

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO: MESTRADO
Área de Concentração: Fundamentos da Educação

PEDAGOGIA, MÍSTICA E ESPIRITUALIDADE NA
CONFIGURAÇÃO DO PENSAMENTO DE
SÃO JOÃO DA CRUZ (1542-1591)

MARCOS AYRES BARBOZA

MARINGÁ
2007

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO: MESTRADO
Área de Concentração: Fundamentos da Educação

**PEDAGOGIA, MÍSTICA E ESPIRITUALIDADE NA
CONFIGURAÇÃO DO PENSAMENTO DE
SÃO JOÃO DA CRUZ (1542-1591)**

Dissertação apresentada por MARCOS
AYRES BARBOZA, ao Programa de Pós-
Graduação em Educação, Área de
Concentração: Fundamentos da Educação, da
Universidade Estadual de Maringá, como um
dos requisitos para a obtenção do título de
Mestre em Educação.

Orientador:
Prof. Dr. CÉZAR DE ALENCAR ARNAUT
DE TOLEDO.

MARINGÁ
2007

MARCOS AYRES BARBOZA

**PEDAGOGIA, MÍSTICA E ESPIRITUALIDADE
NA CONFIGURAÇÃO DO PENSAMENTO DE
SÃO JOÃO DA CRUZ (1542-1591)**

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. César de Alencar Arnaut de Toledo – UEM
Orientador

Prof. Dr. Marcos Jorge – UEL

Prof. Dra. Marcília Rosa Periotto – UEM

Data da defesa
Maringá, 14 de dezembro de 2007.

AGRADECIMENTOS

Ao Prof. Dr. César Alencar Arnaut de Toledo, pela dedicação, competência e presença sempre amiga na orientação deste trabalho.

Aos colegas do Curso de Mestrado, companheiros e amigos de estudos e debates.

Aos professores do Programa de Pós-Graduação em Educação, pelo incentivo e apoio durante a realização do Mestrado.

Aos professores Marcília Rosa Periotto e Marcos Jorge, pelas críticas e sugestões apresentadas que, com certeza, ajudaram a qualificar este trabalho.

À professora Maria de Lourdes Longhini Trevisani, pela revisão de linguagem.

Às amigas Luciane Zorzetti e Morgana Iglesias, pelo apoio e amizade.

Aos funcionários da Secretaria do Mestrado, Hugo e Márcia, pelo suporte técnico-administrativo e atenção recebida.

À minha família, pelo apoio e compreensão constantes.

Em uma noite escura,
De amor em vivas ânsias inflamada,
Oh! Ditosa ventura!
Saí sem ser notada,
Já minha casa estando sossegada.

Na escuridão, segura,
Pela secreta escada, disfarçada,
Oh! Ditosa ventura!
Na escuridão, velada,
Já minha casa estando sossegada.

Em noite tão ditosa,
E num segredo em que ninguém me via,
Nem eu olhava coisa,
Sem outra luz nem guia
Além da que no coração me ardia.

Essa luz me guiava,
Com mais clareza que a do meio-dia
Onde me esperava
Quem eu bem conhecia,
Em sítio onde ninguém aparecia.

Oh! Noite que me guiaste!
Oh! Noite mais amável que a alvorada!
Oh! Noite que juntaste
Amado com amada,
Amada já no Amado transformada!

Em meu peito florido
Que, inteiro, para ele só guardava,
Quedou-se adormecido,
E eu, terna, o regalava,
E dos cedros o leque o refrescava.

Da ameia a brisa amena,
Quando eu os seus cabelos afagava,
Com sua mão serena
Em meu colo soprava,
E meus sentidos todos transportava.

Esquecida, quedei-me,
O rosto reclinado sobre o Amado;
Tudo cessou. Deixei-me,
Largando meu cuidado
Por entre as açucenas olvidado.

(Poema **Noite Escura** – João da Cruz, 2002, p. 438-439).

BARBOZA, Marcos Ayres. **PEDAGOGIA, MÍSTICA E ESPIRITUALIDADE NA CONFIGURAÇÃO DO PENSAMENTO DE SÃO JOÃO DA CRUZ (1542-1591)**. 172 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Estadual de Maringá. Orientador: Prof. Dr. César de Alencar Arnaut de Toledo. Maringá, 2007.

RESUMO

O objetivo deste estudo consiste em analisar, por meio das obras **Subida do Monte Carmelo** e **Noite Escura**, a concepção de educação contida nos escritos místicos de João da Cruz (1542-1591), visando compreender o significado e a importância de sua obra no início dos Tempos Modernos, para a história da educação. O período histórico em que João da Cruz, místico e religioso do Carmelo Descalço, desenvolveu os seus escritos caracteriza-se como o auge do Humanismo Espanhol. Trata-se de uma época de profundas mudanças no âmbito da educação, da vida social e moral, estimuladas pelas transformações ocorridas na vida religiosa e econômica. A Espanha, nesse contexto, viveu progressos significativos, especialmente no que se refere ao desenvolvimento da imprensa e da difusão de livros, sobretudo de obras de espiritualidade e mística de tradição renascentista italiana e pagã. A ascensão do Estado Moderno e a expansão do comércio favoreceram a laicização da educação, obrigando a Igreja Católica a expandir a oferta de educação e de instrução às camadas populares, até então restrita aos religiosos. A orientação educativa da Igreja ocorreu oficialmente após o Concílio de Trento (1545-1564), tendo como um de seus motivos a Reforma Protestante, em que se recomendava o emprego de livros e a criação de um sistema de educação popular. Foi nesse ambiente que João da Cruz desenvolveu a sua espiritualidade, tornando-se um dos grandes nomes da mística espanhola do século XVI. Ele criou um método pedagógico muito inovador: de seus escritos poéticos, desenvolveu, em prosa, os seus tratados místicos para formar os seus noviços e estudantes. Por meio de sua prosa, manifestou toda a sua cultura humanística; aliás, seus escritos místicos são resultados da convergência do ideal de educação humanista com a tradição cristã. A sua espiritualidade foi um movimento de interiorização da fé e da religiosidade que contribuiu para o desenvolvimento de uma nova subjetividade, por meio de um conjunto de ensinamentos e práticas essencialmente educativas, difundidas pelas escolas elementares, que se caracterizou pelo controle mais rigoroso da vontade, obrigando os indivíduos a orientarem as suas energias psicológicas às normas sociais. As suas obras caracterizam-se como práticas educativas de gestão da alma e do corpo, para cercear o domínio da vontade. O uso da afetividade, da moderação dos castigos físicos e a identificação das habilidades intelectuais de seus formandos são características da pedagogia contida em suas obras. Assim, a obra de João da Cruz contém uma pedagogia de superação das limitações e das imperfeições, que passa pelo domínio da leitura e da escrita como etapa obrigatória da progressão espiritual para o encontro com Deus. Esse aspecto de superação dos vícios pela canalização das energias psicológicas dos indivíduos para a divindade é um elemento que se encontra presente também na modernidade.

Palavras-chave: João da Cruz. Educação. Mística. Espiritualidade. Humanismo. Século XVI.

BARBOZA, Marcos Ayres. **PEDAGOGY, MYSTICISM AND SPIRITUALITY IN THE DOCTRINE OF ST JOHN OF THE CROSS (1542-1591)**. p. 172. Master's Dissertation in Education. State University of Maringá, Maringá PR Brazil. Supervisor: Dr. César de Alencar Arnaut de Toledo. Maringá PR Brazil, 2007.

ABSTRACT

The concept of education in the mystical writings of St John of the Cross (1542-1591) is analyzed through an investigation on *The Ascent of Mount Carmel* and *The Dark Night of the Soul* so that the meaning and importance of his doctrine for the history of Education at the threshold of modern times may be understood. The historical period in which the Discalced Carmelite mystic and saint John of the Cross put down his thoughts in writing may be characterized as the climax of Spanish Humanism. It was an era of deep changes in education, social and moral life, which were triggered by transformations in both the religious and economical milieu. Spain experienced significant progress, especially in printing and the diffusion of books, particularly works on spirituality and mysticism, hailing from the pagan tradition and Italian Renaissance. The rise of the modern state and the expansion of commerce favored the laicization of education and made it mandatory for the Catholic Church to provide education and instruction, up to that time restricted to religious candidates, to the lower classes of society. The Church's educational orientation officially occurred after the Council of Trent (1545-1564) with the Protestant reformation as its main theme which had recommended the use of books and the establishment of popular education. John of the Cross developed his spirituality in this environment and became one of the most important Spanish mystics in the 16th Century. His pedagogical method was truly innovatory: his prose mystical treatises were an expansion of his poetic writings for the training of students and novices. All his humanistic culture is shown in his prose, or rather, his mystical writings are the product of the convergence of the humanistic education ideal coupled with Christian tradition. His spirituality was an interiorization movement of faith and religiosity which contributed towards the development of a new subjectivity through a series of essentially educational teachings and practices spread throughout the primary schools. Teaching was thus characterized by a strict control of the will, making mandatory for individuals to direct their psychological energies to social norms. His doctrinal works are characterized as educational practices involving the soul and the body to control the will's dominance. Affection, moderation in physical punishments and the identification of intellectual abilities of his subalterns are actually trends in the pedagogy explained in his works. St John of the Cross's works manifest a pedagogy in which there is an overcoming of limitations and imperfections provided by reading and writing as an obligatory step in spiritual progress towards God. The overcoming of vice by re-routing the individuals' psychological energies towards the deity is a element that may also be encountered in Modernity.

Key words: John of the Cross; education; mysticism; spirituality; Humanism; 16th Century.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	10
2 ASPECTOS HISTÓRICOS DA ESPIRITUALIDADE CARMELITA.....	16
2.1 Mística, trabalho e o “espírito do capitalismo”	24
2.2 A mística e a espiritualidade Carmelita no século XVI	33
2.3 Os Carmelitas na Europa.....	50
2.4 A presença dos Carmelitas nas Universidades.....	55
2.5 Os Carmelitas e as idéias humanistas.....	60
3 JOÃO DA CRUZ: O MÍSTICO	69
3.1 João da Cruz e as idéias humanistas	73
3.2 Os primeiros estudos.....	79
3.3 A formação humanística na Universidade de Salamanca.....	84
3.4 A reforma do Carmelo	88
3.5 João da Cruz e Teresa de Ávila: o diálogo da amizade.....	94
3.6 A poesia de João da Cruz.....	97
3.7 A formação de Descalços.....	103
4 MÍSTICA E EDUCAÇÃO NOS ESCRITOS DE JOÃO DA CRUZ	111
4.1 A mística de João da Cruz	112
4.2 Os primeiros escritos.....	120
4.3 Subida do Monte Carmelo: a educação dos sentidos pelas virtudes teologais	122
4.4 Noite Escura: a educação do espírito pela fé.....	139
5 CONCLUSÃO.....	154
REFERÊNCIAS.....	165
APENDICE	172

1 INTRODUÇÃO

Este estudo analisa a concepção de educação presente nos escritos místicos de João da Cruz (1542-1591), frei carmelita descalço, que viveu no século XVI, na Espanha, um dos fundadores do Carmelo Descalço masculino. Tem por objetivo relacionar suas idéias com a educação, desenvolvidas no decorrer de sua formação e de seu itinerário místico como formador e diretor espiritual dos conventos masculinos e femininos da Ordem Carmelita Descalça. Refletir sobre os movimentos religiosos naquele período é importante porque revela, especialmente a obra de João da Cruz, o papel essencialmente educativo das idéias sobre formação e instrução nos primórdios da modernidade e que, ao serem incorporadas, posteriormente, aos manuais de instrução, contribuíram para a configuração dos primeiros modelos modernos de instrução e de educação.

Em todas as tradições religiosas, os místicos são aqueles que conseguem transpor algumas barreiras, em especial as que se referem ao inefável, para traduzir a sua experiência mística de união espiritual com Deus. Eles se diferenciam dos demais religiosos, já que, em sua experiência, estão familiarizados com a visão interior, que ultrapassa a percepção imediata das coisas para encontrar a essência da realidade. A experiência de profundidade alcançada pelos místicos faz que percebam a presença divina em todas as coisas; a fé, nesse sentido, é o elemento comum que faz convergir todas as tradições religiosas, porém não determina a destruição das particularidades de cada uma das tradições, mas, sim, constitui-se em um elemento enriquecedor da própria cultura religiosa.

A mística provoca um melhor conhecimento de si mesmo, um despojamento e um desapego, que orientam o ser humano a uma abertura para o mundo. Em dicionário (SCHLESINGER, 1995) e entre os especialistas em mística de tradição cristã, a mística é definida como conhecimento de Deus por experiência. É abordada e interpretada pela Teologia em uma base mais intelectualizada sem, contudo, eliminar a comunicação em profundidade dos místicos. Na história da tradição cristã, procurou-se elaborar uma reflexão sobre a mística de caráter intelectual, mas trata-se de uma investigação que se revela, de maneira fundamental, somente no campo da experiência, visto que a mística é um conhecimento que se constrói na experiência e, nela, a inteligência e o intelecto são empregados não para compreender a experiência, mas para apreender o próprio ato de experimentar. A experiência mística realiza-se por meio de um movimento de alteridade, em que não há um caminho definido pelo ser divino; é uma trajetória de descobertas progressivas

do mistério divino, que não se refere a algo coisificado ou reificado. Neste trabalho, é realizado um estudo sobre o papel da mística e da espiritualidade carmelita em sua própria configuração.

Os escritos místicos desenvolvidos por João da Cruz expressam a necessidade de uma época: a elaboração de instrumentos e técnicas pedagógicas à formação humana nas cidades que se constituíam. Com a tomada de consciência da cultura urbana e com o nascimento de uma nova espiritualidade no interior da Igreja, que determinava o pensamento cultural naquele período, métodos pedagógicos humanistas, especialmente difundidos no interior das Ordens Mendicantes, como a Ordem dos Carmelitas Descalços, tiveram um papel importante na elaboração da cultura moderna.

Essa parece ser uma das maiores contribuições dos escritos místicos de João da Cruz, em particular quando elaborou as obras **Subida do Monte Carmelo**, escrita entre os últimos meses de novembro de 1578 a junho de 1579, e **Noite Escura**, escrita entre os últimos meses de 1585 e os primeiros de 1586, já que as duas obras representam para o místico espanhol as etapas da formação espiritual dos conventuais em seu itinerário místico de união com Deus, notadamente no que se refere à formação elementar. Os escritos místicos, por exemplo, não eram somente instrumentos de formação dos conventuais; por meio deles se ensinavam, também, as primeiras letras às populações urbanas vindas do campo sem formação básica, sobretudo às crianças.

A expansão dos conventos pelo interior das muralhas das cidades muito ajudou o Reino Espanhol em seus negócios e a Igreja na evangelização dos fiéis, em parte preocupada com o movimento de Reforma liderado pelo religioso Martinho Lutero (1483-1546). No século XVI, a Espanha, juntamente com Portugal, eram consideradas as duas maiores potências econômicas do Ocidente. A preocupação com a formação social foi defendida, sobretudo, pelos burgueses, que era a classe em ascensão. Além disso, “los nuevos intelectuais – los humanistas – se vincularon a esta clase social con todas las implicaciones sociales y culturales correspondientes” (ABELLÁN, 2005, p. 51).

Desse modo, a discussão dos acontecimentos ocorridos na Europa Ocidental naquele período é de fundamental importância para o desenvolvimento deste estudo, uma vez que o pensamento de João da Cruz encontrou, nesse espaço, os elementos que o configuraram. Com efeito, entende-se que o seu pensamento sobre educação está diretamente relacionado com o movimento renascentista do século XVI existente por toda a Europa. O Humanismo Renascentista provocou diversas mudanças no pensamento religioso, particularmente quanto aos aspectos literário e intelectual. Essa influência pôde ser constatada na análise da formação

recebida por João da Cruz no Colégio dos Jesuítas em Medina del Campo e, em seguida, no Colégio San Andrés e na Universidade de Salamanca.

Compreende-se, outrossim, que o século XVI corresponde a um período de marcante configuração das técnicas e dos instrumentos pedagógicos característicos da modernidade. Muitas das transformações ocorridas no cenário do Humanismo Renascentista espanhol, no qual o pensamento de João da Cruz floresceu, fizeram-se presentes em seus escritos místicos; visto que, neles, há uma constante preocupação com as técnicas de instrução e de assimilação de conhecimento; questões muito debatidas por humanistas, tais como Erasmo de Roterdão (1466/69-1536) e Juan Luis Vives (1492-1540).

O cenário político e econômico da Espanha no século XVI foi fundamental para a expansão das idéias do Humanismo Renascentista, muito presente na formação recebida pelos religiosos no interior das Ordens Mendicantes, que, certamente, foram os principais divulgadores do movimento de renovação espiritual por toda a Europa. O pensamento clássico do Renascimento influenciou o pensamento religioso da época e, de maneira especial, a Reforma, tanto Católica como Protestante, sobretudo pelo movimento chamado *Devotio Moderna*, de interiorização da fé e da religiosidade, cuja espiritualidade pode ser notada na famosa obra chamada **Imitação de Cristo**. Trata-se de um livro de orações, escrito por Tomás de Kempis (2005), que viveu entre 1379-1471, e contribuiu para o desenvolvimento das reformas da educação secundária em todo o norte da Europa, exercendo influência formativa em pensadores como Nicolau Cusano (1401-1464) e Erasmo de Roterdão.

A escola mística, que surgiu entre os séculos XIV e XV, tem no místico espanhol João da Cruz um de seus principais representantes no século XVI, auge do pensamento humanista. As suas obras apresentam uma intencionalidade pedagógica interessante e única, uma vez que não têm um caráter de transmissão de conhecimento, mas de pôr o outro em condição de adquiri-la por meio da afetividade. Os místicos, de maneira geral, exaltavam a contemplação e o estudo das escrituras, a religião era compreendida como um contato pessoal e vital com o sagrado. Alguns desenvolviam a experiência mística por meio dos sacramentos, sob a direção da Igreja, outros, porém, desprezavam as práticas dos sacramentos, antepondo as próprias experiências ao magistério da Igreja ou, ainda, interpretando a doutrina de maneira heterodoxa.

