

Luiz Fernando Medeiros Rodrigues*
e Gabriele Rodrigues de Moura**

«Rastrear la primera causa». A doutrina mística do *Sílex do Divino Amor*, do *criollo* jesuíta
Antonio Ruiz de Montoya¹

Resumo Antonio Ruiz de Montoya é um dos mais insignes jesuítas que já missionou nas reduções guaranis do Paraguai durante o século 17, onde desenvolveu um fecundo trabalho apostólico. Logo depois de terminar a sua viagem à Espanha, para onde fora em busca de medidas reais de proteção dos índios ameaçados pelas bandeiras dos paulistas, voltou à Lima, onde morreu em 1652 com fama de santidade. Mais conhecido pelo seu infatigável ativismo missionário e pelas suas obras sobre a língua guarani, a sua vida interior ficou praticamente desconhecida até José Luis Rouillon Arróspide publicar e comentar o *Sílex do Divino Amor*, em 1991. Esta é a obra da maturidade de Montoya. Destinada a preparar o seu discípulo, Francisco del Castillo,

* Professor do Programa Pós-Graduação em História da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS), Imrodrigues@unisinobr

** Mestranda do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS), gabibirmoura@hotmail.com

¹ Por parte do Prof. Dr. Luiz Fernando Medeiros Rodrigues, este artigo é resultado das pesquisas feitas no âmbito do projeto «A contribuição dos jesuítas expulsos, em 1759, para o conhecimento das culturas indígenas das missões do Grão-Pará e Maranhão», que conta com a bolsa de pesquisa PqG/FAPERGS. Por parte de Gabriele Rodrigues de Moura, este artigo é resultado das pesquisas feitas no âmbito do projeto «Jesuítas nas Américas», que conta com a bolsa de pesquisa Capes/PROSUP.

à via da oração contemplativa, Montoya coleta e amplia uma série de ideias-chave e doutrinas espirituais, a partir da sua própria experiência existencial e de oração pessoal. Por isso, Ruiz de Montoya pode ser considerado um dos autores que ajudou a recepção e o desenvolvimento da Escolástica Barroca na América hispânica no século 17. O presente artigo tem o objetivo apresentar alguns dos elementos internos e externos do *Silex* e que possibilitem compor uma panorâmica geral da obra e da mística *montoyana*.

Palavras-chave: Antonio Ruiz de Montoya, *Silex*, Primeira Causa, mística, amor divino.

Abstract: Antonio Ruiz de Montoya is one of the most distinguished Jesuits in reductions that missioned to the Guarani of Paraguay during the 17th century, where he developed a fruitful apostolate. Soon after finishing his trip to Spain, where he had gone in search of real measures for protection of Indians threatened by the *paulistas*, he returned to Lima, where he died in 1652 with a reputation of holiness. Best known for his tireless missionary activity and for his works about the Guarani language, his inner life had been practically unknown until José Luis Rouillon Arróspide published and commented on it in the *Silex del Divino Amor*, in 1991. This is this mature work. To prepare his disciple, Francisco del Castillo, in the path of contemplative prayer, Montoya collected and amplified a number of key ideas and spiritual doctrines, from his own existential experience and personal prayer. Therefore, Ruiz de Montoya can be considered one of the writers who helped to promote the reception and development of Baroque Scholasticism in Hispanic America in the 17th century. This paper aims to present some of the internal and external elements that are the foundation to the *Silex* and compose an overview of the work and the mystical *montoyana*.

Keywords: Antonio Ruiz de Montoya, *Silex*, First Cause, mystic, divine love.

Introdução

Antonio Ruiz de Montoya é um dos mais insígnies jesuítas que já missionaram nas reduções guaranis do Paraguai durante o século 17, onde desenvolveu um fecundo trabalho apostólico. Logo depois de terminar a sua viagem à Espanha, para onde fora em busca de medidas reais de proteção dos índios ameaçados pelas bandeiras dos paulistas, voltou a Lima, onde morreu em 1652 com fama de santidade. Mais conhecido pelo seu infatigável ativismo missionário e pelas suas obras sobre a língua guarani, a sua vida interior ficou praticamente desconhecida até José Luis Rouillon Arróspide publicar e comentar o *Silex de el Diuino Amor*, em 1991. Esta é a obra da maturidade de Montoya. Destinada a preparar o seu discípulo, Francisco del Castillo, à via da oração contemplativa, Montoya coleta e amplia uma série de ideias-chave e doutrinas espirituais, a partir da sua própria experiência existencial e de oração pessoal. Por isso, Ruiz de Montoya pode ser considerado um dos autores que contribuiu para a recepção e o desenvolvimento

da Escolástica Barroca na América hispânica no século 17. O presente artigo tem o objetivo de apresentar alguns dos elementos internos e externos do *Sílex*, no intuito de compor uma panorâmica geral da obra e da mística *montoyana*.

1. Vida e obras de Antonio Ruiz de Montoya

Antonio Ruiz nasceu na Ciudad de los Reyes (Lima, Peru), no dia 13 de junho de 1585, filho natural de Cristóbal Ruiz (sevilhano) e de Ana Vargas (limenha). Aos cinco anos, Antonio ficou órfão de mãe, sendo educado pelo pai, que pretendia levá-lo para a Espanha, onde o menino seria educado de maneira cristã. Porém, isto não foi possível, devido ao fato de que o menino adoeceu, fazendo com que o pai desistisse da viagem e voltasse com ele para Lima. Perdendo o pai aos oito anos, foi entregue a tutores², que o matricularam no Real Colegio San Martín, fundado pelos jesuítas naquela cidade. Permaneceu no colégio até os 15 anos, quando abandonou os estudos e passou a viver uma vida licenciada. Correndo risco de ser preso, desterrado ou morto, decidiu pedir permissão ao Vice-Rei do Peru para seguir ao Chile, por dois anos, em um plano de lutar contra os araucanos, um grupo indígena considerado indomável. Não obtendo êxito, tentou ir para o Panamá, mas os seus planos foram novamente abandonados.

Nesse período, em 1605, Ruiz de Montoya daria início a um período de transformação na sua vida, ao retornar aos estudos e fazer os *Exercícios espirituais*, sendo orientado pelo Pe. Gonzálo Suárez³. Seguindo esse conselho, entrou para a Ordem de Santo Ignácio, no Colegio Mayor de San Pablo, onde terminou os seus estudos (Linguística/Gramática, Dialética/Lógica e Retórica) e foi admitido, em seguida, para o noviciado⁴. Assim, em 21 de novembro de 1606, após ter passado

² F. JARQUE, *Ruiz de Montoya en Indias (1608-1652)* [1662], Editado por Victoriano Suárez, Madrid 1900, pp. 54-55 (o autor é o único que afirma que Ana Vargas e Cristóbal Ruiz de Montoya foram casados); A. RABUSKE, «Antônio Ruiz de Montoya: vida e obra em geral», *Anais do VI Simpósio Nacional de Estudos Missionários – Montoya e as reduções num tempo de fronteiras*, Fac. Filos. Ciências e Letras Dom Bosco, Santa Rosa 1985, p. 51; J. L. ROUILLON ARRÓSPIDE, *Antonio Ruiz de Montoya y las Reducciones del Paraguay*, Centro de Estudios Paraguayos “Antonio Guasch”, Asunción 1997, p. 19; J. C. AGUILAR, *Conquista Espiritual: A História da Evangelização na Província Guairá na obra de Antônio Ruiz de Montoya, S.I. (1585-1652)*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 2002, p. 146.

³ Gundisalvus Suarez morreu no Peru entre 1618 e 1619 (HS 43a, f. 21v., in J. FEJÉR, *Defuncti primi saeculi Societatis Jesu, 1540-1640*, Curia Generalitia SI/IHSI, Roma, Pars II, 1982, p. 226).

⁴ J. L. ROUILLON ARRÓSPIDE, op. cit., p. 29.

por uma profunda conversão, voltou ao Real Colegio de San Martín e iniciou os seus estudos superiores em Letras Clássicas, Humanidades (Literatura) e Retórica (modo de propor e meios de expressão).

Do Real Colegio de San Martín seguiria com a expedição de Diego de Torres Bollo⁵ em direção ao Chile. Para a empreitada decidiu refazer os *Exercícios espirituais* durante a viagem ao Chile. Acompanhou os seus companheiros para Santiago, onde permaneceram alguns dias. Prosseguiram para Córdoba de Tucumán, onde receberam orientação do Pe. Juan de Viana⁶. Seria em Córdoba que Ruiz de Montoya daria prosseguimento aos seus estudos em Letras Clássicas e Humanidades⁷. Contudo, para terminar o noviciado de forma apressada, por ordem do Pe. Diego de Torres, Antonio Ruiz de Montoya recebeu algumas instruções sobre Teologia Moral antes da ordenação⁸.

Terminando os seus estudos, foi ordenado junto a outros três estudantes, em 02 de março de 1611⁹, na cidade de Santiago del Estero, por decisão do Pe. Diego de Torres, com quem foi no mesmo ano a Assunção¹⁰. Enquanto esperava para entrar nas reduções do Guayra, dedicou-se ao estudo da língua guarani, obtendo um grande aperfeiçoamento¹¹. Seguiu para a região *guayreña*, em 1612, com o

⁵ Diego de Torres Bollo nasceu em 1551, em Villalpando (Zamora, Espanha); morreu em 8 de agosto de 1638, em Sucre (Chuquisaca, Bolívia). Ingressou na Companhia de Jesus em 16 de dezembro de 1571, em Salamanca (Espanha). Foi ordenado em 1580, em Sevilla (Espanha); fez os últimos votos, em 14 de agosto de 1588, em Lima (Perú). Foi Vice-Provincial do Novo Reino de Granada e Quito (1581-1599) e Primeiro Provincial da Província Jesuítica do Paraguai (1604/1607-1615). Foi Procurador Provincial nas cortes de Madri e Roma (1601-1604); C. O'NEILL y J. Ma. DOMÍNGUEZ, *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús: bibliográfico-temático*, Universidad Pontificia de Comillas – Institutum Historicum Societatis Iesu, Madrid – Roma, Vol. IV, 2001, p. 3824).

