origem” dos exercícios inacianos? A quem ou ao que Loyola seria diretamente devedor do ponto de vista intelectual e que lhe permitiu a aquisição de recursos para idealizar todo um livro de “Exercícios”?

Buscando responder de maneira minimamente satisfatória a essas perguntas, deparamo-nos com o trabalho de Alain Guillerrou e suas considerações em “Santo Inácio de Loyola e a Companhia de Jesus” (1973). Como podíamos suspeitar, dado o título de seu livro, muito do que nele encontramos acaba por ser comum a tantos outros que insistem em atualizar alguns lugares-comuns a respeito do nascimento da Companhia de Jesus e como ela se confunde com a vida daquele que é considerado o seu fundador, Inácio de Loyola. Entretanto, entendemos que nem todo o esforço do autor mereça ser dispensado. Guillerrou ajuda-nos a romper, em certa medida, com um discurso já consolidado sobre a história dos tais “Exercícios Espirituais”. Deste modo, parece que Guillerrou distancia-se de grande número de trabalhos justamente quando, num tópico de capítulo, apresenta-nos a uma história mais detalhada dos exercícios e que denominou por “origens do método” (1973, p.62), permitindo-nos lançar alguma luz sobre a trajetória mística de Inácio de Loyola e a escrita de seu livro de “Exercícios Espirituais”.

Segundo Guillerrou,

Não há autor que, apresentando os Exercícios Espirituais, tenha deixado de empregar uma comparação qualquer para fazer bem compreender que esse livrinho [os “Exercícios Espirituais”] nada tem de comum com a *Introdução a vida devota* nem com a *Imitação de Cristo*. Não é um compêndio de elevados pensamentos que se coloca sobre a mesa de cabeceira, que se abre, que se medita e se fecha novamente. É um livro que se utiliza. A imagem simbólica mais frequente é a do tratado de ginástica. (1973, p. 61).

Ora, a partir do fragmento acima exposto somos provocados a fazer alguns questionamentos sobre a própria afirmação do autor. Primeiro, sobre a afirmação enfática de Guillerrou em procurar convencer-nos de uma impossibilidade (ou quase) de encontrarmos autores que buscaram, de algum modo, apresentar o livro de “Exercícios Espirituais” sem recorrer a comparações com outros livros destacando a “Introdução à vida devota” e “Imitação de Cristo”. Em segundo, a afirmação do autor a respeito das orientações contidas

no livro de “Exercícios” e de que elas nada guardariam de comum ou estariam imunes às influências de outros escritos que antecederam o livro de “Exercícios”, levando-nos a indagar o autor a respeito das obras tão citadas na narrativa de vida de Loyola como a própria “Legenda Áurea” e “Vida dos Santos” lidos pelo santo espanhol quando de seu período de convalescença e que o teriam levado a iniciar sua conversão.

Se para Guillerrou a “origem” dos exercícios espirituais inicianos não pode ser tributada à “Introdução à vida devota” e nem no clássico “Imitação de Cristo”, onde nosso autor então a localiza?

Para o autor, o esforço da cristandade em desenvolver exercícios voltados para o espírito remonta a um passado difícil de ser precisamente localizado. Contudo, desde os primeiros tempos da Igreja e, sobretudo, com o impulso e apogeu do monaquismo⁶, vários foram os cristãos que, desejosos em alcançar alguma perfeição espiritual, inquietaram-se com relação aos meios próprios para isso.

Um dos mais comuns desafios que se colocavam a esses sujeitos era conseguir meios para disciplinar o espírito durante as longas jornadas de oração e/ou meditação. Ainda assim, entende Guillerrou que seria pelo menos desde o século VII na figura e no ensinamento de João Clímaco que se passou a associar o esforço de oração contínua a uma disciplina de respiração, ou seja, a uma disciplina corporal. João Clímaco, imbuído do propósito de encontrar deus e realizar uma espécie de teofania íntima, teria então se utilizado desta técnica (e nós chamamos já a atenção para o fato de que temos aí uma técnica corporal, o controle da respiração) a fim de obter um repouso tranquilo em deus e que viria a ficar muito atrelada ao hesicasmo oriental⁷. Assim, destaca Guillerrou toda uma tradição e preocupação constante da espiritualidade da Igreja cristã do Oriente com as técnicas de “guarda do coração”.

Guillerrou ressalta como laço entre os exercícios espirituais de Loyola e o hesicasmo ortodoxo a intensa preocupação com o corpo. No tipo de ascese preconizada pelo hesicasmo diferentes pontos do corpo seriam responsáveis pelas atividades do espírito. Deste modo, a zona da frente, precisamente entre as sobrancelhas, seria o centro do pensamento abstrato. Já os órgãos como a boca e a laringe, seriam os centros do pensamento quando exprimido. O centro principal, entretanto, estaria localizado na região cardíaca, situado na parte superior do

⁶ Monaquismo: relativo à vida ou estado monástico; monacato.

⁷ Entende-se, grosso modo, a uma tradição de oração solitária na Igreja Ortodoxa e em algumas Igrejas Católicas Orientais, como as que seguem o rito bizantino, praticada pelo chamado hesicasta.

coração, exatamente acima do mamilo esquerdo. Ainda no hesicismo, a concentração sobre o lugar do coração é atingida através de uma série de atitudes corporais. Senta-se sobre um assento baixo e inclina-se a cabeça sobre o peito. Em seguida, experimenta o exercitante dominar a respiração fazendo coincidir as fases de inspiração e expiração com a recitação de uma fórmula, qual seja, “Senhor Jesus Cristo, tende piedade de mim”. Portanto, atento a esta sincronização entre as atitudes corporais e a oração, o hesicasta estaria em processo de entronização na união com deus.

Para Guillermou, sejam lá quais forem os matizes doutrinários que se poderiam analisar e definir, fato é que o esforço hesicasta seria inteiramente semelhante às orientações contidas no livro de “Exercícios Espirituais”. Isto, segundo nosso autor, por apresentar tendências e, como se verá em pormenor em algumas de suas técnicas, remontando ao esforço realizado no Ocidente pelos mestres da oração sistemática e metódica. Evidência desse vínculo entre os dois sistemas de exercícios espirituais seria para Guillermou o fato de Nicodemos, o monge a quem a Igreja ortodoxa deve o grande despertar hesicasta do século XIX, dedicar extensos comentários sobre os exercícios e identificar estreitas afinidades entre a oração constante da tradição Oriental e os Exercícios Espirituais de Inácio de Loyola. Conforme nos explica Guillermou, tamanho o reconhecimento de Nicodemos sobre os “Exercícios” que em 1800 teria ele lançado em Veneza uma tradução grega – mas sem nome de autor - do livro de Inácio de Loyola sob o título de *Gymnasmata pneumátika*.

Ainda nas pegadas de Alain Guillermou, Inácio de Loyola teria entrado em contato com um método de oração análogo ao dos monges do Oriente (se não pelo modo de agir, pelo menos pela intenção) através do movimento da Devoção Moderna que surgira em contraposição à vida monástica e às especulações místicas do cristianismo medieval. Como nos explica o autor, o movimento da Devoção Moderna é um movimento que teve origem nos Países Baixos por volta do final do século XIV, tendo na figura de Geraldo Groote (1340-1384), amigo e discípulo de João Ruysbrock, sua principal liderança. Groote, por volta de 1380 teria começado a reunir em pequenos grupos sujeitos que viviam no mundo sem se ligar por votos ou por uma regra monástica e que passaram a ficar conhecidos como “irmãos da vida comum”. Esses sujeitos carregavam consigo uma existência marcada pela pobreza e, fundamentalmente, pela devoção à oração e à meditação, ganhando sua subsistência através do trabalho de copiar livros.

Paralelamente aos “irmãos da vida comum”, criava-se uma congregação de cônegos regulares submetidos à regra agostiniana no convento de Windesheim (atual Holanda) e cuja

direção era feita por Florenço Radewijns (1350-1400), discípulo de Groote. Com isso, estavam formados os dois centros de fervor onde seria desenvolvida durante todo o século XV aquilo que viria a ser reconhecida por Devoção Moderna. Segundo Guillerrou, a Devoção Moderna viria a entrar em progressivo declínio a partir do século XVI não só por conta do avanço do protestantismo que encontrara ressonância e se fortalecera nos Países Baixos, mas também pelo fato da espiritualidade inaciana ter tomado à frente da Devoção Moderna de modo a não romper com ela, mas continuando-a, como entende nosso autor.

O que caracterizava de início a Devoção Moderna flamenga (que importa conhecer já que seria para nosso autor fonte de uma devoção inaciana) era, em primeiro, o seu senso de moderação e de equilíbrio. Preconizavam certa desconfiança da ascese exagerada ou do entusiasmo místico (apesar que não é isso que nos parece ao lermos o que se narra da vida de Loyola!). Porém, essa “discrição” não significava moleza. Ela aliava-se - e esse seria o segundo caráter do movimento de Devoção Moderna - a uma grande preocupação com a vida interior, com uma vida interior intensa. Assim, os cônegos de Windesheim dedicavam menos tempo aos ofícios do que à meditação. Daí a procura de métodos de oração sistemáticos e seguros. Durante um século, desde a morte de Groote, em 1384, até a de Mombaer, em 1502, a escola flamenga aplicou-se sem cessar na busca de aperfeiçoamento destes métodos – não sem produzir, à margem deste esforço, admiráveis tratados. Basta citar, para maior glória da Devoção Moderna, Tomás de Kempis, o provável autor do conhecido “Imitação de Cristo”.

É na obra de João de Mombaer - que viveu no mesmo convento que Tomás de Kempis, no Monte Santa Inês (Holanda), e que viera a falecer em Livry (França) - que se deve buscar, no fim de sua evolução, a imagem exata da espiritualidade flamenga sob os aspectos mais claros da devoção codificada. Não é inútil insistir como o fizemos sobre a oração metódica, tal como a tinha concebido a escola da Devoção Moderna, primeiro porque Inácio de Loyola entrou em contato com esta escola antes mesmo de conhecer mais de perto os “irmãos da vida comum” ou pelo menos a casa impregnada do espírito deles, o Colégio de Montaigu. Depois porque poderemos avaliar melhor a originalidade do livro de “Exercícios Espirituais” em relação aos manuais semelhantes que o precederam.

Como nos conta Guillerrou fora em Montserrat e por intermédio dos monges beneditinos que Inácio de Loyola teria conhecido os flamengos. Na época em que o peregrino foi encontrar-se com Dom Chanon, todo o convento seguia, em sua vida espiritual, as determinações deixadas pelo grande abade. Garcia Jimenez, primo do famoso cardeal Francisco Jimenez: Os dois são mais conhecidos sob o nome de sua terra de origem, Cisneros.

Ora, para renovar o fervor de Montserrat, Garcia de Cisneros apoiou-se em princípios e determinações da Devoção Moderna, que já animavam a espiritualidade montserratina, mas que ele impôs a seus monges com toda a energia de um reformador. Teria ele próprio, Cisneros, redigido livros direcionados para servir de guias de oração e, os dirigido aos místicos flamengos. Dois são estes livros: o *Exercitatorio de la vida espiritual* e o *Directorio de las horas canônicas*, ambos muito inspirados no Rosetum *Exercitiorum* e que podem ser entendidos apenas como uma simples compilação dos principais tratados de oração metódica em uso nesta época.

Deve-se insistir sobre a influência que tais documentos puderam exercer sobre o neófito Inácio de Loyola, ávido de santidade e muito feliz, sem dúvida alguma, em descobrir, logo desde sua primeira estada num lugar de retiro e de meditação, uma coleção metódica onde os progressos na vida espiritual eram objeto de receitas ao mesmo tempo cômodas e apresentadas como eficazes. Poder-se-á até acrescentar que o *Exercitatorio* de Cisneros contém em diversos locais o termo “exercícios espirituais” e que o resumo de Pedro de Burgos inclui o próprio termo em seu título. Similitude superficial, sem dúvida, mas que por isso não menos reveladora.

Em suma, para Alain Guillerrou os Exercícios Espirituais idealizados por Inácio de Loyola não se reduzem a uma simples formulação ou apenas a uma técnica de oração mais ou menos imitada de outrem. Quando Inácio de Loyola convida seu exercitante a olhar com uma atenção emocionada as cenas da vida de Jesus, ele se inscreverá numa longa tradição conhecida já por ele em Montserrat e segundo a qual toda consideração da humanidade de Cristo seria uma introdução normal à contemplação mais elevada de sua divindade.

Apesar do esforço de Alain Guillerrou em nos apresentar às origens das anotações contidas no livro de “Exercícios Espirituais”, percebe-se que o intuito maior do autor acaba por ser o de nos apresentar aos Exercícios naquilo que ele pretensamente seria único na história de toda a cristandade. Talvez os Exercícios apresente algo, sim, de novo, mas não escapa de ser aquilo que Roland Barthes enxerga como sendo apenas mais uma expressão de habilidade mântica⁸, algo já presente desde a antiguidade grega. Como afirma o semioticista francês em sua análise da estrutura comunicacional dos Exercícios Espirituais,

⁸ Mântica: (grego: manteia, arte do vidente; mancia). Capacidade de prever o futuro de modo extra-racional. A mântica tem por objetivo a percepção do saber e da vontade de entidades superiores para orientar o agir humano.

A ideia de submeter a meditação religiosa a um trabalho metódico não era nova; Inácio pode tê-la herdado da *devotio moderna* dos místicos flamengos, cujos tratados de oração mental regulamentada, dizem, ele conhecera durante sua permanência em Montserrat; por outro lado, às vezes, quando, por exemplo, Inácio recomenda rezar por ritmo, ligando uma palavra do padre-nosso a cada sopro da respiração, o seu método lembra certas técnicas da igreja oriental. (1990, p. 45).

Como vimos, Alain Guillerrou e Roland Barthes ainda que cada qual com suas abordagens, ambos apresentam-nos aos tais Exercícios Espirituais inacianos. O primeiro buscando resgatar as origens dos exercícios da história de seu idealizador. Já o segundo, preocupado menos com as supostas “origem” – não que também as negue por completo – e mais com os aspectos interiores àquilo que entende por ser a estrutura dos tais Exercícios e apoiando-se também em outros autores, dentre eles o teólogo Gaston Fessard e suas considerações em “*La dialectique des Exercices spirituels de Saint Ignace de Loyola*” (1956), obra esta que nos parece conter uma análise diferenciada sobre os Exercícios, mas que por ora julgamos de pouca relevância para aquilo que nos propomos como objetivo principal. Feita essa breve apresentação do pequeno livro de Inácio de Loyola, os “Exercícios Espirituais”, fica ainda a questão: qual o sentido desses Exercícios?

3 PENSAR COM CONCEITOS⁹: AS “TÉCNICAS DO CORPO”

A consciência de que o homem constrói socialmente seu corpo, não sendo ele apenas uma emanção existencial de propriedades orgânicas, é uma das questões que as mais diferentes sociedades tem se colocado ao longo do tempo. No entanto, será somente na passagem do século XIX para o século XX que o corpo começa a ser objeto de investigação por parte das ciências do social, sobretudo a partir dos trabalhos de Georg Simmel sobre os aspectos sensoriais, trocas de olhares (1908) e a fisionomia (1901). Outra importante contribuição adveio de um artigo memorável publicado em 1909 por Robert Hertz, onde o mesmo aborda a questão da “preeminência da mão direita” nas sociedades humanas. Ainda preso a um ponto de vista anatômico, Hertz associa o uso da mão direita a um desenvolvimento maior no homem do hemisfério esquerdo de seu cérebro, sendo a ambidestria uma qualidade capaz de conferir aos indivíduos vantagem social e cultural.

Contemporâneo a Robert Hertz e considerado por muitos pesquisadores o pioneiro nos estudos de antropologia do corpo, temos o sociólogo e antropólogo francês Marcel Mauss (1872-1950), um dos nomes mais representativos daquela que ficou conhecida pelo nome de escola francesa de sociologia. Através de ensaios como “A expressão obrigatória dos sentimentos” (1921), “O efeito físico da ideia de morte” (1926) e, talvez o mais propositivo deles, “As técnicas do corpo” (1935), Mauss anunciara de maneira quase profética aquilo que viria a ser um largo campo de investigação para a antropologia anos mais tarde. Como salienta Lévi-Strauss no prefácio à obra “Sociologia e Antropologia”, Mauss se destacaria, fundamentalmente, “Ao afirmar o valor crucial, para as ciências do homem, de um estudo da maneira como cada sociedade impõe ao indivíduo um uso rigorosamente determinado de seu corpo.” (2003, p. 12).

Num pronunciamento à Sociedade de Psicologia em 1934 e sua consequente publicação um ano mais tarde no periódico *Journal de Psychologie*, Mauss apresentou-nos às “técnicas do corpo”, conceito pelo qual mediremos nossa análise das Semanas de Exercícios Espirituais e razão pela qual Mauss continua a ter seu nome invocado nos cursos, sobretudo, de antropologia do corpo. Posto isso, passemos inicialmente à apresentação do ensaio, forma pela qual pretendemos apresentar o conceito, sua importância e como pretendemos mobilizá-lo na análise de nossa fonte, o livro de Exercícios Espirituais escrito por Inácio de Loyola.

⁹ Expressão tomada de Wilson (2005).

Dentre os aspectos já demasiado refletidos pela antropologia e a história de seu pensamento, a leitura de “As técnicas do corpo” nos proporciona o contato com um meticuloso registro das etapas percorridas pelo pensamento maussiano em direção à consolidação de um conceito. A forma como Marcel Mauss constrói sua exposição é, sem dúvida, um dos reveladores de sua genialidade. No ensaio acompanhamos passo a passo, etapa por etapa, quase num tom de conversa íntima, a refinada capacidade de observação de Mauss dos fatos concretos da vida cotidiana e que, aliada a uma intuição singular, permitiram-lhe formular o conceito de “técnicas do corpo”.