O presente trabalho aproxima-se da temática dos princípios religiosos místicos, já que esse movimento está inserido em um contexto de grande revolução cultural, ocorrido no final da Idade Média com a Renascença e a Reforma. Nesse período, foram desenvolvidas inúmeras discussões e muito ricas sobre educação, a expansão das idéias humanistas, que

muito contribuíram para a configuração de um novo modelo de instrução, o que torna, sem dúvida, o estudo do movimento místico, especialmente as obras **Subida do Monte Carmelo** e **Noite Escura**, de João da Cruz, objetos de investigação valiosos para melhor entendimento da história da educação e da própria pedagogia, especialmente na Espanha do século XVI.

O objeto de análise desta pesquisa é o papel do movimento místico para a história da educação. A escolha das obras de São João da Cruz (1542-1591) se mostrou pertinente por compreender que elas apresentam elementos importantes como a disciplina do corpo e dos sentidos, em especial o domínio da leitura e da escrita, como caminho obrigatório para a união com Deus para o estudo da história da educação e, sem dúvida, para a configuração de um novo modelo de instrução. A questão que norteia o desenvolvimento deste trabalho é: como a pedagogia se faz presente nas obras de João da Cruz?

Este estudo, pretende mostrar que, em seus escritos **A Subida do Monte Carmelo** e **Noite Escura**, nos quais forja as suas idéias sobre experiência mística, elementos como os exercícios corporais de purificação do corpo e do espírito são referências indiretas importantes para o estudo da constituição da nova educação, especialmente com relação ao nascimento de uma nova espiritualidade no interior da igreja, mais afeita aos ideais individualistas dos Tempos Modernos.

Uma das grandes contribuições desse místico espanhol para o campo da história da educação consiste na maneira como propôs, de modo sistemático, a sua experiência mística, que contém elementos da pedagogia de caráter humanístico, extensiva depois à educação escolar. Os textos representam as etapas pela qual o corpo e os sentidos humanos são disciplinados para se alcançar sabedoria e a inteligência transcendental.

A busca do conhecimento, concomitante com a oração, mortificação e solidão eram uma constante na vida do místico espanhol. Para ele, o conhecimento só seria possível desde que o iniciante se mantivesse firme no cumprimento dos princípios doutrinários da Ordem e, nesse caso, sua disciplina de estudos, oração e contemplação ofereciam as condições para que o corpo e seus sentidos fossem adaptados para esse fim.

Para alcançar o objetivo deste trabalho, o estudo, desenvolvido com base em pesquisa bibliográfica, está organizado em três capítulos. O capítulo inicial, denominado **Aspectos Históricos da Espiritualidade Carmelita**, demonstra que a discussão sobre a preocupação com novos métodos de estudos e de formação se faz presente nos textos de São João da Cruz e nos debates dos pensadores humanistas do período renascentista e da reforma, mormente com o surgimento de uma nova espiritualidade no interior da Igreja e com a expansão das cidades, que exigia uma disciplina mais rigorosa para atender às necessidades da nova

organização social, forjando mudanças no modo de produção e nas relações entre os homens. Com o novo modelo de organização social e cultural, a relação entre religião e subjetividade, que se constituiu especialmente a partir do século XVI, fez a religião perder o poder unificador que tinha na sociedade moderna, em particular na sociedade cristã do período renascentista espanhol. Essas mudanças provocaram transformações profundas, culminando na separação entre o poder eclesiástico e o poder civil, bem como o surgimento da sociedade civil como instância política fundamental no Estado.

No capítulo seguinte, intitulado **São João da Cruz: o místico**, o leitor é apresentado ao itinerário místico desse religioso. A escolha de suas obras como fonte de pesquisa é justificada pela sua relevância para a história da educação e para a própria pedagogia. Para atingir esse objetivo, procura-se demonstrar que, na composição de seus textos, há uma preocupação com a formação literária, tema que fazia parte do programa cultural e educacional dos *studia humanitatis* e representava uma preocupação dos humanistas com relação ao desenvolvimento de métodos de ensino e de aprendizagem, mais apropriados ao novo modo de organização social existente nas cidades. Os novos métodos eram influenciados pela expansão do espírito do capitalismo, o que exigia uma maior disciplina do homem que vivia nas cidades para atender às necessidades da cultura burguesa e se tornar hegemônica.

No último capítulo, que se intitula **Mística e Educação em São João da Cruz**, é apresentada a análise feita sobre a concepção de educação presente nas obras **Subida do Monte Carmelo** e **Noite Escura**. A intencionalidade pedagógica de João da Cruz é ensinar e educar com o objetivo de abrir os olhos de todos que permanecem na mediocridade, apegados aos vícios e aos pecados. Assim, segundo ele, pelo caminho da noite escura, o homem é capaz de libertar-se de sua ignorância em virtude do uso perfeito da razão que, em seus Tratados, consiste na prática do bem, sob a ação do Espírito Santo, por meio de uma afinidade proveniente do amor. Na análise, pode-se verificar que o modelo de educação que estava se configurando no início da Modernidade é mais centrado na formação do indivíduo.

Na conclusão, é discutida a intencionalidade pedagógica dos escritos místicos de João da Cruz no exercício da vida afetiva do espírito, em que a relação do místico com o divino não implica em uma apreensão da totalidade do mistério divino, mas fortalece a espiritualidade humana, fazendo com que o ser humano compreenda o conhecimento de Deus por experiência. Em sua espiritualidade, o exercício das virtudes teologais é o caminho para a liberdade interior; aliás, trata-se de uma visão crítica, comprometida e libertadora, que permite a formação de um homem íntegro e responsável por suas próprias ações. Além disso, expressou e contribuiu para a divulgação de uma influente pedagogia de caráter humanista,

pela ampliação das instituições religiosas responsáveis pela evangelização e formação das comunidades e pela mobilização da nobreza para o estudo nas Universidades, com o objetivo de garantir o poder no novo modelo de organização político-jurídica, que se constituía com a unificação dos Estados Nacionais.

Assim, este estudo, ao explorar os caminhos da formação da mística de João da Cruz, desenvolve um dos aspectos pedagógicos mais importantes da renovação católica no início dos Tempos Modernos: a espiritualidade.

2 ASPECTOS HISTÓRICOS DA ESPIRITUALIDADE CARMELITA

João da Cruz (1542-1591), religioso, membro da Ordem dos Carmelitas Descalços, foi colaborador e conselheiro de Teresa de Ávila (1515-1582). Esta, em 1535, ingressou no convento da Encarnação das Carmelitas e, em 1562, fundou, em Ávila, o convento de São José, primeira comunidade de religiosas Carmelitas Descalças, na qual reforçou o hábito rigoroso das primitivas e severas regras da Ordem. Em 1567, foi-lhe permitido fundar outros conventos similares para homens. Com a ajuda de João da Cruz, organizou um novo ramo do Carmelo. Santa Teresa purificou a vida religiosa espanhola do século XVI, contribuindo para fortalecer as reformas na Igreja Católica numa época em que o protestantismo estendia-se pela Europa. Entre seus escritos destacam-se **Castelo Interior**, de 1577, **O Livro das Fundações**, entre 1573 a 1582, e **Caminho da Perfeição**, de 1583 (DE ÁVILA, 2002).

Ele, juntamente com Teresa de Ávila, foram personagens de destaque da espiritualidade espanhola no século XVI. Uma das características mais importantes dos textos místicos de João da Cruz traduz-se na riqueza psicológica com que descreve o itinerário espiritual das noites de união com Deus pela interiorização da fé e da religiosidade. Trata-se de uma espiritualidade que purifica os sentidos e o espírito por meio da inteligência, da vontade e da memória.

João da Cruz foi um dos maiores místicos do século XVI espanhol. O termo “mística” refere-se a uma experiência de unidade; na linguagem cristã, significa aquele que se une ao Senhor, formando uma unidade espiritual. Nos escritos de João da Cruz, há um grande esforço para se compreender as profundezas da alma – a subjetividade; os conteúdos psicológicos que se referem ao pensamento, desejos e instintos não constituem a natureza humana, mas a sua vontade.

Os místicos afirmam que a vontade carrega em si as motivações humanas, ou seja, suas aspirações, sensações e pensamentos. Realizam um profundo exame da consciência, visto que nela se encontra o conhecimento da raiz egoísta da vontade. Esse exame da consciência, ao libertar o homem da servidão do querer, realiza a condição da experiência específica da mística, por meio de um processo de sublimação, que é a unidade do espírito. Trata-se de uma experiência espiritual, que envolve o ato de conhecimento, o amor a Deus e a compreensão de todas as coisas.

Vannini (2005) argumenta que a verdadeira análise interior consiste na compreensão da paixão humana, que é a vontade; quando se conhece esta, são descobertas todas as suas

formas de manifestação. A dimensão psicológica da vontade é conhecida somente por intermédio do exterior, por meio de seu desapego, para, em uma dimensão religiosa, a da fé, eliminar os conteúdos psíquicos que fragmentam a consciência por afastarem o homem da natureza divina.

A mística tem um papel fundamental na compreensão da subjetividade, por meio dela, tem-se o verdadeiro conhecimento da alma, que, em seu desapego, renasce para uma “vida gloriosa”, mais próxima da graça divina e de seus mistérios. Todavia poucos são os que conhecem a linguagem e a importância da experiência mística. Uma das acusações mais frequentes às obras místicas está fundamentada na idéia de que ela põe o homem em uma dimensão interior, que se torna alheia ao mundo, à história, ao convívio social, à política e, de maneira geral, realiza uma fuga da vida real.

O conceito contemporâneo de sublimação, desenvolvido por Freud (1996), pode ser observado na obra de João da Cruz, visto que, em seus textos, a dimensão interior não se materializa em uma condição de alheamento e sim pela ação sobre o mundo, por meio do fortalecimento da subjetividade, pelo desenvolvimento da espiritualidade.

Há, em seus trabalhos, um elemento essencial da mística, a interiorização da fé e da religiosidade, que se traduz na superação da vontade pessoal e impulsiona o místico em sua ação no mundo, como diria Freud, no caminho da sublimação. Para João da Cruz, a ação mais eficaz encontrava-se na contemplação que se traduzia na união espiritual. Trata-se do desenvolvimento de um movimento de elevação espiritual, que se orienta para a não satisfação da vontade própria, que é egoísta e, sim, em concordância com a vontade divina.

A obra de João da Cruz é importante porque ela é uma das precursoras da subjetividade moderna. Há, em suas obras, uma preocupação com o desenvolvimento harmônico do ser humano, que se caracteriza pelo movimento de interiorização da fé e da religiosidade. As qualidades gerais dessa espiritualidade surgiram, num primeiro momento, das correntes espirituais que se entrecruzaram nas Universidades de Alcalá e Salamanca por volta de 1525 a 1530.

Andres (1977) argumenta que, nesse período, foi marcante, na formação da espiritualidade espanhola, o encontro das vias de oração mental metódica, o amor puro e o recolhimento. As mudanças ocorreram pela ação dos Reis Católicos, que restringiram a ação da nobreza na reforma das Ordens Religiosas, determinaram a permanência dos bispos em suas dioceses e forçaram o desenvolvimento de uma vida exemplar com total dedicação à pastoral. Neutralizaram-se alguns abusos dos coletores e da venda de indulgências,

incentivaram a pureza da fé cristã e, ainda, fomentaram a reforma da Igreja em sua hierarquia e de seus membros.

A reforma das universidades, iniciada no século XV e que se intensificou no início do século XVI, foi um dos elementos de destaque da reforma espanhola. O estudo de línguas e da Bíblia, no ensino universitário de Teologia, tratou de unir escolástica e mística, humanismo e ciência divina, culminando com o desenvolvimento de uma espiritualidade que correspondeu à situação social, espiritual e intelectual da época dos descobrimentos (ANDRES, 1977).

Compreende-se que a riqueza psicológica da espiritualidade de João da Cruz foi consequência de um movimento de reforma da Igreja iniciado pelos Reis Católicos, sobretudo das Ordens Religiosas Mendicantes. Os mendicantes são membros de ordens religiosas que formam parte da Igreja Católica. Fazem voto de pobreza, daí renunciarem a todo tipo de propriedades ou bens. As mais importantes foram aprovadas no século XIII, entre elas, os franciscanos, a ordem de pregadores ou dominicanos, os carmelitas e os agostinianos.

A revitalização da Igreja na Espanha foi uma reforma marcada pela valorização do homem e sua dignidade, uma vez que os humanistas e os religiosos das Ordens Mendicantes tinham em comum o cultivo da vida interior e das virtudes teológicas. A reforma das Ordens Religiosas Mendicantes na Espanha, especialmente no século XVI, contribuiu para a valorização do homem e de sua ação no mundo.

João da Cruz (1991), em seus tratados místicos, **Subida do Monte Carmelo** e **Noite Escura**, tem como uma de suas principais intencionalidades pedagógicas o exercício da oração mental pela contemplação, com base na difusão da leitura e da escrita, que se inicia com a purificação ativa dos sentidos; tema tratado por ele no livro 1, da obra **Subida do Monte Carmelo**.

Nesse primeiro livro, João da Cruz desenvolveu um caminho pedagógico que se traduz na contenção das tendências inatas da natureza humana, que canalizam as forças psíquicas à satisfação das motivações internas e externas. Ele argumenta que o desenvolvimento dos sentidos internos e externos necessita de orientação e de canalização para que não se tornem nocivos ao equilíbrio psicológico. Em suas obras, há todo um esforço pedagógico de orientação dos sentidos humanos para a união com Deus por meio do desenvolvimento da fé humana na divindade, que pressupõe o domínio da vontade.

Em sua visão, a satisfação sem limites dos sentidos compromete a relação do homem consigo mesmo e com os demais. O rigor educativo dos sentidos humanos possibilita a conquista da liberdade, isto é, de seu agir sobre o mundo. A purgação dos apetites não tem

uma finalidade em si mesma; trata-se de uma condição para a conquista de uma posse superior, que se encaminha ao encontro do amor, da verdade e da luz divina.

João da Cruz, no segundo e terceiro livros da obra **Subida do Monte Carmelo**, pressupõe que o caminho de união com Deus não se realiza somente pela purificação dos sentidos internos e externos, ela também necessita da purificação do espírito, que envolve as faculdades espirituais, que são o intelecto, a memória e a vontade.

Para ele, as faculdades espirituais devem ser purificadas mediante o exercício das virtudes teologais: fé, esperança e caridade. A união com Deus é realizada por meio de uma intensa vida de fé, na qual o amor divino exige a não satisfação das motivações humanas. O trabalho pedagógico da noite mística purifica os sentidos e o espírito para canalizar as forças psíquicas no esforço de união com Deus. Essa foi uma das principais características da espiritualidade espanhola no século XVI, uma vez que a interiorização da fé e da religiosidade envolve o homem em si mesmo na busca de Deus, pela renúncia da satisfação, sem limites, de suas motivações.

Andres (1977) entende que a espiritualidade espanhola, nesse período, apresentava-se mais perfeita e alcançava o mais alto estado de pureza da alma ao se direcionar para Deus. A mística de João da Cruz seguiu um caminho de sublimação dos sentidos internos e externos para alcançar o estado de pureza em que tem lugar o encontro da alma com Deus por meio da fé. O itinerário da busca dentro de si, a eliminação das imperfeições e dos pecados com o objetivo de unir-se a Deus, caracterizou-se como a ciência maravilhosa e transcendente de João da Cruz.

Para ele, o movimento de interiorização da fé e da religiosidade espanhola, no século XVI, foi anterior ao Humanismo de Erasmo. Contudo, as novas preocupações humanas do Renascimento espanhol, que se voltavam para a consideração da dignidade do homem, de sua personalidade e do valor da vontade, como, também, pelo envolvimento das manifestações artísticas e literárias e, sobretudo, pelo movimento de conversão, forjaram uma nova arquitetura espiritual: a mística espanhola.

Nela, Deus é encontrado nas profundezas da alma; não basta procurá-lo na natureza, nos exercícios corporais, em palavras ou leituras. A mística de João da Cruz faz com que o homem examine a sua consciência, já que a vida espiritual é uma vida interior; compreende-se que o caminhar até Deus resulta de uma interiorização progressiva e, no centro do coração e da alma, encontra-se Deus.

Esse processo de interiorização, presente nos escritos místicos de João da Cruz, tem como uma de suas raízes a espiritualidade franciscana do recolhimento: de uma oração com

características vocais, tornou-se marcadamente mental, pelo cultivo das virtudes e purgação dos pecados, pelo exercício de exame interior e pelo desejo de união com Deus.

A mística espanhola não se caracterizou como um processo de introspecção psicológica, mas de libertação e de reflexão sobre si, pelo qual é possível o encontro da alma com Deus; uma vez que Ele não se une com o homem exteriormente, mas somente em sua profunda realidade. E, nesse itinerário, a força motriz que impulsiona o homem é a sua afetividade.

No século XV, os religiosos espanhóis das Ordens Mendicantes não demonstravam muito entusiasmo pelo Humanismo Renascentista; porém, no início do século XVI, tal visão mudou, especialmente pelo conhecimento dos projetos humanistas de valorização do homem e de sua ação sobre o mundo. A aproximação do cristianismo espanhol com as idéias humanistas traduziu-se na aplicação dos ideais humanistas, no estudo da espiritualidade e, posteriormente, na teologia dogmática e moral (ANDRES, 1977).

Para este autor, a união com Deus tornou-se uma arte; como consequência, os religiosos no século XVI preocuparam-se com a técnica, questão própria do Renascimento, com o objetivo de sistematizar a ciência do espírito, característica marcante da devoção moderna e das Ordens Mendicantes. Não se procurou metodizar exercícios concretos de exaltação das virtudes e de purgação dos vícios, mas correspondeu a um anseio de caminhar sobre a noite escura, como propôs João da Cruz, para se unir ao divino.

Os tratados místicos de João da Cruz, **Subida do Monte Carmelo** e **Noite Escura**, apresentam um caráter afetivo muito significativo, em particular por sua intencionalidade pedagógica. As obras não faziam referências diretas a estratégias e a métodos pedagógicos, porém a espiritualidade afetiva presente nas obras se orienta pelo propósito de mostrar o caminho do desenvolvimento da própria experiência mística. Observa-se a intencionalidade pedagógica do caráter afetivo das obras na medida em que se busca tocar o coração para aumentar o amor por meio de aspirações e desejos de união com Deus.

Andres (1977) argumenta que a espiritualidade espanhola desse período caracterizou-se pelo seu caráter afetivo, em razão da importância que ela teve, primeiramente, entre os franciscanos e, depois, entre as demais Ordens Mendicantes. O caráter afetivo “[...] se traduce en obras y se adapta a todos en la medida de lo posible. Arranca de una vida altísima de fe y de dones infusos. Por medio de él, el hombre se levanta a Dios desde lo más nuclear del alma” (ANDRES, 1977, p. 149).