⁶ Juan de Viana nasceu em 18 de fevereiro de 1565, em Viana (Navarra, Espanha); morreu em 28 de fevereiro de 1623, em Córdoba (Argentina). Ingressou na Companhia de Jesus em 14 de abril de 1584, em Castilla (Espanha). Foi enviado ao Paraguai em abril de 1593; fez a Profissão Solene dos 4 Votos no dia 15 de setembro de 1602, em Salta (Argentina). Foi Procurador na Europa (junho de 1614 – 7 de fevereiro de 1617); cfr. H. STORNI, *Catálogo de los jesuitas de la Provincia del Paraguay (Cueca del Plata) 1585 – 1768*, Institutum Historicum S.I., Roma 1980, pp. 302-303.

⁷ Cfr. F. JARQUE, op. cit., pp. 163-164.

⁸ Cfr. J. L. ROUILLON ARRÓSPEDE, op. cit., p. 57.

⁹ Cfr. F. JARQUE, op. cit., p. 208.

¹⁰ Cfr. J. C. AGUILAR, op. cit., pp. 152-153.

¹¹ Cfr. A. RABUSKE, «Antônio Ruiz de Montoya...», pp. 47-48.

Pe. Antonio Moranta¹², que retornou para Assunção e foi substituído por Martín Javier de Urtasum¹³.

A partir de sua chegada, Montoya passou a auxiliar os seus companheiros nos cuidados espirituais dos *guayreños* e dos indígenas catequizados. Durante os anos de 1615 até 1622, Ruiz de Montoya se dedicou à construção da igreja da redução de Nuestra Señora de Loreto. Ao mesmo tempo, seguindo o exemplo dos primeiros jesuítas na Província *Paraguayense*, realizava missões volantes, como meio mais eficaz de entrar em contato com os caciques da região¹⁴.

Foi através dessa estratégia de contato com diferentes caciques, muitos deles em guerra entre si, que Montoya conseguiu ligar-se a diferentes grupos de indígenas, o que lhe deu a possibilidade de observar as distinções existentes entre cada grupo contatado. Servindo-se da sua natural origem *criolla*, aliada à sua perspicaz capacidade de observação, Montoya, captou até mesmo os traços culturais mais sutis dos grupos que contatava. Dessa forma, conseguiu relatar nos seus escritos, de maneira minuciosa, não apenas os hábitos, mas também as formas de estabelecimento das relações sociais indígenas. E justamente pela abundância de detalhes captados esses escritos representam um verdadeiro guia para a compreensão das diferenças entre os grupos indígenas e, sobretudo, para o modo como os missionários jesuítas poderiam e deveriam se aproximar dos mesmos.

Todo esse conhecimento fez com que Ruiz de Montoya tivesse as condições humanas e pastorais para ser o principal responsável, entre os anos de 1622 até 1628, pelo impulso fundacional de novas reduções¹⁵, tais como San Javier, San José, Encarnación, San Miguel, San Pablo, San Antonio, Concepción de Nuestra Señora de los Gualachos ou Concepción de Nuestra Señora de los Guañanas, San Pedro; Los Angeles de Tayaoba, Arcangeles ou Siete Arcangeles, Santo Tomás Apostól ou Tomé e Jesús Maria¹⁶.

¹² Antonio Moranta nasceu em 1579, na cidade de Palma (Malorca, Espanha), e faleceu no dia 12 de maio de 1645 (Asunción). Ingressou na Companhia de Jesus em 25 de julho de 1596 (Aragão). Chegou a Buenos Aires em 01 de maio de 1610 e fez a Profissão Solene dos 4 Votos em 21 de setembro de 1615, na cidade de Asunción; cfr. H. STORNI, op. cit., p. 192.

¹³ Martín Javier de Urtasum (Urtasun) nasceu em 1590, na cidade de Pamplona (Navarra, Espanha), e morreu em 02 de fevereiro de 1614 na *reducción* de Loreto (Paraná, Brasil). Ingressou na Companhia de Jesus em 1604, na cidade de Castilla. Foi enviado a Buenos Aires em 01 de maio de 1610; cfr. H. STORNI, op. cit., p. 291.

¹⁴ Cfr. J. C. AGUILAR, op. cit., p. 155.

¹⁵ Cfr. A. RABUSKE, op. cit., p. 47.

¹⁶ Ernesto Maeder e Ramón Gutiérrez põem em dúvida a localização e até a existência de algumas

Entre os anos de 1628 e 1631, ocorreram os ataques às reduções do Guayra. As bandeiras dos paulistas, chefiadas por Antônio Raposo Tavares e Manuel Preto, destruíram as reduções quase que completamente (escaparam apenas a de Loreto e de San Ignacio) e aprisionaram um grande número de indígenas para o trabalho escravo nos engenhos de cana de açúcar. O envolvimento das autoridades coloniais, tanto espanholas quanto portuguesas, fez com que os jesuítas ficassem abandonados junto aos «seus índios», diante da violência dos paulistas. A solução foi abandonar o Guayra, escapando dos bandeirantes. Montoya organizou então um plano de fuga, reunindo cerca de 12 mil indígenas. A transmigração ocorreu em 1631, pelo rio Paranapanema, descendo o rio Paraná até às Sete Quedas. Como tática dispersiva, Montoya sugeriu, nas proximidades das cataratas, lançar as balsas ou canoas rio abaixo, com o intuito de enganar os bandeirantes. Isso fez com que o grupo seguisse o resto do trajeto a pé até o Uruguai (entre os rios Paraná e Uruguai), onde já existiam reduções estabelecidas¹⁷.

Nos anos seguintes, as reduções Nuestra Señora de Loreto e San Ignacio del Yabebirí, bem como outras que foram criadas posteriormente, conseguiram se consolidar. Quanto às já existentes e às que estavam sendo fundadas nas regiões do Tape e Itatines¹⁸, essas tornaram-se alvo de novas investidas dos bandeirantes.

reduções. Segundo eles, «de ubicación y existencia incierta fueron las de San Pedro y de Concepción de Gualachos. También corresponden a esa área la ermita de Nuestra Señora de Copacabana y el Tambo de las minas de hierro»; cfr. E. J. A. MAEDER y R. GUTIÉRREZ, *Atlas territorial y urbano de las misiones jesuíticas de guaraníes, Argentina, Paraguay y Brasil*, Consejería de Cultura, Sevilla 2009, p. 21. Mas, conforme G. FURLONG, *Misiones y sus pueblos guaraníes*, Imprenta Balmes, Buenos Aires 1962, p. 107: «en la fundación de todas estas Reducciones intervino o como misionero o como superior de las misiones del Guayra, el Padre Antonio Ruíz de Montoya, pero todas ellas fueron perseguidas y deshechas, en gran parte, por el sanguinario proceder de los paulistas».

¹⁷ A. Ruiz de Montoya, *Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesus, en las Prouincias del Paraguay, Parana, Vruguy y Tape*, Imprenta del Reyno, Madrid 1639, f. 49r.

¹⁸ Nesse ponto podem ser incluídas as *reducciones* do Paraná e Uruguai, as da região do Tape e as do Itatines, a partir das considerações de E. J. A. MAEDER y R. GUTIÉRREZ, op. cit., p. 21: «En el Paraná y Uruguay occidental se fundaron los siguientes pueblos: San Ignacio del Paraná o Guazú (1610), Encarnación de Itapúa (1615), Concepción de Nuestra Señora (1620), Corpus Chrsti (1622), Nuestra Señora de los Reyes de Yapeyú (1626) y San Francisco Javier (1629). En los afluentes del alto Paraná se ubicaron Nuestra Señora de la Natividad del Acaray (1624) y Santa María la Mayor del Iguazú (1626). [...] Las reducciones formadas al este del río Uruguay, fueron San Nicolás del Piratini (1626), Nuestra Señora de la Candelaria de Caazapamini (1627), Mártires del Caaró (1628), San Carlos del Caapi (1631), Apóstoles Pedro y Pablo, en Aricá (ex Natividad) (1632), Santo Tomás de Ibití (1632) y Nuestra Señora del Acaraguá o del Mbororé. De ubicación

Nesse período, mais especificamente em 1636, Montoya foi nomeado Superior de todas as Reduções. Logo tratou de dar início a visitas a cada uma delas. Havia a concreta ameaça de um iminente ataque por parte dos bandeirantes. Todavia, os jesuítas só tomaram uma atitude mais drástica contra tais ameaças após a invasão e a destruição das reduções do Tape, entre os anos de 1637 e 1638. Novamente, Ruiz de Montoya assumiu a organização da fuga dos indígenas para a região do Paraná e Uruguai, indo contra as ordens do Provincial Diego de Boroa, que não concordava com o abandono da região. Uma vez mais, as autoridades coloniais nada fizeram para deter ou punir os bandeirantes. Tentando resolver o problema definitivamente, os jesuítas organizaram a Sexta Congregação Provincial, na qual foi decidido que Antonio Ruiz de Montoya e Francisco Díaz Taño seriam enviados para Madri e Roma, respectivamente, para denunciarem os crimes cometidos pelos bandeirantes e a conivência das autoridades coloniais. Além disso, estavam autorizados a propor o armamento indígena e a solicitar o envio de novos missionários¹⁹.