A objetividade e a demonstração de honestidade intelectual do autor também são dignas de alguma menção. Prova disso que, num tom quase confessional, declara Mauss: “Escusai-me se, para formar diante de vós essa noção de técnica do corpo, vos conto em que ocasiões persegui e como pude colocar claramente o problema geral. Foi uma série de passos consciente e inconscientemente dados.” (2003, p. 402). Desta maneira, com esta postura, Mauss demonstrará à Sociedade de Psicologia e, posteriormente, a todos os seus futuros leitores, a viabilidade de uma teoria sociológica sobre o corpo, mas especificamente, das técnicas do corpo.

Certamente, técnica do corpo ou técnicas corporais não são expressões de todo desconhecidas. São noções pelas quais, hoje, damos conta enquanto uma série de atividades motoras desempenhadas pelos sujeitos em situações, contudo, especiais. De uma forma geral são imediatamente associadas, por exemplo, às atividades desportivas que para serem desempenhadas demandam do esportista uma série de condicionamentos físicos, corporais. Se isso hoje nos parece evidente, para Mauss também já o era. Sobre as atividades gímnicas, também conhecida por ginástica geral, Mauss já as concebia como técnicas adquiridas. Mais do que isso, “Eu sabia perfeitamente que a marcha, o nado, por exemplo, que coisas desse tipo eram específicas a sociedades determinadas; que os polinésios não nadam como nós, que minha geração não nadou como nada a geração atual.” (2003, p. 401- 402), declara nosso autor.

Recorrendo ainda aos fatos observados, Mauss prepara a apresentação de sua questão com exemplos trazidos de sua convivência entre os soldados durante a Primeira Grande Guerra. Deste modo, conta-nos como soldados franceses e britânicos faziam o uso de pás e suas dificuldades enfrentadas quando as mesmas eram substituídas por outras de diferentes formatos. Fala-nos também das dificuldades que observara quando da substituição de clarins das tropas britânicas, as quais não conseguiam marchar à francesa. A partir da observação

desses fatos, Mauss declara ter se colocado algumas questões, dentre as quais a indagação sobre que fenômenos eram esses ou mesmo como apreendê-los diante tamanha diversidade.

Em busca de categorias para classificação dos fatos observados, Mauss recupera as antigas noções dos dados platônicos sobre técnicas do corpo. Com isso, declara ter conseguido abranger sob essa noção toda uma ampla gama de fenômenos que escapavam de seus esforços de apreensão. Procedendo do concreto ao abstrato e não inversamente, Mauss declara sua concepção a respeito das técnicas do corpo, entendendo por essa expressão “(...) as maneiras como os homens, de sociedade a sociedade, de uma forma tradicional, sabem servir-se de seu corpo.” (2003, p. 401). O autor, através da leitura de artigo de uma enciclopédia Britânica sobre nado, dá-se conta de uma outra questão: a técnica do corpo propriamente desempenhada diferencia-se das técnicas de educação do corpo. As técnicas do corpo são, portanto, adquiridas. São tradicionais porque produtos de uma educação e eficazes porque comprovadas socialmente ou pelo agrupamento no qual os sujeitos se inserem.

Portanto, segundo nosso autor, todas as atitudes corporais tradicionais cuja eficácia é comprovada pelo grupo podem ser compreendidas enquanto técnicas do corpo. Deixa-nos como exemplo suas reflexões sobre um ato tradicional mágico-religioso e como “escondem”, da mesma forma, técnicas corporais. As técnicas de caça entre os aborígenes da Austrália corroboram para ele essa ideia. Os aborígenes, ao atribuírem a uma pedra poderes mágicos e a inserir na boca acreditariam receber poderes sobrenaturais e capazes de lhes garantir maior desempenho para as longas perseguições às suas caças. Seriam, segundo Mauss, as técnicas de caça também técnicas corporais, à revelia da consciência dos próprios aborígenes sobre isso. Nesse sentido, esclarece ainda,

Mas qual a diferença entre o ato tradicional eficaz da religião, o ato tradicional, eficaz, simbólico, jurídico, os atos da vida em comum, os atos morais, de um lado, e o ato tradicional das técnicas, de outro? É que este último é sentido pelo autor como um ato de ordem mecânica, físico ou físico-química, e é efetuado com esse objetivo. (2003, p. 407).

Valendo-se dos dados apresentados pelo etnógrafo Elsdon Best sobre a sociedade Maori, Marcel Mauss reflete sobre as noções de prestígio e educação como determinantes na consolidação das atitudes corporais. Best faz referência ao andar da mulher maori, ressaltando o balanceio solto e articulado dos quadris das mulheres. Segundo o etnógrafo, seria este balanceio um movimento corporal admirado pelo povo Maori e ratificado pelas mães que exercitavam suas filhas nessa maneira de andar, repreendendo-as quando não realizavam o balanceio corporal. Com base nisso, Mauss vai reforçar como as atitudes corporais são, antes,

adquiridas, subvertendo a ideia predominante à Sociedade de Psicologia de ser o andar da mulher maori intrínseco à natureza do corpo maori, a qual estaria atrelada apenas a fatores fisiológicos e psicológicos particulares à sociedade maori.

Para Mauss não se trata de excluir esses fatores. Quer, antes, mostrar a toda uma comunidade acadêmica a possibilidade e a urgência de se pensar a participação do social e sua presença nas técnicas corporais. “É preciso ver técnicas e a obra da razão prática coletiva e individual, lá onde geralmente se vê apenas a alma e suas faculdades de repetição.” (2003, pag. 404), afirma. As técnicas corporais, as atitudes do corpo são produtos de educação e imitação daquelas consideradas de mais prestígio social. Assim, julga o mesmo que, criança ou adulto, ambos nada mais fariam do que imitar uma série de atos os quais julgam como bem-sucedidos e que são efetuados por pessoas nas quais confia e que tem autoridade sobre elas. Em suma, entendemos que Mauss deixa delineada uma forma de se pensar em como o corpo dos sujeitos são apropriados pelo meio no qual se inserem, escapando a eles mesmos a consciência tanto dessa apropriação como dos usos de que são demandados de seus corpos.

Em seu ensaio, Mauss não subverte a noção moderno-ocidental de corpo como veremos a seguir. No entanto, enxerga-o além. Para o sociólogo e antropólogo seria o corpo “[...] o primeiro e o mais natural instrumento do homem. Ou mais exatamente, sem falar de instrumento: o primeiro e o mais natural objeto técnico, e ao mesmo tempo meio técnico, do homem, é seu corpo.” (2003, p. 407). Mauss não subverte radicalmente a noção moderno-ocidental que fazemos do corpo, mas como vimos, percebe-o de maneira mais ampla. Se meio técnico, deixa-nos com o espírito atento para se pensar ou, mais especificamente, desvelar o corpo enquanto meio nos Exercícios Espirituais. Ademais, a partir do conceito de técnicas corporais, somos instigados a pensar nos Exercícios os usos do corpo para além daquilo que, por princípio, por autoridade do grupo ou de quem escreve, por coerção etc, os sujeitos não venham a se dar conta e que, nem por isso, não lhes sejam demandados o uso do mesmo. Que usos seriam estes? Por ora, esta fica como questão a ser verificada no livro de Exercícios Espirituais e que nos ajudará na compreensão de nossa questão principal: o lugar do corpo nos Exercícios.

Todavia, perguntamos: como ser possível mapear os usos ou as técnicas do corpo que se situam para além daquilo que os Exercícios circunscreve como sendo o lugar do corpo? Se Marcel Mauss nos chama a atenção para como o corpo é modelado ante o substrato social no qual os sujeitos se inserem, como apreendê-lo nesse lugar do qual os sujeitos não o reconhecem? Sendo nossa questão a de lugar, uma das vias teórico-metodológicas que nos

auxilia “localizá-lo” passa pela questão do corpo e da noção de pessoa e sua respectiva relativização.

3.1 RELATIVIZANDO: O CORPO E A NOÇÃO DE PESSOA HUMANA

Pretender falar sobre assuntos como corpo ou pessoa talvez não seja lá tarefa fácil. Falar sobre ambos, num só tempo, mostra-se, à primeira vista, um esforço intelectual considerável, algo que em termos práticos diríamos ser uma tarefa “quase” impossível, dada, sobretudo, as múltiplas possibilidades de se abordar tais assuntos. Mas essa primeira impressão, muito provavelmente guarde, sim, um pouco de “verdade”. O corpo e a pessoa, enquanto objetos de reflexão atravessam as fronteiras disciplinares de modo a produzir no pesquisador, não raras às vezes, a sensação de estar falando ou mesmo pretendendo falar a partir de um lugar demasiadamente amplo e, por isso, vulnerável. As ciências da saúde, a filosofia, a teologia ou mesmo a física, a química ou a matemática, todas - se assim desejarem - podem dizer algo sobre corpo e pessoa. Num sentido mais amplo, corpo e pessoa são assuntos presentes também na vida ordinária. Basta lembrarmos, por exemplo, das recomendações dadas a um filho por uma mãe sobre os cuidados para com o corpo ou as advertências a que lhe dirige sobre companhias e “tipos” de pessoas a que seu filho deve evitar.

Acontece que, falar sobre determinado assunto é falar, inevitavelmente, de um ou mais lugares, tenhamos a consciência deles ou não. Como vimos, se corpo e pessoa ou *o* corpo e *a* pessoa nos parecem realidades difíceis de serem negadas, realidades tangíveis, por outro, são realidades que fazem sentido e ganham concretude para os sujeitos inseridos dentro de determinados meios e/ou agrupamentos sociais. Há quem diga em tom de zombaria que para o sociólogo “tudo” (leia-se, o mundo) é construção social. Quase um escárnio, ao antropólogo lhe é dito reduzir a complexidade dos fenômenos humanos a ideia de cultura. Sabemos que não é bem assim, nem tudo é obra do social ou da cultura. Mas o que diz a sociologia e a antropologia sobre a questão do corpo? E sobre a pessoa? Obviamente não vamos nos deter nas especificidades das sociologias e antropologias do corpo. Cabe, no presente momento, que apenas nos detenhamos naquilo que ambas apresentam, hoje, como constatação mais geral: qual seja, a de que o corpo e pessoa, tal como nós hoje os percebemos não são realidades irrefutáveis. Se assim se apresentam, são porque realidades socialmente construídas. Ambos são, portanto, realidades tributárias de uma particular estrutura social.

Para Peter L. Berger e Thomas Luckmann em “A construção social da realidade”, a realidade do sociólogo encontra-se sempre a meia distância entre as realidades do homem da rua e a do filósofo. Como expressam os autores,

O sociólogo [...] por causa do conhecimento sistemático do fato de que os homens da rua tomam como certas diferentes “realidades”, quando se passa de uma sociedade a outra [...] é forçado pela própria lógica de sua disciplina a perguntar, quanto mais não seja, se a diferença entre as duas “realidades” não pode ser compreendida com relação às várias diferenças entre as duas sociedades. (2013, p. 12).

Não pretendemos estender aqui um debate filosófico sobre realidade e conhecimento. Tampouco, o nosso foco é a epistemologia das ciências sociais. O que nos interessa da argumentação dos autores é aquilo que identificam ser o divisor de águas entre as concepções de realidade e conhecimento para o sociólogo, sobretudo, quando este as busca compreender dentro dos parâmetros de uma relatividade social. Assim, o que é “real” para um monge tibetano não o é, necessariamente, para um ocidental preocupado com o mercado financeiro. Do mesmo modo, o “conhecimento” possuído pelo monge tibetano sobre o corpo diferencia-se do “conhecimento” biomédico. Buscamos com isso relativizar as nossas noções de corpo e pessoa, mostrando que, ainda que *reais*, não são de modo algum noções universais e que as mesmas possuem, portanto, uma história passível de transformações.

Pensando de maneira objetiva as noções de corpo e pessoa, ao sociólogo (dentro daquilo que entendem Berger e Luckmann) caberia elaborar perguntas tais como: por que a noção de corpo ou de pessoa de uma certa sociedade chegou a ser suposta como hegemônica num dado agrupamento social e não em outro? Como determinadas noções do que vem a ser a pessoa são produzidas e reproduzidas a ponto de se perpetuarem aparentemente absolutas, “naturais”, aos olhos dos sujeitos socializados nesse agrupamento social? Ou ainda, como uma dada noção de corpo e pessoa podem coexistir com tantas outras dentro de um universo social mais amplo?

3.2 LE BRETON E O CONTRIBUTO DA ETNOLOGIA

Um dos nomes que contemporaneamente tem contribuído para o desvendamento da natureza social e cultural do corpo é o de David Le Breton. Dedicado à sociologia e antropologia do corpo Le Breton, diferente de Berger e Luckmann, não tem pretensões em construir um tratado-sistemático de sociologia do conhecimento, mas busca, dentre outras coisas, compreender as relações entre corpo e modernidade. Comprometido com essa

proposta, Le Breton nos oferece a oportunidade de verificar e compreender como o “corpo” e, conseqüentemente, a “pessoa” são realidades sujeitas a uma multiplicidade de formas e expressões sociais. Por outro, mostra-nos como “Viver consiste em reduzir continuamente o mundo ao corpo, a partir do simbólico que ele encarna.”, e como “Antes de qualquer coisa, a existência é corporal.” (2010, p. 07).

Em “Antropologia do Corpo e Modernidade”, tomando por empréstimo uma série de estudos do campo da etnologia e da história no intuito de “apreciar, sob um ângulo insólito, e proporcionalmente mais fértil, certo número de práticas, discursos, representações e imaginários que empregam o corpo na modernidade” (2011, p. 07), Le Breton principia colocando em perspectiva as representações moderno-ocidentais do corpo para demonstrar, através de uma reconstrução histórica (genealogia), as fontes de representação moderna do corpo, sem perder de vista, como afirma o autor, as reflexões sobre a noção de pessoa. Nesta obra Le Breton destaca a importância da apreensão das noções de “corpo” enquanto via teórico-metodológica para a apreensão das noções de pessoa.

Antes, porém, de introduzir o leitor em sociedades onde as noções de corpo subvertem a noção moderno-ocidental, Le Breton chama a atenção para “O mistério do corpo” (2011, p. 17). Como afirma, a despeito da diversidade dos arranjos sociais, são as representações sociais responsáveis pela atribuição de uma posição determinada do corpo no seio do simbolismo geral da sociedade. Dito de outra forma são elas – as representações sociais – que nomeiam as partes do corpo, determinam suas funções, penetram no interior invisível do corpo para, então, registrar imagens e, fundamentalmente, situar seu lugar no cosmos e na ecologia da comunidade humana. Portanto, o corpo é, invariavelmente, efeito de uma construção simbólica. Negado ou afirmado, exposto ou encoberto, ele nunca é uma realidade em si, um princípio ontológico. “O corpo parece evidente, mas, definitivamente, nada é mais inapreensível. Ele nunca é um dado indiscutível, mas efeito de uma construção social e cultural.” (2011, p. 18).

Para Le Breton, as noções de corpo são tributárias das noções de pessoa. Isto equivale dizer que o corpo adquire sentido conforme as diferentes definições do que vem a ser a pessoa e seus modos de existência particulares a estrutura social na qual esta se insere. No interior de uma visão de mundo, cada sociedade delinea um saber sobre o corpo, sua composição, sua origem, seus limites e suas correspondências. Cada sociedade confere à espessura da carne, sentido e valor. A cisão entre homem e corpo, familiares ao homem ocidental-moderno é,

portanto, uma dentre inúmeras outras possibilidades do homem experienciar a relação com a carne que o reveste.

A fim de melhor elucidar o que acima se afirma, convém seguir os rastros de Le Breton. Inicialmente, valendo-se dos estudos etnológicos de Maurice Leenhardt entre os povos melanésios, conhecidos também como canaques, o autor nos apresenta a uma noção de corpo tão heteróclita quanto à noção de pessoa canaque¹⁰. O fato é que para alguns povos melanésios o corpo e o reino vegetal compartilham de uma mesma natureza. Eles não gozam de autonomia, não se distinguem. O corpo em sua composição plena - sejam suas partes internas, os membros, ou apenas a superfície corpórea, tudo é variação de qualquer outra forma vegetal, do mesmo modo que o vegetal nada mais é que uma extensão do próprio corpo do homem canaque. Portanto, corpo e vegetal são um *continuum*, não sendo possível discernir entre os domínios do corpo e os domínios do reino vegetal.

No vocabulário canaque os termos empregados para designar as formas do mundo vegetal correspondem aos termos empregados para designar as diferentes partes do corpo humano. Por exemplo, a palavra *Kara*, que ao mesmo tempo em que faz referência à casca de uma árvore também o faz para a pele do homem canaque. As conchas terrestres ou marinhas revelam uma correspondência com os ossos e o crânio. Os rins e outras glândulas trazem o nome de um fruto que se assemelha a estes órgãos. Já os pulmões, por assemelhar-se a árvore totêmica dos canaques (*kuni*), são assim também identificados. Portanto, o reino vegetal em toda sua diversidade de formas não se oferece, simplesmente, apenas como elemento metafórico para a denominação das partes do corpo do homem canaque. O vegetal é, antes, uma identidade de substância.