Nela, Deus não é plenamente conhecido se não for perfeitamente amado. A mística, enquanto união com Deus por meio da vontade, do conhecimento amoroso e da vivência, tem

suas raízes, de acordo com Andres (1977), em Pseudo-Dionísio (século I d. C.) e São Boaventura (1217-1274).

O Renascimento espiritual espanhol, no século XVI, objetivava o ideal evangélico; defendia a humanidade de Cristo e se fundamentava na contemplação da Paixão. A devoção à humanidade de Cristo era um dos estágios do itinerário místico; por meio da imitação de Cristo, era possível chegar a Deus Pai. Não se tratava de uma teoria da natureza da ciência divina, mas a imitação concreta da humildade, obediência, amor e sacrifício de Cristo. “Sus sufrimientos son los médios por los cuales los sentidos del hombre son purificados de los objetos que les atraen y deslumbran y llevados al amor de Dios” (ANDRES, 1977, p. 153).

A mística espanhola parte da análise de si próprio para se realizar um ideal: conhecer a verdade divina e unir-se a Ele. O primeiro passo para essa união é o conhecimento de si mesmo; e, de exercício em exercício, de virtude em virtude, forja-se um todo integrado, seguindo a humanidade e a divindade de Deus: “El conocimiento de si mismo lleva al conocimiento de Dios, infinitamente amable por su bondad y excelência” (ANDRES, 1977, p. 163).

Esse amor, caráter marcante da mística de João da Cruz, encaminha-se para a vontade, que é orientada afetuosamente para Deus. Trata-se de uma doação total e absoluta, expandindo as limitações da lógica e do conhecimento. O conhecimento de Deus somente se realiza por amor; esta é uma arte que não se aprende pela ciência, mas pela experiência: “Ellos sólo escribirán lo que han vivido. Amar, para ellos, es conocer” (ANDRES, 1977, p. 165).

Na obra de João da Cruz, há uma valorização da própria experiência; o conhecimento advindo da experiência se apresenta como atenção à vida e como crítica do saber intelectual. Místicos como João da Cruz se fundamentavam na experiência, não separavam o conhecimento teórico do cotidiano. Esse foi um dos pontos defendidos, também, por Luis Vives (1492-1540), humanista e filósofo espanhol, para o qual o conhecimento filosófico tem sua origem na sabedoria prática. Vives, segundo Andres (1977), argumentava que a experiência é a base de todo conhecimento, inclusive, aplicava esse seu pensamento nos campos da psicologia, pedagogia e filosofia. Na área da psicologia, por exemplo, pressupôs que o ponto de partida do trabalho psicológico não é a compreensão da alma, mas, sobretudo, a maneira como ela atua.

Compreende-se que João da Cruz não se ocupava do conhecimento da natureza da alma; buscava apreender as vivências imediatas, com base na experiência cotidiana e pela riqueza advinda do contato com os demais. João da Cruz logo se fez notar pelas suas

qualidades intelectuais e, particularmente, pela sua qualidade de formador e de diretor espiritual. “No es la razón la que pone en contacto más estrecho con la última verdad, sino la experiencia amorosa, por la cual el hombre se transforma en Dios, que es la última verdad” (ANDRES, 1977, p. 167).

O valor da mística espanhola, nesse período, fundamentava-se em seu realismo psicológico, vivencial, de valorização da dignidade humana e da descrição da experiência do homem pela imitação de Cristo. A mística de João da Cruz não se caracterizou somente como um tratado doutrinal ou manual; a sua experiência mística se desenvolveu dentro de um realismo vivencial, uma vez que não era suficiente, para ele, ter conhecimento sem experiência.

A experiência era o alicerce da sistematização da mística; a sua base segura do conhecimento e de sua ação. João da Cruz envolveu-se, ativamente, em todos os aspectos da vida religiosa do Carmelo Descalço. Não permaneceu somente em recolhimento e contemplação, já que, em sua experiência mística, valorizava a condição de pôr o outro em condições de adquiri-la. Esse, talvez seja um dos elementos mais impressionantes de sua concepção de educação, pois a intencionalidade pedagógica presente em seus tratados místicos não se caracteriza simplesmente pela condição de transmissão de conhecimento espiritual; há maior valorização da apreensão do conhecimento pela própria experiência.

As experiências espanholas sobre mística

[...] se codifican, pero no se doctrinalizan ni se origen en sistema científico indiscutible y exclusivo, de espaldas a la rica herencia teológica de los quince siglos precedentes. Recomendán como experimentadas, fáciles, eficaces y seguras, determinadas vías de ir a Dios, pero no las declaran caminos únicos, ni las imponen como exclusiva interpretación de la Sagrada Escritura, ni las separan de las virtudes cristianas (ANDRES, 1977, p. 171).

A busca por métodos seguros e rápidos de perfeição se generalizou por influência do Renascimento e pela intensificação da vida interior. O movimento de interiorização da fé e da religiosidade não se formava pelo desenvolvimeto da técnica, mas, sim, ajudado por ela. Se o religioso não compreendia o que deveria fazer e ignorava a ordem dos procedimentos, não tinha perfeito conhecimento do que desejava conhecer.

João da Cruz defendia a necessidade de se caminhar ordenadamente na vida espiritual pela meditação, oração e contemplação. A oração mental respondia às exigências sócio-espirituais da época, uma vez que, “[...] quien viaja a América, a Europa, o vive en la

sociedad renascentista, necessita convicciones personales sólidas, adquiridas con um ejercicio reiterado de ir a Dios” (ANDRES, 1977, p. 185).

Todos os místicos cristãos do século XVI partiam do conhecimento da própria realidade e da imitação de Cristo, notadamente pelo caráter afetivo; caminhar do exterior ao interior por meio de um processo de purificação interior, fazendo com que as forças psíquicas fossem orientadas para o encontro com Deus. Muitos, como João da Cruz, descreviam esse processo como um fogo de amor divino, “[...] y va gastando y consumiendo en ella las imperfecciones y malos hábitos, la desnude de los feos accidentes hasta que le convierte y transforma en Dios” (ANDRES, 1977, p. 201).

A oração mental caracterizava-se como uma espiritualidade de interiorização da fé e da religiosidade. Isso exigia trabalho e técnica, já que se tratava de conduzir o indivíduo da profundidade de seus pecados à sublimidade da mística. Para tanto, era preciso ter conhecimento próprio, isto é, o homem deveria conhecer a sua verdade pelo exame de sua consciência, porém não se prenderia a ela. A imitação de Cristo era outro elemento importante da mística espanhola, visto que se tratava de uma tradição de devoção a Cristo em sua humanidade e divindade. O ápice da oração encontrava-se na transformação por amor; que se tratava “[...] de uma ciencia experimental, personal, intransferible y transformente” (ANDRES, 1977, p. 203).

Inicialmente, a oração mental era encontrada somente nas casas franciscanas, mas, pouco depois, expandiu-se para as demais ordens religiosas. Buscava-se, diretamente, a união ou a transformação da alma em Deus e, indiretamente, a reforma das ordens religiosas e da Igreja. Andres (1977) avalia que os místicos foram grandes reformadores, já que a pedagogia presente em suas obras intencionava pôr o indivíduo em condições de adquirir, ele mesmo, pela sua experiência, o conhecimento.

Desse modo, um dos elementos mais significativos dessa pedagogia refere-se ao seu caráter afetivo, em que se trabalha, converte e transforma o amante em amado pela fé. Sua própria natureza é um dom livre, que se esforça sem ser obrigado; em todo lugar que esteja leva consigo a vontade do amante; a transformação do amante na pessoa amada não é um ato de violência, mas livre e voluntário; e, assim, o amor pode mudar e transformar qualquer coisa que deseje.

Para tanto, faz-se importante analisar o desenvolvimento da mística e da espiritualidade carmelita no século XVI, em particular relacionadas com as transformações oriundas da expansão urbana, com a inserção das Ordens Religiosas Mendicantes no interior das cidades e nas Universidades e com as idéias humanistas.

A mística e a pedagogia de João da Cruz são vertentes religiosas importantes do Humanismo espanhol, que muito contribuíram para a instituição da subjetividade moderna (ARNAUT DE TOLEDO, 1996), uma vez que teve o mérito teológico de provocar o desenvolvimento de vários estudos sobre a alma, culminando com o desenvolvimento da educação e da psicologia religiosa moderna.

2.1 Mística, trabalho e o “espírito do capitalismo”

O papel essencialmente educativo da obra de João da Cruz se encontra na influência que as associações de artesãos e mercadores tiveram na “transição” da Idade Média aos Tempos Modernos, pela revitalização das cidades, formação de redes de comércio entre centros urbanos distantes, criação de bancos e centralização do poder político em torno de cidades ou reinos, que ocasionaram brechas na autoridade da Igreja, antes onipresente. Até o século XV, as corporações, associações de artesãos e mercadores detinham o monopólio para o exercício e para o ensino da própria atividade.

As corporações eram responsáveis pelo gerenciamento da instrução geral, da socialização, da qualificação e da inserção profissional dos aprendizes. Possuíam a prerrogativa pedagógica para a instrução e a associação de jovens interessados em desenvolver uma determinada atividade artesã; além disso, tinham o poder sobre o projeto cultural e sobre o plano metodológico-didático para o ensino de cada uma delas (RUGIU, 1998).

A formação era recebida nas oficinas dos mosteiros, considerados como escolas de artes. Nelas, os religiosos eram responsáveis pelo treinamento de jovens, em laboratórios artesanais, destinados a formar os futuros mestres artesãos. Nessa época, os mosteiros eram auto-suficientes, possuíam uma estrutura e uma organização similares às das cidades.

A formação dos religiosos também incluía uma instrução profissional e técnica. Considerava-se, como uma boa instrução, a aprendizagem de noções e habilidades, como o estudo de memória do ofício divino para pô-lo em prática por meio de recital ou do canto. O ensino dos religiosos era do tipo oral e “a leitura não era mais um instrumento indispensável de conhecimento, mas apenas um subsídio da memória, em caso de esquecimento ou de incerteza” (RUGIU, 1998, p. 26). Os textos existentes eram muito limitados, o que facilitava a

sua memorização, e, em relação ao aprendizado da escrita, os religiosos e artesãos não tinham acesso a ele.

Os mosteiros, com sua disciplina, sua estrutura e sua organização, influenciaram o modelo de organização social e de produção da burguesia. Ali, “vigorava uma divisão técnica e social do trabalho, segundo um rigor antes desconhecido e que por si só constituía um indubitável modelo formativo” (RUGIU, 1998, p. 27).

A importância dos mosteiros, como se pode observar, não se caracterizou somente por ter conservado tesouros de arte e de estudos e deter o patrimônio pedagógico dos clássicos, mas também por

ter acolhido as atividades materiais, ordenando-as e aperfeiçoando-as segundo o regime de vida então vigente, até ali compreendidas as técnicas de transmissão pedagógica, além das formas de contabilidade agrária e artesã e até as bases de crédito bancário, que explodirá nos séculos sucessivos (RUGIU, 1998, p. 27).

Muitos aspectos formativos das corporações guardavam relações com os adotados nos mosteiros, contudo, existiam diferenças. Para os religiosos e seus servos, o cultivo da terra era a continuação do ato criador de Deus. Nesse sentido, trabalhar significava a inserção do indivíduo em sua graça. O aperfeiçoamento do instrumental técnico realizado pelos religiosos, aos olhos de seus contemporâneos, possuía o caráter de um conhecimento sobrenatural.

Para Braudel (1970), o surgimento da artilharia, a da imprensa e da navegação em alto mar corresponde às grandes inovações técnicas, particularmente entre os séculos XV e XVIII. A artilharia e as armas trouxeram mudanças significativas à vida econômica, em especial, à organização capitalista da produção de armas. Na Espanha, por exemplo, a política de Fernando e Isabel estruturou-se nos arsenais de Medina del Campo e de Málaga. A invenção da imprensa substituiu o antigo livro manuscrito com grandes repercussões. Dentre as suas contribuições, destaca-se o seu papel na difusão dos ideais humanistas e o movimento de renovação da matemática, o qual teve o seu auge no século XVII. A navegação em alto mar impulsionou o comércio internacional de especiarias, ganhando uma nova explosão com a descoberta de ouro e pedras preciosas na América Ibérica.

Essas transformações sociais e históricas contribuíram para a secularização da teoria política. Com a laicização da teoria política, a religião, que determinava os caminhos nesse campo de conhecimento, foi quebrada. A política se tornou uma ciência e a religião, uma ciência como tantas outras. Uma das principais implicações do movimento histórico-social de

secularização ocorreu com o domínio da razão sobre a revelação e, sobretudo, a perversão da mística em política (LIMA VAZ, 2000; BINGEMER; BARTHOLO JR., 1994).

A difusão das técnicas de artilharia, de imprensa e de navegação, por meio das escolas contribuiu de maneira significativa, para canalizar as energias psicológicas dos indivíduos para a absolutização da práxis social e política, desfigurando o papel da mística como entrega incondicional a Deus, pelas práticas de oração mental e de contemplação.

Essa mudança fez a religião perder o poder sobre a organização e a estruturação da vida social. No espaço deixado pela Igreja, o Estado, organizado pela sociedade civil, começou a determinar os rumos do modo de produção e de organização social, tendo a religião a seu serviço, notadamente no que se refere à formação de uma educação de caráter utilitário.

A valorização da ação humana sobre o mundo desmobilizou as energias psíquicas dos indivíduos que as impulsionavam para a união com Deus. A exaltação da vida civil, pela constituição do sujeito da experiência política, que se caracterizou pela vivência em comunidade, fez o indivíduo se submeter a um conjunto de normas e regras racionais, livremente aceitas, impondo a ele direitos e deveres para a boa convivência social.

Nesse novo modelo de conduta de vida, em que as associações e os comerciantes determinavam as relações entre os homens, a religião foi compreendida como um assunto de caráter particular. Mas a cisão definitiva entre Estado e religião somente ocorreu por volta do século XVII; porém, no século XVI, é possível observar os elementos que contribuíram para esse rompimento. Dentre eles, destacam-se as transformações no pensamento social e econômico (TAWNEY, 1971), sobretudo do caráter utilitário da virtude, em benefício da ação humana sobre o mundo.

O caráter utilitário da virtude configurou-se, nas palavras de Weber (2004, p. 46), da seguinte maneira: “O ser humano em função do ganho como finalidade de vida, não mais o ganho em função do ser humano como meio destinado a satisfazer suas necessidades materiais”.

Esse fenômeno somente se tornou uma máxima quando o “espírito” do capitalismo traduziu-se como um fenômeno de massa, forjado por um longo processo educativo, já que os traços religiosos justificavam a sua relação com o “espírito” do capitalismo por meio da formação. A vida monástica não atendia mais aos interesses espirituais, por não possuir nenhum valor para justificá-la perante Deus (WEBER, 2004).

A profissão como dever entre os religiosos surgiu como uma máxima que regulamentava a vida em sociedade, representando uma expressão exterior do amor ao

próximo. A perversão da mística em política, desse modo, ocorreu com a valorização religiosa do trabalho. O modo característico da organização do trabalho da cultura burguesa desenvolveu-se tendo ao seu lado o fato de encontrar-se sob a guarda e a proteção divina, além disso, “o poder da ascese religiosa [pôs] à sua disposição trabalhadores sóbrios, conscienciosos, extraordinariamente eficientes e aferrados ao trabalho [como] finalidade de sua vida, querida por Deus” (WEBER, 2004, p. 161).

Na perspectiva de Weber, a nova espiritualidade desenvolvida pelas Ordens Mendicantes possibilitou aos cristãos um “[...] método coerente de condução da vida como um todo” (WEBER, 2004, p. 107). As características psicológicas desse novo modo de vida da fé religiosa, de interiorização da fé e da religiosidade, trouxeram transformações consideráveis, em especial na maneira de ver a relação do homem com a natureza, igualmente “[...] a ordem que dessa forma se estabelece nos próprios pensamentos voltados para o trabalho profissional mundano” (WEBER, 2004, p. 215).

A formação intelectual restrita a uma elite ou aos que possuíam uma vocação religiosa foi duramente criticada pelos burgueses em ascensão. Para eles, a educação assumiu um papel fundamental e a moderna visão dos processos educativos teve suas raízes “[...] naquele longínquo momento medieval no qual a burguesia emergente das oficinas e dos porões afirmava os seus direitos, primeiro entre todos, aquele de ‘aprender’ laicamente as virtudes” (RUGIU, 1998, p. 35).

Com o aumento da influência e do poder da burguesia, no século XVI, proporcionado pela expansão e pelo desenvolvimento das corporações, o controle estabelecido pela ideologia do regime feudal incorporou o regime de atividade humana, em particular os seus valores e finalidades e, inclusive, modificou os velhos fundamentos religiosos medievais. “A produção [...] intelectual e material tornava-se, assim, equiparada [...] aos fardos de algodão ou à moeda, como mercadoria das mercadorias, [...] sem proibições e sem as condenações [...]” do clero eclesiástico (RUGIU, 1998, p. 36).

Assim como todas as formas pedagógico-didáticas das corporações permaneciam em segredo, sobretudo, por ainda prevalecer o método de aprendizado oral e a ausência de textos escolares escritos e de subsídios didáticos, as primeiras escolas públicas que começaram a ser constituídas a partir do século XVI quebraram o monopólio eclesiástico da instrução e também, apresentavam o costume do segredo característico do espírito das corporações. Grande parte do aprendizado dos discípulos tinha fundamento nas capacidades de adivinhar, induzir, deduzir e concatenar (RUGIU, 1998).

As fases da formação eram muito variadas; a duração dos cursos, os conteúdos e métodos de ensino e, igualmente, a composição das salas por alunos diferiam de escola para escola. Ainda não se existia um formato de estruturação e de organização com critérios pedagógicos universais. As salas de aula e a graduação dos cursos não eram feitas com fundamento na idade dos alunos; podia-se encontrar, no mesmo banco escolar, alunos de quinze anos estudando ao lado de um de trinta (PETITAT, 1994).

Havia os casos em que a casa do mestre tornava-se um tipo de internato, com regras e normas definidas além do horário de trabalho. Os aprendizes não aprendiam somente na atividade de ofício, mas também nas relações cotidianas estabelecidas no ambiente familiar do mestre. As relações educativas que se construíam nas corporações não eram de todo assimiláveis àquelas do colegial que se firmou a partir do século XVI.