De sua parte, Ruiz de Montoya prosseguia em Madri, acompanhando o processo movido contra os bandeirantes, e promovia a necessidade da defesa armada dos índios. Durante essa estadia na Corte, enquanto esperava as resoluções do Conselho das Índias, Montoya escreveu uma breve história dos acontecimentos que ele próprio tinha testemunhado ou que soube através do relato de outros companheiros, sob o título *Conquista espiritval hecha por los religiosos de la Compañía de Iefus, en las Prouincias del Paraguay, Parana, Vruguay y Tape*²⁰. Nesse mesmo período, teve a oportunidade de imprimir três livros dedicados

incierto resulta San Francisco Javier del Tabitiú, un sitio anterior del San Javier de 1629. Poco después, en camino a las serranías del Tape, se agregaron San Miguel (1632), San José (1633), Santa Ana del Igaí (1633), Jesús Maria del Ibiticaray (1633), San Joaquín (1633) y Santa Teresa del Curití (1633). Las últimas fundaciones fueron San Cristóbal (1634) y Santo Cosme y Damián de Ibitimirí (1634). Incierta es la ubicación de la misión de Nuestra Señora de la Visitación. En la región del Itatín, las misiones sufrieron traslados, concentraciones y divisiones sucesivas. De los cuatro poblados iniciales, Ángeles de Tacuaty, San José de Ycaray, San Benito de Yray y Natividad de Nuestra Señora de Taragüí (1632), se formó uno en Yatebó (1634), para después, entre 1635 y 1647 dividirse en dos: Nuestra Señora de Fe y San Ignacio de Caaguazú».

¹⁹ Cfr. G. FURLONG, op. cit., p. 125.

²⁰ Cfr. A. Ruiz de Montoya, *Conquista espiritval hecha por los religiosos de la Compañía de Iesus, en las Prouincias del Paraguay, Parana, Vruguay y Tape*, Imprenta del Reyno, Madrid 1639.

²¹ O *Tesoro de la lengva gvarani* foi impresso em duas partes, em ordem inversa. A última parte foi impressa em 1639, e a sua primeira parte foi publicada somente em 1640, junto com *Arte*

à linguística indígena, assim intitulados: *Tesoro de la lengva gvarani*, *Arte, y bocabvlario de la lengva gvarani*²¹ e *Catecismo de la lengva gvarani*²².

De volta ao Vice-Reinado do Peru (1643), com as Cédulas Reais de aprovação do armamento indígena e auxílio do ex-governador do Paraguai D. Pedro de Lugo y Navarra, Montoya conseguiu rapidamente que o Vice-Rei as promulgasse²³. Ainda em Lima, Montoya envolveu-se na defesa da Companhia de Jesus diante das acusações de heresia feitas pelo bispo de Asunción, D. Fr. Bernardino de Cárdenas, questão essa que se prolongou pelos seus seis últimos anos de vida²⁴. Na sua estadia em Lima, o missionário dedicou parte de seu tempo aos cuidados espirituais dos escravos negros, sem deixar também de continuar a ensinar a língua guarani na Universidade San Martín, oferecer orientação espiritual e escrever.

Antes de sua morte, em 1652, ainda escreveria o manuscrito *Sílex de el Diuino Amor y Rapto activo de el Anima, en la Memoria, Entendimiento y Voluntad quese emprende el Diuino fuego mediante vn acto de Fé*²⁵. É neste livro que Ruiz de Montoya mencionaria os ensinamentos místicos que recebeu do índio guarani Ignacio Piraycí²⁶. Montoya ainda deixou outro livro em forma de manuscrito, a saber, a *Apología en defensa de la doctrina cristiana*²⁷.

Nesses últimos dois livros transparece a erudição adquirida por Antonio Ruiz de Montoya ao longo dos anos em que esteve em Madri e Lima, aproveitando o seu tempo para pesquisar e fazer leituras dentro dos colégios da Companhia. Nos

y *Bocabvlario de la lengva gvarani* (A. Ruiz de Montoya, *Tesoro de la lengva gvarani*, Iuan Sanchez, Madrid 1639; A. Ruiz de Montoya, *Arte, y bocabvlario de la lengva gvarani*, Iuan Sanchez, Madrid 1640).

²² A. Ruiz de Montoya, *Catecismo de la lengva gvarani*, Diego Díaz de la Carrera, Madrid 1640.

²³ Cfr. G. FURLONG, op. cit., p. 126.

²⁴ Cfr. J. C. AGUILAR, op. cit., pp. 167-169.

²⁵ Cfr. A. Ruiz de Montoya, *Sílex de el Diuino Amor y Rapto activo de el Anima, en la Memoria, Entendimiento y Voluntad quese emprende el Diuino fuego mediante vn acto de Fé, que es el fundamento de esta obra* [1648c], introducción, transcripción y notas de J. L. ROUILLON ARRÓSPIDE, Pontificia Universidad Católica del Perú – Fondo Editorial, Lima 1991.

²⁶ B. MELIÀ LITTERES, «Génesis del Guaraní jesuítico del Guairá», in *Anais do Seminário Internacional Indígenas, Missionários e Espanhóis: O Paraná no Contexto da Bacia do Prata, Séculos XVI e XVII*, Secretaria do Estado da Cultura, Curitiba 2010, p. 72.

²⁷ A. Ruiz de Montoya, *Apología en defensa de la doctrina cristiana que en la lengua guarani tradujo el venerable padre fray Luis de Bolaños de la familia franciscana por el mismo Antonio Ruiz de Montoya (1651)*, Fondec – CEPAG, Asunción 2008, pp. 405-472 (transcrição feita por B. MELIÀ e publicada junto à edição do *Catecismo*).

ensinamentos filosófico-teológicos e nos debates acerca da tradução do catecismo tridentino para a língua indígena, podem ser percebidos o método autodidata de aprendizagem de conceitos, por parte de Montoya. A mística *montoyana*, contudo, seria oriunda da prática evangelizadora nos anos em que permaneceu como missionário no Guayra.

2. O estilo e a linguagem mística do *Sílex*

Antes de passarmos a um breve exame da «primeira causa» no tratado místico de Antonio Ruiz de Montoya, é necessário tecer algumas considerações introdutórias a cerca do estilo e da linguagem montoyana empregados no seu *Sílex*.

Como bem observa José Luis Rouillon Arróspide²⁸, o discurso místico, desde o seu aparecimento como método de escrita conceptista no final do século 16, foi, antes de tudo, um problema de linguagem. Boileau criticava o mau gosto na maneira de escrever dos místicos²⁹. Bossuet, por sua vez, afirmava que os místicos abusavam da linguagem³⁰. Francisco Ortiz sustentava que as heresias na Igreja (entre as quais estavam os alumbrados na Espanha) surgiam do mau entendimento das verdadeiras palavras³¹.

Para Michel de Certeau, a literatura mística aparece quando ocorre a convergência de duas práticas: uma subtração (estática) realizada pela sedução do Outro e uma virtuosidade (técnica) que faz com que as palavras digam o que não podem dizer. Daí que o acesso à mística se desdobra em uma experiência pessoal única e intransferível e, por conseguinte, em uma expressão literária.

Assim, a mística aparece como a vontade de unir todas as operações, até então fragmentadas e disseminadas, que são coordenadas, selecionadas e reguladas a título de um *modus loquendi*³².

Eckhart, grande representante da mística especulativa alemã, é um dos mais radicais demolidores da sua língua, mas paradoxalmente, é também um dos seus mais importantes criadores³³.

²⁸ J. L. ROUILLON ARRÓSPIDE, «Introducción», pp. xix-cxvi.

²⁹ J. BEAUDE, *La Mystique*, Les Editions du Cerf, Paris 1990, p. 7.

³⁰ M. DE CERTEAU, *La Fable mystique: XVI et XVII*, Gallimard, Paris 1982, p. 150.

³¹ A. M. MELQUIADES, *Nueva Visión de los "Alumbrados" de 1525*, Fundacion Universitaria Española, Madrid 1973, pp. 11 e 13.

³² Cfr. M. DE CERTEAU, op. cit., p. 104; J. BEAUDE, op. cit., pp. 9sqq.

³³ J. L. ROUILLON ARRÓSPIDE, «Introducción», p. lxxxv.

Um dos iniciadores do Renascimento, Lorenzo Valla, dizia que uma nova realidade requer uma palavra nova³⁴. Santa Teresa de Ávila, a grande mística do século 16, mostra-se consciente da obrigação de nomear cada uma das suas experiências místicas. De igual maneira, a primeira edição das obras de São João da Cruz, em 1618, poucos anos depois, foi acompanhada por uma interpretação editada por Diogo de Jesús dos termos e das expressões usadas pelo místico³⁵.

Também o jesuíta do século 17, Maximilien van der Sandt (Sandaeus), publicou em 1640 a sua *Pro theologia mystica clavis elucidarium*³⁶, um verdadeiro dicionário teológico das terminologias dos místicos dos três séculos que o precediam.

O *Sílex* não é um tratado de filosofia, mas um tratado místico, com traços de filosofia escolástica, que foi escrito por um missionário das reduções do Paraguai. Esse fato nos leva a uma outra questão, ainda de cunho introdutório: a linguagem usada pelos místicos, embora impregnada de termos e conceitos filosóficos, como é o nosso caso, para quem se dirige? Para quem escreviam os místicos então?

Em geral, os tratados místicos acentuam que somente quem faz a experiência do que é descrito nos tratados poderão entendê-los. No caso do *Sílex*, a intenção de Ruiz de Montoya era atender aos pedidos de Francisco del Castillo para que o jesuíta escrevesse os conselhos que lhe dera durante o tempo que fizera os *Exercícios espirituais* e nas muitas direções espirituais e conversações íntimas com o seu dirigido. Somente por pedido de teólogos, aos quais Ruiz de Montoya recorrera para a revisão e censura do seu tratado, aceitou divulgá-lo para «los que tratan almas»³⁷.

Existe alguma diferença no estilo literário, na linguagem, dos escritos *montoyanos* anteriores ao *Sílex* e o tratado místico de Montoya?

O estudo dos escritos de Montoya revela ao menos três momentos evolutivos no seu estilo literário. O primeiro corresponde às *Cartas Anuas*, nas quais não

³⁴ M. DE CERTEAU, op. cit., p. 103.

³⁵ Ibid., pp. 180-182.

³⁶ M. Sandæi, *Pro theologia mystica clavis elucidarium, onomasticon vocabulorum et loquutionum obscurarum, quibus doctores mystici [...] vtuntur [...]: Eiusdem ivbilium seculare Societatis Iesv ob theologiam mysticam in eadem excultam & illustratam*, Ex officina Gualteriana, Colonia Agrippina 1640.