Ora, se falar do corpo é falar da pessoa, que noção de pessoa é esta que acomoda uma noção de corpo tal qual a dos povos canaques? Se no limite, o corpo para o homem canaque não existe, que noção de pessoa é essa que admite essa possibilidade? De acordo com a cosmogonia canaque a pessoa mantém uma relação de intimidade e solidariedade com o ambiente na qual se insere. Exemplo disto é que todo canaque reconhece na natureza exatamente a qual árvore provém cada um de seus ancestrais. “A árvore simboliza a pertença ao grupo, enraizando o homem à terra de seus ancestrais e atribuindo-lhe, no seio da natureza, um lugar singular, fundido entre as inúmeras árvores que povoam a floresta.” (2011, p. 24)

¹⁰ Canaques: também grafado Canacos ou Kanak. Grupo étnico melanésio majoritariamente presente, hoje, na Nova Caledônia.

Quanto às crianças, estas, em seu nascimento, têm o cordão umbilical enterrado, onde, sobre ele, é plantado um rebento de árvore que, se afirma e cresce de acordo com o amadurecimento da criança.

Ao morrer, o homem canaque, tendo sua carne constituída do mesmo estofado da natureza, assume outra forma de existência, podendo tomar o lugar de um animal, árvore ou espírito. Em vida, o homem (sujeito empírico) *só existe* no emaranhado das relações que estabelece com os outros e com o cosmos. As representações do corpo canaque são, de fato, as representações da pessoa, não havendo distinção entre a imagem corpórea e a imagem de si mesmo.

Valendo-se agora de um estudo realizado entre as sociedades tradicionais africanas, sociedades as quais possuem termos que designam a existência de um “corpo”, Le Breton chama a atenção para o fato de que, ainda assim, a noção do que vem a sê-lo é muito variada. Como exemplo, as sociedades tradicionais do meio rural, onde o corpo, apesar de existir no vocabulário destes grupos, não se mostra como fronteira entre a pessoa e cosmo. A partir dos estudos etnológicos de Marcel Griaule entre os povos dogons, o corpo representa a parte material da pessoa funcionando como um polo de atração dos princípios espirituais que se integram a cosmogonia dogon. A substância do corpo é formada a partir do amálgama de quatro elementos responsáveis pela constituição de todas as coisas no universo: a água (o sangue e os fluidos do corpo), a terra (os ossos e esqueletos), o ar (o sopro vital) e o fogo (o calor animal). O corpo dogon representa, para eles, um “grão de universo” (2011, p. 38) sendo, assim como no exemplo canaque, corpo e cosmos são domínios que não se distinguem.

No entanto, diferentemente dos canaques, entre os dogons as representações do corpo não coincidem com as representações da pessoa. Sendo assim, o corpo dogon não esgota a complexidade e pluralidade dos princípios que concorrem para a formação da pessoa como, por exemplo, sendo formada, além do corpo, de mais “oito grãos simbólicos localizados nas clavículas” (2011, p. 38), uma energia vital (*nàma*) cujo princípio reside no sangue, entendida por Griaule como “uma energia potencial, impessoal, inconsciente [...] que tende a fazer perseverar em seu ser [mortal e imortal].” (2011, p. 39) e mais oito princípios espirituais da pessoa, os quais contribuem para delinear o temperamento e a “psicologia” dos homens dogons. Estas são as representações que concorrem para a constituição da pessoa dogon e que considera o corpo apenas como mais um de seus princípios fundantes.

O que se percebe é que, ainda que as representações da pessoa coincidam ou não com as representações do corpo ou ainda que as primeiras se mostrem mais complexas, a noção de

corpo e de pessoa, na grande maioria das sociedades tradicionais, não se destacam umas das outras. Segundo Le Breton, isso é algo que se verifica, também, na antropologia bíblica, onde o corpo não é isolado do homem. Recorrendo aos estudos de Claude Tresmontant em “*Essai sur la pensée hébraïque*” (1953), Le Breton nos mostra como o hebraico seria “uma língua concreta que só nomeia aquilo que existe. [...] ela não tem palavras para significar a ‘matéria’, e tampouco o ‘corpo’, uma vez que esses conceitos não visam realidades empíricas, contrariamente ao que nossos velhos hábitos dualistas e cartesianos nos levam a crer.” (2011, p. 34). O homem, dentro do universo bíblico, é o seu corpo. A matéria (corpo) seria, pois, uma emanção da palavra de Deus e não uma substância morta, fragmentada, não solidária com as outras formas de vida.

A partir dos exemplos apresentados por Le Breton, podemos então perceber que as noções predominantes de corpo e, conseqüentemente, de pessoa construídas pelo mundo moderno europeu, noções estas que se nutrem, em grande medida, das representações da anatomofisiologia, ou seja, do saber biomédico, podem ser tão heteróclitas quanto as noções construídas pelas sociedades canaques ou dogons. Como já nos adianta Le Breton, o corpo moderno implica o apartamento do sujeito em relação aos demais. Implica na separação do sujeito em relação ao cosmos (as matérias-primas que compõem o corpo não tem qualquer correspondência em outra parte) e em relação a ele mesmo (ter um corpo, mais do que ser o seu corpo). Numa estrutura social moderna e individualista, diz o autor, o corpo ou a carne, é entendido como uma espécie de invólucro do *ego*. Em outras palavras é a “matéria” na qual o *sujeito cartesiano* se insere ao mesmo tempo em que, paradoxalmente, é esta mesma matéria que nestas sociedades de estrutura individualista representam a cifra do indivíduo.

3.3 O “DESVIO” DA HISTÓRIA

Lançando mão do chamado “desvio da história”, David Le Breton volta seu olhar para o Ocidente medieval europeu. Em consonância com a ideia do historiador Jean Delumeau, para Le Breton o medievo Europeu seria caracterizado como um universo marcado por uma confusão de tradições locais e referências cristãs, um “cristianismo folclorizado” (2013, p. 43). Atento às percepções populares sobre o corpo no período medieval e que precedem à bricolagem de representações atuais, nosso autor – a procura de distinguir quais as representações do homem (e de seu corpo!) – propõe uma reflexão em torno da festa popular medieval, destacando o Carnaval como exemplo arquetípico das festividades deste período.

Para isso, Le Breton recorre às considerações de Mikhail Bakhtin sobre uma “antropologia cósmica” responsável por estruturar a cosmovisão medieval.

Na Idade Média e no Renascimento, as festas de tipo carnavalesco como a “festa dos tolos” e a “festa do asno”, o próprio carnaval e, inclusive, as festas de caráter religioso como a “festa do templo”, todas elas possuíam, segundo Bakhtin, uma unidade em suas formas e manifestações. Consagradas por uma tradição, possuíam um aspecto cômico popular e público. As cerimônias civis da vida cotidiana eram também acompanhadas pela comicidade e pelo riso. Nada escapava à comicidade e ao riso, nem mesmo as celebrações mais sérias como a proclamação dos nomes de vencedores de torneios, cerimônias de entrega de direitos de vassalagem, iniciação de novos cavaleiros, etc. Todos os ritos e espetáculos do tipo cômico escondiam uma *diferença de princípio* em relação às cerimônias oficiais e, portanto, sérias, realizadas pela Igreja e pelo Estado feudal. Para Bakhtin, as festas cômicas populares eram festas deliberadamente não-oficiais e forneciam, provisoriamente aos homens, um segundo mundo, uma segunda vida, criando uma “espécie de dualidade do mundo”. (2010, p. 05).

Os ritos e espetáculos do tipo cômico (populares, públicos e deliberadamente não oficiais) não eram ritos religiosos. O aspecto cômico como princípio dos ritos carnavalescos intervém justamente como forma de libertação do dogmatismo religioso ou eclesiástico. Na análise de Bakhtin, liberta os sujeitos também do misticismo e da piedade. As manifestações carnavalescas são exteriores a Igreja e a religião e pertencem exclusivamente à esfera da vida cotidiana. Sobre estes aspectos apontados pelo autor como característico dos ritos carnavalescos medievais e renascentistas podemos fazer alguns apontamentos. Bakhtin parece negar a intervenção, mesmo, de qualquer elemento oriundo de uma religiosidade popular nos ritos de carnaval, afirmação hoje polêmica e objeto de discussão. Polêmica também quando se refere à existência de uma “esfera particular da vida cotidiana” (2010, p. 06) e o caráter não mágico e não encantatório desses ritos pelo fato de não pedirem e não exigirem nada. E se analisada à luz da tese maussiana da troca como fundamento da vida social?

Ainda sobre os ritos e espetáculos cômicos, Bakhtin vai mais além. O autor passa a focalizar a festa de carnaval propriamente, descrevendo-a, exaustivamente, de modo a demonstrar algumas de suas formas mais características, bem como seu significado dentro da cosmologia medieval. O carnaval na Idade Média e no Renascimento, considerado o “núcleo da cultura cômica popular” (2010, p. 06) seria uma festa de caráter concreto e voltado para o sensível, além de representar com clareza e plenitude a ideia de renovação universal. Por

concreto, Bakhtin assim o considera pelo fato do carnaval ser um evento da própria vida e não uma forma puramente artística do espetáculo teatral. Nas palavras do autor,

[...] durante o carnaval é a própria vida que representa e interpreta (sem cenário, sem palco, sem atores, sem espectadores, ou seja, sem os atributos específicos de todo espetáculo teatral) uma outra forma livre da sua realização, isto é, o seu próprio renascimento e renovação sobre melhores princípios. Aqui [no carnaval] a forma efetiva da vida é ao mesmo tempo sua forma ideal ressuscitada. (2010, p. 07).

O carnaval medieval e renascentista não reconhecia a distinção entre atores e espectadores. Não havia palco. Definitivamente, não se assistia ao carnaval. Como esclarece Bakhtin, o carnaval era fundamentalmente vivido. Ele existe para todo o povo e contamina, integralmente, a vida dos sujeitos. Não há desta forma, fronteira espacial entre o carnaval e as pessoas. O carnaval se impõe de maneira universal e governa a vida de todos os homens segundo suas leis, isto é, as “leis da liberdade” (2010, p. 06). Trata-se, portanto, de um estado peculiar do mundo, um *intervalo-mundi* que servia como fuga provisória e ao mesmo tempo como renascimento e renovação da vida ordinária, da vida oficial. Os bufões e os bobos não eram atores que desempenhavam seus papéis nos palcos como comediantes. Eles continuavam sendo bufões e bobos em todas as circunstâncias da vida, ao mesmo tempo real e ideal. Situavam-se na fronteira entre a vida e a arte, numa esfera intermediária.

Portanto, no mundo medieval, organizado dentro de quadros sociais e culturais a partir de uma “antropologia cósmica”, o homem não se percebe ainda indivíduo, sendo a individualização pelo corpo algo admitido apenas com o avanço e desenvolvimento do individualismo no plano social. Algo que será permitido somente a partir da liberação das fontes de representação do corpo responsáveis por admiti-lo como objeto independente do homem. Diferente do que se poderia imaginar – e gostaríamos de chamar a atenção para essa constatação - no mundo europeu medieval a carne do homem e a carne do mundo não se distinguem. Elas compartilham de uma mesma substância e energia que percorrem todo o cosmos, uma energia do mundo. Como afirma Le Breton,

O homem não está distinguido da trama comunitária e cósmica na qual está inserido, mas ao contrário, está misturado à multidão de seus semelhantes, sem que sua singularidade faça dele um indivíduo no sentido moderno do termo. (2011, p. 43).

Em “Corpo doente, corpo possuído”, o historiador e antropólogo Jean-Claude Schmitt também nos ajuda a compreender com mais nitidez as concepções medievais do corpo pensando, sobretudo, as dimensões simbólicas da doença nesse período. Como considera Schmitt, entre os séculos IV e XIV – recorte temporal de seu estudo – o Ocidente medieval fora fundamentalmente marcado por uma representação religiosa do mundo. Nesse sentido,

tanto as interpretações sobre as enfermidades, bem como a manipulação do corpo doente eram objetos de supervisão e grande esforço de intervenção da Igreja e sua leitura “religiosa”, ainda que a ideia de causalidade natural da doença mesmo que compreendida no plano divino da criação. Como afirma Schmitt sobre as sociedades medievais do Ocidente europeu,

Nessa representação simbólica da natureza qualquer perturbação da ordem estava relacionada ao jogo dos poderes antagonistas que eram atribuídos às intencionalidades, as de personagens sobrenaturais (Deus, demônios, santos etc.) ou de personagens humanos (adivinhos, feiticeiras etc.). (2014, p. 285).

Segundo Schmitt, a experiência do homem europeu medieval com a enfermidade (*infirmitas*) pode ser reduzida a três características: em primeiro, o corpo é objeto de possessão. Ele é possuído pela doença. Nesse aspecto, o vocabulário dos textos medievais comumente utilizados para descrever a experiência da pessoa com a enfermidade são os mesmos que utilizados para relatar e descrever um cenário de batalha, um cerco ou mesmo a invasão de uma cidade por um inimigo. Nesse registro, a possessão demoníaca é o paradigma de todas as modalidades de enfermidades responsáveis pelo ataque ao corpo. Em segundo, sobre a dor, esta é descrita em todas as suas manifestações a ponto, segundo Schmitt, de apresentar-se quase autônoma em relação à enfermidade. Assim, “[...] ela é de certa forma personificada, agindo como um carrasco que submete o corpo à tortura: *torquet, opprimit, gravat, vexat, molestat.*” (2014, p. 287). Já a terceira característica da doença diz respeito a sua dimensão social. Novamente, nas análises documentais de Schmitt,

O doente era remetido a toda sociedade para nela assumir um papel social determinado anterior e ideologicamente necessário: o papel do *pauper* que se salva sofrendo como Cristo e oferece aos outros a ocasião de se salvarem por meio da caridade que lhe é feita. (2014, p. 287).

As enfermidades adquiriam sentido a partir de dois grandes sistemas de interpretação: a interpretação médica herdada dos médicos antigos e árabes, e a interpretação religiosa, sobre a qual a Igreja buscava imprimir a sua marca. Entretanto, como declara Schmitt, ao longo do tempo, ambas as interpretações foram se fundindo, sendo o saber pagão aceito apenas porque cristianizado. Uma dessas interpretações é a da famosa monja beneditina Hildegarda de Bingen no século XII.

Para a irmã beneditina, a doença era entendida como uma perturbação da ordem cósmica, sendo o corpo do homem parte indissociável dessa ordem. Dentro desta concepção, o homem estaria submetido a uma ordem quaternária de correspondências, a exemplo de toda a natureza (ar, fogo, terra, água), os quatro humores que lhe correspondem eram respectivamente associados (sangue, bÍlis amarela, bÍlis negra, pituíta ou fleuma) às quatro

qualidades do frio e do quente, do úmido e do seco e os quatro temperamentos (sanguíneo, colérico, melancólico, fleumático) etc. Na Idade Média, ao mesmo tempo, essa interpretação não se dissociava da concepção cristã do mundo e do devir do homem. Se a doença tinha como causa uma ruptura do equilíbrio entre os humores provocados pela influência nefasta de um planeta, pelo calor ou umidade excessiva de uma estação, ela também traduzia em última instância um defeito ou uma falha do organismo humano decorrente do enfraquecimento original do homem pela queda de Adão. Portanto, o corpo do homem só reencontraria sua plena saúde física e moral completa e definitiva – a *restitutio* - na Ressurreição.

3.4 ALGUMAS PALAVRAS A MAIS

Até o presente momento quisemos chamar a atenção para os problemas do corpo e da noção de pessoa humana. Procuramos demonstrar, a partir de uma dada abordagem, como corpo e pessoa humana são ambas, efeito de uma construção simbólica com limites e fronteiras de difícil apreensão. Assim, não buscamos aqui um debate teórico-conceitual sobre corpo e pessoa humana. Não partimos em busca de uma melhor definição para ambos; não tratamos aqui de uma ontologia do corpo ou da pessoa, mas como são, antes, um problema que continua a suscitar novas investigações nas diferentes áreas que compõem as ciências do social. Através das reflexões de David Le Breton, procuramos destacar como a pessoa ou o corpo são, invariavelmente, efeitos de uma construção simbólica, como não são um dado inequívoco ou, em outras palavras, como não são realidades em si mesmas.

Claro que o corpo e a noção de pessoa são temas já donos de toda uma história investigativa e que continuam a ser problematizados e, por sua vez, teorizados, sobretudo pela antropologia. No entanto, mesmo essa área em particular as toma enquanto questões problemáticas, haja vista trabalhos como de Márcio Goldman “Uma categoria do Pensamento Antropológico: a noção de pessoa” (1996) ou de Anthony Seeger, Roberto DaMatta e Viveiros de Castro em “A Construção da Pessoa nas Sociedades Indígenas Brasileiras” (1979) que, à títulos de exemplo, fomentaram alguns debates a respeito do corpo e da pessoa humana para a própria disciplina antropológica. Nosso objetivo é mais modesto. A fim de compreender qual o lugar do corpo nos Exercícios Espirituais, compartilhamos do entendimento exposto por Le Breton, sobretudo de que “O corpo parece evidente, mas, definitivamente, nada é mais inapreensível. Ele nunca é um dado indiscutível, mas efeito de uma construção social e cultural.” (2011, p. 18), como afirma o autor.

Porque pensá-las no século XVI no livro de Exercícios Espirituais idealizados pelo fundador da Companhia de Jesus, Inácio de Loyola? Para Le Breton, o século XVI será exatamente o período em que as camadas eruditas da sociedade europeia passarão a debutar um “corpo racional”, já prefigurando as nossas atuais representações do corpo. Neste século, o corpo passará a ser percebido como um evidente marcador de fronteira entre os sujeitos, apartando, portanto, um indivíduo do outro. Um corpo enquanto clausura do sujeito. Se pensarmos o Ocidente medieval europeu, tal como nos apresenta David Le Breton, um mundo marcado por uma “antropologia cósmica” e como estando o princípio da fisiologia humana ainda contida na cosmologia, vemos como o século XVI marca uma etapa de ruptura com os séculos que o precederam.