Na relação que se estabeleceu entre mestre e aprendiz, além de existirem questões de ordem econômica, havia importância às questões morais. O discípulo oferecia ao mestre a sua força de trabalho, o qual, por sua vez, revelava-lhe os segredos da arte. A contribuição de trabalho e de serviço oferecida pelo aprendiz servia, ainda, para evitar o pagamento de uma pensão em dinheiro; casos assim eram observados na região da Toscana, na Itália. Em outras regiões, como nos países do norte da Europa, pagava-se uma mensalidade para a formação do aprendiz.

Pode-se afirmar que a relação entre mestre e aprendiz era

[...] uma relação educativamente relevante e compreensiva de procedimentos do aprendizado formal e informal, ainda mais, de socialização dos comportamentos requeridos pela classe social e pelo grupo trabalhador específico e de constituição de comportamentos típicos nas relações com a realidade cotidiana (RUGIU, 1998, p. 49).

O fenômeno educativo das corporações constituía-se por meio de dois planos: o ideológico e o concreto. O primeiro por sua eficiência formativa e o segundo por sua eficiência produtiva de aprendizado, sobretudo pela educação da personalidade e pela utilização de novos instrumentos culturais. Nesse sentido, as corporações desenvolveram uma revolução pedagógica muito pouco considerada entre os historiadores da cultura e da própria pedagogia (RUGIU, 1998).

Faz-se necessário destacar uma novidade muito importante, que se refere ao nascimento de uma divisão do tempo não mais restrita às horas canônicas, mas medidas segundo as exigências de trabalho. A população das cidades beneficiou-se com essa demarcação do tempo; segundo Rugiu (1998, p. 50) “[...] permanece entretanto o fato

importante de que as corporações impuseram uma medida de tempo profissional que se tornou logo o tempo urbano”.

Para a população ativa o que prevaleceu sobre a divisão de tempo canônico foi a demarcação das sinaladas das oficinas; com isso, o valor do trabalho passou a ser medido pelo tempo da jornada de trabalho, de acordo com as convenções estabelecidas nos contratos de trabalho entre artesãos e comerciantes. “As *horae canonicae* que a igreja adotou eram, portanto, assinalações relativas aos vários momentos da jornada considerados justos para recitar uma tal oração ou para fazer qualquer outra ação” (RUGIU, 1998, p. 51). Os sinos da igreja eram excelentes para medir o trabalho realizado no campo, mas inapropriados para a medição da jornada de trabalho dentro das oficinas artesanais.

A análise do uso do relógio como medida de tempo, para marcar a jornada de trabalho, permite que se compreenda o desenvolvimento sofrido pelas estruturas mentais, como de suas expressões materiais, fazendo com que o relógio se tornasse um instrumento de dominação econômica, política e social dos mercadores, considerados a base de sustentação dos municípios. No interior das corporações, a experiência de trabalho representou um exercício de interiorização de comportamentos. O sino das igrejas significava que todos eram filhos e servos de Deus, porém o tempo das oficinas lembrava o pertencimento a uma determinada corporação (RUGIU, 1998).

A demarcação do tempo do relógio não foi o único sinal do progressivo momento de secularização anterior ao Renascimento. As corporações assinalam o fim da proibição da usura e as proibições do trabalho noturno e nos feriados. As medidas de ofícios executadas nas corporações foram desenvolvidas para forjar o comportamento dos trabalhadores, mas não se tratou de um recurso exclusivo de um único produtor; significou uma “[...] medida adotada por um segmento social dominante, ou ao menos muito importante, e que depois se torna um critério dominante também na comunidade civil para ritmar a vida de todos” (RUGIU, 1998, p. 55).

Com o primado da atividade mercantil sobre a atividade manufatureira, ocorrido a partir do século XIV, observa-se que o mercador não se interessava somente pelo desenvolvimento de uma nova contabilidade bancária e comercial, priorizava o conhecimento dos mapas das terras e dos mares, considerados instrumentos valiosos para a expansão e ascensão do comércio.

A influência dos mercadores sobre as atividades pedagógicas e didáticas da geometria e da astronomia contribuiu para o surgimento de mapas cartográficos mais elaborados. Outra grande novidade desse período “[...] foram os manuais de arte e ofício, e os diversos livros

técnicos comerciais adotados pelas Companhias, ambas ligadas às Corporações” (RUGIU, 1998, p. 70). Contudo, a maioria dos próprios religiosos, no decorrer do século XIV, ainda permanecia semi-analfabetas; com os comerciantes, também não era diferente.

Para Elias, (1994, p. 229), a expansão da oferta de livros em uma dada sociedade “[...] constitui bom sinal de um avanço pronunciado no processo civilizador, porque sempre são consideráveis a transformação e regulação de paixões necessária tanto para escrevê-los quanto para lê-los”. Tal desenvolvimento pode ser observado na Espanha, no século XVI, na cidade de Alcalá de Henares.

A cidade de Alcalá de Henares, região de Castela, na Espanha, foi a primeira cidade universitária da Europa. A cidade possuía um conjunto de edifícios e moradias universitárias muito bem organizadas. Nela, surgiram também novos ofícios e artesãos: os tinteiros, os livreiros, os escriturários e os impressores. Muitos intelectuais, especialmente os salmantinos, foram atraídos para fazerem parte do programa como mestres da universidade, sobretudo para o desenvolvimento do Humanismo teológico (ORO, 2002).

Alcalá era uma cidade de colégios: havia dozes colégios menores, com capacidade para abrigar uma média de doze colegiais de nível econômico inferior e outros seis colégios com capacidade para abrigar até setenta e dois colegiais. As constituições desses colégios foram promulgadas entre 1513 a 1517. Foram criados os Colégios de San Isidro e San Eugênio, que se dedicavam à formação de gramáticos. O Colégio Madre de Dios abrigava colegiais teólogos e os Colégios de Santa Catalina e Santa Balbina acolhiam, preferencialmente, os estudantes de Artes que se dedicavam ao estudo de Filosofia e Metafísica. Em 1528, criou-se o Colégio Trilingüe, para dar o tom humanístico e bíblico à formação dos estudantes e colegiais (ORO, 2002).

Entre o final do século XV e início do século XVI, foram criados, na cidade de Alcalá de Henares, instituições acadêmicas e colégios de Ordens Religiosas. Primeiramente, foram fundados os Colégios de San Pedro e San Pablo, da família franciscana e, a seguir, o Colégio Mercedário e os colégios dos cistercienses, agostinianos, mínimos, dominicanos, entre outros. Na metade do século XVI, criaram-se novos colégios das Ordens Religiosas, dentre eles, destaca-se o Colégio dos Jesuítas e o Colégio dos Carmelitas Descalços (ORO, 2002).

Os professores, os colegiais e os estudantes deram à cidade de Alcalá de Henares um grande calor humano. A revolta dos *comuneros*, das comunidades de Castela, pode ser considerada como uma das principais evidências da organização social que se encontrava nessa região em razão da efervescência da vida acadêmica (ORO, 2002).

Com o crescimento extraordinário da Universidade de Alcalá houve a demanda por bibliotecas, livros e manuais, tanto para a universidade quanto para os colégios. Depois de 1510, a universidade, que já contava com uma grande biblioteca, fez outras aquisições:

Libros nuevos comprados directamente a libreros o encargados a copistas; encuadernaciones de obras en volúmenes; donaciones de colecciones especiales como los manuscritos hebreos que sirvieron para elaborar la Biblia Poliglota Complutense; libros y escrituras árabes procedentes de las comunidades moriscas, especialmente de las granadinas y oranenses, en sessenta y cinco volúmenes, según inventario. Así, las artesanías librarias llegaron a instalarse y crecer em Alcalá ya en la misma etapa fundacional; encontraron un mercado seguro y fueron en todo momento compañeras inseparables del nuevo arte de la imprenta que también tiene su historial em Alcalá (ORO, 2002, p. 355).

Com o advento da imprensa, a Espanha, no século XVI, expandiu de maneira expressiva a editoração de livros, especialmente no período em que o Cardeal Cisneros esteve no poder como regente. O cardeal possuía conhecimentos amplos sobre os problemas históricos, lingüísticos e teológicos da Espanha, o que lhe permitiu desenvolver um projeto editorial dos mais diversos temas, sobretudo de livros de autores espirituais. Destaca-se a publicação de cinco obras espirituais italianas: **Liber qui dicitur Angela de Fulginio**, de 1505; **Livro de la bienaventurada sancta Angela de Fulgino**, de 1510; **Vida de la bienaventurada sancta Caterina de Sena**, de 1511; **Obras de las epístolas y oraciones de Sancta Caterina de Sena**, de 1512; **Vida de sancta Caterina**, junto com a “bienaventurada sórora Joana de Orbieta y de sórora Margarita de Castello”, de 1511 (RODRIGUEZ, 1979).

Para Rodriguez (1979), a atividade editorial de Cisneros contribuiu significativamente para o desenvolvimento da espiritualidade espanhola, em especial, por colocar em contato a mística espanhola com a espiritualidade italiana e autores expressivos da tradição cristã. Cisneros publicou obras de humanistas greco-latinos, impulsionando o desenvolvimento do Humanismo pelo interior da Espanha, por meio dos colégios de religiosos e das universidades.

A publicação da obra **Tratado de la Vida Espiritual**, de San Vicente Ferrer, por Cisneros, em 1510, junto com o livro de Santa Ângela de Foligno, marcou a espiritualidade espanhola do século XVI. Esta obra foi muito lida pelo padre Francisco de Osuna, mestre de Santa Teresa de Ávila. Segundo Rodriguez (1979), a obra de São Vicente também influenciou os **Exercícios espirituais**, de Santo Inácio de Loyola.

Apesar da preferência de Cisneros pela publicação de obras de espiritualidade feminina, editou vários livros da tradição mística cristã. Entre eles, destaca-se a obra de San

Juan Clímaco, considerado um dos mais populares ascetas orientais de sua época, um “libro que trata de la escalera espiritual por donde han de subir al estado de perfección” (RODRIGUEZ, 1979, p. 51). Cisneros também publicou, entre 1502 a 1503, as **Meditaciones de la vida de Cristo**, de Landulfo de Sajonia, o Cartuxo, cujos quatro volumes são, hoje, obras raras.

Os novos ofícios, surgidos naquele período, exigiam novos níveis de conhecimento e de habilidade mental para responder às suas necessidades; aumentou-se o anseio por uma instrução de base de ordem gramatical, que as corporações não tinham condições para oferecer (RUGIU, 1998).

A discussão sobre a relevância da escola tornou-se uma temática fundamental para a elaboração dos fundamentos históricos da educação no início dos Tempos Modernos. Nesses estudos, destaca-se Áries (1978), que afirmava que a escola e o colégio foram um meio de separar “[...] cada vez mais as crianças durante um período de formação tanto moral como intelectual, de adestrá-las, graças a uma disciplina mais autoritária e, desse modo, separá-las da sociedade dos adultos”. Essa evolução do século XV ao XVIII não se deu sem resistências. Os traços comuns da idade média persistiram por longo tempo, até mesmo no interior do colégio e, *a fortiori*, na camada não-escolarizada da população (ARIÈS, 1978, p. 165).

Na perspectiva de Thompson (1998), a formação escolar se fazia necessária com a expansão do comércio e das indústrias porque ela era fundamental para internalizar o “uso-econômico-do-tempo”. Nesse sentido, as escolas mantidas pelas Ordens Religiosas foram muito valorizadas. Tais escolas de caridade eram elogiadas por incentivarem o hábito do trabalho, a frugalidade, a ordem e a regularidade. Nelas, “os estudantes [eram] obrigados a levantar cedo e a observar as horas com grande pontualidade” (THOMPSON, 1998, p. 292).

Na cidade de Medina del Campo, por exemplo, região de Castela, na Espanha, no século XVI, havia o Colégio de la Doctrina, era uma instituição destinada ao cuidado e à formação de crianças carentes, em que aprendiam as primeiras letras. Essa era uma instituição bastante comum na região de Castela; existiam Colégios de la Doctrina nas cidades de Salamanca, Valhadolide, Valência e Guadalajara. Todos tinham a mesma organização e eram destinados à formação de crianças pobres. As crianças eram alimentadas, vestidas, recebiam o ensino de primeiras letras e formação religiosa cristã. Os colégios também facilitavam a aprendizagem de algum ofício, de acordo com as aptidões e habilidades das crianças. Porém a aprendizagem de um ofício não era realizada nos próprios colégios, visto que não possuíam uma estrutura para tal fim. Na cidade de Valhadolide, existiam mais de oitocentos ofícios de

artesãos que se destinavam ao ensino de crianças do Colégio de la Doctrina. A direção dos colégios ficava sob a responsabilidade de um religioso.

A educação escolar era enfatizada porque fazia um treinamento essencial para se adquirir o hábito do trabalho. A difusão das escolas, desse modo, foi muito recomendada. Elas produziam mudanças significativas na maneira como os trabalhadores se comportavam no interior das fábricas. Os trabalhadores, por se tornarem mais comportados e obedientes, aumentavam o ritmo de produção e, como a imagem do tempo foi associada ao dinheiro, o adestramento comportamental e intelectual era muito valorizado (PETITAT, 1994).

As características da mística, de interiorização da fé e da religiosidade, como exercício mental para disciplinar a mente e o corpo, muito contribuíram para a aquisição do hábito do trabalho. A mística desenvolvida no século XVI, pelos os movimentos religiosos espanhóis, fortaleceu o ideal de santificação da vida pelas boas obras. O trabalho como vocação foi fortemente valorizado pelos místicos. Pregavam que a salvação não ocorria somente pela prática da penitência, mas pelo exercício das virtudes na práxis social, especialmente pela valorização religiosa do trabalho. Segundo Weber (2004, p. 157), essa foi “[...] a alavanca mais poderosa que se pode imaginar da expansão dessa concepção de vida que aqui temos chamado de ‘espírito’ do capitalismo”.

Desse modo, compreende-se que o novo papel do Estado, as reformas religiosas e os progressos do saber ler e escrever são mudanças sociais muito importantes que transformaram a sociedade Européia no século XVI (ARIÈS; CHARTIER, 1991). Essas transformações podem ser observadas na mística e na espiritualidade carmelita dessa época, visto que repercutiam na formação e na vida religiosa, desse período, de religiosos como João da Cruz, à medida que o domínio da leitura e da escrita passou a ser uma etapa obrigatória no caminho místico de união com Deus.

2.2 A mística e a espiritualidade Carmelita no século XVI

A Ordem Carmelita surgiu como um grupo de fiéis cristãos vindos da Europa para a Terra Santa, que se localizou na região do Monte Carmelo por volta do final do século XII, possivelmente no período em que ocorreu a terceira cruzada, entre 1189-1192. A denominação Monte Carmelo refere-se a uma cadeia de montanhas, com 25 km de comprimento por 12 de largura e uma altitude de aproximadamente 546 m, localizada na

Terra Santa, hoje Israel. A referência ao Monte Carmelo, no mundo bíblico, significa o sinal de graça, bênção e de beleza, causado pela sua rica vegetação; nele, também se via o lugar da renovação da Aliança e das intervenções de Deus (BOAGA, 1989).

Para se compreender a importância da mística e da espiritualidade, nesse contexto, faz-se necessário entender as transformações no cenário europeu, especialmente o período histórico, religioso e social, em que João da Cruz viveu e desenvolveu os seus tratados místicos. Fala-se do século XVI, época em que Espanha e Portugal muito enriqueceram com as negociações comerciais. Essas duas nações desenvolveram grandes descobertas marítimas, que, certamente, impulsionaram a Europa e foram reconhecidas como as duas principais potências econômicas européias.

A economia e a sociedade espanhola demonstravam que teriam um destino excepcional, já que a população crescia de maneira expressiva. A população espanhola, no começo dos Tempos Modernos, entre 1530 a 1591, ultrapassou os oito milhões de habitantes. Grande parte dessa população fixou-se nos centros urbanos, estimulados pelo comércio e pelos serviços administrativos e burocráticos (PÉREZ, 2002).

Os comerciantes espanhóis vendiam em quase todos os centros econômicos da Europa: Alemanha, Itália, entre outros países. Na cidade de Sevilha, por exemplo, os tesouros oriundos da América do Sul tiveram uma rápida e contínua elevação dos preços, o que muito estimulou os negócios.

Na primeira metade do século XVI, a Espanha possuía uma produção agrícola e industrial capaz de abastecer o mercado interno e o novo mercado colonial da América Ibérica. A terra se tornou um investimento seguro para os espanhóis, tanto que a Espanha enriqueceu; ela dispunha de matéria-prima indispensável para o desenvolvimento da indústria têxtil como para a renovação do artesanato e da manufatura, em particular na região de Castela.

Desde o século XV, a região de Segóvia era reconhecida como a capital da indústria têxtil espanhola. Pérez (2002) afirma que essa cidade, em relação à industrialização da produção de lã, foi uma exceção se comparada às outras regiões que investiram somente na produção de matéria-prima. A produção têxtil de Segóvia, infelizmente, fracassou por volta da metade do século XVI, em razão da abertura do comércio espanhol aos produtos industrializados europeus de alta qualidade e baixo preço.

Em Castela, graças a uma grande produção e comercialização de lã, havia condições favoráveis para o desenvolvimento do processo de industrialização da produção, todavia, a política fiscal promovida por Carlos V prejudicou a expansão industrial. Os altos gastos do

império com sua política de expansão e poderio militar favoreceram os investidores estrangeiros e banqueiros da Europa. O ouro que vinha da América do Sul era, em sua maioria, destinado a reembolsar os credores da Espanha.

Não demorou para que os espanhóis compreendessem os prejuízos ao se limitarem à condição de intermediários na redistribuição de metais preciosos, como, também, à exploração de matéria-prima para ser manufaturada na Europa e, depois, revendida na Espanha, reservando para o industrial europeu os lucros do seu beneficiamento (PÉREZ, 2002).

Os *comuneros*, um movimento das comunidades de Castela, revoltaram-se contra a política de Carlos V após a sua chegada à Espanha, uma vez que transformou a política exterior estabelecida no reinado de Fernando e Isabel, que era financiada por seus próprios recursos. Para esse movimento, a exportação de lã trazia mais inconvenientes que vantagens; a industrialização no próprio país permitiria criar uma grande quantidade de novos setores de trabalho e oferecer emprego a muitos desempregados.