³⁷ J. L. ROUILLON ARRÓSPEDE, «Introducción», p. lix; Antonio Ruiz de Montoya, *Sílex de el el Diuino Amor...*, Opúsculo III, p. 153; F. JARQUE, *Ruiz de Montoya en Indias...*, p. 577.

há um estilo propriamente dito, uma vez que se trata de relatos espontâneos. O segundo corresponde à *Conquista Espiritual*. O terceiro corresponde ao *Sílex*.

Recém-chegado da América, Montoya atendeu aos pedidos para que escrevesse algo sobre a Província do Paraguai. Na Casa Professa de Madri, liam-se as *Ânuas*. Mas, o estilo curto da sua linguagem castiça, alheio ao estilo cortês, foi criticado pelos cultos jesuítas daquela comunidade, na qual estavam Juan Eusebio Nieremberg³⁸, prolífico escritor, Luis de la Palma³⁹, um dos maiores autores espirituais da história da Companhia, e Agustín de Castro⁴⁰, pregador da corte de Felipe IV. Embora Montoya edificasse a todos com os seus relatos e mesmo sendo incentivado a publicá-los, o provincial achou que o missionário deveria fazer-se ajudar no estilo com o Pe. Eusébio. Mas, esse se desculpou, por estar muito atarefado com a escritura de um catecismo, que foi publicado em 1640. Outros padres com bom estilo também se desculparam com seus sermões. E, diante de tantas negativas, o próprio Montoya deixou de lado a tentativa de publicação, justificando-se com uma enfermidade. Inconformados com as desculpas de Montoya, ofereceram-lhe um escritor pago para que reescrevesse o material. Ruiz de Montoya aceitou e assim foi composta a *Conquista espiritual*, um livro que parte é história, parte é autobiografia e denúncia social. Obrigado a refinar o seu estilo das cartas, encontra-se em Montoya o influxo de autores que ganhavam então a atenção pública: Quevedo (1580-1645), Saavedra Fajardo (1584-1648), Eusebio de Nieremberg, Juan de Mariana (1536-1624), Antonio Pérez (1586-1635) e, se pensarmos no título *Conquista Espiritual*, muito provavelmente também Fr. Juan de los Angeles (1536-1609), que escreveu os *Diálogos de la Conquista del espiritual y secreto reino de Dios* (1595).

³⁸ Juan Eusebio Nieremberg y Ottin nasceu em 09 de setembro de 1595, em Madri (Espanha), e morreu em 02 de abril de 1658, em Madri. Ingressou na Companhia de Jesus em 31 de março de 1614, em Salamanca (Espanha). Foi ordenado em 1623 e fez os últimos votos em 3 de julho de 1633, em Madri; cfr. C. O'NEILL y J. M. DOMÍNGUEZ, *DHCJ*, Vol. III, p. 2819.

³⁹ Luis de la Palma nasceu em 1560, na cidade de Toledo (Espanha), e morreu em 20 de abril de 1641, em Madri (Espanha). Ingressou na Companhia de Jesus no dia 19 de maio de 1575, em Alcalá de Henares (Madri, Espanha). Foi ordenado em 1584, em Alcalá de Henares, e fez os últimos votos em 02 de fevereiro de 1595, em Toledo; C. O'NEILL y J. M. DOMÍNGUEZ, *DHCJ*, Vol. III, p. 2960.

⁴⁰ Agustín de Castro nasceu em 1589, em Ávila (Espanha), e morreu em 08 de abril de 1671, em Madri (Espanha). Ingressou na Companhia de Jesus em 1605, em Villagarcía de Campos (Valladolid, Espanha), e foi ordenado em 1613, em Salamanca (Espanha). Fez os últimos votos em 14 de agosto de 1622, em Burgos (Espanha); C. O'NEILL y J. M. DOMÍNGUEZ, *DHCJ*, Vol. IV, p. 3168.

O estilo usado por Antonio Ruiz de Montoya na sua *Conquista Espiritual* é composto, com frequência, por frases condensadas, demonstrando o esforço de busca de um estilo pelo autor. Veja-se, por exemplo, quando trata:

- (i) das bandeiras paulistas e da caça de escravos: «sin dúbida tienen fe de Dios, las obras son del Diablo»; «para tan santo día se podían esperar mejores obras»; «(los índios guaraníes) si por el oído oyen la justificación de la ley divina, por los ojos ven la contradicción humana»⁴¹;
- (ii) da destruição das reduções: «al son de aquellos acordados instrumentos ya sin cuerdas y deshechos»⁴²;
- (iii) da fuga dos guaranis, por ele organizada: «es innavegable el río por la despeñada agua que forma remolinos tales, que rehusa la vista verlos por el temor que causan»⁴³; «a cada uno se le daba una tan limitada porción, que no servía de más que entretener la vida y dilatar la muerte»⁴⁴.

Rouillon Arróspide, que editou o manuscrito do *Sílex de el Diuino Amor*, em sua introdução, apresenta um sugestivo quadro comparativo entre o estilo das *Cartas ânua de 1613 e 1637* e o estilo empregado na *Conquista Espiritual*⁴⁵.

Carta ânua de fevereiro de 1613

Conquista de 1639

«[...] hallé a los padres desnudos sin camisa ni çapatos y la sotana con mil remendos que ya no se conocía e primer lienço, pero consoladísimos [...]»⁴⁶.

«Hallélos probrísimos, pero ricos de contento. Los remendos de sus vestidos no daban distinción a la matéria principal [...]»⁴⁷.

⁴¹ Cfr. A. Ruiz de Montoya, op. cit., f. 93r.

⁴² Ibid., f. 51r.

⁴³ Ibid., f. 50v.

⁴⁴ Ibid., f. 51r.

⁴⁵ Cfr. J. L. ROUILLON ARRÓSPIDE, «Introducción», pp. lxxiv-lxxv.

⁴⁶ Cfr. C. LEONHARDT (org.), *Cartas Ânua de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán de la Compañía de Jesús*, Casa Jacobo Peuser, Buenos Aires, Vols. I-II, 1927-1929, p. 180. A partir daqui, CA.

⁴⁷ Cfr. A. Ruiz de Montoya, op. cit., f. 11r.

Carta ânua de 1637

«Llamábase aquél Çaguarari. Era muy corpulento y feo, pero muy inteligente. Tenía una cabeza muy gruesa, metida en los hombros, hasta desaparecer el cuello. Los dedos de sus manos y pies estaban torcidos hacia afuera. Sus piernas eran muy cortas y casi no tenía fuerzas»⁴⁸.

Conquista de 1639

«Llamábase Zaguacari, que quiere decir el hermoso. Poco decía con él este apelido, porque era de estatura muy corta, tenía pegada la cabeza a los hombros, y para volver el rostro atrás volvía todo el cuerpo, los dedos de las manos y los pies imitaban mucho a los de los pájaros, torcidos hacia abajo, las canillas solas se venían en sus piernas, y en pies y manos tenía poca o ninguna fuerza»⁴⁹.

A comparação dessas cartas ânuas, que são de 1613 e 1637, anteriores, pois, ao texto da *Conquista*, com a *Conquista Espiritual*, publicada em 1639, permite que observemos uma evolução estilística. A *Conquista Espiritual*, enquanto texto mais trabalhado por seu autor, apresenta uma busca de estilo. Isso se observa nos paradoxos («pobríssimos, pero ricos [...]»), na concisão, nos toques irônicos (ao se referir ao nome do índio: «hermosico»); ou ainda quando o compara com os pássaros, pela forma com que movia as mãos e os pés) e na atenção às consequências da deformidade do índio («[...] para volver el rostro atrás volvía todo el cuerpo [...]»).

Essa evolução estilística fica ainda mais visível quando se passa da *Conquista Espiritual* para o texto do *Sílex de el Diuino Amor*, o qual Montoya tentou editar, sem sucesso, até 1650. Em Madri, Montoya necessitava dar um estilo menos castiço a uma enciclopédia de fatos sobre as reduções do sul da América, diante de críticos censores. No momento em que o *Sílex* foi escrito, já se tinham passado cerca de dez anos da volta de Montoya à sua terra paraguaia e às suas lições de vida espiritual com o índio Francisco del Castillo. Travava-se, agora, de dar um estilo às exigências da sua vida interior. O tema muda. O horizonte *montoyano*, agora, é a presença de Deus. E, à semelhança de muitos outros, a temática mística esbarra na incapacidade da linguagem. O contraste estilístico entre a *Conquista* e o *Sílex* será notável.

Como exemplo, Rouillon Arróspide compara duas diferentes versões do mesmo fato, nos dois textos:

⁴⁸ C. LEONHARDT (org.), *CA*, pp. 734-735.

⁴⁹ Cfr. A. Ruiz de Montoya, op. cit., ff. 53v-54r.

Conquista Espiritual

«En Loreto dedicábamos un nuevo templo a la soberana Virgen en día de una de sus fiestas; la víspera en la noche a la claridad de la luna estaban más de sesenta personas regocijando a fiesta, cuando vieron todos que de la iglesia vieja que estaba en frente de la nueva, salían tres figuras vestidas de un celeste ropaje blanco como nieve y reluciente como bruñida plata; los rostros parecían tres soles, con unas cabelleras como de hebras de oro, derribadas sobre los hombros. Estaba en medio de una y otra iglesia una hermosa cruz con tres escalones al pie, y subiendo con agradables pasos, se pusieron arrimadas a la cruz, mirando al altar de la nueva iglesia, que aún no tenía puertas; la gente estuvo absorta mirando y contemplando su hermosura y linda disposición de cuerpos, los cuales no eran de una medida, en que todas tres se diferenciaban. Encendiéronse unos niños que allí estaban tanto en su amor, bien faltos de miedo y llenos de simplicidad, que con hermanable cariño se iban a ellas para harcerles compañía y gozar más de cerca de tan linda vista. Ellas retirándose muy poco a poco se volvieron a la iglesia de donde habían salido, quedando todos penados y culpando aquellos niños por verse privados por su causa de tan agradable vista»⁵⁰.