Le Breton nos alerta para como essa camada mais erudita da população que se estabelece por volta do século XVI e que promove um discurso de racionalidade sobre o corpo, é representativa de uma parcela mínima da população europeia, mas que ainda assim, consegue ser atuante de forma a conseguir transformar os quadros sociais e culturais. Nosso autor mostra ainda como “O divórcio do corpo no seio do mundo ocidental remete historicamente à cisão entre a cultura erudita e a poeira das culturas populares, de tipo comunitário.” (2013, p. 94). Ao longo do século XVI e início do XVII, o corpo enquanto pivô do enraizamento do homem no tecido do mundo será então desvalorizado e depreciado, mas permanecerá como referência de conhecimento sobre o corpo para as camadas mais populares da população.

Sendo o século XVI europeu o momento em que passa a ser anunciado por um determinado grupo mudanças nas formas de entendimento sobre a pessoa, sua representação e, por sua vez, mudança nas formas de entendimento do que vem a ser o corpo, pensamos voltar nosso olhar para o livro de Exercícios Espirituais, onde lá, veremos, encontramos um discurso que nos permite entrever uma noção de pessoa humana que estabelece um lugar para o corpo. No entanto, replicar o discurso inaciano dos Exercícios Espirituais não é o nosso objetivo. Colocando em suspenso a noção de pessoa humana e o lugar do corpo, queremos ir além. Queremos compreender o seu lugar. Lugar este que, possivelmente, possa ser ampliado, e que nos permitirá ter uma outra perspectiva sobre o discurso inaciano contido no seu livro de Exercícios Espirituais. Sendo nossa questão uma questão de lugar, encerramos com a seguinte pergunta: onde está o corpo nos Exercícios Espirituais?

4 ANÁLISE E NOTAS SOBRE O TRATAMENTO DA FONTE

Antes de passarmos, definitivamente, à apresentação dos dados e à sua análise, convém fazermos um breve esclarecimento sobre o método de trabalho. Com isso pretendemos evidenciar aqui alguns procedimentos adotados que se fizeram necessários para uma melhor operacionalização desta etapa a que nos propomos. Das considerações a serem feitas, falaremos um pouco sobre a fonte e, principalmente, sobre o “tratamento” que a ela dispensamos.

Neste ensaio não trabalhamos com uma fonte primária, ou seja, não manuseamos o documento, o texto original chamado “autógrafo” escrito em língua espanhola e nem a sua versão traduzida para a língua latina a qual Loyola viu-se necessitado a fim de que pudesse aplicar os Exercícios a quem não soubesse o espanhol e a pedido da Igreja para que pudesse submeter-se à aprovação da Inquisição. Duas foram as versões latinas que ficaram conhecidas por “Versio Prima”: a primeira teria sido escrita pelo próprio Loyola e a segunda de latim mais refinado escrita por um de seus secretários. Como observa Pe. Spencer Custódio Filho em seu livro “Os Exercícios Espirituais de Santo Inácio de Loyola: um manual de estudo”, antes de ser submetida à aprovação da Igreja, o Pe. André de Freux teria retocado o texto e publicado sua edição “Vulgata”, a qual viria a ser aprovada pelo Papa Paulo III em 1548. “A partir de então a Igreja consagrou aos EE mais de 600 exortações, aprovações e recomendações, destacando-se, em 1922, a constituição apostólica de Pio XI declarando Inácio padroeiro de todos os retiros, casas e obras dedicadas aos exercícios espirituais.” (2014, p. 17), complementa o autor.

O texto dos Exercícios Espirituais por nós trabalhado é recente. Trata-se de uma tradução para a língua portuguesa realizada diretamente do texto “autógrafo”, tradução esta realizada por Pe. R. Paiva, SJ o qual submeteu seu trabalho a uma equipe revisora ao longo de cinco anos. Ainda que não se pretenda instrumento para estudiosos, como declara o tradutor, pensamos sê-lo suficientemente confiável dada as dimensões atuais de nossa proposta: produzir um ensaio. Feitas essas considerações, passemos para outra questão que julgamos ser fundamental para um enquadramento mais claro sobre o nosso procedimento de trabalho.

O primeiro obstáculo que a nós se impôs foi a definição de uma unidade de análise. Desde o primeiro contato com a fonte ficou-nos evidente a necessidade de, sobre ela, operarmos um recorte. Sendo assim, apesar de investigarmos nossa questão numa fonte, sabíamos que não trabalharíamos toda ela. Concentramos, portanto, nossos esforços

exclusivamente sobre aquilo que ela nos informava sobre as semanas, ou seja, aquilo que ela nos apresentava como sendo a constituição (leia-se: os exercícios) de cada uma delas. Feita esta opção, conseqüentemente acabamos por omitir algumas das orientações de Inácio de Loyola contidas em seu livro. Isso acabou se dando, em grande parte, sobre as orientações direcionadas aos responsáveis pela aplicação dos Exercícios. Omitimos parcialmente também algumas das advertências voltadas para os exercitantes, sobretudo aquelas que aparecem como as primeiras das “Anotações”.

Da mesma forma, procurando não replicar as informações da fonte com gratuidade, optamos por não fazer a apresentação das advertências inicianas sobre as “Regras para distribuir esmolas”, juntamente com as “Notas sobre escrúpulos” e as “Regras para sentir com a Igreja”, todas estas orientações inicianas que se encontram disponível na fonte. Este recorte não se deu em razão de estarmos atribuindo uma menor importância a estas orientações inicianas e muito menos a sua relevância para o entendimento do conjunto dos Exercícios Espirituais e a visão de mundo de Inácio de Loyola. Ele se deu, sobretudo, em razão da nossa problematização e da necessidade da definição de uma unidade de análise para que fosse levada adiante a proposta de um ensaio que se pretende analítico.

O recorte ou a definição precisa de nossa unidade de análise não nos obrigou à omissão integral de todos os elementos que colocavam fora do texto estrito sobre o conteúdo das semanas. E nem assim poderia ser, sobretudo quando a nossa leitura das semanas de exercícios procura atentar-se às orientações inicianas voltadas não apenas aos usos do corpo mais explícitos apontados por Loyola, mas à questão da corporeidade, entendendo-a aqui, num sentido mais amplo, como sendo o produto da experiência dos sujeitos na relação com o próprio corpo. A necessidade de passar sobre as “Anotações” é tão verdade que, seja na forma de uma simples menção, não podemos deixar de apresentar, por exemplo, a analogia feita por Loyola logo na primeira dessas anotações. É nela que Loyola explicita o seu entendimento sobre Exercícios Espirituais com aquilo que entende ser exercícios corporais.

Esta, uma das mais célebres dentre as “Anotações”, Inácio de Loyola é categórico ao afirmar que “Assim como passear, caminhar e correr são Exercícios corporais, chamam-se Exercícios espirituais diversos modos de a pessoa se preparar e dispor para tirar de si todas as afeições desordenadas.” (Exercícios Espirituais, 2015, p. 09-10).

Como visto, o esclarecimento feito por Loyola busca fornecer àqueles que tomam os Exercícios uma imagem clara e precisão de seu entendimento sobre os Exercícios Espirituais. Ora, não nos estenderemos aqui, mas a própria definição dada por Loyola a seus Exercícios

nos permite que, ainda que superficialmente, uma dedução a respeito de uma noção de pessoa humana e sobre a qual nos reportaremos mais adiante. Outra das anotações preliminares feitas por Loyola de importância fundamental para a compreensão dos Exercícios é a segunda delas. Nela entrevemos uma relação com vistas à aquisição de um conhecimento bem como uma concepção sobre o conhecimento e uma forma particular de experiênciá-lo. Assim, diretamente do texto inaciano encontramos na segunda anotação (Exercícios Espirituais, p. 10-11) a seguinte declaração:

[2] 2ª Anotação.

(1) Quem propõe a outro o modo e a ordem de meditar ou contemplar deve narrar fielmente a história de tal contemplação ou meditação, apresentando, breve ou sumariamente, os pontos.

(2) Pois, assim, a pessoa que contempla, tomando o verdadeiro fundamento da história, reflete e raciocina por si mesma. Encontrando alguma coisa que a esclareça ou faça sentir mais a história,

(3) quer pelo seu próprio raciocínio, quer porque seu entendimento é iluminado pela virtude divina [...]. Pois não é o muito saber que sacia e satisfaz a pessoa, mas o sentir e saborear as coisas internamente.

Se nos detivermos com mais vagar na citação acima, observamos que Loyola sinaliza reconhecer na pessoa a capacidade de reflexão e raciocínio per si, um reconhecimento que se fará de maneira mais explícita nas instruções referentes aos exercícios da Primeira Semana e com os quais nos depararemos a seguir. Ainda sobre a citação acima, parece-nos ser possível suspeitar de que Loyola privilegia uma modalidade de conhecimento. Loyola parece apostar numa via de aquisição de conhecimento concebendo-o enquanto um processo que parte de uma dimensão do inteligível para a dimensão do sensível. Queremos dizer com isso que, atendo-se à letra dos exercícios, Loyola propõe a via do raciocínio e da reflexão como meios para atingir uma compreensão que se dará nos sentidos. Vemos que Loyola reconhece que o uso do raciocínio e da imaginação são vias para o esclarecimento, mas ao longo das Semanas de Exercícios podemos demonstrar ser a dimensão do sensível o principal alvo inaciano. E mais do que isso: ser a proposta inaciana dos exercícios espirituais estritamente corporais. Assim, se Loyola reconhece ser a via inteligível-sensível, veremos, mais adiante, que os exercícios demandam de seus exercitantes quase que em sua totalidade o aprendizado e o exercício de técnicas corporais.

Dando continuidade às “Anotações” iniciais, gostaríamos de trazer à luz outra questão que parece vincular-se mais a questão de uma “epistemologia inaciana” a ser problematizada com mais rigor num outro trabalho. Trata-se da terceira das “Anotações” em que Inácio de

Loyola, novamente, buscar explicitar um modo de aquisição, e, portanto, de incorporação de um conhecimento distinguindo usos do entendimento de usos da vontade e que, parece-nos, o que faz Loyola é buscar equacionar a questão entre sensível e inteligível, uma outra expressão, possivelmente, da dualidade entre corpo e alma. Como afirma o místico cristão,

[3] 3ª Anotação.

(1) Em todos os Exercícios espirituais usamos o entendimento, refletindo, e a vontade, afeiçoando-nos.

(2) Advirta-se que, nos atos da vontade, ao falarmos vocal ou mentalmente com Deus nosso Senhor ou com seus santos,

(3) requer, de nossa parte, maior reverência do que ao usarmos o entendimento para compreender.

Ora, sabemos que os exercícios para Inácio de Loyola são, nos termos do próprio místico cristão, exercícios de meditação, contemplação, exame de consciência, oração vocal e oração mental. Atividades estas que, *a priori*, parecem em nada remeter a exercícios estritamente corporais, à exceção, claro, daquele em que é demandado do exercitante o uso das cordas vocais. E é sobre este aspecto que entendemos ser bom para iniciarmos a análise de cada uma das quatro semanas de exercícios espirituais. Como vimos, encontramos no texto dos exercícios várias menções sobre o corpo e seus atributos (sentidos corpóreos), sobretudo na forma de analogia, recurso ao qual Inácio de Loyola recorre como forma de evidenciar seu entendimento dos exercícios. No entanto, entendemos que o primeiro esforço de Loyola em explicar o que são os exercícios espirituais em analogia aos exercícios corporais acaba por anuviar uma outra possibilidade de compreensão, reforçando com isso a ideia de serem os exercícios, de fato, “espirituais” (voltados à alma), excluindo-se definitivamente o corpo, sobretudo por conta de um recurso de comparação.

Mas o que queremos dizer com isso? Entendemos ser possível afirmar que o recurso de comparação acionado por Inácio de Loyola opera como no caso específico da primeira das anotações como forma de excluir o corpo enquanto preocupação. E nos parece que seja exatamente essa a compreensão de Loyola sobre os seus exercícios, o que, no entanto, serve-nos apenas como ponto de partida para problematizar e buscar compreender os significados possíveis do discurso do místico cristão. Essa passagem foi fundamental para passarmos a nos perguntar sobre o estatuto do corpo num livro voltado fundamentalmente para a alma e que nos colocou no esforço de buscar enxergar além das expectativas do próprio idealizador dos exercícios espirituais.

Sendo assim, perguntamo-nos quais as atitudes corporais recomendadas por Loyola e que devem ser aprendidas pelos sujeitos que se propõem a receber os exercícios? No que se resumem os exercícios da chamada Primeira Semana?

4.1 A PRIMEIRA SEMANA

A Primeira Semana ganha início a partir de uma declaração solene. Inácio de Loyola intitula essa declaração de “Princípio e Fundamento” (Exercícios Espirituais, p. 23). Nela, o santo católico adverte o exercitante, mediante a presença do responsável pela aplicação dos exercícios, com uma exposição que trata do sentido do homem na Terra e, sobretudo, de uma correta adequação entre fins e meios para o objetivo último que é conseguir a salvação através da salvação da alma.

[23] (1) PRINCÍPIO E FUNDAMENTO

(2) O ser humano é criado para louvar, reverenciar e servir a Deus nosso Senhor, e, assim, salvar-se.

(3) As outras coisas sobre a face da terra são criadas para o ser humano e para o ajudarem a atingir o fim para o qual é criado.

(4) Daí se segue que ele deve usar das coisas tanto quanto o ajudam para atingir o seu fim, e deve privar-se delas tanto quanto o impedem.

(5) Por isso, é necessário fazer-nos indiferentes a todas as coisas criadas, em tudo o que é permitido à nossa livre vontade e não lhe é proibido.

(6) De tal maneira que, da nossa parte, não queiramos mais saúde que enfermidade, riqueza que pobreza, honra que desonra, vida longa que vida breve, e assim por diante em tudo o mais,

(7) desejando e escolhendo somente aquilo que mais nos conduz ao fim para o qual somos criados.

Um dos autores que nos ajuda a melhor compreender a intenção das palavras acima mencionadas continua a ser a de Alain Guillerrou. Segundo este autor, é por meio desta declaração que Inácio de Loyola procura definir o homem tal como Deus o teria criado num Universo por ele também criado. As relações entre homem e as coisas, seriam na visão inaciana, reguladas por uma lei rigorosa e que teria passado a ser simbolizada pelos membros da Companhia de Jesus através da locução adverbial latina *tantum quantum*, uma locução que expressa, segundo Guillerrou, a noção de indiferença para com as coisas do mundo. Buscando atingir as almas (apesar de chamarem-se exercícios espirituais, alma é o termo utilizado por Inácio de Loyola em seu texto autógrafa), o “Princípio e Fundamento” ilustra um dos apelos inacianos. Nas palavras de Guillerrou,

Santo Inácio punha a “completa indiferença” como fim de toda ascese da vontade. Não que ele próprio negligenciasse [...] as inclinações pessoais de cada um. Pelo contrário, fazia questão disto, e queria que levassem isto em conta, de uma maneira especial. Mas ele propunha a seus discípulos não ter outra inclinação senão obedecer. (1973, p. 79).

Transmitidos ao exercitante o “Princípio e Fundamento”, iniciam-se, propriamente, a partir da 24ª Anotação, os exercícios da primeira Semana, sendo todos consagrados a meditações prolongadas sobre o pecado. A primeira Semana é, hoje, também conhecida por “Semana do Eu pecador” e, quando realizada, tem por finalidade provocar no exercitante um sentimento de arrependimento, levando-o a considerar urgente – após tomado conhecimento do “Princípio e Fundamento” – a necessidade de conversão. Em suma, deve o exercitante, através desta Semana, ser levado a descobrir a que ponto a vida que levava até o presente fora *desordenada*. E é nesse sentido que devemos relembrar a primeira anotação dos Exercícios Espirituais nas palavras do próprio Inácio de Loyola. Segundo o mesmo, “[...] chamam-se Exercícios espirituais diversos modos de a pessoa se preparar e dispor para tirar de si todas as afeições desordenadas.” (Exercícios Espirituais, p. 10).

De uma forma mais esquemática, podemos entender a Primeira Semana como estando estruturada da seguinte maneira: exames (exames de consciência) e, propriamente os exercícios (exercícios de meditação/contemplação). Sobre os últimos, os exercícios de meditação, são ao todo cinco e que devem ser realizados durante cada um dos dias da Primeira Semana. Essas meditações obedecem a uma sequência de horários determinados por Inácio de Loyola. A primeira delas é a meditação sobre o primeiro, o segundo e o terceiro pecados e realiza-se à meia-noite, antes de dormir. A segunda meditação ocorre pela manhã, imediatamente após o despertar sendo a terceira antes ou após a missa – atentando-se para que seja feita antes da alimentação -, a quarta meditação realiza-se no período da tarde e, por fim, a quinta meditação, uma hora antes do jantar.

Que pecados, afinal, seriam esses? O primeiro exercício refere-se à meditação sobre três pecados. Para Loyola, são eles: o dos anjos, o de Adão e Eva e, por fim, sobre um pecado qualquer cometido por alguém de quem o exercitante se recorde e não o dele. Cumpridas essas tarefas, deve o exercitante buscar para si sentimentos de vergonha e confusão a seu respeito, bem como ter ciência de que “[...] quantas vezes mereci ser condenado para sempre por meus numerosos pecados.” (Exercícios Espirituais, p. 34). O segundo exercício refere-se à meditação dos pecados, cabendo ao exercitante “[...] trazer à memória todos os pecados da vida, examinando ano por ano, ou período por período” (Exercícios Espirituais, p. 37), bem

como a lembrança do lugar onde morou, o relacionamento estabelecido com outras pessoas e as ocupações a que se dedicara até o momento de sua vida. Ao longo dos dias da semana, deve o exercitante, como sugerido por Loyola, diminuir-se através de um conjunto de autoquestionamentos.