Entendiam os *comuneros* que os salários distribuídos pelos novos empregos melhorariam a condição de vida dos trabalhadores nas comunidades, contribuindo para o desaparecimento da miséria. Contudo, avalia Pérez (2002), a Espanha não compreendeu o desenvolvimento europeu que estava em curso e nem participou dele. Desse modo, é possível afirmar que o fracasso da burguesia espanhola não ocorreu por causas religiosas, mas, históricas. Os teólogos da universidade de Salamanca não ignoravam os mecanismos econômicos modernos, como: a letra de câmbio, o movimento de preços, a teoria quantitativa da moeda, as leis de mercado e outras.

A forte demanda por lã, vinho e azeite elevou o valor desses produtos destinados à exportação, fez com que os burgueses e os grandes funcionários do império investissem o seu capital na compra de terras, já que era um negócio seguro e representava um tipo de vida senhorial similar ao da nobreza.

A burguesia espanhola posicionou-se contrária ao programa político reivindicado pelo movimento dos *comuneros* ao se aliar com a aristocracia, sob a tutela do imperador, contribuindo para a criação de uma situação social preocupante, sobretudo para os grandes centros urbanos, onde se tornou mais difícil a manutenção da subsistência familiar.

Pérez (2002) afirma que essa situação se reproduziu em várias regiões da Europa, porém, na Espanha, o problema ganhou proporções dramáticas. Na área rural, os impostos e os direitos senhoriais tornaram a condição de vida difícil e as cidades não conseguiram absorver toda a população que afluía dos campos.

Os religiosos das ordens mendicantes, entre eles, franciscanos, agostinianos, dominicanos e carmelitas, assumiram, nesse conflito, um papel essencial. Em seus sermões e pregações alimentavam o descontentamento e ajudavam a organizar a resistência, na medida em que faziam a população tomar consciência de que os interesses do imperador Carlos V não coincidiam com os da nação espanhola.

Os *comuneros*, apoiados pelos religiosos, prosseguiram com sua ação política de conscientização da nação, por meio da denúncia da crise dinástica, política e social. Eles almejavam sair da provincialidade, pondo ordem no império, notadamente aos abusos da administração flamenga, já que enviava, para a Europa, grande parte das riquezas do país. Além disso, julgavam a política do soberano contrária aos interesses da nação. Nesse sentido, todos os segmentos sociais foram chamados a fazer parte do movimento, suas reivindicações encontravam ressonância favorável em todas as partes da Espanha.

Os representantes da alta sociedade espanhola também se decepcionaram com a política governamental do imperador, desde a sua chegada em 1517, por esperarem favores e atenção especial; queriam recuperar a influência política que haviam perdido na corte e nos conselhos do rei. Eles tinham motivos para se unirem ao movimento dos *comuneros*, mas não o fizeram, por duas razões: primeiro, por prudência, porque não queriam unir-se a um movimento que estava condenado ao fracasso e, segundo, desconfiavam das intenções políticas dos *comuneros*.

Com a expansão do movimento, Carlos V associou a aristocracia ao poder, o que obrigou muitos comerciantes a fazerem o mesmo, culminando com a derrota do movimento. Os derrotados, em sua maioria, foram os pequenos comerciantes das cidades, entre eles: artesãos, pequenos industriais e profissionais liberais (professores e religiosos). Os vencedores foram o poder real, a aristocracia proprietária de terras e os grandes comerciantes da cidade de Burgos. A aristocracia manteve as suas terras, as suas rendas e os privilégios; a cobrança de impostos recaiu sobre as minorias, que, prejudicadas, não tiveram condições de expandir os seus negócios.

No plano político, a aristocracia não obteve o poder que desejava. Carlos V entregou a administração do império ao comando de letrados, funcionários, burocratas, juristas e religiosos. O Conselho Real tornou-se o principal órgão do império; era presidido por um prelado e composto por uma equipe de letrados com competência para discutir e propor soluções às questões da administração interna da Espanha.

Carlos V, em 1520, declarou, em um de seus discursos políticos, o objetivo de buscar a paz entre os cristãos e que lutaria contra os infiéis na defesa da coesão da espiritualidade

cristã, ameaçada por divisões nacionais e pelo islamismo, e pela promoção da unidade política da Europa, com base em uma autoridade suprema.

Com esse objetivo, a Espanha de Carlos V ganhou prestígio e poder, contudo, sua política de expansão, fundamentada na defesa da unidade cristã, fez com que o país pagasse um alto preço: a sua economia. Os seus soldados, diplomatas e teólogos defenderam, por toda a Europa, a sua política, porém essa mesma política comprometeu a unidade e o desenvolvimento político, econômico, social e ideológico da Espanha.

Houve uma continuidade histórica entre a política de Carlos V e Felipe II que, como soberanos, estavam encarregados de salvar o cristianismo da ameaça do islamismo e da crise religiosa, ocorrido com a divisão da Igreja. As ambições imperialistas foram tão importantes quanto as preocupações religiosas e prejudicaram as receitas e a economia da Espanha.

A conquista e a organização política do império ocorreram, num primeiro momento, entre 1492 a 1515; nesse período, iniciaram-se a exploração e a colonização de Santo Domingo, Porto Rico, Jamaica e Cuba. A segunda etapa ocorreu após 1515, com expedições enviadas para Costa Rica e Nicarágua; em 1519, desembarcaram no México; Quito foi fundada em 1534; Lima, em 1535; Assunção, em 1537 e Buenos Aires, em 1580.

Na colonização, os espanhóis não eram numericamente superiores aos indígenas, tratava-se de uma superioridade técnica e militar. Houve, também, os fatores místicos e religiosos que puseram os indígenas em uma situação de menor resistência psicológica e moral.

A estrutura administrativa era composta por órgãos locais e órgãos instalados na Espanha. Em relação ao domínio do território, o imperador estava representado por um vice-reinados, um fixado no México e outro, em Lima, Peru. Na Espanha, foi criado o Conselho das Índias, órgão responsável pela definição e desenvolvimento da política colonial.

Entre os colonizadores, as motivações à exploração não se limitavam somente à posse do ouro e de outros metais preciosos; caracterizavam-se, ainda, pela evangelização dos indígenas. A catequização não impedia a exploração de metais preciosos, já que se fazia necessário cobrir os gastos com a colonização e adquirir benefícios. O que predominava era o enriquecimento rápido, por meio da exploração da mão-de-obra dos indígenas. Os espanhóis não se interessavam somente por metais preciosos, dedicavam-se às atividades econômicas menos remuneradas, como a exploração de madeira, couro, carne, açúcar, lã, entre outras.

A Espanha, no século XVI, não viveu somente uma grande riqueza material, política e militar, é importante destacar a sua projeção intelectual. Ela exerceu uma considerável

influência na produção das idéias e das letras, sobretudo por mérito de seus pensadores, teólogos, escritores e artistas.

A mística espanhola, por seu caráter profundamente original, foi cultivada por toda a Europa, igualmente as suas criações literárias. Nasceu da efervescência religiosa do século XVI, como uma renovação da espiritualidade, caracterizada pela interiorização da fé e da religiosidade, e teve João da Cruz como um de seus principais expoentes.

O cardeal Francisco Jiménez de Cisneros (1436-1537), primaz da coroa espanhola no reinado de Fernando (1452-1516) e Isabel (1451-1504), foi um dos primeiros a compreender que era preciso chegar à raiz do problema, da indiferença espiritual que afetava Roma e parte do clero. Para resolver esse problema seria necessário o desenvolvimento de uma reforma na educação religiosa. Com o apoio de Antonio de Nebrija (1442-1522), humanista e gramático espanhol, Cisneros foi um dos grandes nomes do Humanismo espanhol.

No período de Carlos V, as idéias de Erasmo foram lidas, comentadas e muito apreciadas na Espanha. Seu pensamento exerceu grande influência na reforma da educação religiosa desenvolvida por Cisneros, porém suas idéias, ao se aproximarem muito do movimento dos alumbrados, “que pregavam um cristianismo sem ritos, à base de conversas e leituras dos Livros Santos” (BAZZONI, 1998, p. 12), foram alvo de questionamento da Igreja, em razão da perseguição que havia sobre os alumbrados.

O movimento dos alumbrados foi uma corrente mística heterodoxa, surgiu na vida religiosa espanhola na primeira metade do século XVI. Desenvolveu-se entre alguns franciscanos por meio de um processo de interiorização da vida espiritual. Os alumbrados eram diferentes dos demais movimentos místicos espanhóis porque negavam a mediação espiritual entre Deus e os homens. Eles eram contrários à prática das orações tradicionais, dos sacramentos e da hierarquia da Igreja; praticavam a entrega total a Deus pela união mística, pelo exercício da oração mental, que conduzia a um estado de perfeição religiosa (MOLINIÉ-BERTRAND, 1998; ANDRES, 1977).

Com a renovação da mística espanhola feita por João da Cruz e Teresa de Ávila, a vida religiosa recebeu um impulso novo; perdeu o seu caráter desordenado e anárquico, característico do movimento dos alumbrados. A mística dos reformadores do Carmelo caracterizou-se como uma alternativa de interiorização da fé e da religiosidade pela mediação espiritual entre Deus e os homens (MOLINIÉ-BERTRAND, 1998; PÉREZ, 2002).

O cardeal Cisneros foi um dos responsáveis pela renovação dessa espiritualidade, especialmente por compreender que as mudanças eram necessárias para responder às exigências daquele tempo. Mesmo sendo Inquisidor Geral e defensor da tradição contra a

apatia espiritual da religiosidade cristã, foi um incansável reformador de conventos e das Igrejas. Cisneros, preocupado com a renovação da espiritualidade cristã entre os espanhóis, esforçou-se para desenvolver um Humanismo de caráter cristão, com introdução do estudo do Humanismo nas principais universidades espanholas do século XVI: Universidade de Salamanca e Universidade de Alcalá (ORO, 2002; BAZZONI, 1998).

Tais transformações, entre outros elementos, modificaram a maneira de pensar a sociedade e as relações entre os homens. Esses processos não ocorreram sem conflito, visto que foram necessários muitos anos para que as novas relações entre os homens e a nova maneira de ver o mundo se consolidassem em uma outra organização social, não afeita ao modo de produção feudal, já em decadência naquele século.

Na chamada Idade Média, a sociedade era compreendida como o corpo e a Igreja a alma; apresentava-se como uma realidade unitária formada pela Igreja e sociedade civil. Especialmente no século XVI, as mudanças econômicas, sociais, políticas e culturais, com o chamado Humanismo Renascentista, influenciaram, de maneira decisiva, o modo de viver a fé e de anunciar o Evangelho, sobretudo para tornar o homem a medida de todas as coisas.

A contribuição fundamental dos humanistas espanhóis consistia no firme propósito de defender que o bem falar e escrever envolvia o estudo e a imitação dos antigos. O estudo dos clássicos estava acompanhado do objetivo literário e prático dos retóricos, ou seja, escrever e falar bem; porém há que se fazer uma diferenciação entre o latim e o grego.

Em meados do século XV, o estilo de erudição humanista ultrapassou os limites dos *studia humanitatis*, alcançando outros campos da cultura renascentista, inclusive a filosofia e as áreas das ciências, em particular a da educação. A influência da erudição humanista foi maior em função da preparação humanística que todo estudioso recebia nas escolas secundárias. Alguns humanistas começaram a compreender a importância de agregar ao *studia humanitatis* uma formação detalhada da filosofia. Pode-se, perceber a influência do Humanismo Renascentista na importância dada ao homem, à sua dignidade e ao seu lugar privilegiado no mundo. Nesse sentido, relacionados à concepção e ao programa dos *studia humanitatis*, com base na valorização do homem e de sua dignidade, encontra-se a porta para muitas interpretações modernas do Humanismo.

Para se entender, portanto, mais profundamente como ocorreu o movimento de consolidação das bases da mística na Espanha no século XVI, auge do Humanismo Renascentista espanhol, faz-se necessário considerar que esse período significou uma profunda reforma no âmbito da educação, da vida social e moral, influenciada pelas transformações operadas na vida religiosa e econômica daquele período.

Essa profunda transformação atingiu todo o sistema feudal, ainda que de maneira variada e complexa. Dentre os principais indicativos dessas mudanças, destaca-se o crescimento demográfico, com sinais já bastante delineados de contrastes e inquietações entre as classes sociais que se formavam, mas que não se assemelham ao conceito de classe social, atual.

Houve, por volta do século XVI e até mesmo antes, uma notável multiplicação de atividades laborais nos centros urbanos e um impulso grande para a expansão da área agrícola, ocorrido com o alargamento das terras produtivas. E, também, a reanimação da vida urbana, com o desenvolvimento dos velhos centros urbanos e a criação de outros novos. O modelo de aquisição de riqueza baseado na propriedade de terras ainda permanecia, entretanto deu sinais de mudança com o nascimento de um novo comércio que não se limitava ao respectivo território, característico do regime feudal. A riqueza desse novo comércio baseava-se no capital e nos transportes marítimos.

O centro de gravidade da ordem econômica e social é transferido do campo para a cidade; a antiga riqueza rural, fundada sobre terras, é superada pela nova riqueza, mobiliária e móvel, feita de mercadorias e frotas, de letras de câmbio e notas promissórias. Surge a economia urbana, multiplica-se a indústria, crescem as cidades e as vilas e nelas prosperam as corporações e em geral a classe média (UBBINK *et al*, 1980, p. 39).

Para se compreender a importância da nova organização urbana espanhola, que contribuiu para uma profunda reforma no âmbito da educação, da vida social e moral, é preciso analisar os elementos de constituição da identidade urbana e a relação deles com a expansão e o desenvolvimento das Ordens Mendicantes, inicialmente entre os franciscanos.

Le Goff (2001) argumenta que São Francisco de Assis (1182-1226), com o desenvolvimento de sua ordem, modificou o panorama religioso de sua época, visto que seu modelo de religiosidade e de formação da espiritualidade não se centrou nos mosteiros. Francisco e seus irmãos escolheram o apostolado nas cidades. Diferente dos grandes mosteiros, que tinham uma organização interna própria que os nutriam em todos os aspectos, a instalação dos franciscanos nas cidades aproximou os religiosos dos problemas vividos pelos indivíduos e pelas comunidades no interior dos centros urbanos: “A ação franciscana se insere simultaneamente num movimento religioso de promoção dos leigos no cristianismo e num movimento geral de ‘laicização’ da sociedade” (LE GOFF, 2001, p. 207). Para Chesterton (2003), a diferença com o antigo sistema monástico encontra-se na idéia de que os

religiosos franciscanos passam a misturar-se com o mundo por meio de uma religiosidade itinerante.

O espaço de Francisco e de seus irmãos, caracteriza Le Goff, tornou-se uma rede de cidades, que tinha a estrada entre eles. O seu modelo de apostolado fez com que criassem espaços comunitários nas cidades, especialmente para a pregação; em muitas delas, esse novo lugar da palavra foi a praça. Um dos elementos fundamentais do apostolado franciscano foi a sua característica de ir ao encontro das pessoas, “eles vão aos leigos no lugar por excelência de sua permanência: a casa” (LE GOFF, 2001, p. 191). Esse procedimento contribuiu para a valorização social e cultural da constituição familiar em um lugar específico, a residência; a definição da casa como um espaço individual e familiar possibilitou a santificação da vida cotidiana pelo contato das famílias com os religiosos.

Victor Augustus Graciotto Silva (2005), no estudo **A novidade cidadina e sua relação com o discurso franciscano no início do século XIII**, avalia que o movimento franciscano sobre as cidades da Itália, Espanha, Inglaterra, Portugal, França e Alemanha caracterizou-se como um sistema urbano, baseado em uma cultura de caráter homogêneo, com fundamento na circulação e na acumulação monetária. Explica que essa cultura cidadina traduziu-se por uma nova mentalidade, decorrente das transformações que envolveram dois grupos sociais: os mercadores e os intelectuais; considerados os principais agentes

[...] de uma nova mentalidade cidadina, que apresenta estreita relação com uma outra novidade urbana: os franciscanos. A relação entre os franciscanos e tais grupos citadinos situa-se no campo ideológico da Igreja, isto é, ocorre um jogo de embate social de novos pensares oriundos dos mercadores e intelectuais com os franciscanos, e também, com o corpo eclesiástico (SILVA, 2005, p. 385).

Le Goff (1995) destaca que o fenômeno mais relacionado ao crescimento urbano é o da implantação eclesiástica, que se manifestava duplamente, pelo aumento numérico das paróquias e pelo aparecimento de uma nova rede, a dos conventos das Ordens Mendicantes. Para ele, a evolução paroquial acompanhou a evolução urbana. No decorrer do século XIII, houve, sobretudo a implantação dos conventos das Ordens Mendicantes (franciscanos, agostinianos, dominicanos, carmelitas), o que revelou a nova fisionomia urbana e marcou-a em profundidade. As Ordens Mendicantes questionavam a inadaptação das estruturas e das práticas da Igreja, envolvida em heresias e com a vida econômica, além disso, questionavam a tradição monástica pelo modo de vida em reclusão, já que não combinava com o novo modelo urbano, sobretudo, inspiradas pelo humanismo cristão. “A nova e original interpretação da

Vida Apostólica pelos Mendicantes – a instituição das suas fraternidades evangélicas – nasce da reação diante dos ‘sinais dos tempos’” (UBBINK *et al*, 1980, p. 39), de profundas transformações havidas na sociedade, iniciadas entre os séculos XII e tão visível entre os séculos XV e XVI.

Os frades mendicantes construíram os seus conventos em espaços externos e internos das novas cidades e empenharam-se, de maneira ativa, em ajudar os cidadãos com seus problemas; diferentes do clero regular, não se encontravam ligados a um território como a paróquia. Os mendicantes trabalhavam por toda a cidade, envolvidos com os problemas vividos pela comunidade. Possuíam três preocupações essenciais: a) a comunicação pela palavra, os frades eram especialistas em sermões e atraíam multidões; b) a confissão, os frades influenciavam decisivamente na vida interior dos fiéis e c) a morte, a maneira com que tratavam a questão da morte, apresentando de maneira mais didática o paraíso, atraíam os fiéis preocupados com ela.