Silex

«Dos almas se aparecieron en figura humana en concurso de gente nueva en la fe y en noche tan clara como el día con la luz de la luna despejada y limpia. Aparecieron sobre la peana de una cruz bien grande, que la guarnecían tres escalones. Allí representaban a la Virgen y San Juan, cogiendo en medio el vivífico madero y árbol de que produjo la mejor fruta. Allí hicieron ostentación de la fiesta del Nacimiento purísimo de la siempre Virgen María, cuyas vísperas se habían celebrado aquella tarde. Y los circunstantes velaban su templo que nuevo se le dedicaba aquel día el altar. El cuerpo y apariencia como el de dos vírgenes de hasta quince años. vestía cada una túnica labrada de hilos de cristal, más sutil y delicado que el pensamiento. La trama de la tela no era de oro ni de las madejas que el sol hila, porque era de otra materia tan celeste que el pensamiento no puede llegar a distinguir. Estas túnicas llegaban hasta el suelo. Los rostros, la tez, lo garboso, la perfección, la luz brillante, no como la del sol, la candidez, no como la de la nieve cuyo candor ofende a la vista. Eran sus rostros hermoseedos de una amabilidad tan grande que formaban una semejanza de la gloria. El cabello tenía tendido por los hombros, de donde non pesaban. Sus hebras eran sutiles como el viento. El color no dorado ni de oro sino de color deidad divina. Finalmente hacía una vista de la bienaventuranza.

Non eran iguales en el cuerpo, quizá por no serlo en la gracia y gloria. Los circunstantes absortos gozaban de tan celeste vista, tan enamorados todos, que aun los niños ardían en su amor. Y uno, deseoso de gozar más cerca esa compañía, se arrojó hacia ellas.

Las cuales poco a poco se fueron retirando hacia la iglesia antigua, de donde habían salido; con cuya ausencia quedaron todos penados y gozosos de haberla visto»⁵¹.

⁵⁰ Ibid., f. 24v.

⁵¹ Cfr. A. Ruiz de Montoya, *Silex de el el Diuino Amor...*, Opúsculo I, pp. 27-28.

Assim, observa-se que na evolução estilística de Montoya, as matérias valiosas (a neve, a prata, o sol e o ouro, por exemplo) se afinam até se tornarem mais transparentes, mais espirituais («hilo de cristal, mas sutil y delicado que el pensamiento»). No *Sílex*, o fato contado na *Conquista* adquire um teor místico, uma substância espiritual que se vai elevando do seu contato terreno.

Outro elemento a ser considerado na leitura do tratado místico de Montoya é a experiência negativa da linguagem, ou seja, quando exprime as suas ideias sem uma fala direta. Ruiz de Montoya transforma expressões normais em volatilizadas, até que desapareçam no mundo nadificado: «(me pongo) en estado de no sujeto»; «con no voluntad tuya». Essas expressões traduzem o espaço mais abstrato ao qual Montoya chega ou por negações ou por refinamento das matérias e substância («color deidade divina»). Esse mesmo recurso ele usará para definir o ato da contemplação.

Ao falar da onisciência divina, Ruiz de Montoya ressalta que Deus penetra, de maneira infinitamente mais perfeita que os sentidos humanos, no mais íntimo de todos os seres.

«Mírale como un ente que sin tener los sentidos que tú tienes, es todo su ser ojos, oídos, gusto y tacto. Cuya estupenda vista penetra lo más oculto de los corazones y la esencia del más invisible átomo del aire. Oye el más oculto hablar de tus sentidos. Huele el más oculto delito o virtud que la consciencia encierra. Gusta lo más sutil de la más oculta virtud del alma. Toca lo más delicado e imperceptible de ella»⁵².

Assim, para a percepção divina, que penetra no mais íntimo do íntimo de todos os seres, esses são diáfanos. Por isso, quando Montoya se volta às criaturas mais transparentes diante na onipresença divina, incita: «Mira el aire en que vives, que, sin verlo tú, te rodea todo, sin que quede vacío, por pequeño que sea, que no ocupe [...]»⁵³. E «aplica ahora tu sentido y considera atento que si, siendo criatura hace tal obra, el increado Espíritu [...] qué efectos hace en tu alma, cómo la tiene penetrada hasta la más sutil invisibilidad de su esencia»⁵⁴.

A escuridão é um outro acesso ao mundo divino: «al modo que en una pieza obscura entra el que sabe [...]»⁵⁵. Talvez, essa intuição *montoyana* se deva às

⁵² Ibid., Opúsculo III, pp. 149-150.

⁵³ Ibid., Opúsculo III, p. 150.

⁵⁴ Ibid., Opúsculo III, p. 151.

⁵⁵ Ibid., Opúsculo III, p. 40.

experiências infantis de Montoya, quando rezava em um quarto escuro⁵⁶. Esse modo de olhar é, segundo Montoya, o modo de entrar na plenitude obscura.

Mas, o lugar mais específico e autêntico da habitação divina seria o nada. Esse seria o ponto mais fundamental e necessário para que a alma encontrasse o seu Criador. É também um tema tratado por Nieremberg e que influenciou a escrita *montoyana*⁵⁷.

Para Ruiz de Montoya, o nada é o lugar no qual Deus cria, onde deposita os seus tesouros: «Tan omnipotente es Dios, que para hacer ostentación de su potencia, se sirve de la nada. Ahí tiene depositados sus tesoros»⁵⁸; «Dios sacó [el alma] de sus tesoros, que es la nada»⁵⁹; «Dios [...] sacó de sus inmensos tesoros de la nada el palacio riquísimo que ves de aqueste mundo»⁶⁰.

No entanto, o nada é o espaço sem espaço de Deus. E o céu é o oceano último de toda criatura; os astros são como lâmpadas que iluminam os arrabaldes de uma cidade, a cidade celestial onde vive o Deus Criador com a sua inumerável riqueza. Essas luzes são como tochas que iluminam o caminho no qual a criatura deve caminhar em direção à pátria celestial, para que a alma não perca o seu caminho na noite escura desta vida terrena. E essa viagem até os limites da astronomia celestial terrestre leva a alma até um espaço infinitamente maior, exatamente ao nada, o lugar de Deus.

«Tan infinita es su divina presencia que no sólo asiste a todo lo criado en todo y en cualquiera parte sea, sino que [...] sale a estar presente a todo lo posible y a lo que no tiene ser [...] Aunque fuera del mundo no hay lugar, ni cosa alguna criada, sino nada puramente, en esa nada está presente [...]. El se basta a sí mismo por lugar»⁶¹.

É dessa forma que convida ao amigo Francisco del Castillo a subir por uma escada de negações ou por um espaço vazio para além do universo físico até o espaço de Deus. Esse, segundo Montoya, é o imenso caos do espaço imaginário, do nada, do profundo caos do esquecido e do silêncio. É o incomensurável espaço

⁵⁶ Cfr. G. FURLONG, *Antonio Ruiz de Montoya y su Carta a Comental*, (Escritores Coloniales Rioplatenses, XVII) Ediciones Theoria, Buenos Aires 1964, p. 159.

⁵⁷ Cfr. A. Ruiz de Montoya, *Sílex de el el Diuino Amor...*, Opúsculo I, pp. 15 e 24; Apêndice III, pp. 277sq.

⁵⁸ Ibid., Opúsculo I, p. 15.

⁵⁹ Ibid., Opúsculo I, p. 26.

⁶⁰ Ibid., Opúsculo III, p. 159.

⁶¹ Ibid., Opúsculo I, pp. 13-14.

do mundo interior. E a condição para ascender a esse espaço de Deus é conservar a liberdade do espírito, que é o ápice e o centro da própria alma⁶². E com um ato de fé o ser humano pode buscar a Deus que habita nos céus da sua alma. Por consequência, caminhar em direção a Deus é caminhar para o nada.

Rouillon Arróspide, o grande comentador do livro místico de Antonio Ruiz de Montoya, vê na mística do *Sílex* uma grande proximidade como a mística renano-flamenga. Eckhart radicaliza as negações do Pseudo-Dionísio, chegando a afirmar que Deus é nada. Suso, por sua vez, afirma que Deus é o eterno Nada.

Em Ruiz de Montoya, a experiência do nada se completa com o não lugar ou com o espaço do nada, com a experiência de oração no quarto escuro quando era menino. Era a experiência do espaço habitado por Deus e por quem vive com Ele e Nele. Por isso, convida Francisco del Castillo a estar sem lugar, pois só assim poderá estar e para que esteja nele a presença de Deus⁶³.

Montoya procura fazer dizer às palavras aquilo que elas não podem dizer e fazer com que se abram ao espaço semântico que está para mais além do que o homem pode nomear; é a variante da não linguagem e dos paradoxos do *Sílex* que Ruiz de Montoya herdou do Pseudo-Dionísio.

O primeiro paradoxo, e aquele que mais ocorre no *Sílex*, é o mais presente no espaço do nada e do silêncio: são as trevas luminosas e as suas variações temáticas: «obscuridade luminosa»; a «obscuridade mais clara»; «raios da divina obscuridade»; «raios claros das divinas trevas». Estas expressões chamam em causa a expressão típica do místico São João da Cruz e a sua «noite obscura».

Outro paradoxo, também de influência do Pseudo-Dionísio, é esse: a Deus só se pode chegar através de uma ignorância mais sábia do que todo o saber. E esse não saber se estende ao mundo sensível dos sentidos, iluminados pela escuridão da fé, onde, sem ver nada, a alma vê tudo ou sem tocar a criatura toca tudo. Somente abraçando o que não sente nem pode sentir, a criatura pode gozar. Por isso, a fé é uma escuridão tão permanente, tão resplandecente e clara, que torna possível ver o claramente invisível. Para Montoya, portanto, nesse espaço do nada e do silêncio, o objeto que se deve ter em vista é a impotência do não poder ver, do não poder compreender, do não poder alcançar, do não poder penetrar no desejado. É nessa impotência, nessa escuridão, no deslumbramento, na cegueira e na perda

⁶² Ibid., Opúsculo III, p. 161.