Dentre esses autoquestionamentos a que pede Loyola aos responsáveis pela aplicação dos exercícios espirituais, alguns deles nos oferece alguns indícios de uma concepção inaciana de corpo. Isso se faz perceber, sobretudo, quando nos atemos para as metáforas e imagens propostas por Loyola e presentes em seu texto de exercícios espirituais. Uma dessas imagens que Loyola nos deixa e que nos revela algo de seu olhar sobre o corpo também aparece no segundo exercício de meditação, anotado pelo mesmo nos seguintes termos (Exercícios Espirituais, p. 37):

[58] 3º ponto.

- (1) Ver quem sou eu. Diminuir-me por meio de comparações: 1º que sou eu, comparado com todas as pessoas?
- (2) 2º que são os seres humanos comparados com todos os anjos e santos do paraíso?
- (3) 3º que é criação inteira diante de Deus? E eu, sozinho, o que posso ser?
- (4) 4º olhar toda minha corrupção e feiura corporal.
- (5) 5º olhar-me como uma chaga e um tumor, donde saíram tantos pecados e tantas maldades e tão medonho veneno.

O terceiro e quarto exercícios referem-se, respectivamente, a repetição do primeiro e do segundo. Ao quarto exercícios Loyola pede que se acrescente um resumo do terceiro. O quinto exercício encerra as atividades da Primeira Semana, em que deverá o exercitante ocupar-se com aquilo que Loyola denomina por “Meditação do Inferno” (Exercícios Espirituais, p. 40). Essa meditação é uma das mais emblemáticas por diversas razões, dentre elas pelo apelo inaciano para que, através da imaginação, consiga o exercitante atingir os sentidos corporais. Como podemos ver diretamente na letra dos exercícios, encontramos a partir da 65ª anotação as orientações de Inácio de Loyola aos encarregados da aplicação de seus exercícios:

[65] (1) QUINTO EXERCÍCIO: MEDITAÇÃO DO INFERNO. ABRANGE, ALÉM DA ORAÇÃO PREPARATÓRIA E DOS DOIS PREÂMBULOS, CINCO PONTOS E UM COLÓQUIO.

(2) A oração preparatória seja a de costume

(3) 1º preâmbulo: a composição do lugar. Aqui será ver, com o olhar da imaginação, o comprimento, a largura e a profundidade do inferno.

(4) 2º preâmbulo: pedir o que quero. Aqui será pedir sentimento interno da pena que padecem os condenados,

(5) a fim de que, se por minhas faltas, chegar a esquecer o amor do Senhor eterno, pelo menos o temor das penas me ajude a não cair no pecado.

[66] 1º ponto. Ver com os olhos da imaginação, as grandes chamas e as almas como corpos incandescentes.

[67] 2º ponto. Aplicar o ouvido aos choros, alaridos, gritos e blasfêmias contra Cristo nosso Senhor e contra todos os seus santos.

[68] 3º ponto. Com o olfato, sentir o cheiro da fumaça, do enxofre, das cloacas, da podridão.

[69] 4º ponto. Com o paladar, provar coisas amargas: lágrimas, tristeza e o verme da consciência.

[70] 5º ponto. Tocar com o tato as chamas que atingem e abrasam os condenados.

Um dos autores a tratar desse exercício de meditação foi Roberto Gambini. Para Gambini esta etapa teria por finalidade fazer com que o exercitante viesse a sentir os poderes de destruição do pecado, devendo o mesmo esforçar-se em sua “aplicação dos sentidos”. Aplicar os sentidos, recurso este orientado por Inácio de Loyola continua a ser objeto de inúmeras interpretações teológicas e, sobretudo, objeto de estudo de áreas como a psicologia/psicanálise, destacando-se o seminário proferido por Jung publicado sob o título “*The Exeritia Spiritualia of St. Ignatius Loyola*” sobre os exercícios e o uso da imaginação. No entanto, para fins de melhor entendimento, podemos entender a aplicação dos sentidos como sendo um exercício de, no ato da imaginação, o exercitante conseguir apreender via sensível (para Loyola seriam cinco os sentidos do corpo: tato, da audição, da visão, do paladar e do olfato) todos os aspectos da realidade imaginada durante a meditação.

Procurando detectar os efeitos da prática dos exercícios espirituais na ação missionária dos jesuítas no Brasil, Gambini expõe a estratégia de Loyola para auxiliar os exercitantes no uso da imaginação. Uma delas, segundo Gambini, foram as encomendas feitas por Loyola a um ilustrador pedindo que o mesmo confeccionasse uma série de gravuras representando cenas do evangelho como técnica de composição de lugar, já que os exercitantes membros da Companhia mostravam-se pobres de imaginação. Como afirma Gambini, “Vê-se assim que a imaginação, pobre ou não, não tinha a menor liberdade. Na verdade, no século XVII os Exercícios foram impressos com pranchas ilustrativas e estou certo de que até poderiam figurar alguns Tupinambás numa cena sobre o Inferno.” (2000, p. 104).

4.1.1 O Examinar Da Consciência

Apresentados sucintamente aqueles que seriam propriamente os exercícios, a oração, suas meditações e/ou contemplações, não poderíamos deixar de propor a análise daquilo que Inácio de Loyola chamou por “Exames”. Os exames são ao todo dois, e devem ser realizados logo na Primeira Semana estendendo-se pelas demais. Destacam-se por antecipar, como consta no texto dos exercícios, à realização de todos os cinco exercícios de meditação a serem realizados durante a primeira semana e que foram acima mencionados. Numa só palavra, podemos afirmar que a primeira das semanas inicia-se com os exames. Ao primeiro deles, Inácio de Loyola refere-se apenas como “Exame Particular e Cotidiano” (Exercícios Espirituais, p. 25). Ao segundo, Loyola faz uma referência mais direta sobre a proposta dos exames, denominando-o por “Exame Geral de Consciência”. (Exercícios Espirituais, p. 27). Ao passarmos em revista cada um deles, o que o texto inaciano nos informa? O que objetiva esses exercícios e como devem ser realizados segundo a normatização inaciana? De acordo com nossa fonte, temos:

[24] (1) EXAME PARTICULAR E COTIDIANO: COMPREENDE TRÊS TEMPOS, EXAMINANDO-SE DUAS VEZES.

(2) Primeiro tempo:

Logo de manhã, ao levantar-se, deve a pessoa propor-se evitar cuidadosamente aquele pecado ou defeito particular do qual quer corrigir-se e emendar-se.

[25] Segundo tempo:

(1) Depois da refeição, pedir a Deus nosso Senhor, o que quer. Neste caso, a graça de recordar-se quantas vezes caiu naquele pecado ou defeito particular e de emendar-se para o futuro.

(2) Portanto, fazer o primeiro exame: pedir contas a si próprio sobre o ponto particular proposto, do qual quer corrigir-se e emendar-se,

(3) Percorrer o tempo que passou desde o momento em que se levantou até o tempo do presente exame, hora por hora ou período por período;

(4) Marcar na linha, tantos pontos quantas vezes caiu no tal pecado ou defeito;

(5) Em seguida, proponha novamente emendar-se até o momento do segundo exame.

[26] Terceiro Tempo:

(1) Depois da refeição da noite, fazer o segundo exame, hora por hora, desde o momento do primeiro exame até o momento deste.

(2) Anotar, então, na segunda linha, tantos pontos quantas vezes incorreu no tal pecado ou defeito particular.

Após lermos o conteúdo do primeiro exame fica evidente a preocupação inaciana com o controle do tempo, no caso às etapas do dia, as atitudes corporais e suas sincronias com as

atividades de examinação realizadas pelo exercitante. Com isso, queremos chamar a atenção para a questão da autovigilância a que o exercitante deve submeter-se se levar a cabo a tarefa de realizar o primeiro exame. Deve ele, como vemos no texto, subdividir o seu dia em três períodos e, em cada um deles, prestar contas a si mesmo de seu êxito ou fracasso em não incorrer nos pecados a que se propôs superar. Uma das formas propostas por Loyola para que o exercitante enxergue sua evolução durante o exame é a objetivação e fixação dos pecados incorridos ao longo do dia, pecados estes que vão sendo anotados em um caderno e representados graficamente na forma de pontos dispostos sobre uma sequência de linhas horizontais. Uma estratégia que nos parece significar um esforço de objetivação, mais que dos pecados, mas do pensamento.

A tarefa de anotação sistemática a ser realizada pelo exercitante, como vimos, colocar para fora de si num registro gráfico os pecados sejam eles cometidos em ação ou mesmo em intenção, em pensamento, não deixa de ser uma forma de contabilizá-los e, posteriormente, submeter-se a si mesmo a uma espécie de cálculo a fim de verificar a progressão espiritual, além, claro de que nos parece servir também a um outro propósito: o de coerção sobre os exercitantes. Uma coerção exercida, sobretudo, aos exercitantes em relação ao responsável pela aplicação dos exercícios e na possibilidade de uma verdadeira prestação de contas a estes últimos.

No entanto, lembrar-se dos pecados incorridos para não mais cometê-los seria, em termos práticos, incorrer no mesmo pecado. Deste modo, Inácio de Loyola preconiza aos diretores espirituais que apliquem aos exercitantes medidas práticas para que superem a “força do hábito” de pecar. Com esse propósito, Loyola sugere ao exercitante realizar “Quatro Adições” (Exercícios Espirituais, p. 26) visando à eliminação com mais rapidez de um pecado ou defeito particular. Recorrer ao corpo, ou mais especificamente a uma técnica corporal é, pois uma delas. Assim, podemos ler na 27^a Anotação as seguintes orientações:

[27] (1) SEGUEM-SE QUATRO ADIÇÕES PARA ELIMINAR MAIS RAPIDAMENTE AQUELE PECADO OU DEFEITO PARTICULAR

(2) 1^a adição:

Cada vez que a pessoa cair em tal pecado ou defeito particular, ponha a mão no peito, arrependendo-se de ter caído. (3) O que se pode fazer, sem chamar a atenção, até mesmo diante de muita gente.

[28] 2^a adição:

A primeira linha significa o primeiro exame; a segunda, o segundo. Por isso, à noite, observar se houve melhora da primeira para a segunda linha, isto é, do primeiro para o segundo exame.

[29] 3ª adição:

Comparar o segundo dia com o primeiro, isto é, os dois exames do dia presente com os do dia anterior. Observar se houve melhora de um dia para o outro.

[30] 4ª adição:

Comparar uma semana com outra. Observar se na semana presente houve melhora em relação à anterior.

Realizado o primeiro exame, o próximo a ser realizado recebe de Inácio de Loyola o nome de “Exame Geral de Consciência” (Exercícios Espirituais, p. 27). Adiante, como poderemos ler da transcrição de nossa fonte, Loyola é claro na exposição daquilo que entende ser o objetivo deste segundo exame, advertindo os responsáveis pela aplicação dos exercícios sobre a necessidade deste exame com vistas à purificação da alma e para levar o exercitante a melhor se confessar. Se Loyola apresenta com clareza o objetivo de sua proposta de exame geral, não o faz do mesmo modo quando nos perguntamos sobre *como* atingir esse fim. No entanto, ao passarmos em revista o texto dos exercícios na ordem que se apresenta disposto, fica-nos a suspeita de que, apesar de não explícito, Loyola parece de alguma forma ter certa a necessidade do disciplinamento da relação do exercitante com a palavra e que veremos adiante com mais detalhe. Mas, exposto o objetivo esperado por Loyola com o “Exame Geral de Consciência”, o que ele mais nos informa? Quais são os seus pressupostos e o que dita sobre a corporeidade dos sujeitos que a ele se submetem? Como consta diretamente do texto inaciano dos Exercícios, trata-se de um

[32] (1) EXAME GERAL DE CONSCIÊNCIA PARA SE PURIFICAR E MELHOR SE CONFESSAR

(2) Pressuponho que há em mim três pensamentos. A saber:

- o meu próprio, que provém simplesmente de minha liberdade e querer;

(3) – e outros dois, que vêm de fora: um proveniente do bom espírito e outro do mau.

Um dos autores que nos ajuda a compreender algo mais dos pressupostos inacianos é Géza Kovecses. Segundo o autor os exercícios espirituais estariam fundados também na existência de dois “mundos” em tensão. Um de caráter divino e um outro oposto, de caráter anti-divino. E seria justamente na tensão de ambos o lugar sobre o qual os homens desenrolariam suas vidas pessoais. No entanto, apoiados nas considerações de Kovecses, vemos de maneira explícita o reconhecimento por Inácio de Loyola da existência de um pensamento intrinsecamente humano, e que encontraria sua origem na liberdade e o querer dos próprios sujeitos; sujeitos estes que estariam, ao mesmo tempo, em contato com outros

“mundos”, sendo “atravessados” e influenciados por pensamentos de origens outras: uma divina e outra anti-divina, um proveniente do “bom espírito” e outro de um “mau espírito”. Prosseguindo com as orientações de Inácio de Loyola sobre o Exame Geral, passemos a analisar com maior acuidade a questão do pensamento no texto inaciano dos “Exercícios Espirituais”.

4.1.2 A Disciplina Do Pensamento

Loyola, como apresentado em seu livro de Exercícios, dedica algumas palavras a respeito do pensamento. Como trata o místico cristão,

[33] (1) O pensamento

(2) Há dois modos de merecer por ocasião de mau pensamento que vem de fora:

(3) 1º Por exemplo, vem um pensamento de cometer pecado mortal. Resisto prontamente e ele fica vencido.

[34] (1) 2º O segundo modo de merecer sucede quando me vem aquele mesmo mau pensamento e eu resisto. Ele volta a vir uma e outra vez, e eu sempre resisto, até que ele se retire vencido.

(2) Este segundo modo é mais meritório do que o primeiro.

[35] (1) Peca-se venialmente quando vem o mesmo pensamento de cometer um pecado mortal e se lhe dá atenção, demorando-se por um pouco nele;

(2) ou dele recebendo alguma satisfação sensual; ou sendo um tanto negligente em repelir este pensamento.

[36] Há dois modos de pecar mortalmente:

1º Quando a pessoa consente no mau pensamento, querendo logo agir como consentiu, ou desejando, se possível, pô-lo em prática.

[37] (1) 2º Quando se pratica aquele pecado mortal. Este modo é mais grave por três razões: (2) primeira, pela maior duração; segunda, pela maior intensidade; terceira, pelo maior dano para as duas pessoas.

4.1.3 A Disciplina Do Uso Da Palavra

[38] (1) A palavra

(2) Não jurar nem pelo Criador, nem pela criatura. A não ser com verdade, necessidade e reverência.

(3) “Por necessidade” entendo não quando se afirma por juramento qualquer verdade, mas quando é de alguma importância para o proveito espiritual ou corporal ou dos bens materiais.

(4) Entendo haver reverência quando a pessoa presta a honra e o respeito devidos ao pronunciar o nome do seu Criador e Senhor.

[39] (1) Quando juramos sem necessidade, pecamos mais jurando pelo Criador do que pela criatura.

(2) Advirta-se que é mais difícil jurar corretamente com verdade, necessidade e reverência pela criatura do que pelo Criador, pelas seguintes razões:

(3) 1ª quando juramos por alguma criatura, visto que apenas nos referimos a uma criatura, não ficamos tão atentos e precavidos para dizer a verdade com necessidade, como quando nos referimos ao Senhor e Criador de todas as coisas.

(4) 2ª quando juramos pela criatura, não é tarefa fácil ter reverência e acatamento para com o Criador, como quando juramos invocando o próprio Criador e Senhor. Pronunciar o nome de Deus nosso Senhor supõe mais acatamento e reverência do que pronunciar o nome da criatura.

(5) Por isso, é mais admissível que os perfeitos jurem pela criatura do que os imperfeitos.

(6) Pois os perfeitos, graças à assídua contemplação e iluminação do entendimento, consideram, meditam e contemplam mais como Deus nosso Senhor está em cada criatura, segundo sua própria essência, presença e poder.

(7) Sendo assim, quando juram pela criatura, estão mais aptos e dispostos a ter acatamento e reverência para com o seu Criador e Senhor do que os imperfeitos.

(8) 3ª quando juramos frequentemente pela criatura, há maior risco de idolatria para os imperfeitos do que para os perfeitos.

Em outra passagem, encontramos, ainda,

[40] (1) Não dizer palavra ociosa, isto é, palavra que não traz proveito nem para mim, nem para o outro, nem tem esta intenção.

[41] (1) Nada dizer que difame ou desacredite [...]

(2) Mas, se a intenção for boa, pode-se falar em pecados ou faltas alheias de dois modos:

(3) 1º quando o pecado for público. Por exemplo: falar de uma prostituta pública, ou de uma sentença dada em juízo, ou de um erro público que contamina as pessoas com quem falamos;

(4) 2º quando se revela a alguém um pecado oculto, para que ajude o pecador a se levantar, se há esperanças ou razões fundadas para tanto.