Para Rossiaud (1989), nas cidades imperou a mentalidade mercantil, moldando as sensibilidades e comportamentos. Os ofícios eram ordenados conforme um sistema de trocas, em que os burgueses chamavam de mercado. O dinheiro era o sangue da cidade e o seu princípio de ordenação; o camponês que se deslocava do campo para o interior das muralhas via-se obrigado a refletir sobre o valor do trabalho e do tempo. Tanto que contribuiu para a expansão das escolas elementares, sob a responsabilidade das paróquias e dos conventos. Essa foi uma das razões que favoreceu a expansão da Ordem dos Carmelitas Descalços na Espanha do século XVI.

Muitos, ao compreenderem as práticas da usura, do comércio e do trabalho manual, souberam acumular riquezas. A sorte operava ao acaso, ou seja, as ruínas estrondosas eram tão numerosas quanto os sucessos, fazendo da cidade um mundo de conflitos, no qual, de maneira lenta e progressiva, nascia uma nova cultura, operando angústias e a violência. Nessa época, João da Cruz desenvolveu sua mística de educação do corpo e dos sentidos para glorificar a obra de Deus sobre o mundo, para que os indivíduos não se tornassem escravos dos pecados capitais.

As praças, as ruas, enfim, todos os lugares públicos eram cenários nos quais a honra podia ser conquistada ou perdida. A vida no meio dos vizinhos não era tudo, o cidadão tinha as suas necessidades diárias de freqüentar as ruas do comércio para comprar carne ou experimentar um bom vinho em uma taberna, porém era o trabalho que mais obrigava a circular pela cidade.

As confrarias eram microcosmos da cidade e as Ordens Mendicantes enfatizavam a importância desses pequenos núcleos de consenso pelo incentivo à sua formação. Os termos urbanidade e civilização fizeram sua primeira aparição no final do século XV até meados do século XVI entre os eruditos e, logo, passaram a designar o modo de vida citadino como o conjunto de comportamentos mentais, estabelecidos, lentamente, por um novo *ethos*, por meio da alfabetização das camadas populares.

Os ritos cívicos, o teatro sagrado, os sermões dirigidos às multidões, enfim, a urbanidade nascia do abandono dos modos de viver denunciados pelos pregadores rigoristas, enquanto exaltavam a “paixão ao mundo”. Nesse período, o trabalho não era mais obstáculo à salvação, os artesãos e os mercadores não mais duvidavam de sua dignidade e da importância de sua própria função social. Ganhar dinheiro revelava uma grande ciência e, igualmente, uma graça divina, proporcionada aos que dele faziam uso, virtude e salvação; os pregadores populares somente condenavam os excessos.

A riqueza passou a significar uma virtude cívica e pessoal, não podendo ser esbanjada; contudo, era sábio ser generoso e possuir moderação. A educação foi valorizada e incentivada, já que, dessa forma, o citadino aprendia a calcular as suas despesas e receitas, o seu tempo, as suas palavras e os seus gestos. Nesse sentido, os Carmelitas Descalços, ao expandirem os seus conventos pelo interior das cidades, ajudavam na alfabetização e na organização social das comunidades.

Os pais eram aconselhados a mandar os seus filhos para receber formação com um professor bem preparado, não para lerem romances ou histórias, e sim aprenderem a fazer bem contas e para se entenderem com as moedas. Multiplicaram-se por toda a Europa escolas elementares, fundações privadas ou municipais, no período renascentista, mais que durante toda a Idade Média. Os burgueses viam na formação escolar uma maneira de proporcionar aos filhos as condições para se ocuparem dos negócios particulares ou, em outros casos, para participarem dos negócios públicos.

Não é possível saber a quantidade de cidadãos que tinham acesso à escrita,

[...] mas a escolarização confere à sociedade citadina os seus traços característicos, dá-lhe um imenso poder, marca todas as manifestações culturais e festivas. Mais concretamente, as escolas citadinas adoptam a língua vulgar, propõem leituras práticas, formam para um tipo de escrita que pouco se preocupa com a elegância e que pretende ser corrente e legível (a *scriptura mercantese*, difundida nas cidades toscanas em inícios do século XIV é testemunho disso, bem como as minutas notarias), propõem, por vezes, como em Bruges, em 1370, cursos de línguas modernas e ensinam, sobretudo, a fazer bem contas. Nas contabilidades privadas ou municipais e

onde quer que se saiba trabalhar com os números – sem se chegar, no entanto, aos virtuosismos contabilísticos venezianos ou toscanos – os erros são raros (ROSSIAUD, 1989, p. 118).

Era preciso medir o tempo e, nesse sentido, o sino de uma Igreja ou de um campanário marcava o tempo do trabalho, o início e o término do serviço, enfim, os sinos marcavam o ritmo de um tempo leigo e municipal. A criação dos primeiros relógios mecânicos, tornou a novidade um elemento fundamental da vida coletiva; pelas horas dadas mecanicamente, o comerciante controlava o tempo de trabalho de seus operários. Os relógios permitiam regular “[...] melhor o tempo das refeições, da oração e do lazer e reviver, pontualmente, as horas da Paixão, o relógio constitui um elemento de *ratio* urbana e modera os gestos e os comportamentos” (ROSSIAUD, 1989, p. 119).

As cidades eram escolas de comportamento; a educação familiar também era muito incentivada e a disciplina do corpo foi fundamental para a intervenção dos frades, dos pregadores, dos atores de mistérios e dos pintores. Nesse sentido, o controle não se originava somente dos jogos ou das danças aristocratas, era oriundo, igualmente, das obrigações do povo, da polícia do mercado ou da praça pública.

Por detrás dos sermões, dos burgos e das guildas, “[...] lubrigavam os imutáveis apetites do homem econômico”, progressivamente instituído com características especificamente modernas como um fenômeno de massa (TAWNEY, 1971, p. 29).

Os frades das Ordens Mendicantes distinguiram-se do clero diocesano, com quem os fiéis estavam habituados. Eles iam de cidade em cidade, viviam na pobreza, mas se faziam conhecer por suas pregações acerca das grandes verdades necessárias à salvação. Os sermões se centravam mais em um ponto de vista moral do que, necessariamente, dogmático, de maneira a levar os seus ouvintes a tomarem consciência de seus pecados e a refletir sobre eles.

O tempo que permaneciam em cada cidade dava-lhes possibilidades de conhecer as famílias, os problemas das comunidades e de seus habitantes. O desejo de conversão animava os frades, pelo anseio de introduzir o Evangelho na vida social; a maioria da população era analfabeta e, nesse universo, a palavra tinha uma força especial, isto é, por meio das pregações, os cidadãos extraíam noções, anedotas, instrução moral e religiosa (LE GOFF, 1989). Com o crescimento e desenvolvimento dos centros urbanos, surgiu uma economia mais urbana, com características próprias, mas que não se desvinculava da agricultura. O despertar das cidades fez transferir o centro de gravitação política e social do castelo feudal, localizado no campo, para os povoados e para as cidades.

A cultura intelectual se expandiu com a criação das universidades; a renovação da cultura passou a operar em outras áreas, traduzindo-se na renovação das expressões artísticas, na especulação filosófica e teológica e na literatura das línguas neolatinas. Todos esses indicativos no cenário cultural da época trouxeram profundas transformações e mudanças nos costumes e nas atitudes vigentes. A organização social tornou-se mais rica e complexa, passando a ser feita em categorias, que se distinguiam pelo modo econômico e, depois, juridicamente (BOAGA, 1989).

No interior da Igreja, ocorreram profundas crises. As mudanças sociais, econômicas, políticas e culturais, que constituíam um novo modo de organização social e que transformavam as relações entre os homens, sobretudo pelo modo de produção, desenvolveram uma série de transformações na organização eclesiástica. Entre os séculos XI e XII, já se observavam, no interior da Igreja, dois movimentos contários. Primeiro, a expansão da decadência do poder da hierarquia da Igreja devido à crise que invadiu o seu conjunto hierárquico e, ainda mais lamentável, observou-se a falta de disciplina do clero, a vida luxuosa dos monges e, igualmente, do clero secular. Segundo, como um movimento de reação, surgiu uma ação de reforma eclesial no interior da Igreja, que buscava recuperar e fortalecer o poder da hierarquia eclesiástica e o poder da Igreja no interior da organização das cidades (BOAGA, 1989; UBBINK *et al*, 1980).

O desenvolvimento da reforma das ordens religiosas fez surgir novos movimentos de pastoral, em especial os de pregação itinerante, impulsionada pelo novo contexto urbano da cidade, procurava levar a paz e a concórdia na cidade entre as várias classes sociais citatinas. Essa reação de contestação, que impulsionou os movimentos de reforma no interior da Igreja, expressava a crise vivida pela sociedade, pelo combate dos contravalores nela presentes.

O movimento de reforma na Igreja lutou para estabelecer novos caminhos para a vida cristã em crise. Em meio à grande turbulência existente na Igreja, a pastoral itinerante constituiu-se como uma reação e, a acolhida da palavra do Evangelho passou a ser compreendida pela imitação de Cristo. O novo modelo de pastoral insistia muito na austeridade e na simplicidade, na pobreza e na renúncia de si mesmo, sobretudo na humanidade de Cristo e em sua imitação.

A nova vida apostólica tinha como referência a comunidade primitiva de Jerusalém. Esse modelo de vida pastoral foi interpretado pelas Ordens Mendicantes como vida comum, especialmente na pobreza coletiva e em pregação itinerante e mendicante, com duas maneiras de pregação: a popular e a doutrina-clerical. Nelas,

O modo de conceber a própria comunidade não se baseia na unidade feudal, independente e autárquica, nem na hierarquia feudal [...] parte do conceito de Ordem no sentido pleno da palavra, segundo o estilo da sociedade das nações que então se estava formando. Nesse sentido, se tratam de algumas comunidades abertas, de conventos unidos numa província e de províncias que constituem a Ordem, que têm por conseguinte uma dimensão internacional e eclesial. As comunidades, mesmo com a sua separação geográfica, não serão jamais independentes, como casas autônomas, mas todas constituirão uma unidade orgânica e fraterna, que provém do seu fim único e do seu governo (UBBINK *et al*, 1980, p. 42).

A “vida apostólica” de imitação itinerante da pobreza de Cristo foi uma resposta às exigências do ideal de pobreza evangélica e da necessidade de conservação da Igreja “pobre”. Desse modo, as Ordens Mendicantes apresentavam o testemunho da pobreza, respondendo aos sofrimentos dos novos pobres (subproletariado e assalariados) e, da mesma maneira, fazendo advertência aos novos ricos (os burgueses) para que não ficassem cegos pela riqueza. Esse modelo de vida apostólica vivido pelas Ordens Mendicantes ajudou na busca por soluções aos problemas dos mais fracos economicamente no interior das cidades, já muito marginalizados (BOAGA, 1989; UBBINK *et al*, 1980).

A pregação itinerante, exigência de uma vida apostólica transformadora, foi fundamental para os serviços da Igreja, ansiosa por crescer em comunhão. A fraternidade constituída em meio à própria comunidade contribuiu para o estabelecimento de uma nova atitude e atenção aberta aos outros, exigências para garantir a paz e a concórdia nas cidades, e à Igreja. O serviço de pastoral itinerante, baseado na pobreza de Cristo, tornou todos os frades irmãos entre si; essa igualdade possibilitou a condução de um efetivo serviço de caridade para com as pessoas carentes.

As Ordens Mendicantes contribuíram para a adequação da própria instituição às exigências da nova organização social das cidades. A mobilidade dos frades mendicantes, que iam aonde necessitavam de seu serviço, tornou-se uma atitude mais de encontro que de espera das pessoas para serem evangelizadas, sobretudo no contexto do fenômeno urbano e da vinculação existente entre a periferia e o centro da Igreja (UBBINK *et al*, 1980).

Tais características das Ordens Mendicantes contrastavam com o eremitismo que, em particular, expressava um apelo muito forte a uma solidão efetiva. Os eremitas podiam viver sozinhos ou em grupos, igualmente ligados a um mosteiro ou não, com ou sem regra específica de vida. No interior das ordens monásticas e da ordem canonical, o eremitismo caracterizava-se como uma vida mais perfeita; para evidenciar ainda mais a conversão, o eremita vivia em “santa penitência”, envolvido por um movimento de peregrinação aos santuários e à Terra Santa (UBBINK *et al*, 1980).

A vida eremítica tinha como principais valores a solidão, considerada característica específica da própria vida; a oração; o jejum e a mortificação corporal, uma constante na vida dos frades; o trabalho manual, como maneira de angariar proventos e a itinerância para a venda dos trabalhos manuais, e pregação popular.

Outra maneira de expressar penitência, conversão e purgação dos pecados, eram as peregrinações, nas quais o peregrino, além de viver os valores da pobreza, da mendicância e da itinerância, experimentava a realidade da expatriação e ainda era considerado um ser inferior, sem garantias dos direitos civis. A peregrinação à Terra Santa desenvolveu uma espiritualidade do caminho, caracterizada pelo desapego, sobriedade de vida e pobreza evangélica, trabalho, uma vida em oração e práticas das virtudes. O caminhar para a Terra Santa, na visão dos peregrinos, era uma antecipação da “Jerusalém Celeste”. A presença na Terra Santa significava, para muitos, o voto perpétuo de permanência na região em que Cristo viveu (BOAGA, 1989; UBBINK *et al*, 1980).

Le Goff (1993) afirma que a emergência da crença no Purgatório modificou a concepção de espaço e de tempo do imaginário cristão; nele, as estruturas mentais de espaço e tempo caracterizavam-se como o esqueleto do modo de pensar e de viver de uma sociedade. “É evidente que o aparecimento de uma tal crença está ligada a alterações profundas da sociedade em que se produz” (LE GOFF, 1993, p. 16).

Historicamente, o conceito de Purgatório nasceu na crença dos cristãos ocidentais entre 1150 e 1250, entendido como um “espaço” de purgação dos pecados e dos vícios. Tal conceito implicou na fé religiosa da imortalidade e da ressurreição “[...] em que algo de novo para um ser humano pode acontecer entre a sua morte e a sua ressurreição” (LE GOFF, 1993, p. 19).

Le Goff (1993) pressupõe que o Renascimento assistiu o recomeço com as preocupações sobre o Purgatório, já que este continuou a desempenhar o seu papel entre os vivos e os mortos. O Purgatório é um espaço de salvação das almas, mas é determinado pela justiça divina, ela tanto castiga quanto tem misericórdia e graça. O conflito entre os mortos e os vivos que permeou a crença no Purgatório reverberou, no século XVI, a necessidade de interiorização para um exame profundo da consciência.

Acreditava-se que a purgação e a ascensão da alma aos Céus dependia muito da ação dos vivos sobre a terra; nesse sentido, a certeza da salvação materializava-se por meio de orações e do testemunho. Uma questão fez-se importante: a alma deveria querer purificar-se de seus pecados. Era necessário que o homem repensasse a sua ação sobre o mundo, especialmente os seus vícios e pecados, e descobrisse as formas de amor corrupto, que se

caracterizavam com base na avareza, na gula e na luxúria. As almas que se libertassem de seus pecados capitais tinham condições de progredir, mas era preciso tornar a alma pura tanto física quanto espiritualmente.

A purgação dos pecados era possível à medida que o indivíduo se voltasse a um estado de recolhimento e de oração interior de purificação da alma, para fortalecê-la em Deus e irradiar esperança de um futuro após a morte. Tratava-se do desenvolvimento de uma espiritualidade mais elevada, pela restauração do verdadeiro amor, para retomar o caminho de união para com Deus.

Delumeau (2003) afirma que os místicos católicos do século XVI, sobretudo, expressaram, bem acima das visões “imaginárias”, as visões “intelectuais”, que não se dirigiam a nenhum olhar, contudo, manifestavam o mistério da evidência da presença de Deus. Para exemplificar, o autor analisa a obra **As delícias do espírito**, publicada em meados do século XVII, em 1658, por H. Bremond; nessa obra, segundo ele, observam-se longas passagens que retratam a riqueza da inspiração cristã das etapas do caminho místico de união com Deus, característicos da mística espanhola do século XVI. Para expressar o itinerário, utiliza a metáfora de uma imensa habitação, na qual vai descrevendo uma série de “moradas”. A primeira, compreendida como um “grande salão de Amor de Deus”, caracteriza-se como um lugar muito rico, que se encontra abandonado. Mais adiante, está o “quarto do Amor pela extensão da Fé”, em que difunde-se a vocação do cristianismo. Na descrição seguinte, dois peregrinos entram na “morada da Santa Oração”, onde os detalhes concretos tornam-se mais escassos. Nos próximos quartos, que se referem às afeições, resoluções, contemplação e união, a imaginação se esgota. O quarto da “contemplação” se caracteriza como um lugar delicioso, mas tenebroso, porque o entendimento fica sem luz e permanece como que embotado, contemplando o seu objeto pelos olhos da fé e não mais pelos seus, que não vêem nada. E, no final, no “quarto da união”, a alma, embebida pelo amor divino, já não vê mais nada relacionado à percepção, ao entendimento e à vontade, aniquilada, encontra-se absorvida em Deus. Nesse estágio, o Espírito Santo desperta a alma e a conduz à união com Deus. A alma, explica Delumeau, possui a força de conhecer, tanto quanto se conhece nesse mundo, a divina presença de Deus sem ser perturbada pela imaginação.

A arte barroca, pressupõe Delumeau (2003, p. 362), ao querer exprimir a experiência mística, com muita dificuldade, conseguiu caracterizá-la pelo “[...] vôo impetuoso para as alturas celestes – ou a inesperada descida à terra dos habitantes do paraíso”. Uma segunda opção foi caracterizá-la como uma abertura de luz, ofuscante, deixando ver subitamente o caminho de luz para os mistérios divinos.

Os **Exercícios Espirituais** de Santo Inácio de Loyola também são um exemplo em que se retrata o itinerário místico de união com Deus. Barthes (2005), analisando a mística de Santo Inácio de Loyola, uma referência importante da mística espanhola do século XVI, afirma que os **Exercícios Espirituais** têm um objetivo muito claro, que consiste em determinar uma escolha ou decisão. São considerados como um código forjado por Inácio para exaltar a vontade de Deus. Trata-se de uma arte de consulta divina, na qual, mediante uma pergunta, tem-se uma resposta; a organização dos Exercícios em semanas tem as seguintes características: “[...] para uma boa confissão, a primeira Semana; para uma decisão importante, a Segunda; para uma alma religiosa perturbada, as duas últimas” (BARTHES, 2005, p. 45). As quatro semanas dos **Exercícios** correspondem às três vias da teologia clássica: purgativa, iluminativa e unitiva. A importância dos **Exercícios** de Loyola encontra-se na novidade de sua espiritualidade, que se direciona para o conhecimento da vontade divina, um conjunto de exercícios articulados que intencionam o discernimento dos mandamentos de Cristo. “As meditações elaboradas por Inácio a partir de um recorte da grande narrativa evangélica, cujos episódios são dados no fim dos Exercícios sob o nome de mistérios, possuem essas características” (BARTHES, 2005, p. 63).