⁶³ Ibid., Opúsculo II, p. 85.

total do poder ver que a alma pode encontrar o objeto maior da sua visão. Assim, ela houve sem poder ouvir qualquer coisa e sem ter ouvidos, vê sem olhos o que não é visível, toca sem tato o que não é palpável e arde sem que haja fogo.

A linguagem mística *montoyana*, ao construir esse mundo feito de negações e paradoxos, rompe a consistência das categorias, aproximando-se daquelas próprias dos mitos e dos sonhos: o espaço místico *montoyano* adquire traços temporais, onde a distância do ser do não ser é um espaço infinito. O tempo é expresso com termos espaciais: «Dime dónde estaba Dios [...] seis millas antes de que nada de lo que ves fuese»⁶⁴.

Ruiz de Montoya na sua incessante busca por dizer o indizível ultrapassa os limites do mundo organizado pela linguagem em busca da afirmação de uma transparência, do nada, das trevas, da ignorância, das negações e dos paradoxos, em busca do lugar de Deus, onde o caos é possibilidade de ordem, mas que também é o centro da alma.

Por fim, a categoria que Ruiz de Montoya repete com insistência ao longo de todo o *Sílex* e que resume perfeitamente a sua mística é «simplíssimo».

3. *Sílex* e a ortodoxia da fé

A leitura do *Sílex* pode suscitar uma dúvida sobre a sua ortodoxia teológica, uma vez que o seu autor não era um teólogo de profissão, mas um missionário *criollo*. A busca de expressões que mais descrevessem a sua experiência interior poderia esbarrar na ortodoxia da fé defendida e transmitida pela Igreja. Não seria o primeiro a enfrentar esse tipo de dificuldades.

O Mestre Eckhart a sentiu de maneira extremamente problemática. Precedido por Hadewijch de Amberes e Mechtilde de Magdeburgo⁶⁵, Eckhart aprimorou a teoria da chamada mística da essência, em que descreveu com termos metafísicos a união da alma com Deus nos elevados estados contemplativos. Nessa união de essências, a criatura necessita despojar-se totalmente de si para ascender à sua imagem ideal, que se encontra em Deus. Na explicação desse processo, várias das suas afirmações foram rejeitadas e condenadas. Os renanos Johann Taule

⁶⁴ Ibid., Opúsculo I, p. 13.

⁶⁵ L. BOUYER, *Historie de la spiritualité chrétienne*, Paris, Aubier 1961, pp. 430-438, 450-452, 460.

e Heinrich Suso e o flamengo Johann Ruysbroeck suavizaram as formulações, levando a uma descrição de estados místicos menos ousados da psicologia⁶⁶.

Uma das principais atividades da Inquisição na Espanha foi a censura e o controle da vida e dos escritos dos autores espirituais. A perseguição aos grupos dos *alumbrados* foi ferrenha. Imputavam como uma das causas dos erros teológicos desses grupos a forte influência dos escritos místicos renano-flamengos. Mal entendidas e interpretadas, as teorias desses místicos eram, algumas vezes, até incluídas na lista do *Índice* espanhol. Teólogos como Melchor Cano e Alonso de la Fuente perseguiram místicos espanhóis. Autores como Juan de Ávila, Frei Luis de León, Frei Luis de Granada, Francisco de Borja e outros, tiveram as suas obras inscritas nas listas proibidas pela inquisição espanhola. O próprio Inácio de Loyola teve que defender os seus *Exercícios espirituais* em um processo movido pela Inquisição. Santa Teresa foi investigada várias vezes; São João da Cruz, segundo os comentadores, chegou a destruir páginas de seus escritos que poderiam comprometer-lo junto aos guardiões da fé. Ora, tais práticas persecutórias aumentou a tendência dos autores místicos de ocultar as fontes das suas obras⁶⁷.

Ruiz de Montoya, segundo o modo de proceder da Companhia, certamente não podia ser acusado de exageros nas suas experiências contemplativas. Ainda que na sua conversão e nos primeiros anos de jesuíta ele tivesse tido abundantes graças místicas (como a maturidade do *Sillex* indica), por ser jesuíta e por ter como carisma uma espiritualidade contemplativa na ação, essas forças místicas ou se reduziram ou foram integradas como elementos da sua vida cotidiana. De fato, o Montoya que se conhece não é o místico, mas o incansável missionário, capaz de planejar e executar a transmigração dos treze povos guaranis e de buscar em Madri a permissão para que os índios fossem armados com milícias e armas de fogo, para se defenderem dos assaltos dos bandeirantes. Apenas nos seus últimos anos, e por dirigir espiritualmente a Francisco del Castillo, apareceu de forma mais explícita a sua experiência mística.

⁶⁶ L. COGNET, *Histoire de la spiritualité chrétienne: La spiritualité moderne: I L'essor: 1500-1650*, Aubier, Cerf 1960, p. 39.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 192.

4. Algumas fontes usadas no *Silex*

Três figuras estão na origem da doutrina mística de Montoya.

O primeiro modelo de vida interior que Montoya apresenta ao seu dirigido, Francisco del Castillo é «Ignacio, índio principal»⁶⁸ ou, nas palavras do seu primeiro biógrafo Francisco Jarque, «Ignacio Piraycí de la reducción de Nuestra Señora de Loreto en el Guayrá»⁶⁹. Refletindo sobre a sua chamada mística, de si mesmo, Montoya dizia: «Acuérdasete que andabas por aquellos días deseoso de hallar modo fácil de tener continuamente presencia de la primera Causa. Y quiso el cielo que éste [Ignacio], nuevo en la fe, a ti, ejercitante antiguo, te enseñase en un solo acto de fe lo que buscabas»⁷⁰.

Já bem no final do *Silex*, Ruiz de Montoya apresenta uma mulher que o influenciou na sua vida mística: trata-se de Dona Luisa Melgarejo, mulher bem conhecida, que vivia nos mais elevados graus da mística.

Nos seus comentários introdutórios ao *Silex*, Rouillon Arróspide ainda inclui a figura do próprio Antonio Ruiz de Montoya que, ou oculto nas entrelinhas do texto ou de forma explícita, faz do *Silex* um tratado cheio de aspectos autênticos e vivos.

Outro detalhe não menos importante, que deve ser considerado logo de início, é o título do tratado. Na sua autobiografia, Francisco del Castillo intitula a obra de Montoya: «Colegida y sacada de varios autores»⁷¹. Essa observação é importante, porque parece orientar o leitor que se acosta ao texto *montoyano*. O verbo «sacar» parece indicar que as citações são ao pé da letra, convertendo o *Silex* em uma simples antologia de autores místicos, compilada por Montoya. Porém, o outro verbo, «colegir» indica deduzir, ou glosar, explicar, comentar, ou desvelar os motivos escondidos, implícitos ou condensados no texto original. Segundo Rouillon Arróspide, «colegir» antes de «sacar» parece indicar que os textos dos diferentes autores, não sempre citados, adquirem autoria própria em Ruiz de Montoya: criam mais um contexto conhecido do que autorias concretas. As experiências místicas que tantos dos autores citados viveram transfiguram os

⁶⁸ Cfr. A. Ruiz de Montoya, *Silex de el el Diuino Amor...*, Opúsculo III, p. 156.

⁶⁹ F. JARQUE, op. cit., p. 575.

⁷⁰ Cfr. A. Ruiz de Montoya, *Silex de el el Diuino Amor...*, Opúsculo III, p. 156.

⁷¹ F. DEL CASTILLO, *Un místico del siglo XVII – Autobiografía del venerable Padre Francisco del Castillo de la Compañía de Jesús*, ed. por R. V. UGARTE, Librería e Imprenta Gil, Lima 1960, p.101.

textos *montoyanos* em novas experiências únicas e originais. Trata-se, pois, de uma incorporação de uma ampla tradição, segundo a qual contribuições particulares se convertiam em propriedades coletivas. Por isso, não é tarefa simples indicar todas as fontes e possíveis influências no texto do *Sílex*. Elencamos, a seguir, algumas das mais importantes.

Embora sem o citar explicitamente, Montoya segue Juan Eusebio Nieremberg no seu primeiro opúsculo do *Sílex*. Os dois jesuítas tinham vivido na mesma residência madrilenha. Nieremberg tinha sido um dos jesuítas eruditos ao qual Montoya solicitara ajuda para melhorar o estilo da sua *Conquista Espiritual*. Ruiz de Montoya certamente teve contato com a obra de estética teológica de Nieremberg, *De la hermosura de Dios y su amabilidad por las Infinitas Perfecciones del Ser Divino*⁷². Rouillon Arróspide levanta a hipótese de que Montoya também possa ter conhecido a obra de Nieremberg através de um autor que o erudito espanhol seguiu sem citar: o jesuíta flamengo Leonhardus Lessius, autor do *De perfectionibus moribusque Divinis*⁷³. A grandeza, a incompreensibilidade, a presença de Deus nos seres reais e possíveis, o nada como a câmara de todos os tesouros, são animados, desenvolvidos ou reduzidos em uma harmoniosa nova unidade de sentido. Temas sobre o nada e o espaço constituem matérias centrais na mística *montoyana*⁷⁴.

Alvarez de Paz é o autor central no quarto opúsculo do *Sílex*. Montoya já o citara na sua *Conquista Espiritual*⁷⁵. Montoya o seguirá quase literalmente nas definições dos graus («mansiones») ou dos diversos níveis da mística. Alguns textos de Alvarez de Paz se personalizam no *Sílex*, quase em tom de confissão pessoal, de uma experiência própria vivida por Montoya (por exemplo, quando Alvarez de Paz apresenta como um modelo de místico Santo Inácio de Loyola, Ruiz de Montoya o substitui no *Sílex* pela mística limenha Luisa Melgarejo). No segundo opúsculo, no capítulo terceiro, Montoya segue a as mesmas definições para os diferentes tipos de oração intelectual, mas na sua explicação inclui os temas propostos por Alvarez de Paz.

⁷² Cfr. J. E. de Nieremberg, *De la hermosura de Dios y su amabilidad por las infinitas perfecciones del Ser Divino*, Apud Juan Sánchez, Madrid 1641.