4.1.4 O Agir “Sobre” O Corpo

Dentre as passagens mais conhecidas de todo o livro de “Exercícios Espirituais”, é possível que as “Adições” (Exercícios Espirituais, p. 43) sejam uma das mais citadas, sobretudo por ser o lugar onde Inácio de Loyola apontará algumas estratégias para potencializar as meditações/contemplações levando o exercitante a conseguir alcançar aquilo

que deseja. Enquanto dado para o nosso trabalho, as Adições se oferecem como lugar privilegiado para pensarmos a questão das técnicas corporais e que nos leva a indagar as razões pelas quais Loyola parece enxergar a ação direta sobre o corpo como forma de aproximar os exercitantes à figura de Cristo. Desta forma, identificando com mais nitidez o conjunto das técnicas corporais, identificamos também a dimensão do sensível como outro objeto de atenção inaciana. Portanto, como consta da letra dos Exercícios,

[73] (1) ADIÇÕES PARA MELHOR FAZER OS EXERCÍCIOS E PARA MELHOR ACHAR O QUE SE DESEJA

1ª adição

(2) Já deitado, pronto para dormir, pelo tempo de uma “Ave-Maria”, pensar na hora em que tenho de me levantar, e para quê, resumindo o Exercício que devo fazer.

[74] (1) 2ª adição

Despertando, sem deixar espaço para outros pensamentos, dar logo atenção ao que vou contemplar no primeiro exercício da meia-noite. Procurar envergonhar-me de meus numerosos pecados. Recorrer a exemplos: (2) como um cavaleiro que se encontrasse perante o seu rei e toda a corte, envergonhado e embaraçado por ter ofendido muito aquele de quem recebera tantos dons e favores. (3) [...]. (4) A exemplo dos prisioneiros acorrentados, merecedores de morte, que comparecem diante do juiz temporal. (5) Com estes pensamentos, ou outros semelhantes, vestir-me.

[75] (1) 3ª adição

A um ou dois passos do lugar onde farei a contemplação ou meditação, de pé pelo tempo de um “Pai-Nosso”, (2) o pensamento para o alto, considerarei como Deus nosso Senhor me olha etc. Fazer, a seguir, uma reverência ou gesto de humildade.

[76] (1) 4ª adição

Entrar em contemplação, ora de joelhos, ora prostrado por terra, ora deitado com o rosto voltado para cima. Também sentado ou de pé. Indo sempre em busca do que quero. Ter presente duas coisas:

1ª se de joelhos acho o que quero, não mudarei de posição. Se estiver prostrado, do mesmo modo etc.;

(3) 2ª no ponto em que achar o que quero, vou deter-me, sem pressa de passar adiante, até que me sinta satisfeito.

[77] (1) 5ª adição

Terminado o exercício, pelo espaço de um quarto de hora, sentado ou caminhando, examinarei como me saí na contemplação ou meditação. (2) Se mal, verei a causa de onde procede, e, quando a descobrir, vou arrepende-me a fim de corrigir-me para o futuro. (3) Se bem, agradecerei a Deus, Nosso Senhor. Procederei do mesmo modo na próxima vez.

[78] (1) 6ª adição

Não querer pensar em coisas agradáveis e alegres, como a glória ou a ressurreição etc. Qualquer consideração de gozo ou alegria impede de sentir pesar, dor e lágrimas

por nossos pecados. (2) Terei, contudo, diante de mim o querer sentir dor e mágoa, trazendo à memória a morte e o juízo.

[79] 7ª adição

Para alcançar este mesmo resultado, privar-me de toda claridade, fechando as janelas e portas pelo tempo em que estiver no quarto, a não ser para rezar, ler ou comer.

[80] 8ª adição

Não rir nem dizer coisa que cause riso.

[81] 9ª adição

Refrear a vista, exceto ao receber ou despedir-me da pessoa com quem falar.

[82] (1) 10ª adição

Fazer penitência, que pode ser interna e externa. (2) A penitência interna é doer-se de seus pecados, com o firme propósito de não cometê-los nem quaisquer outros. (3) A penitência externa, fruto da interna, é castigar-me pelos pecados cometidos, o que se faz, sobretudo, de três maneiras:

[83] (1) Primeira

Quanto à alimentação, deixar o supérfluo não é penitência, mas temperança. (2) Fazemos penitência quando tiramos do conveniente. Quanto mais e mais, maior e melhor. Contanto que não se prejudique a saúde, nem decorra daí enfermidade grave.

[84] (1) Segunda

Quanto ao modo de dormir, também não é fazer penitência deixar o supérfluo de coisas delicadas e macias, (2) mas sim quando se tira alguma coisa conveniente no modo de dormir, e tanto melhor será quanto mais se tirar. [...] Do mesmo modo não se tire parte do sono conveniente, a menos que se tenha o vício de dormir demais, para chegar ao equilíbrio.

[85] Terceira

Castigar o corpo, isto é, causar-lhe dor sensível, o que se consegue usando cilícios, cordas ou metais sobre ele, flagelando-se, ferindo-se ou usando outras asperezas.

Realizado o sobrevôo no texto da Primeira Semana de Exercícios Espirituais procuramos trazer à luz alguns de seus aspectos vinculados à questão, sobretudo, da corporeidade, o que permitiu, como consequência, que nos deparássemos com um conjunto das imagens acionadas discursivamente por Inácio de Loyola para referir-se ao corpo. Deste modo, nos parece evidente que a primeira etapa (Primeira Semana) de um processo de quatro semanas, reivindicar para si a expectativa de que o exercitante se relacione e conceba o corpo de uma maneira pejorativa, enxergando a dimensão corpórea como um obstáculo à purificação daquilo que Loyola entende ser o alvo dos exercícios, ou seja, a alma. Destacou-se em nossa leitura que, apesar das Adições aos exercícios pedirem ao exercitante uma ação deliberada sobre a “carne” por meio de flagelos, vemos um esforço de contenção e

refreamento do corpo de maneira mais velada nas medidas restritivas sobre o uso e a censura da palavra. Esta última que pudemos também entendê-la, a partir do instrumental maussiano, como uma habilidade de caráter técnico-corporal. Os exercícios e o uso da imaginação são pontos fundamentais para o entendimento da Primeira Semana, mas parece-nos ser os Exames um dos pontos altos que podem nos dizer ainda mais sobre o corpo no livro de “Exercícios Espirituais”. Fica-nos a pergunta sobre os impactos da censura e do reframento da palavra e seus possíveis impactos na educação do pensamento, algo que pensamos poder problematizar noutra oportunidade.

4.2 A SEGUNDA SEMANA

De acordo com Guillerrou, a Segunda Semana possui um caráter muito diferente da Primeira, sendo, além disso, a Semana de Exercícios mais longa de todo o processo. Como vimos, a Semana que a antecede, a Primeira, é dedicada às meditações sobre os pecados, os pecados do próprio exercitante e, negando-os e realizada a chamada “Confissão Geral”, o exercitante encontrar-se-ia preparado para “[...] as grandes opções e, mais precisamente, preparado para ouvir o apelo do Rei eterno.” (1973, p. 86). Para que melhor a entendamos, a Segunda Semana é também conhecida por “Semana do Chamamento”. Portanto, como dita Loyola (Exercícios Espirituais, p. 49) é o momento de o exercitante entender como que:

[91] (1) O CHAMADO DO REI TEMPORAL AJUDA A CONTEMPLAR A VIDA DO REI ETERNO

A exemplo de um cavaleiro medieval, Loyola tem nesse exercício a expectativa de que o exercitante alcance aquilo que expõe em um dos preâmbulos, ou seja, “a graça de não ser surdo a seu chamado, mas pronto e diligente para cumprir sua santíssima vontade”. (Exercícios Espirituais, p. 49). O exercitante, como de costume, inicia com uma oração. Recomenda-se que, em seguida, use a imaginação para ver as sinagogas, as cidadezinhas e os povoados por onde Jesus pregou, pedindo graça ao Senhor e suplicando-lhe para que consiga ouvir o tal chamado divino. Após isso, deve o exercitante imaginar um rei humano (escolhido por Deus) a quem todos os príncipes e homens cristãos o reverenciam. Deve, também, observar os modos de falar deste rei o qual conclama a todos os fiéis engajar-se com ele para conquistar a terra dos infiéis, sendo condição para o engajamento a imitação no comer, beber, vestir e assim por diante.

Um próximo momento do Exercício do Reino recomenda-se que o exercitante aplique o exemplo do rei humano a Jesus. Para isso, Inácio recomenda que todos se imaginem diante de Jesus sendo convocado para engajar-se na realização de sua vontade. Mas qual a vontade de Cristo? Como consta no livro de Loyola, “[...] conquistar o mundo inteiro, vencendo todos os inimigos, e assim alcançar a glória do meu Pai.” (Exercícios Espirituais, p. 50). Esse exercício deve ser realizado, segundo Loyola, duas vezes ao dia: de manhã, ao se levantar, e uma hora antes do almoço ou refeição da noite.

O próximo Exercício da Semana passa a ser a chamada “Contemplação” (Exercícios Espirituais, p. 53). A primeira delas refere-se à Contemplação da Encarnação. O exercitante, como de costume, inicia com uma oração. Recomenda-se que, após alguns preâmbulos, o mesmo veja as pessoas em sua diversidade de roupas, fisionomias, estados emocionais e de saúde. Pessoas rindo, chorando, saudáveis, enfermas, pessoas em guerra e outras em paz. Loyola pede também ao exercitante que o mesmo veja e considere “[...] as Três Pessoas divinas como que entronizadas em sua divina Majestade, olhando toda a face da Terra, com todas as pessoas que, vivendo em tanta cegueira, morrem e descem ao inferno.” (Exercícios Espirituais, p. 54).

Ao exercitante é recomendado também que olhe as ações das pessoas sobre a face da Terra. Que veja as pessoas que matam, ferem e sua ida ao inferno e as compare com as Pessoas divinas realizando a Encarnação. Ao final desta primeira Contemplação, Inácio de Loyola sugere ao exercitante um colóquio (conversa) pensando no que deveria, após realizada a Contemplação, falar às Três Pessoas divinas ou à Virgem de modo a rogar a eles para seguir e mais imitar a um Jesus recém feito carne. Encerra-se a Contemplação, assim, com um Pai-Nosso.

A segunda das Contemplações desta Segunda Semana refere-se à Contemplação da Natividade. O exercitante, novamente, procede o início com uma oração. Recomenda-se que, após alguns preâmbulos, o exercitante veja novamente algumas pessoas especiais. São elas: Nossa Senhora, José, a criada e o menino Jesus. Para isso, Loyola determina que o exercitante imagine-se pobre, na condição de um criado e indigno, olhando-os, contemplando-os e servindo-os em suas necessidades como se lá, junto a eles, estivesse presente. Outro ponto da Contemplação diz respeito ao ouvir. Deve o exercitante ouvir com atenção e contemplar o que falam essas pessoas. No último ponto, Loyola pede ao exercitante que olhe e considere o caminhar e o trabalhar destas pessoas e toda a história de pobreza, injúrias e afrontas para, ao

final, Jesus morrer na cruz por culpa do próprio exercitante. Encerra-se esta Contemplação, assim, também com um Pai-Nosso.

Passemos, agora, para a terceira e a quarta das Contemplações, respectivamente. Desta vez, como explicita Inácio de Loyola,

[118] (1) TERCEIRA CONTEMPLAÇÃO: REPETIÇÃO DO 1º E DO 2º EXERCÍCIOS

(2) Depois da oração preparatória e dos três preâmbulos, fazer a repetição do primeiro e do segundo exercício [Contemplação].

(3) Notar sempre as partes mais importantes, onde a pessoa tenha sentido algum conhecimento, consolação ou desolação. Terminar com um dos colóquios e o “Pai-Nosso”.

[120] QUARTA CONTEMPLAÇÃO: REPETIÇÃO DA 1ª E DA 2ª, DO MESMO MODO COMO SE FAZ A REPETIÇÃO ACIMA

Finalmente, chegamos a quinta e última das Contemplações de toda a Segunda Semana de Exercícios Espirituais. Chegamos a um dos momentos das Contemplações que julgamos ser de importância ímpar para evidenciarmos e entendermos um pouco mais da atenção dada por Inácio de Loyola à questão do corpo/corporeidade ao longo de todo o processo de seus Exercícios e que, numa abordagem filosófico-teológica, prestou-se a objeto privilegiado de análise do filósofo François Marty em seu livro “Sentir e Saborear: os sentidos nos ‘Exercícios Espirituais’ de Santo Inácio de Loyola”, publicado no Brasil pela Edições Loyola.

4.2.1 A Ordenação Dos Sentidos Corporais Através Da Imaginação

Segundo Alain Guillermou, a quinta Contemplação da Segunda Semana pode ser entendida como sendo o âmago – a seu ver - de uma *psicologia* dos Exercícios Espirituais. Descortinar esse exercício de contemplação através de uma abordagem psicológica não é, de modo algum, o nosso intento. No entanto, parece que a leitura de Guillermou ainda não mereça ser completamente descartada, sendo proveitosa, sobretudo, naquilo que ela nos ajuda a entender as intenções de Loyola para com a corporeidade de seus exercitantes e o papel desempenhado pelas atividades daquilo que Loyola denomina por “aplicação dos sentidos” (Exercícios Espirituais, 2015).

Para nosso autor, todas as Semanas de Exercícios voltam-se, de certa forma, a um esforço também de purificação dos sentidos. No entanto, reconhece ser a quinta Contemplação um dos momentos maiores em que o exercitante é chamado a fazê-lo. Como comenta Guillermou (1973),

É preciso primeiro lembrar que os sentidos *carneis* foram o objeto, desde o começo do retiro, de um vigoroso esforço de purificação: tratava-se de expiar as faltas cometidas anteriormente pelo uso desordenado dos cinco sentidos. Mas, uma vez reestabelecida a ordem, e a carne submetida ao espírito, tornar-se possível uma espécie de recuperação, de reemprego desses mesmos sentidos, com a condição de que sejam espiritualizados [...] e tornados imaginários – a palavra imaginário não significando “fictício”, mas “que se move no mundo das imagens, da imaginação”.

Nesse sentido, depreendemos da afirmação de Guillerrou ser a quinta Contemplação uma espécie de janela, momento, para que o exercitante expie seus pecados e faltas cometidas ocasionadas pelos usos desordenados dos sentidos (para Loyola, cinco seriam os sentidos: audição, visão, olfato, tato e paladar). Assim, destaca ainda Guillerrou que, uma vez reestabelecida a ordem e submetida a carne ao espírito, acreditava Loyola ser o caminho para o uso ordenado dos sentidos corporais. Outro autor que dedica alguns comentários sobre a aplicação dos sentidos é Roberto Gambini em “Espelho Índio: a formação da alma brasileira”, num trabalho atravessado por uma análise jungiana dos Exercícios.

Desta forma, então, passemos para a apresentação propriamente da quinta Contemplação.

[121] (1) QUINTA CONTEMPLAÇÃO: APLICAR OS SENTIDOS SOBRE A PRIMEIRA E A SEGUNDA CONTEMPLAÇÃO

(2) Depois da oração preparatória e dos três preâmbulos, é proveitoso passar os cinco sentidos da imaginação pela 1ª e 2ª contemplação do seguinte modo

[122] 1º Ponto

Ver as pessoas, com o olhar da imaginação, meditando e contemplando em particular as circunstâncias em que estão, para tirar algum proveito do que vê.

[123] 2º Ponto

Ouvir o que falam, ou poderiam falar, refletindo sobre si mesmo para tirar algum proveito.

[124] (1) 3º Ponto

Sentir e saborear com o olfato e o paladar a infinita suavidade e doçura da divindade, da alma e de suas virtudes, e de tudo o mais, conforme for a pessoa que se contempla. (2) Refletir em si mesmo para tirar proveito.

[125] 4º Ponto

Sentir com o tato, assim como abraçar e beijar os lugares onde tais pessoas pisam e tocam, deste modo sempre procurando tirar proveito.

Para Loyola, o sentido do gosto seria entendido como a origem do pecado da gula. Portanto, deverá ser reeducado pela penitência e jejum. Feito isso, recomenda que se advirta o exercitante de que o mesmo imagine-se ser Jesus tomando seu alimento junto aos Apóstolos. E assim, com todos os demais sentidos. Ver, tocar e ouvir como Jesus ou a Virgem vieram,

tocavam e ouviam. Como cita Guillermou, a partir desse procedimento de imaginar-se e aplicar os sentidos, Loyola objetiva no exercitante “[...] reformar o uso de seus próprios sentidos subordinando este uso aos mais elevados fins espirituais. Processo útil ao serviço da retomada em mãos próprias do domínio de si, do domínio pelo espírito das realidades do corpo para a unificação, em suma, de todo o ser reconduzido para Deus.” (1973, p. 86 – 87).

4.3 A TERCEIRA E QUARTA SEMANAS

A Terceira Semana tem por finalidade confirmar a opção feita pelo exercitante em seguir a Cristo. É compreendida por duas Contemplações a serem realizadas ao longo da semana, e que se referem a “[...] Primeira Contemplação, como Cristo Nosso Senhor foi de Betânia a Jerusalém, até a última Ceia [...]” (Exercícios Espirituais, p. 79) e a “Segunda Contemplação: [...] Desde a Ceia até o Horto [...]” (Exercícios Espirituais, p. 82). Assim, como destacado por Alain Guillermou, vemos que a Terceira Semana dos Exercícios Espirituais é inteiramente consagrada às contemplações evangélicas, começando desde a hora da partida de Jesus de Betânia em direção a Jerusalém até o fim da Paixão.

A primeira Contemplação desta Terceira Semana inicia-se, ao modo da Segunda, com uma oração inicial e preparatória. Nessa Contemplação, como explicita o terceiro dos preâmbulos, cabe ao exercitante “[193] pedir o que quero: [...] dor, sentimento e confusão porque o Senhor vai a sua paixão por meus pecados.” (Exercícios Espirituais, p. 80). Para que isso seja alcançado, Loyola recomenda a seus exercitantes que vejam as pessoas que compunham a ceia e que reflitam sobre si mesmos procurando algum proveito. Após isso, deve o exercitante procurar ouvir o que dizem as pessoas na ceia, bem como olhar com atenção o que fazem, buscando sempre tirar disso algum proveito. Deve o exercitante, realizados esses exercícios, buscar padecimento, esforçando-se por condoer-se, entristecer-se e chorar. Encerra-se a Contemplação, pois, com um colóquio entre o exercitante e Cristo acompanhado, por último, de um Pai-Nosso.