Segundo Skalinski Júnior (2007), os Exercícios Espirituais de Inácio de Loyola correspondem a uma nova expressão no campo religioso do modelo de organização social que se forjou no início da modernidade. A mística de Loyola intencionava um estilo de ação pedagógica que ocorreria depois na coletividade, em seus colégios, que eram abertos e gratuitos. Caracterizou-se, ainda, como um estilo pedagógico, que buscava gerir a vida dos homens por meio do controle do espaço e do tempo pela formação recebida nos colégios jesuítas.

A mística de João da Cruz, de uma maneira diferente, tratava-se de uma ação educativa que buscava a formação da interioridade humana pelo exercício da oração contemplativa. A contemplação

Alegra o espírito sossegando a mente com suma glória, purifica o espírito expiando todas as culpas do coração, ilumina o espírito revelando os segredos do céu para nós, acalma o espírito abrandando todas as tempestades da carne, faz digno o espírito de cumprir gratuitamente os santos méritos, alivia o espírito tirando o incômodo do mundo (BOAGA, 1989, p. 58).

Berger, na obra **O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião**, publicada nos Estados Unidos em 1969 e traduzida para o português em 1985, afirma que o processo de interiorização da fé e da religiosidade consistiu em um movimento

de reabsorção pela consciência do modo de organização do que ele chamou de mundo objetivado para que este, por meio de suas estruturas, determine a dinâmica das estruturas da consciência. Essa análise também foi realizada por Ernst Cassirer, na obra **Indivíduo e Cosmos na Filosofia do Renascimento**, publicada em 1926, na Alemanha, e traduzida para o português em 2001. Cassirer assevera que o movimento de interiorização da fé e da religiosidade, característico do século XVI, voltou-se para a construção de um conhecimento autêntico e verdadeiro sobre o homem e o mundo que o cerca.

Não se pode avaliar a importância da mística de João da Cruz sem antes considerar o período histórico de difusão dos Carmelitas pela Europa, uma vez que se caracterizou como um período muito rico em transformações culturais e profundas mudanças na estrutura e na organização interna da Ordem com o anseio de atender às necessidades de sua época.

2.3 Os Carmelitas na Europa

A ordem católica de Nossa Senhora do Monte Carmelo, da família franciscana, foi fundada no século XII pelo ermitão francês São Berthold. A regra original, escrita em 1209 pelo patriarca latino de Jerusalém, Alberto de Vercelli, era muito severa: exigia que vivessem em pobreza e solidão, abstendo-se de comer carne. O inglês São Simon Stock reorganizou os Carmelitas em uma ordem mendicante no século XIII, tornando seu apostolado mais ativo.

Com a difusão dos Carmelitas na Europa, iniciada por volta de 1238, sobretudo com a aprovação do texto de Santo Alberto de Vercelli (1164-1214), Patriarca de Jerusalém, entre 1206-1214, e como Regra, pelo Papa Inocêncio IV, em 1245, modificações e correções foram realizadas na Regra de vida dos Carmelitas para que eles pudessem responder à nova situação e às exigências da época. As modificações feitas por Inocêncio IV tornaram os Carmelitas religiosos e os inseriram na fraternidade apostólica dos Mendicantes.

A linha mendicante favorece um gênero de vida fraterna (escuta, acolhimento, comunhão ‘ad intra’ e ‘ad extra’ do grupo) que se coloca com sua itinerância na escuta das inquietações do mundo e da Igreja e procura responder a uma época para manifestar em tudo o espírito de solidariedade fraterna com todos os irmãos (BOAGA, 1989, p. 35).

Para os Carmelitas, o novo modelo de vida religiosa, baseado na fraternidade apostólica dos Mendicantes, tornou a contemplação o principal fundamento de sua ação

vocacional. Tratava-se de permanecer em uma vida de penitência e de oração, com foco na Eucaristia, na espiritualidade de peregrinação aos lugares santos. Além disso, buscava-se o desenvolvimento de uma milícia espiritual contra o demônio, a realização de trabalhos manuais e a execução de uma fraternidade unida ao hábito da pregação itinerante e mendicante (UBBINK *et al*, 1980).

A difusão dos Carmelitas da Terra Santa para a Europa, em função da instabilidade política da Palestina entre os séculos XIII e XIV, fez com que a Ordem sofresse profundas transformações, sobretudo entre os séculos XV e XVI, influenciada pelo Humanismo e pelas reformas das ordens religiosas. O ingresso dos Carmelitas nas cidades foi uma delas; dentre os principais motivos, encontram-se os de ordem econômica, visto que era uma das maneiras para se garantir a manutenção dos frades; os de ordem pastoral, já que os Carmelitas necessitavam criar estruturas típicas à dos Mendicantes na pastoral e na reforma da Igreja. A inserção dos Carmelitas nas cidades foi muito importante para a expansão das idéias humanistas para todas as camadas sociais (UBBINK *et al*, 1980).

Entre os séculos XIII e XIV, houve a difusão geográfica dos Carmelitas pela Europa. Fundaram-se casas carmelitanas em Chipre; na Sicília; Hulne e Aylesford; na Inglaterra, em 1248; Aygalades, na França, entre 1242 e 1248; Pisa em 1249; Colônia no ano de 1260. No final do século XIII, contava-se com cerca de 150 casas religiosas carmelitanas, reunidas em 12 províncias. Em 1324, a Ordem possuía 15 províncias por toda a Europa e, em 1369, o número subiu para 21 províncias. Os Carmelitas possuíam cerca de oito conventos na Espanha, um em Portugal, dezenove na Itália, vinte e oito na França, seis na Irlanda, dezoito na Inglaterra e quinze na Alemanha (BOAGA, 1989).

No período de 1562 a 1582, fundaram-se os seguintes conventos de Carmelitas Descalças: Medina del Campo, em 1567; Málaga, em 1568; Valhadolide, em 1568; Toledo, em 1569; Pastrana, em 1569; Salamanca, em 1570; Alba de Tormes, em 1571; Segóvia, em 1574; Baeza, em 1575; Sevilha, em 1575; Caravaca, em 1576; Villanueva de la Jara, em 1580; Palencia, em 1580; Soria, em 1581 e Burgos, em 1582 (ENCICLOPÉDIA..., 1958).

Os Carmelitas Descalços fundaram, no mesmo período, vários conventos masculinos: Duruelo, em 1568; Pastrana, em 1569; Alcalá de Henares, em 1570; Altomira, em 1571; La Roda, em 1572; Granada, em 1573; La Peñuela, em 1574; Sevilha, em 1574; Almodóvar del Campo, em 1575; El Calvario, em 1576; Baeza, em 1579; Valhadolide, em 1581; Salamanca, em 1581 e Lisboa, em 1582 (ENCICLOPÉDIA..., 1958).

No final do século XVI, a Ordem dos Carmelitas Calçados contava com 30 Províncias, 693 conventos e mais de 12.000 religiosos; entre os mosteiros femininos jurisdictionados à

Ordem, eram 33 com cerca de 1.5000 freiras. Grande parte dos conventos encontrava-se fixada na Itália, em 1650, por exemplo, havia por volta de 650 conventos na Itália, com aproximadamente 4.249 religiosos. Na França, no século XVII, havia sete províncias carmelitas, com 122 casas, mais o convento geral de Paris, contando com cerca de 1.691 religiosos; às vésperas da Revolução Francesa a Ordem possuía 42 províncias e três vicariatos, sendo dezessete na Itália, oito na França, quatro na Espanha, cinco na Europa Central, quatro no Brasil, três na Alemanha, dois em Valônia e na Bélgica, um em Portugal e um na Irlanda; correspondia a um total de 780 conventos, com cerca de 13.000 religiosos (BOAGA, 1989).

Entre os Descalços, na Congregação de Espanha no final do século XVII, contava com cerca de 120 conventos e de 3.5000 a 4.000 religiosos. Em 1762, a mesma Congregação tinha, aproximadamente, oito províncias na Espanha e duas em Portugal, com casas em Angola, Moçambique e no Brasil. No México, contava com cerca de 141 conventos, 20 residências, agregando cerca de 3.000 religiosos. Na Itália, a Congregação, em 1650, possuía cerca de 14 províncias, com 149 conventos e 2.336 religiosos; além de cerca de 100 religiosos missionários na Pérsia, Índia, Arábia, Síria, Líbano, Inglaterra e Holanda. A mesma Congregação, em 1701, contava com 181 conventos e 3.855 religiosos (BOAGA, 1989).

Em Portugal, os religiosos carmelitas tinham um colégio para os estudantes da Ordem, que eram enviados para estudo na Universidade, denominava-se Colégio de Coimbra, doado pelo bispo do Porto, o carmelita Dom Frei Baltasar Limpo, em 1543. Os colegiais estudavam três anos de filosofia e cinco de teologia, sendo que eram obrigados a realizar o curso de admissão para o seu ingresso; no último ano de teologia, estudavam, ainda, direito canônico, com licença especial para o estudo de grego, hebraico ou outra ciência. Em 1571, o colégio foi incorporado à Universidade de Coimbra e, em 1721, recebeu o indulto apostólico para conferir graus aos carmelitas portugueses (BOAGA, 1989).

Observa-se que os estabelecimentos Carmelitas na cidade contribuíram, muito para a expansão da Ordem. Trouxeram muitas vocações, os meios para sobreviver, o impulso e o estímulo para o estudo e o envolvimento com os problemas dos cidadãos desfavorecidos, no interior das cidades, pelo trabalho assalariado e subemprego.

As mudanças não ocorreram sem conflitos internos, uma vez que os Carmelitas deveriam viver os valores da espiritualidade eremítica em solidariedade com a cultura urbana em desenvolvimento e expansão. Em parte, pensava-se que a vida em fraternidade, de acordo com a espiritualidade mendicante e a novidade da cultura urbana, trouxesse prejuízos à vida eremítica. De um lado, desejava-se assegurar a eficácia da vida contemplativa, com a abertura

ao atendimento das diversas formas de apostolado; de outra parte, havia uma corrente que defendia a retomada da vida eremítica e os seus valores, os quais não se encontravam tão fechados quanto se supunha.

A mudança para a vida mendicante não se verificou sem grandes lutas internas. Isso é compreensível se considerarmos que eles tinham adotado muitos elementos da espiritualidade eremítica primitiva. Mas também devemos lembrar-nos que o seu Modo de Vida já era, em pontos essenciais, uma maneira de vida de mendicantes [...] já viviam como irmãos; já havia a mentalidade democrática; e a organização interna permitia facilmente a interpretação de modelo mendicante: um modelo de vida comunitária internacional de Províncias, formadas de casas e unidas numa única ‘Ordem’. Depois do retorno ao Ocidente era sua tarefa – e ao mesmo tempo seu conflito – viver conseqüentemente a espiritualidade eremítica primitiva de acordo com a norma de vida dos mendicantes. Isto significava que havia uma importância maior do que antes da vida de fraternidade e que deviam exercer a espiritualidade eremítica dentro e a partir da solidariedade com a cultura urbana crescente. Pela importância dada à comunidade, podia a pessoa do eremita sentir-se ameaçada e a novidade da cultura urbana podia prejudicar a espiritualidade eremítica. Razões suficientes para conflitos internos (UBBINK *et al*, 1980, p. 21-22).

Nas cidades, a Ordem Carmelita assumiu, como as demais Ordens Mendicantes, a configuração de um corpo único, fortemente centralizado. O frade, na estrutura de governo centralizado, encontrava-se a serviço da comunidade local, provincial e geral e, ainda, ficava mais disponível a cada tipo de atividade pastoral. Essa maneira de organização oferecia grande utilidade para o ministério pastoral, notadamente pela mobilidade dos frades; além disso, atendiam-se às exigências do papado, às necessidades da Igreja daquela época (UBBINK *et al*, 1980).

Tal estrutura de governo não se opunha à participação. O poder decisório do prior geral e de outros superiores da província não se mostrava acima da estrutura de governo que se desenvolveu pelo sistema capitular, reuniões de religiosos, sobretudo por influência dos novos fatores sociais presentes na sociedade, o novo modelo de organização social que se encontrava em consolidação e pela inspiração que provinha da fraternidade evangélica, em parte inspirada no “humanismo cristão” defendido por Erasmo.

Na base está a fraternidade local, mas todas as fraternidades de uma região geográfica-civil ou eclesiástica dependem de um único prior provincial, e todas as fraternidades da Ordem de um só prior geral. A divisão em províncias é puramente em sentido administrativo (isto é, não são autônomas, ainda que tenham costumes e normas próprias) (BOAGA, 1989, p. 41).

A Ordem Carmelita, então, passou a funcionar com ampla participação da base, por meio do capítulo geral e do capítulo provincial. Dessa maneira, “a nível local existe o capítulo de cada comunidade que se relaciona com o capítulo provincial na mesma dinâmica em que este se relaciona com o capítulo geral” (BOAGA, 1989, p. 43).

A clericalização da Ordem foi um dos fatores observados com a mudança dos conventos para o interior das cidades, sua importância histórica encontra-se no fato de defender as exigências da época. Esse movimento já havia sido iniciado entre os séculos XIII e XIV, tendo como principais fatores: a) a crescente importância dada ao estabelecimento das comunidades no interior das cidades para se compreender, acompanhar e colaborar com a realidade social; b) a responsabilidade dos frades com o compromisso pastoral de garantir o bom funcionamento religioso e cultural das comunidades no interior das cidades, por meio da pregação doutrinal, oratória e celebrações públicas nas Igrejas; c) a abertura da Ordem para o ingresso de sacerdotes e a crescente solicitação de ordenação desses mesmos frades; d) o ingresso de letrados entre os frades estimulou o sacerdócio e a abertura dos estudos, igualmente ao mundo universitário, sobretudo em função do analfabetismo de uma parte considerável dos religiosos; e) o impulso ao exercício da pastoral das unidades eclesiais em defesa da Igreja contra as heresias (BOAGA, 1989; UBBINK *et al*, 1980).

Os motivos de ordem cultural também se fizeram importantes, em particular o ingresso dos frades nas universidades, um dos principais desafios culturais da época. Elementos que merecem destaque no enfoque humanista da religião e da teologia, que influenciaram o pensamento religioso do século XVI na Espanha, assim como em toda a Europa, foram os ataques diretos ao método escolástico e a insistência na volta de estudos dos clássicos cristãos, ou seja, a Bíblia e os Padres da Igreja.

Autores como Luis Vives (1492-1540) e Erasmo de Roterdão (1466/69-1536) aplicaram aos padres latinos da Igreja novos métodos de comentar, formulados pelos humanistas ao estudarem os autores antigos. Muitas cópias de manuscritos das obras de Santo Agostinho devem-se ao empenho e ao esforço erudito dos humanistas. Vives, por exemplo, compôs um comentário filológico à obra **Cidade de Deus**, com o qual desenvolveu uma integridade verdadeiramente humanista ao escrito de Santo Agostinho. Erasmo, do mesmo modo, organizou edições críticas de várias obras completas de escritores cristãos. O interesse pela literatura cristã não se encontrava limitada a uma preocupação de ordem filológica e histórica, teve conseqüências nas áreas de filosofia e de teologia. O estudo humanístico da Bíblia e dos Padres da Igreja permitiu novas interpretações do pensamento cristão, com características renascentistas e da Reforma.

No século XVI, Erasmo foi um dos grandes nomes do Humanismo, mormente com a publicação de obras voltadas para o gênero pedagógico e literário, as quais contribuíram para moldar a educação posterior. Erasmo, com a publicação da obra ***Declamatio de pueris statim ac liberaliter instituendis*** (**A precoce e liberal educação das crianças**) em 1529, desenvolveu sua concepção de educação, buscando mostrar a necessidade de uma ação pedagógica voltada para a formação das crianças, pouco comum naquele período. A educação pensada por Erasmo, ainda que envolvida pela aristocracia, fez dele o iniciador de uma nova perspectiva educacional, ou seja, a configuração de uma pedagogia voltada para o cuidado das crianças, que, mais tarde, seria o ideal de antropologização da cultura, com o surgimento de uma formação educacional centrada no aluno.

Erasmo, além de possuir gêneros pedagógico e literário que o tornam um dos grandes representantes do humanismo renascentista, desenvolveu, também, uma obra de civilidade ***De civilitate morum puerilium*** (**Civilidade pueril**), publicada em 1530. Nela, dedicou-se ao tema da etiqueta e das boas-maneiras; por esta obra, ficou reconhecido como um grande pedagogo. Somada à grande repercussão, a obra contribuiu para a discussão, naquela época, sobre as maneiras de aprender, particularmente com a tradução e com as novas interpretações de autores clássicos da Antigüidade, desenvolvendo um novo modo do homem relacionar-se com a natureza e com a religião, tendo como base o surgimento de uma nova visão de homem. Nela, o sujeito passava a ser a medida de todas as coisas, e os temas da aprendizagem e do ensino fundamental contribuíram para a intensificação da veiculação e da aceitação das idéias humanistas (ARNAUT DE TOLEDO, 2004).

Assim, o chamado “humanismo cristão”, movimento de interiorização da fé e da religiosidade, influenciou, decisivamente, as reformas espirituais de sua época, sobretudo a reforma das ordens mendicantes pelo interior da Espanha no século XVI. As idéias do humanismo cristão foram marcantes na formação recebida pelos religiosos nos *Studia generalia* e nas universidades, visto que o estudo humanístico da bíblia e dos padres da igreja foi desenvolvido com muito fervor.

2.4 A presença dos Carmelitas nas universidades

As universidades espanholas, em relação às européias, adiantaram-se na reforma dos planos de estudos e dos métodos de ação docente, na medida em que atraíram para o campo

universitário das faculdades de teologia muitos jovens. A necessidade da Igreja era desenvolver um profundo pensamento teológico que direcionasse o cristianismo para o encontro com o Humanismo e com o Renascimento, como uma medida de reforma da educação religiosa e da renovação da espiritualidade para enfrentar os problemas do descobrimento da América, das contínuas guerras na Europa, dos conflitos com Roma, dos desvios cometidos pelos alumbados, entre outros.