⁷³ Cfr. L. Lessii, *De perfectionibus moribusque Divinis Libri XIV: quibus pleraque sacrae Theologiae mysteria breviter ac dilucide explicantur*, Apud P. Mettayer Typographum, Paris 1620.

⁷⁴ A. Ruiz de Montoya, *Sílex de el el Divino Amor...*, Opúsculo I, pp. 4sq., 9sq., 12-16, 23-25.

⁷⁵ A. Ruiz de Montoya, *Conquista espiritual...*, f. 31v.

Antonio Ruiz de Montoya cita o Pseudo-Dionísio Areopagita apenas três vezes. Não se saber com certeza como o Areopagita chegou a Montoya. Difuso na espiritualidade da Europa Ocidental, o Areopagita foi amplamente divulgado na Espanha por Hugo de Balma, com o seu comentário à teologia mística do Pseudo-Dionísio. As mais importantes passagens do *Silex* certamente foram influenciadas pela concepção neoplatônica da mística, da angeologia e da linguagem do Areopagita. O Pseudo-Dionísio aparece nos textos de Juan Eusebio Nieremberg, Diego Alvarez de Paz e Luis de la Puente, autores que eram do conhecimento de Montoya. Mas, no *Silex*, Ruiz de Montoya desenvolve outros temas do Pseudo-Dionísio, tais como: as trevas luminosas e a «insciência» (*nescientia*), o conhecer para além do conhecer e as hierarquias angélicas (que na obra do Pseudo-Dionísio aparecem de maneira descendente a partir de Deus, ao passo que no *Silex* aparecem como degraus ascendentes a Deus).

Hugo de São Vítor entra no *Silex* através de uma citação de Francisco de Osuna⁷⁶, praticamente com o mesmo vocabulário e com a mesma rima de prosa. De toda maneira, temas como a preexistência de Deus, o «*apex animae*», a «*scintilla*» da alma (com a qual o místico aspira a sua união com Deus), a afirmação de que Deus é e as criaturas não o são, a própria aniquilação como condição para ingressar na vida mística e a existência de algo não criado na alma vinculam o *Silex* aos místicos renano-flamengos (como, por exemplo, Eckhart, Tauler, Suso, Rnsbroek, ou seus difusores, a saber, Herp, Mombaert e Lois de Blois). Muito embora Montoya não os cite diretamente, talvez para não ter problemas com os inquisidores, sabe-se que as *Instituciones* de Tauler foram editadas em espanhol em 1551, bem como as obras de Louis Blois, com textos de Tauler e de outros místicos nórdicos.

Muitos termos e temas do *Silex* coincidem com os de San Juan de la Cruz. Porém, para Rouillon Arróspide não há como ter certeza se foram usadas fontes comuns ou se houve um influxo direto. Em ambos, a mística aparece com amadurecimento da fé, com o nada e com o processo de aniquilação. O tema do desenvolvimento da purificação das potências da alma no despojamento, no vazio e na nudez aproxima Montoya de San Juan de la Cruz.

Quando Ruiz de Montoya aborda a temática da fisionomia humana, percebe-se a sua proximidade conceitual com Luis de Granada. Em ambos, nota-se o inte-

⁷⁶ A. Ruiz de Montoya, *Silex de el el Diuino Amor...*, Opúsculo III, pp. 115sqq.

resse pelo mundo dos insetos, especialmente das abelhas. Existem coincidências com o *Libro de la Oración y Meditación*⁷⁷ de Luis de Granada e o *Sílex*.

No opúsculo II do *Sílex*, nota-se uma leve aproximação com o *Audi, filia*⁷⁸ de San Juan de Ávila, quando ambas tratam do mesmo texto bíblico (1 Cor 10,4).

O texto com as palavras da Virgem Maria na sua aparição, que se encontra no epílogo do *Sílex*, é uma cópia, com poucas diferenças, daquele que se encontra no livro *Cielo estrellado*⁷⁹ do jesuíta Juan de Alloza, que foi professor de Francisco del Castillo em Callao.

Embora sejam poucas as vezes em que cita a sua *Conquista Espiritual*, Montoya faz glosa de si mesmo, mesmo sem indicá-lo explicitamente, ao tratar de algumas cenas da selva paraguaia e quando fala dos anjos.

Por último, Montoya ainda faz, no *Sílex*, várias citações explícitas de passagens tiradas da Sagrada Escritura (dos Evangelhos e do Cântico dos Cânticos), de Santa Teresa (citando-a 14 vezes), de Casiano (quando fala da importância da atenção na oração), Santo Agostinho, São Bernardo, Gregório López, Luis de la Puente e, finalmente, Marina de Escobar.

5. A mística *montoyana*

O texto do *Sílex* de Antonio Ruiz de Montoya é eclético. Nele, percebe-se que Montoya emprega várias correntes espirituais, serve-se de diferentes maneiras de se expressar e recorre à ordem geral dos graus de mística de diferentes autores. Seguindo a tradição dos escritores de sua época, não hesita em fazer citações de citações. Autores (como Cassiano, Pseudo-Dionísio, São Gregório, Santo Agostinho, São Bernardo, São Boaventura, Hugo de São Vítor, Santo Tomás de Aquino) e textos bíblicos lhe chegaram às mãos através de outros autores que lhe

⁷⁷ L. de Granada, *Libro de la oracion y meditacion en el qual se trata de la consideracion de los principales misterios de nuestra Fe, con otros tres breues tratados [...] de las principales obras penitenciales, que son lymosna, ayuno y oracion*, Arnau Garrich, Gerona 1588.

⁷⁸ J. de Ávila, *Libro espiritual sobre el verso Audi, filia, et vide, etc. ps. LXIV, 11 y 12, que trata de los malos lenguajes del mundo, carne y demonio, y de los remedios contra ellos; de la fe y del propio conocimiento; de la penitencia, de la oración, meditación y pasión de nuestro Señor Jesucristo, y del amor de los prójimos*, Juan Brocar, Alcalá 1556.

⁷⁹ J. de Alloza, *Cielo estrellado de 1022 ejemplos de María, paraíso espiritual y tesoro de favores*, En la imprenta de Vicente Mace, Valencia 1691.

foram mais acessíveis (como Nieremberg, Alvarez de Paz, Francisco de Osuna, Granada). Isso fica mais evidente com San Juan de la Cruz e Luis de Granada, pela proximidade no uso dos mesmos conceitos e das mesmas posições. Mas, é igualmente importante notar que, com Montoya, esses textos adquirem vida nova, porque o seu modo de citá-los ou de se servir dos conceitos dos autores com os quais se afina melhor obriga-o a expandir, reestruturar, reescrever tudo como se fosse a sua experiência interior própria, vivida por ele mesmo. Daí que os seus textos são revestidos com uma roupagem nova, são mais vivos. A base conceitual dos autores consultados é visível, mas Ruiz de Montoya dá ao *Sílex* um caráter filosófico e abstrato mais particular. De Nieremberg e de Luis de Granada, por exemplo, Montoya coleta e reestrutura a busca de Deus através do criado; dos autores renano-flamengos e de San Juan de la Cruz ele incorpora as teorias sobre a purificação das potências da alma, sobre a ascensão das criaturas a Deus e o movimento de sair de si mesmas. Para o *criollo* missionário, Deus é a causa primeira. Pela sua grande sensibilidade acerca do criado, Rouillon Arróspide o alcunha «místico de la criación»⁸⁰. O seu deslumbramento diante do universo aparece na forma como descreve e insere os elementos da natureza (o ar, os rios, os insetos, etc.) em meio às mais profundas experiências contemplativas. Não é estranho ao cosmo. Pelo contrário, dele faz a sua morada; mas, paradoxalmente, no seu movimento para Deus, não se enraíza nele, serve-se dele para chegar à primeira causa de tudo o que existe. E, como em San Juan de la Cruz, no cosmo e através dele Montoya encontra Deus.

A mística *montoyana* é, pois, um processo de simplificação, de transparência, de despojamento, de aniquilamento e de desvelamento. Daí que, servindo-se de San Juan de la Cruz e do Mestre Eckhart, propõe de forma radical a renúncia até ao gosto, mesmo que sobrenatural, e do que chama de ato segundo da vontade (ou reflexão) e da complacência sobre o primeiro (ato da vontade), para voltar-se, então, integralmente ao ser amado.

E, para alcançar a Deus, que é puro espírito, Montoya propõe o total aniquilamento, mas com uma base neoplatônica, entendida como aquele radical movimento de abandono de toda e qualquer matéria e forma.

⁸⁰ Cfr. J. L. ROUILLON ARRÓSPIDE, «Introducción», p. cxii.

No mistério de Deus, Cristo homem-Deus está presente. Todavia, seguindo os autores místicos nórdicos e usando o apofatismo agostiniano, Ruiz de Montoya vai além da humanidade de Cristo no acesso a Deus.

Como o Beato Suso e Mestre Eckhart, Montoya encontra no não-ser o não-ser de Deus; na negação da matéria e da forma, no nada, na dialética da teologia apofática, ele busca incessantemente a morada de Deus. Deus não é nada do que se pode conhecer. Montoya, que também segue Gregório de Nissa e o Pseudo-Dionísio, propõe a plenitude e a obscuridade (raios de trevas) para falar da sua experiência ou ausência de Deus, a qual se realiza na mente, no ápice da alma, além do centro que unifica as potências, em um simples olhar do entendimento ou apenas em um ato de amor da vontade.

Ao unir-se com Deus, a alma se converte em um ser deífico, mas não na forma de uma união substancial; tal união acontece somente enquanto união entre duas vontades, de dois desejos em seu amor. Por isso, todos são chamados à via mística, à maturidade da fé. Porém, a iniciativa é sempre de Deus, cabendo ao homem tão somente a preparação.

A visão de mística de Montoya o leva a ser contemplativo na ação. Isto é, pode-se ser contemplativo nas praças e nas ruas da cidade, no dia-a-dia dos negócios. Tudo se reduz a viver sempre na presença de Deus até que tudo seja visto segundo os olhos de Deus. E aqui se observa o fruto dos seus diálogos espirituais com o índio guarani Ignacio Piraycí e da sua aproximação aos textos do anacoreta espanhol no México, a saber, Gregório López.