Já a segunda Contemplação desta mesma Semana, como vimos, refere à Paixão de Cristo. Ela inicia-se, novamente, com uma oração preparatória. Nessa Contemplação, consta também do terceiro preâmbulo que deve o exercitante “[203] pedir o que quero: [...] dor com Cristo doloroso; abatimento com Cristo abatido; lágrimas com pena interior por tanta pena que Cristo passou por mim.” (Exercícios Espirituais, p. 82). Outros dados a serem apresentados e que julgamos de importância ímpar para destacar a questão do

corpo/corporeidade em nosso trabalho diz respeito às notas que compõem essa contemplação, as quais serão abaixo apresentadas.

[204] 1ª Nota

- (1) Nesta 2ª contemplação, depois de feita a oração preparatória e os preâmbulos, manter a mesma forma de proceder nos pontos e no colóquio que na 1ª contemplação.
- (2) Perto da hora da Missa e nas Vésperas se farão duas repetições [...]. Antes da refeição da noite, aplicar os sentidos sobre as ditas contemplações,
- (3) sempre fazendo previamente a oração preparatória e os três preâmbulos, segundo o assunto proposto.

Outro dado a ser destacado, refere-se também a outra nota. Nesse caso, agora, Inácio trata de determinar alterações no conjunto das adições aos exercícios. Assim, escreve Loyola,

[206] 3ª Nota

- (1) Nesta terceira semana, serão mudadas parcialmente a 2ª e 6ª adição.
- (2) A 2ª: logo ao despertar, ter presente aonde vou e para quê. Resumindo um pouco a contemplação que quero fazer, segundo o mistério proposto,
- (3) esforçar-me, enquanto me levanto e visto, para sentir tristeza e dor de tanta dor e de tanto padecer de Cristo nosso Senhor.
- (4) A 6ª Adição: não procurar pensamentos alegres, ainda que bons e santos, como de ressurreição e glória. Antes motivando-me a sentir dor, pena, e abatimento.
- (5) recordando, frequentemente, os trabalhos, fadigas e dores que Cristo nosso Senhor passou desde o dia em que nasceu até o mistério da paixão, no qual estou.

A 2ª Adição, como já vimos, refere-se ao disciplinamento do conteúdo do pensamento logo em que o exercitante desperta à manutenção de um mesmo pensamento durante o ato de se vestir. Portanto, nesta terceira semana o exercitante deve não mais preocupar-se em dar privilégio à “atenção ao que vou contemplar” (Exercícios Espirituais, p. 43), mas, agora, com “aonde vou e para quê” (Exercícios Espirituais, p. 83). Já no que se refere a 6ª Adição, ao fazermos a comparação entre os dados, não identificamos em nossa fonte uma alteração significativa. Como já vimos, Loyola recomenda ao exercitante “não querer pensar em coisas agradáveis e alegres, como a glória ou a ressurreição etc. [...] Terei, contudo, diante de mim o querer sentir dor e mágoa, trazendo a memória a morte e o juízo.” (Exercícios Espirituais, p. 45).

Vemos que Inácio de Loyola introduz, diferentemente das Semanas anteriores, as chamadas “[210] (1) REGRAS PARA ORDENAR-SE NO COMER DE AGORA EM DIANTE” (Exercícios Espirituais, p. 85). Como consta diretamente da obra, passamos a ter

maior nitidez da ascese inaciana imposta ao corpo do exercitante através de algumas regras.

Como anota Inácio de Loyola,

[210] (2) 1ª regra: convém menos abster-se do pão, porque não é alimento pelo qual o apetite costuma se desordenar tanto, ou no qual a tentação insista como em outras comidas.

[211] (1) 2ª regra: a respeito da bebida, parece mais conveniente a abstinência do que no que diz respeito ao pão. (2) Portanto, deve-se olhar o que traz proveito para admitir e o que traz dano para rejeitar.

[212] (1) 3ª regra: a respeito dos alimentos mais saborosos, deve-se ter uma abstinência maior, pois, quanto a eles, o apetite é mais inclinado em desordenar-se e a tentação em incitar. (2) Assim, para evitar desordem, pode manter-se a abstinência de dois modos: habituando-se a comer alimentos mais comuns, ou servindo-se pouco dos mais delicados.

[213] (1) 4ª regra: cuidando para não adoecer, quanto mais a pessoa tirar do que convém, mais rapidamente alcançará a medida certa no comer e beber, por duas razões: (2) a primeira, porque, ajudando-se e dispondo-se, muitas vezes sentirá mais as comunicações interiores, consolações e inspirações divinas para mostrar-lhe a medida conveniente; (3) a segunda, se a pessoa percebe que tanta abstinência lhe diminui a força corporal e a disposição para os Exercícios espirituais, julgará facilmente o que mais convém para o sustento do corpo.

[214] (1) 5ª regra: enquanto a pessoa se alimenta, considere que vê Cristo Nosso Senhor comer com os seus Apóstolos, e como ele bebe, olha e fala, procurando imitá-lo. (2) De modo que mais se ocupe a inteligência na consideração de Nosso Senhor, e menos no sustento do corpo, (3) para que assim tenha mais harmonia e ordem no proceder e agir.

[215] (1) 6ª regra: também pode, enquanto come, considerar ou alguma coisa da vida dos santos, ou de outra piedosa contemplação, ou de algum negócio espiritual que tenha de fazer. (2) Porque, prestando atenção em coisas assim, terá menos sentido e prazer no alimento do corpo.

[216] (1) 7ª regra: sobretudo tome cuidado de não colocar todo ânimo voltado para o alimento, nem coma apressado pelo apetite, (2) mas que seja senhor de si tanto na maneira de comer quanto na quantidade.

[217] (1) 8ª regra: para livrar-se da desordem, muito aproveita, depois de comer ou em hora em que não sinta apetite, (2) determinar consigo para a refeição seguinte – e assim dia a dia – a quantidade que convém. (3) Não ultrapassará por nenhum apetite ou tentação. E, ainda, para mais vencer todo apetite desordenado e tentação do inimigo, se for tentado a comer mais, como menos.

A quarta e última das semanas de exercícios espirituais inicia-se com uma contemplação: a contemplação de Cristo ressuscitado, prosseguindo com as meditações sobre as diferentes aparições de Cristo até uma das passagens dos Evangelhos em que é narrada a sua ascensão para o céu. Nesta semana o corpo recebe, como veremos adiante, um tratamento diferenciado, sendo mais “bem tratado” do que nas semanas anteriores. É importante destacar que na quarta semana o exercitante não realiza mais que quatro exercícios, em vez de cinco, bem como vê-se livre das penitências corporais recomendadas nas adições por Inácio de

Loyola, salvo a atenção com a abstinência e o jejum. Passemos, pois, a apresentação dos exercícios iniciando com a primeira das contemplações. Como apresenta nossa fonte, segue:

[218] (1) PRIMEIRA CONTEMPLAÇÃO: COMO CRISTO NOSSO SENHOR APARECEU A NOSSA SENHORA

(2) Oração

A oração preparatória seja a de costume.

[219] (1) 1º preâmbulo

A história: depois que Cristo expirou na cruz, o corpo ficou separado da alma, a divindade sempre unida com ele. A bem-aventurada alma desceu à mansão dos mortos, também unida à divindade.

(2) Tirando dali as almas justas e vindo ao sepulcro, apareceu ressuscitado à sua bendita Mãe em corpo e alma.

[220] 2º preâmbulo

Composição do lugar: ver a disposição do santo sepulcro e da casa de Nossa Senhora, olhando em particular suas dependências como quarto, oratório etc.

[221] 3º preâmbulo

Pedir o que quero: graça de sentir intensa e profunda alegria por tanta glória e gozo de Cristo nosso Senhor.

[223] 5º ponto

Olhar o ofício de consolar, que Cristo Nosso Senhor exerce, comparando como os amigos costumam consolar-se.

Loyola mostra-nos em uma de suas notas uma mudança fundamental nos exercícios da quarta semana. Referimo-nos à quarta nota da primeira contemplação e que nos indica a expectativa de Loyola para que o exercitante passe a ter uma outra relação e tratamento com o corpo. A partir do fragmento obtido diretamente de nossa fonte, vemos numa das notas – a 4ª nota - que

[229] (1) 4ª nota

Em toda esta Quarta Semana se mudarão a 2ª, a 6ª, a 7ª e a 10ª das dez adições.

(2) Na 2ª, logo ao despertar, ter presente a contemplação que tenho de fazer, querendo que tanto gozo e alegria de Cristo nosso Senhor me afetem e alegrem.

(3) Na 6ª, lembrar e pensar coisas que motivem ao prazer, alegria e gozo espiritual, como, por exemplo, a glória.

(4) Na 7ª, usar da claridade e outras comodidades do tempo, como sol e calor no inverno e frescor no verão, enquanto a pessoa pensa e conjectura o que a pode ajudar para ter gozo em seu Criador e Redentor.

(5) Na 10ª, em lugar da penitência, cuide da temperança e da medida em tudo, a não ser que sejam jejuns e abstinências mandados pela Igreja. Estes se cumprirão sempre, a menos que haja impedimento pelo justo.

Inácio de Loyola propõe também outra contemplação: a chamada “Contemplação para alcançar Amor” (Exercícios Espirituais, p. 91). Segundo Alain Guillermou, “aparece no programa da quarta semana a grande contemplação para conseguir o amor, célebre contemplativo ad amorem, que os comentadores consideram como um ápice da mística inaciana.” (1973, p. 98). Essa contemplação, como veremos, inicia-se com algumas advertências que nos sugerem um chamado à ação, bem como uma atitude de contenção da palavra. Assim, adverte Loyola em nota que

[230] (1) CONTEMPLAÇÃO PARA ALCANÇAR O AMOR

(2) Nota

É preciso ter presente duas coisas: a 1ª, o amor consiste mais em obras do que em palavras.

[231] (1) A 2ª, o amor é comunicação de ambas as partes. Isto é, quem ama dá e comunica o que tem ou pode a quem ama. Por sua vez, quem é amado dá e comunica ao que ama.

(2) De modo que, se um tem ciência, ou honras ou riquezas, dá ao que não as tem. E assim mutuamente.

(3) Oração

A oração preparatória seja a de costume.

[232] 1º preâmbulo

Composição: ver como estou diante de Deus nosso Senhor, dos anjos e dos santos que intercedem por mim.

[233] 2º preâmbulo

Pedir o que quero: conhecimento interno de tanto bem recebido, para que, inteiramente reconhecendo, possa em tudo amar e servir à sua divina Majestade.

[234] 1º ponto

(1) Recordar os benefícios recebidos pela criação, redenção e dons particulares,

(2) ponderando com muito afeto quanto Deus nosso Senhor tem feito por mim, quanto me tem dado daquilo que tem. [...]

(3) Daí, refletir em mim mesmo, considerando com muita razão e justiça o que devo oferecer e dar de minha parte a sua divina Majestade. A saber: todas as minhas coisas e, com elas, a mim mesmo, assim como quem oferece com muito afeto: *Tomai, Senhor, e recebei toda a minha liberdade, minha memória e entendimento e toda a minha vontade. Tudo o que tenho ou possuo vós me destes. A vós, Senhor, restituo. Tudo é vosso. Dispõe segundo a vossa vontade. Dai-me o vosso amor e a vossa graça, pois ela me basta.*

[235] 2º ponto

(1) Olhar como Deus habita nas criaturas: nos elementos dando o ser; nas plantas, a vida vegetativa; nos animais, a vida sensitiva; nas pessoas, a vida intelectual.

(2) Do mesmo modo em mim, dando-me o ser, o viver, o sentir e o entender. E também fazendo de mim o seu templo, criado à semelhança e imagem de sua divina Majestade.

(3) Também refletir em mim mesmo, como ficou dito no 1º ponto ou sentir melhor. Da mesma forma nos pontos seguinte.

[236] 3º ponto

(1) Considerar como Deus trabalha e age por mim em todas as coisas criadas sobre a terra. Isto é, como ele age à maneira de quem trabalha.

(2) Assim nos céus, elementos, plantas, frutos, animais etc.; dando o ser, conservando, fazendo vicejar e sentir etc. Depois refletir em mim mesmo.

[237] 4º ponto

(1) Olhar como todos os bens e dons descem do alto, assim como meu limitado poder provém do infinito e sumo poder do alto. Do mesmo modo a justiça, bondade, piedade, misericórdia etc., assim como descem os raios do sol, as águas da fonte etc.

(2) Depois terminar refletindo em mim mesmo, segundo se disse. Concluir com um colóquio e um “Pai Nosso”.

Nas palavras de Alain Guillerrou, a quarta semana termina por um aditivo que desconcerta com dupla razão: por que esses tardios conselhos sobre as três maneiras de orar? Não deveriam eles ter ocupado lugar muito mais cedo? É provável, responder-se-á, que na ocasião de se separar de seu retirante, Inácio de Loyola lhe quisesse dar, como viático, o fruto de sua própria experiência da vida de oração. O que surpreende, porém, mais ainda é a natureza desses métodos de oração. Como veremos, a primeira é antes uma meditação que diz respeito aos dez Mandamentos, aos pecados capitais, às faculdades da alma e aos cinco sentidos do corpo humano. O exercitante examina, sob estes quatro pontos de vista diferentes, suas insuficiências e prepara sua alma para o aproveitamento espiritual. Nas palavras de Inácio de Loyola, lê-se:

[238] (1) TRÊS MODOS DE ORAR: PRIMEIRO, SOBRE OS MANDAMENTOS.

(2) 1º modo de orar: sobre os Dez Mandamentos, os sete pecados capitais, as três potências da alma e os cinco sentidos corporais.

(3) Este modo de orar é mais dar forma, modo e Exercícios pelos quais a pessoa se prepare e aproveite para que a oração seja aceita, do que propriamente uma forma ou modo de orar.

[239] (1) Primeiro, faça-se o equivalente à 3ª adição da segunda semana: antes de entrar em oração, repouse um pouco o espírito, sentando ou passeando, como melhor lhe parecer, considerando aonde vou e para quê.

(2) Esta mesma adição se fará no princípio de todos os modos de orar. [250, 258].

[240] Oração

(1) Uma oração preparatória, pedindo graça a Deus nosso Senhor para que possa conhecer no que faltei nos Dez Mandamentos.

(2) Também pedir graça e ajuda para me emendar de agora em diante, suplicando perfeita inteligência deles para melhor observá-los e para maior glória e louvor de sua divina Majestade.

[241] (1) No 1º modo de orar, convém considerar e pensar no 1º mandamento: como o observei, em que terei faltado,

(2) tomando normalmente o tempo de quem diz 3 “Pai-Nossos” e 3 “Ave-Marias”. Se, neste tempo, acho faltas minhas, pedir desculpas e perdão por elas, e dizer um “Pai-Nosso”. Do mesmo modo se proceda em cada um dos Dez Mandamentos.

Sobre as notas, sobretudo a última referente ao primeiro modo de orar, destacamos:

[248] Nota

(1) Quem quiser imitar Cristo nosso Senhor no uso dos seus sentidos encomende-se a sua divina Majestade na oração preparatória. Tendo considerado um sentido, diga uma “Ave-Maria” e um “Pai-Nosso”.

(2) Quem quiser imitar Nossa Senhora no uso dos sentidos encomende-se a ela na oração preparatória, para que alcance para tanto graça de seu Filho e Senhor. Tendo considerado um sentido, diga uma “Ave-Maria”.

[249] 2º MODO DE ORAR: CONTEMPLANDO O SIGNIFICADO DE CADA PALAVRA DA ORAÇÃO

[250] Adição

A mesma adição do 1º modo de orar.

[251] Oração

A oração preparatória se fará conforme a pessoa a quem se reza.

[252] 2º modo de orar

(1) A pessoa, de joelhos ou sentada, segundo a disposição em que se encontrar e mais devoção a acompanhar, tendo os olhos fechados ou fixos num lugar, sem divagar com eles, diga “Pai”.

(2) Permaneça na consideração desta palavra tanto tempo enquanto nela encontrar significações, comparações, gostos e consolação em considerações pertinentes a esta palavra.

(3) Do mesmo modo proceda em cada palavra do “Pai-Nosso” ou em outra oração que rezar conforme este modo.

[253] 1ª Regra

Fique [...] uma hora inteira no “Pai-Nosso” todo. Quando concluir, diga uma “Ave-Maria”, “Creio”, “Alma de Cristo” e “Salve-Rainha”, vocal ou mentalmente, segundo costumar.

[254] 2ª Regra

Se quem contempla o “Pai-Nosso” achar uma palavra ou duas tão bom assunto em que pensar, com gosto e consolação, sem cuidar de ir adiante, ainda que termine a hora no que encontra. Concluindo, dirá o resto do “Pai-Nosso” da maneira habitual.

[255] 3ª Regra

Se a pessoa se deteve numa ou duas palavras do “Pai-Nosso” durante a hora inteira, querendo no outro dia retomar a oração, diga a referida palavra, ou as duas, como costuma. Comece a contemplar na palavra que se segue imediatamente, segundo o que se disse na 2ª regra.

[256] 1ª nota

Tenha-se presente que, terminando o “Pai-Nosso” em um ou muitos dias, faça-se o mesmo com a “Ave-Maria”, e depois com as outras orações, de forma que se exercite em cada uma delas por certo tempo.

[257] 2ª nota

Terminada a oração, dirija-se brevemente à pessoa a quem orou, pedindo as virtudes ou graças que sente mais necessitar.

Como vimos, no que se refere especificamente à quarta semana de exercícios espirituais, são os modos de orar os quais vão se destacar como exercícios que incidem diretamente sobre o corpo ou que reclamam por parte do exercitante uma fisicalidade mais explícita. Pensamos, assim, que os três modos de orar podem ser entendidos como sendo as técnicas corporais (MAUSS, 2003) percebidas pelos sujeitos como tal. Isso, contudo, não resume o conjunto de técnicas corporais praticadas pelos exercitantes ao longo desta semana, já que Mauss, como nos chama a atenção, entende por técnicas corporais também os usos e atitudes corporais que escapam à percepção dos sujeitos enquanto tais. No primeiro modo de orar observamos que Loyola recomenda ao exercitante repousar o “espírito” sentado ou caminhando, a administração do tempo (tempo de 3 “Pai-Nossos” e 3 “Ave-Marias”) e, principalmente, a recomendação ao exercitante para a imitação de Cristo ou Maria no uso de seus sentidos.

Não percamos de vista as técnicas corporais também exigidas do exercitante no seu 2º modo de orar. Contemplar o significado de cada palavra da oração requer, sim, uma educação, uma habilidade corporal. Seja ajoelhado, em pé ou sentado, cobra-se do exercitante no tempo de contemplação um treinamento em relação à determinada atitude corporal. Da mesma forma encontramos nas recomendações de Loyola para o refreamento da vista e sua fixação, técnicas corporais.

5 CONCLUSÃO

A ascese inaciana apresentada no livro de Exercícios Espirituais, com destaque para aquilo que ela dita sobre o corpo, é, seguramente, temática bastante explorada. Ao se propor apresentar os Exercícios, raro é aquele autor que não dedica algumas notas sobre as recomendações inacianas direcionadas ao tratamento do corpo. As tais “penitências externas”, os modos de se alimentar, o jejum, as advertências sobre os modos mais adequados de se dormir, o uso de objetos e asperezas sobre a carne, as posições mais adequadas para se dar curso às meditações/contemplações, dentre outras, são apontadas mais ou menos de modo enfático como aspectos da ascese corporal contida nos Exercícios.

Portanto, o corpo enquanto questão nos Exercícios Espirituais não é, de modo algum, novidade. Mas queremos fazer, aqui, uma observação que contribui para a elucidação daquilo que julgamos ser a nossa principal afirmação. Se a questão do corpo nos Exercícios apresenta-se com primorosa relevância em muitos trabalhos – sejam aqueles que objetivam melhor “traduzir” os fundamentos dos Exercícios para os dias atuais, sejam aqueles que se distanciam da temática da espiritualidade inaciana – acreditamos que, grande parte delas a isso se dedique por uma razão que nos parece óbvia: o corpo no texto dos Exercícios impõe-se por si só. Queremos com isso dizer que nos tais Exercícios, o seu autor, Inácio de Loyola, já faz do corpo sua temática. Isso se evidencia logo que nos propomos a fazer a leitura da fonte. É exatamente com ele, o corpo, que nos deparamos em várias passagens do texto. A título de demonstração, cabe lançarmos luz sobre a definição do próprio Loyola a respeito de seus Exercícios. Cita, ele

1ª Anotação. Por Exercícios espirituais se entende qualquer modo de examinar a consciência, de meditar, de contemplar, de orar vocal e mentalmente, e outras operações espirituais (...). Assim como passear, caminhar e correr são Exercícios corporais, chamam-se Exercícios espirituais diversos modos de a pessoa se preparar e dispor para tirar de si todas as afeições desordenadas. E, depois de tirá-las, buscar e encontrar a vontade divina na disposição de sua vida para sua salvação. (2016, p. 09).

Àqueles que, ainda de maneira tímida, algum contato já tiveram com o livro dos Exercícios bem sabe que não encontramos nele um tratado filosófico-teológico sobre o corpo. Todavia, Inácio de Loyola não se abstém de falar do corpo; fala sobre e para ele. O santo jesuíta faz dele funcional; concebe-o como “instrumento”, “veículo”, “ponte” para um melhor aproveitamento daquilo que fora erigido com vistas à alma do exercitante. Censurado, refreado, vigiado, punido. Libertador, partícipe na comunicação com a divindade ou na

comunhão com Deus, lugar de graça, via de santidade. A despeito da ampla gama de brilhantes interpretações sobre o corpo nos Exercícios Espirituais, muitas das quais objetivando compreender seu papel ou função, parcela considerável adere à percepção de corpo tal qual Loyola já o percebia: a dimensão visível da pessoa. Mais do que isso: sinalizam aderir a uma noção presente no texto dos Exercícios a respeito das “substâncias” que comporiam a pessoa humana.

Como vimos, Loyola apresenta com objetividade e clareza *o que são* os seus Exercícios. Assim, julgamos estar mais do que claro ser o alvo dos Exercícios a alma da pessoa e não o corpo, ainda que o mesmo não escape de ser exercitado. Relegando ao corpo um papel praticamente acessório, Loyola nos revela a partir do texto dos Exercícios mais do que um regime de preparação e disposição da alma, deixando-nos elementos que nos permitem entrever uma noção de pessoa humana formada por dois princípios ontológicos: um corpo e uma alma. Dualidade que está longe de ser alguma novidade para o contexto no qual Loyola se inseria e que encontra suas raízes na tradição helênica. Mas se a alma é sua maior preocupação, ao corpo é garantida importância na medida em que se coloca a serviço da alma. Eis um dos aspectos da noção de pessoa humana que pudemos abstrair a partir da leitura de nossa fonte.

Contudo, o que dizer significa? Le Breton (2011), rememorando alguns estudos no campo da etnologia, mostra-nos com clareza como a noção de corpo é tributária da noção de pessoa humana. Sendo a noção de pessoa humana insinuada por Loyola em seu livro de Exercícios uma dentre o amplo universo de possibilidades de se conceber o que é a pessoa e o lugar do corpo, procuramos a partir desta questão inquirir a nossa fonte. Qual o lugar do corpo, da fisicalidade nos Exercícios Espirituais? Que lugar é esse que se nos revela se evitarmos o embaraço de assumirmos como ponto de partida os pressupostos que organizam a concepção de Loyola a respeito da composição da pessoa humana e que, por sua vez, organizará a sua proposta de Exercícios, a qual nos dispusemos a analisar?

Através do conceito de técnicas do corpo do sociólogo e antropólogo Marcel Mauss procedemos à análise de cada uma das quatro Semanas de Exercícios Espirituais e sobre as quais acreditamos poder apresentar alguma consideração. Se para Mauss as técnicas corporais podem ser entendidas como as diferentes maneiras com que os homens de sociedade a sociedade, de forma tradicional e eficaz, sabem servir-se de seus corpos (Mauss, 2003) procedemos a um mapeamento preliminar buscando dar luz às orientações iniciais sobre como os exercitantes deveriam servir-se dos seus. No entanto, a compreensão de Mauss sobre

as tais técnicas corporais permitiu que fôssemos além. Para Mauss, as técnicas corporais se fazem presentes tenham os sujeitos consciência ou não de desempenhá-las. Assim, pareceu-nos razoável pensar como os Exercícios para a alma “ocultam” um conjunto de técnicas corporais e que os sujeitos são capazes de executá-las sem, contudo, dar-se conta de que são usos particulares do corpo.

Qual o lugar do corpo nos Exercícios Espirituais? Todo ele. Em todas as Semanas, em todas as “operações espirituais” é demandado dos sujeitos usos do corpo. Examinar a consciência, meditar, contemplar, orar mentalmente, atitudes estas entendidas pelo autor dos Exercícios enquanto operações espirituais podem ser entendidas também como técnicas corporais. Percebam os sujeitos isso ou não, o corpo é partícipe a todo instante. Como explicitamos ao longo do trabalho, o que dizer das orientações iniciais sobre as práticas de contenção e usos da palavra? Ou ainda, se pensarmos as orientações sobre a intensidade e o ritmo das orações? E o registro dos pecados incorridos pelo exercitante numa folha de papel? Todas estas são técnicas corporais. São produtos de uma educação veiculada pelo grupo e/ou meio social no qual os sujeitos se inserem.

Portanto, embora os Exercícios sejam entendidos por Loyola como Espirituais, eles são em sua totalidade Exercícios Corporais. Escamoteado ou em evidência, ele participa de todo o processo. Não se trata, aqui, de discutir qual o papel do corpo ou sua função ao longo das Semanas de Exercícios Espirituais. Nosso objetivo foi apenas buscar destacar o seu lugar. Lugar este que, em nosso entendimento, está para além daquilo que Loyola o concebe e que passa a fazer sentido desde que coloquemos a noção de pessoa humana apontada nos Exercícios em questão. Não se exercita a alma sem o exercício permanente do corpo. Parafraseando o antropólogo David Le Breton, a existência humana é, antes de tudo, corporal.

REFERÊNCIAS

- ASSIS, Machado de. **Dom Casmurro**. 28 ed. São Paulo: Ática, 1994.
- BAKHTIN, Mikhail. **A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais**. São Paulo: Hucitec, 2010.
- BANGERT, SJ, William V. **História da Companhia de Jesus**. São Paulo: Ed. Loyola, 1985.
- BARTHES, Roland. **Sade, Fourier, Loyola**. São Paulo: Martins Fontes, 1990.
- BATISTA, Helena Aparecida; SENRA, Marilene Lanci Borges. **O uso do blog como ferramenta pedagógica nas aulas de língua portuguesa**. Diálogo e Interação, 2011. v 5.
- BERGER, Peter L.; LUCKMANN, Thomas. **A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento**. Petrópolis: Vozes, 2013.
- BERNADICOU, SJ, Paul J. O diretor do retiro nos Exercícios Espirituais. In.: FLEMING, David L. (Org.). **Notas sobre os Exercícios Espirituais de Santo Inácio de Loyola**. São Paulo: Ed. Loyola, 1990. p. 40-53.
- CÂMARA, Luís Gonçalves da. **Escritos de Santo Inácio: O relato do peregrino**. Tradução: Pe. R. Paiva, SJ. Notas: Jean-Claude Dhôtel, SJ. São Paulo: Ed. Loyola, 2014.
- FARIA, Marcos Roberto de. Pedagogia da vigilância: o jesuíta na aldeia (séculos XVI e XVII). **Cadernos de Pesquisa**. Vol. 46, n. 162, pp. 1010-1026, out./dez. 2016.
- FESSARD, SJ, Gaston. **La dialectique des Exercices spirituels de Saint Ignace de Loyola**. Paris: Aubier, 1956.
- FILHO, Spencer Custódio. **Os Exercícios Espirituais de Santo Inácio de Loyola: um manual de estudo**. São Paulo: Ed. Loyola, 2014.
- GAMBINI, Roberto. **Espelho Índio: a formação da alma brasileira**. São Paulo: Axis Mundi, 2000.
- GÉLIS, Jacques. O corpo, a Igreja e o sagrado. In: VIGARELLO, Georges (Dir.). **História do corpo: da renascença às luzes**. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 19-130.
- GUILLERMOU, Alain. **Santo Inácio de Loyola e a Companhia de Jesus**. São Paulo: Ed. Agir, 1973.
- GUTIERREZ, Suzana. **O Fenômeno dos Weblogs: as possibilidades trazidas por uma Tecnologia de publicação na Internet**. Informática na Educação: teoria & prática. Porto Alegre, v. 6, n. 1, p. 87-100, jan/jun, 2003.

HANSEN, João Adolfo. **A sátira e o engenho: Gregório de Matos e a Bahia do século XVII.** Campinas: Editora da Unicamp, 2004.

HERNANDES, Paulo Romualdo. **Os exercícios espirituais da Companhia de Jesus e a educação.** Revista HISTEDBR. Campinas, n. 30, p. 292-312, jun. 2008.

LE BRETON, David. **A sociologia do corpo.** Petrópolis: Vozes, 2010.

_____. **Antropologia do Corpo e Modernidade.** Petrópolis: Vozes, 2011.

LOYOLA, Inácio de. **Escritos de Santo Inácio: Exercícios Espirituais.** Tradução: Pe. R. Paiva, SJ. Notas: Pe. Armando Cardoso, SJ. São Paulo: Ed. Loyola, 2015.

MARTY, SJ, François. **Sentir e Saborear: os sentidos nos “Exercícios Espirituais” de Santo Inácio de Loyola.** São Paulo: Ed. Loyola, 2006.

MAUSS, Marcel. **As técnicas do corpo** In.: Sociologia e Antropologia. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

SCHMITT, Jean-Claude. **O corpo, os ritos, os sonhos, o tempo: ensaios de antropologia medieval.** Petrópolis: Vozes, 2014.

WILSON, John. **Pensar com conceitos.** São Paulo: Martins Fontes, 2005.

WRIGHT, SJ, Jonathan. **Os jesuítas: missão, mitos e histórias.** Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2006.

APÊNDICE

APÊNDICE A - O OBJETO EDUCACIONAL

O *blog* é um recurso de mídia, hoje, utilizado principalmente por jovens e adolescentes e que estimulam o desenvolvimento das capacidades de argumentação e leitura não apenas de quem os desenvolve, mas também daqueles que o utilizam com diferentes propósitos, seja o estudo, o entretenimento, até mesmo com fins comerciais. (BATISTA; SENRA, 2011). Segunda estas pesquisadoras, a utilização do *blog* como ferramenta pedagógica encontra sua razão pelas seguintes constatações: o *blog*, além de despertar o interesse dos alunos em contexto de sala de aula, promove uma interação necessária para que se proceda à comunicação, algo verificado em pesquisa realizada em salas de aula que visavam promover o desenvolvimento da leitura, oralidade e escrita nas aulas de língua portuguesa.

Por definição o *blog* também chamado *weblog*, *blogue* ou mesmo caderno virtual, sabemos ser uma página de WEB. Uma de suas características é que nos permite atualizações chamadas artigos ou *posts*, podendo ser organizados de maneira cronológica ou divididos em links sequenciais. O *blog* também permite que mais pessoas participem de sua construção, seja na sua idealização ou com o acréscimo de dados na forma de postagens, fato este que permite ao professor estimular a interação entre os alunos por meio desta aparentemente simples ferramenta. Como apresentam BATISTA e SENRA (2011) em seus trabalhos, o *blog* enquanto ferramenta pedagógica a ser utilizada pelo professor é atrativo por ter como característica um sistema de criação e edição relativamente fáceis, dispensando o usuário, no caso professores e alunos, do conhecimento de HTML. Complementam ainda as autoras que,

Dadas a essa informação e aos serviços gratuitos, os blogs tiveram um crescimento considerável. A princípio foi usado, pelos jovens, como diário virtual, porém, na virada do século, o *blog* passou a ser utilizado como divulgador de temas e discursos variados num leque de possibilidades, tais como: o entretenimento, corporativismo e atividades de profissionais como jornalistas, empresários, políticos, escritores, professores e alunos que aos poucos estão descobrindo e explorando a principal de suas características, a interatividade, que pode levar à formação de redes colaborativas de aprendizagem.

Ainda com base nos argumentos de BATISTA e SENRA (2011), a interatividade oferecida pelo *blog* é ampla e vai desde simples comentários adicionados pelos alunos bem como possibilita a inserção de imagens, vídeos e outros artigos. Vimos também, os *blog's* são aplicativos relativamente fáceis de usar e promovem o exercício da expressão criadora, do diálogo entre textos e, como afirma Gutierrez (2003, p. 11) promove entre os alunos,

fundamentalmente, o exercício da colaboração. “Blogs possuem historicidade, preservam a construção e não apenas o produto (arquivos); são publicações dinâmicas que favorecem a formação de redes”, completa Gutierrez (2003). Entretanto, na visão das pesquisadoras o blog destaca-se como ferramenta educacional por mais motivos. Para elas, a vantagem do uso do blog na educação se dá por permitir que o professor faça intervenções, seja corrigindo ou orientando, através da atualização das postagens e sem limite de tempo imposto pelo contexto de sala de aula.

Outro ponto favorável ao uso do blog segundo as pesquisadoras é que o aluno também pode realizar suas atividades em ritmo próprio, sem limite de tempo, atividades por ele realizadas conforme sua agenda e disposição. Assim, o aluno “tem ampliada sua liberdade de expressão, embora necessitando da ciência de que, uma vez postados, os seus comentários poderão ser vistos por todos, sem que possa controlar” (BATISTA; SENRA, 2011) fato este que “amplia a responsabilidade do professor blogueiro por tudo o que estiver publicado, bem como a do aluno que participa”, completa as autoras.

A partir do posicionamento dos autores supracitados apontando as vantagens da utilização de blog's como ferramenta pedagógica, pensamos lançar mão da mesma ferramenta com vistas a disponibilização de conteúdo voltado para o ensino de história ibérica para alunos do Ensino Fundamental II e Ensino Médio. Sendo nosso tema a questão do corpo no livro de Exercícios Espirituais, esperamos através desta discussão introduzir assuntos como Companhia de Jesus, a chegadas dos jesuítas na América Portuguesa e a importância dos Exercícios Espirituais na formação destes sujeitos, tendo como fio condutor das discussões a questão do corpo. Assim, um dos objetivos principais seria chamar a atenção dos alunos, sobretudo, da importância do disciplinamento e educação corporal veladas, mas presentes nos mais variados processos de formação, inclusive aqueles que se pretendem fundamentalmente intelectuais.