6. O *Sílex do divino amor e rapto da alma* e o conhecimento da primeira causa

No título do escrito místico de Montoya (*Sílex del Divino Amor y Rapto del Anima en el conocimiento de la primera causa*), encontra-se uma chave de leitura para o livro inteiro: o *Sílex* é um tipo de quartzo que, friccionado, produz fâisca. Além disso, parece que Montoya se inspirou no livro do monge beneditino flamengo Louis Blois, a saber, *Yesca del divino amor*⁸¹, que foi o grande propagador, em latim, da mística renano-flamenga. As suas obras foram

⁸¹ Cfr. L. de Blois, «Yesca del divino amor», in Louis de Blois: *Las obras de Ludovico Blosio abad Leciense, monge de San Benito*, Lucas Sanchez, Barcelona 1609.

traduzidas para o espanhol, provavelmente expurgadas e foram editadas várias vezes entre os séculos 16 e 17.

É importante notar que o *Sílex* recebeu títulos diferentes, conforme as várias fontes. Assim, na autobiografia de Francisco del Castillo, o título é: *Sílex del divino amor y rapto activo del anima en la memoria, entendimiento y voluntad en que se prende el divino fuego mediante un acto de fé, que es el fundamento de esta obra, dedicada a la incomprendible e invisibile Majestad de Dios trino y uno, Criador y Señor del Universo – Por nesciencia de un incomprendible misterio. Colegiata y sacada de varios autores*. Francisco Jarque, por sua vez, ao citar o *Sílex*, o intitula: *Sílex del divino amor, en que se saca y prende en la voluntad este fuego divino*. O que chama a atenção no título que Montoya usará para a sua obra é a identificação filosófica de Deus com a «primeira causa».

As repetições e digressões contidas no *Sílex* fazem com que, às vezes, haja alguma dificuldade para entender para onde Montoya conduz o leitor. Mas, isso não deve causar estranheza, quando se pensa que a origem do *Sílex* está estreitamente vinculada às práticas de Ruiz de Montoya com respeito ao seu discípulo Francisco del Castillo, sem a pretensão de propor um tratado sistemático e orgânico como tal. Aquilo que se encontra é um conjunto de ideias-chave, que se traduzem em uma espécie de programa para que o leitor alcance uma atitude contemplativa que ilumine e direcione o itinerário interior de quem se propõe seguir o caminho *montoyano* do *Sílex*.

A obra se divide em quatro opúsculos e um epílogo. O primeiro opúsculo é uma espécie de introdução geral de toda a obra. Deve-se buscar a Deus, não com os sentidos exteriores, mas tão só com os interiores. Para tanto, é fundamental despojar-se de tudo, inclusive de si mesmo, porque só o místico pode alcançar a Deus. Trata-se do conhecimento especulativo de Deus pelas criaturas. Esse título dado ao primeiro opúsculo tem um caráter mais discursivo, em oposição ao processo místico do resto do *Sílex*. Ao propor um caminho ascendente através das criaturas, Ruiz de Montoya automaticamente prolonga o exercício final dos *Ejercicios Espirituais* de Inácio de Loyola, isto é, a contemplação para alcançar o amor.

Se, por um lado, pode parecer difícil perceber a ligação do primeiro opúsculo com os demais que compõem a obra, por outro, não aparece imediatamente evidente a unidade entre os dois capítulos que o constituem. No primeiro opúsculo, aparecem algumas das ideias centrais da mística *montoyana*: «Debes buscar a

Dios»⁸². É a afirmação inicial de Montoya e que manifesta o desejo insaciável de Deus.

«El primer paso que debes dar en el camino de tu corta vida, y el último en que lo acabes con la muerte, es en rastrear la primera Causa y origen de todo ser y fin de toda criatura, que es Dios y Padre tuyo, que te engendró eternamente de su misericordia y paternal amor en su divina idea. En donde sin que lo imaginases no nadie por ti se lo pudiese, te dio ser y viviste en El. En donde, como todas las cosas que están en Dios son Dios, así tu fuiste Dios en El. Y si eres hijo eres heredero de sus divinos tesoros»⁸³.

Ruiz de Montoya retoma uma das ideias básicas dos teóricos renano-flamengos: a preexistência eterna na ideia de Deus criador, na qual o verdadeiro místico deve se encontrar. Certamente podemos perceber aqui o influxo platônico e plotiniano assimilado por Clemente de Alexandria e, sobretudo, por Santo Agostinho. Por isso, não é estranho que Montoya se refira a Deus como a primeira causa. Mas, como os sentidos exteriores são impotentes para se chegar ao Deus criador, faz-se necessário que o místico o busque com viva fé e amoroso afeto. Por isso, somente despojando-se completamente de si mesmo se é capaz de rastrear a essência divina. Montoya glosa alguns autores que são as suas fontes: Nieremberg, Pseudo-Dionísio, Luis de la Puente e Alvarez de Paz. Ademais, ele alude à mística da essência, característica dos místicos renano-flamengos, orientada para a união da essência de Deus e da alma. Nessa busca da essência divina, o místico deve despojar-se dos sentidos exteriores, porque assim

«[...] se arroja a lo más denso de la tenebrosa caligine, en donde habita aquella sutilísima, inmensa e increada luz. Y ése viene a quedar tan ciego en claridad tan obscura que viene a perder totalmente la vista y con ella los demás sentidos. Y ése, cuando conoce más entiende menos. Y viene a quedar más ignorante, cuando más se anega en el abismo de la incomprehensible esencia»⁸⁴.

E Montoya adverte que o caminho para se chegar à primeira causa é muito difícil, mas, paradoxalmente, se o místico se voltar para o seu próprio interior, perceberá que o Deus criador está muito perto.

Depois de ter proposto o despojamento total de todo o sensível para se conhecer a primeira causa, Montoya propõe uma via que passa através do conhecimento

⁸² Subtítulo do primeiro opúsculo; cfr. A. Ruiz de Montoya, *Silex de el el Diuino Amor...*, Opúsculo I, p. 3.

⁸³ Ibid., Opúsculo I, pp. 3-4.

⁸⁴ Ibid., Opúsculo I, pp. 5-6.

das criaturas. É o tema do segundo capítulo do primeiro opúsculo. É curioso ver como Deus, mais do que ser, aqui, um ponto de chegada, é um ponto de partida para a via contemplativa.

A busca da primeira Causa, com a sua enunciação abstrata, em sua essência transcendente, mostra-se paradoxal: quanto mais nos aproximamos de Deus, mais o vemos longe, como Trindade, como presença, na qual os seres reais e possíveis desaparecem. Nada do que a imaginação humana seja capaz de criar sequer se aproxima dele.

«Tan sublime es que mientras más le buscas más se esconde y mientras más llegas a El le ves más lejos. Y así el que más conoce Él, le parece queda con mayor ignorancia de su divino. [...] Tan alta es la cumbre de la divina esencia, que el conocimiento humano y angélico es como el ojo del topo para conocerle, y como el corazón de una mosca para amarlo, como su infinito amor merece»⁸⁵.

Montoya segue discorrendo sobre a vida trinitária *ad intra*. As considerações sobre as criaturas irracionais, as distâncias estelares, a diversidade dos ofícios e a hierarquia angélica, a maravilha da união hipostática ou da presença real de Cristo na eucaristia, a dissertação sobre a complexa armadura do corpo humano, as analogias entre Deus e a alma humana e a ponderação da beleza de uma alma em estado de graça, tudo isso se transforma em motivo para exaltar a onipotência divina.

«Vuelve sobre ti y mira que este Señor, que tan inmenso poder tiene, es tu Padre que te ama con las finezas que puedes conocer en tantas criaturas, como para ti fabricado, y en haberse hecho por ti y para ti criatura, manjar y bebida de tu alma. Y esto sin tener de ti necesidad alguna, con tan excesivo amor que excede con infinita distancia a tu conocimiento. [...] Vuelve ahora sobre ti los ojos y considera la omnipotencia de Dios, cifrada en ti, mundo menor. Eres. En ti se halla el ser como en los elementos; la vida como en las plantas; sentido como en los animales; entendimiento y libre albedrío como en los ángeles. Y así te llamas toda criatura. Y por eso fuiste criado después de ellas, en el sexto día, para que fueses epílogo de todas»⁸⁶.

Muito embora o criado seja um multiforme e maravilhoso reflexo das milhares de formas com que a sabedoria, o poder e o amor de Deus se manifesta, este ainda assim será sempre apenas e tão somente um pálido reflexo que nunca conseguirá penetrar no conhecimento experiencial de Deus.

⁸⁵ Ibid., Opúsculo I, p. 10.

⁸⁶ Ibid., Opúsculo I, p. 25.

Considerações finais

No *Sílex* de Antonio Ruiz de Montoya podemos perceber o influxo das várias correntes espirituais da Espanha do seu tempo, mas com a peculiaridade dos seus traços de *criollo* e missionário no Paraguai junto aos indígenas guaranis. A síntese que ele nos propõe reflete em grande parte as suas experiências interiores mais íntimas e os seus diálogos espirituais com o índio guarani Ignacio Piraycí, e é o seu legado espiritual ao seu discípulo Francisco del Castillo. De certa maneira, não deixa de espelhar também um testemunho da evangelização missionária nas reduções jesuíticas do Paraguai. Na sua tarefa de coleta e ampliação dos conceitos e das doutrinas dos autores espirituais do seu tempo, Montoya escreveu uma obra que promoveu a recepção e o desenvolvimento da escolástica barroca na América hispânica no século 17. Até o presente, não se conhece outro jesuíta *criollo* que tenha escrito uma obra mística.

Aqui abordamos apenas o primeiro opúsculo, isto é, o que trata do conhecimento da primeira causa e que propõe o total despojamento dos sentidos exteriores da criatura como caminho interior para o divino. Esta é a chave de leitura básica que nos permite uma compreensão mais abrangente dos conteúdos essenciais do *Sílex*.