Em meados do século XVI, surgiram várias universidades pelo interior da Espanha, sobretudo pelo entusiasmo do Renascimento espanhol na época do reinado de Fernando e Isabel e, depois, no império de Carlos V. As universidades foram fundadas não somente nas grandes e velhas cidades, tais como: Saragoça, Valência, Toledo e Sevilha, mas nas vilas, como em Oropesa, Baeza, Osuna e outras, impulsionadas pelo desejo de satisfação das fontes renovadas da cultura eclesiástica e humanista (DEFOURNEAUX, s/d).

A universidade de Salamanca foi a primeira das universidades espanholas, fundada em 1218, manteve o seu prestígio e a tradição por ser a primeira no ensino de todas as ciências: Teologia, Medicina, Letras e Artes, Leis e Direito Canônico. A segunda de maior destaque foi a universidade de Alcalá, fundada no início do século XVI; sua organização e orientação intelectual seguiam o plano de estudos e métodos de ação docente da universidade de Salamanca (DEFOURNEAUX, s/d; PRAT, 1943).

Com o objetivo de atender às exigências da época, fez-se necessário formar os religiosos em humanidades, nas universidades espanholas, para renovar o amor à teologia, por meio de um aprofundamento do estudo da ciência divina e da crítica de suas fontes à formação de uma visão integral e completa sobre teologia (ANDRES, 1976).

Prat (1943) afirma que, com a renovação dos estudos universitários no século XVI, as universidades se tornaram o centro de formação da cultura espanhola. A influência do Humanismo levou a um considerável alargamento do horizonte intelectual e ao desenvolvimento de um espírito novo, como resposta ao formalismo escolástico (DEFOURNEAUX, s/d).

A presença dos Carmelitas nas universidades, movimento esse iniciado a partir de 1270, contribuiu para a organização dos *Studia generalia* (Estudos gerais) e, sobretudo, para a posterior difusão das idéias humanistas entre os séculos XV e XVI, visto que tais idéias eram muito valorizadas pelos professores dos *Studia generalia* e, igualmente, nas universidades. Os *Studia generalia* antecederam a formação universitária. “Na estrutura de preparação em teologia e outras disciplinas sagradas, os ‘*Studia generalia*’ era um tipo de organização (colégio) que

favorecia a todos os religiosos estudantes, provenientes de qualquer província da Ordem” (BOAGA, 1989, p. 44).

O plano de estudos dos Carmelitas não diferia do das demais Ordens; nesse sentido, antes do religioso freqüentar os *Studia generalia*, precisava receber uma formação básica para o sacerdócio, que se constituía na primeira fase da formação intelectual de todos os religiosos. Essa formação básica era chamada de *Studium particulare*, uma maneira de conhecer o potencial intelectual do religioso e suas habilidades cognitivas para seguir seus estudos superiores (BOAGA, 1989).

Observa-se que os *Studia generalia*, no século XVI, apresentavam uma estrutura semelhante, comum a todas as Ordens. A mobilidade dos estudantes e dos professores contribuía para o intercâmbio de pessoas e idéias, expandindo as experiências e a universalidade de pensamento, particularmente das idéias do Humanismo Cristão, defendidas por Erasmo, o que tornava o período de formação muito dinâmico, sobretudo o contato com os vários endereços teológicos (BOAGA, 1989).

A organização dos *Studia generalia* se subdividia em formação em artes e filosofia e formação em teologia. Nos cursos de filosofia, realizados em três anos, os professores eram delegados pelos capítulos provinciais. Neles, os alunos assistiam às lições diárias, envolviam-se nas discussões e deveriam repetir o que aprendiam, sob a supervisão de seus mestres, como avaliação de seu aproveitamento escolar (BOAGA, 1989). No que cabia à formação em Teologia, parte do curso, com duração de dois ou três anos, era destinada a um estudo mais prático que especulativo; e a outra, com duração de três anos, destinava-se à aquisição da licença para ensinar teologia. Nesse período de aprendizagem, o aluno-professor aprendia e comentava a Sagrada Escritura e os quatro livros das **Sentenças**, de Pedro Lombardo. Pode-se observar que a própria estrutura de organização dos cursos de formação dos religiosos seguia o modelo idealizado pelos humanistas cristãos, com novos métodos de publicar e de comentar a Bíblia e os Padres da Igreja (BOAGA, 1989).

A influência do estudo humanístico da Bíblia e dos Padres da Igreja é observada nas transformações ocorridas no modo de vida carmelitana iniciado entre os séculos XIII e XV, que se caracterizava pela oração, ascese, fraternidade, pobreza e vida apostólica. A oração, na Regra Carmelita, tinha um caráter cristocêntrico, com fundamento na monástica medieval; era um convite para aprender e desenvolver uma atitude de escuta e de acolhida do Evangelho na própria vida do frade. A oração individual caracterizava-se, sobretudo, pelo modelo de vida religiosa na linha monástica; posteriormente, assumiu a forma de oração mental ou meditação,

por influência do movimento da *Devotio moderna*, iniciado por volta do século XV e amplamente difundido no século XVI, particularmente em países como Espanha e Portugal.

Em relação à ascese, os Carmelitas buscavam a purificação dos males e dos vícios por meio do exercício das virtudes teologais (fé, esperança e caridade), de acordo com o ideal de vida religiosa defendido pelo Humanismo Cristão. Os valores típicos da ascese individual e comunitária eram o desprendimento, a sobriedade de vida, a penitência, a mortificação, trabalhos manuais, a provisoriedade e a simplicidade de estruturas.

No que se refere ao ideal de pobreza, outra característica da espiritualidade carmelita, era compreendida entre todas as Ordens Mendicantes não somente como uma maneira de libertação e de constestação do poder e da riqueza, mas como um meio de testemunhar o Evangelho na própria vida, conforme o ideal de reforma espiritual defendido pelo Humanismo Cristão, tão característico das idéias de Erasmo.

No início, entre os Carmelitas, a pobreza se caracterizava pela comunhão de bens e renúncia a posses e rendas; com o desenvolvimento da Ordem, na perspectiva das Ordens Mendicantes, a capacidade de possuir foi admitida juridicamente, como em outras Ordens, em função do crescente desenvolvimento da Comunidade Carmelita, que necessitava sempre muito mais. “Estendia-se a todas as coisas que eram necessárias ao cultivo divino, à habitação e ao sustento dos frades; estas não tinham o caráter de rendas fixas” (BOAGA, 1989, p. 63).

A fraternidade carmelita se estruturava como a dos franciscanos, tendo como principais características a igualdade econômica entre todos os irmãos, inclusive todos eram despojados de seus bens ao entrarem para a Ordem, para que não houvesse distinção de classes; a igualdade significava que a comunidade estava aberta a todos, não existindo conventos só para nobres.

As atividades pastorais estão orientadas de maneira diversa em relação ao passado (agora: gratuidade dos serviços ministeriais e da pregação) e não mais limitadas somente à Missa e aos Sacramentos, tem-se a difusão da assistência a confrarias, Associações, etc. [...] As atividades pastorais mais comuns [são]: celebração de missa; sacramentos; pregação doutrinal e popular (com caráter ainda itinerante) na própria igreja e em qualquer lugar; ensino universitário; a propagação da devoção mariana; direção ou guia espiritual e atividade paroquial (BOAGA, 1989, p. 63).

Na época em que os Carmelitas viviam na Terra Santa, dedicavam-se a prestar serviços aos peregrinos que chegavam e anunciavam o Evangelho ao povo quando iam oferecer os seus produtos feitos pelo próprio trabalho manual. Na Europa, os Carmelitas desenvolveram, como todas as Ordens Mendicantes, um novo tipo de pastoral, que se

adaptava melhor à nova situação das cidades. A novidade foi a ruptura com o modelo tradicional de pastoral diocesana, por outro, aproximava-se mais do povo, mudanças essas que foram incentivadas pelos Reis Católicos, no século XVI, com a unificação do Estado espanhol.

Entre os séculos XV e XVI, mesmo antes, os religiosos espanhóis, nos mosteiros, “[...] vivían como señores de la buena sociedade de su tiempo, en una independência controlada, con escasa vida de comunidad” (ANDRES, 1977, p. 83). Mas os problemas da Igreja relacionados aos abusos contribuíram para a decadência das Ordens Religiosas.

Entre os franciscanos espanhóis, a reforma da Ordem começou no final do século XIV; os reformadores buscavam o desenvolvimento de uma nova espiritualidade, que estivesse a serviço de Deus, em espírito de pobreza e de humildade. As reformas intensificaram a vida interior e a prática das virtudes, contribuindo para o desenvolvimento da mística espanhola no século XVI; cultivavam, de maneira metódica, as virtudes, a oração mental, a mortificação, a pobreza e a união com Deus. “El principal consiste en la reflexión sobre sí mismos y en la imitación de Jesucristo en pobreza y humildad” (ANDRES, 1976, p. 112).

Tais características de revitalização da espiritualidade carmelita reformada podem ser encontradas, sobretudo, no itinerário místico de João da Cruz. Suas obras marcam um movimento de insistência na vida afetiva do espírito, contribuindo para o estabelecimento das bases da espiritualidade moderna, com características mais psicológicas que propriamente intelectuais ou moral, ao buscar compreender a dinâmica psíquica da alma. Possibilitaram, também, o surgimento de uma educação de caráter mais utilitário, visto que se tratava de uma pedagogia preocupada com a construção da cidadania e da individualidade, que contribuiu para forjar o gosto burguês e a etiqueta nos séculos posteriores, conforme concluiu Elias em sua obra, **O processo civilizador**, publicada em 1939.

Essas mudanças no modo de pensar encontravam-se mais consolidadas no sul da Europa, especialmente na Itália, entre os séculos XIV e XV, com o movimento denominado Renascimento. Lá, as idéias laicas já se faziam presentes; muitos estudos laicos eram desenvolvidos, sobretudo nas áreas de direito e de medicina. Nesse período, destacaram-se os ideais humanistas de nomes como Petrarca (1304-1374) e Boccaccio (1313-1375). Mesmo com as guerras que afligiam a Itália, houve condições favoráveis ao florescimento do pensamento renascentista. As cidades, por exemplo, tiveram progressos significativos ao pôr o seu clero sob o controle da magistratura civil. Em várias áreas do conhecimento, estimulados por uma comunidade política e econômica bem constituída, as carreiras laicas

eram procuradas, porque significava um avanço no que se referia ao exercício das virtudes cívicas e sociais. As conquistas nas diversas áreas do conhecimento trouxeram mudanças que culminaram em novos conceitos nas áreas de literatura, de arte, de religião e de ciência.

No sul da Europa, em países como a Itália, o Renascimento fez transformações vertiginosas no campo da cultura, que reorientou o estilo de vida e a própria conduta dos homens. Com especial destaque para o exercício das virtudes cívicas, muitos homens, sobretudo os burgueses, descobriram nas riquezas conquistadas o êxito e o estímulo necessários para resignificar o pensamento da época, visto que o desenvolvimento econômico alcançado criou condições favoráveis aos novos estudos.

Desse modo, quando o pensamento renascentista penetrou nas escolas e nas universidades, seus efeitos foram aos poucos se tornando visíveis na vida intelectual de toda a Europa, em especial entre os religiosos. Em muitas regiões, tal influência verificou-se com o ressurgimento do saber clássico e as significativas mudanças ocorridas nos currículos das escolas e universidades. Todavia a influência renascentista no norte da Europa, sobretudo com o desenvolvimento das idéias humanistas de Erasmo de Roterdão, representava, certamente, uma revolução intelectual, contudo, com tonalidades religiosas. Descobriu na sabedoria clássica novas perspectivas de estudo, notadamente dos textos autênticos da Bíblia e dos Padres da Igreja. Esse estudioso era absorvido pela fé cristã em seu afinho de reforma da Igreja, para que ela ficasse livre de seus abusos e adotasse uma política renovadora.

2.5 Os Carmelitas e as idéias humanistas

As idéias defendidas por Erasmo sobre a reforma da Igreja contribuíram para preparar o caminho dos reformadores protestantes. Na Alemanha, Martinho Lutero (1483-1546) iniciou um movimento de reforma religiosa que culminou em profundas transformações no modo de vida social e cultural, devido a seu significado educativo, visto que as idéias religiosas protestantes colocaram as Sagradas Escrituras mais próximas do fiel, com a valorização de uma religiosidade mais interior. Incentivou a educação elementar em instituições públicas mantidas pelo poder municipal, criando as bases da idéia do direito universal à educação, ao menos no âmbito da educação elementar, princípio da obrigatoriedade e da gratuidade da educação básica (ARNAUT DE TOLEDO, 1999).

Essas transformações culminaram na concepção antropocêntrica de que o homem é a referência de todas as coisas, a qual, segundo Giovanetti (2002), contribuiu para o surgimento de duas novas categorias que marcaram o pensamento ocidental no século XVI: a individualidade e a subjetividade. Com esse novo modelo de organização social e cultural, a relação entre religião e subjetividade, que se constituiu a partir do século XVI, provocou transformações profundas, que culminaram na separação entre o poder divino e o poder profano e o surgimento da sociedade civil.

O processo de desencantamento do mundo e da descentralização do poder da Igreja foi chamado de secularização; uma de suas primeiras conseqüências foi o pleno domínio da autonomia da razão humana e a segunda, foi o antropocentrismo, que provocou uma radicalização de algumas dimensões da subjetividade e, em alguns casos, culminou com a exclusão da dimensão de transcendência, uma das características mais essenciais da religião e de nossas vidas (WEBER, 2004).

Karl Marx (1818-1883), por exemplo, em sua obra **Manuscritos Econômico-Filosóficos**, publicada em 1844, argumentou que o movimento da laicização religiosa, desenvolvido por Lutero, ajudou a transformar a relação entre o crente e o sagrado. Esse movimento fez de todo crente um sacerdote e, nesse sentido, uma nova forma de religiosidade atendia aos anseios do novo modo de organização social e cultural das cidades com o desenvolvimento do capitalismo, ainda mais por valorizar as habilidades empreendedoras e o espírito de iniciativa, características marcantes do pensamento burguês que se encontrava em processo de construção no século XVI (ARNAUT DE TOLEDO, 1999).

Entre os católicos, na época de João da Cruz, o movimento de laicização religiosa também se fez presente; igualmente, as idéias que os homens produziam e as explicações sobre o mundo passavam a ser determinadas pela atividade material, isto é, pelo modo como os homens estavam se organizando para sobreviver. Essa visão de mundo e de sociedade, séculos depois, foi estudada por Marx e Engels, em **A ideologia alemã**, escrita entre 1845-1846, que afirmaram que “a produção de idéias, de representações, da consciência, está, de início, diretamente entrelaçada com a atividade material e com o intercâmbio material dos homens, como a linguagem da vida real” (MARX; ENGELS, 1984, p. 36).

Nas comunidades protestantes, por exemplo, Lutero pressupôs que a educação básica era condição para que houvesse um maior contato das comunidades religiosas com as Sagradas Escrituras. Em vários discursos desenvolvidos por ele, são significativas as bases de sua defesa da formação do cidadão em relação ao estudo. No texto **Aos Conselhos de todas as cidades da Alemanha para que criem e mantenham escolas cristãs**, publicado em 1524,

Lutero defendia a formação das crianças em instituições mantidas pelo Estado. Em outro texto, **Uma prédica para que se mandem os filhos à escola**, publicado em 1530, argumentava que, ao estimular e encaminhar as crianças para “[...] irem à escola e ainda quando se contribui para tanto com dinheiro e conselho para que isso se torne possível, a isso se chama, sem dúvida, ter levado e encaminhado os filhos a Cristo” (LUTERO, 1994, p. 330). Arnaut de Toledo, no texto **A questão da educação na obra de Martinho Lutero**, publicado em 1999, evidencia que a educação, na obra de Lutero, deve formar “[...] líderes religiosos e políticos para a condução da sociedade e para tal, não é necessário que o jovem seja afastado do convívio familiar” (ARNAUT DE TOLEDO, 1999, p. 134). Acrescenta que as idéias defendidas por Lutero sobre a educação e a escola estão ligadas à religião, “[...] sendo um meio para sua difusão e manutenção” (p. 135).

Esses aspectos da concepção educacional de Lutero, em suas obras, foram importantes para que a Igreja desenvolvesse uma pastoral da educação por meio da evangelização e que correspondesse aos anseios das comunidades cristãs. Com a ruptura na unidade da Igreja Católica operada pelo movimento social e cultural desenvolvido pela Reforma protestante, houve um grande vigor de renovação no interior da Igreja, sobretudo com a realização do Concílio de Trento (1546-1563). Nele, definiu-se um novo projeto de vida eclesiástica, foram feitas grandes transformações nas normas disciplinares e pastorais de todos os religiosos, foi dado maior incentivo aos estudos bíblicos nas universidades com a realização dos cursos superiores em Teologia e ao desenvolvimento e expansão das Ordens Religiosas, sobretudo das Ordens Mendicantes (MULLETT, 1985; McBRIEN, 2000). Foi nesse período que a reforma de Teresa de Ávila e João da Cruz ganhou força no interior da Ordem do Carmelo, por meio da interiorização da fé e da religiosidade, contribuindo para a expansão da Ordem do Carmelo Calçado e Descalço, sobretudo no Novo Mundo (América Latina).

A posição assumida pela Igreja no Concílio de Trento, buscando atender às exigências de sua época, incentivou a promoção e a expansão do desenvolvimento das ordens religiosas, que significou, entre outras coisas, a promoção de medidas que não somente fossem destinadas à formação dos eclesiásticos, mas aos descendentes dos grupos dirigentes e das camadas populares.

O interesse da Igreja Católica e, também fora dela, na formação cultural e social de seus fiéis encontrava ressonância na renovação da concepção de homem desenvolvida pela Igreja, ainda mais com o novo projeto de “vida apostólica” assumido pela Instituição. Tal mudança expressou a influência da concepção renascentista de individualidade, alicerçada na

idéia da grandeza e da unicidade do homem, com fundamento em uma visão mais antropológica do indivíduo e não na divindade (McBRIEN, 2000).

Inúmeras foram as contribuições das idéias renascentistas para a reforma da espiritualidade espanhola no século XVI. Bernardo (2005) argumenta que a Renascença constituiu-se em um florescimento das idéias da civilização antiga, ocorrido na Itália a partir do século XIV, e que se desenvolveu entre os séculos XV e XVI. A autora pressupõe que o Renascimento ocorreu na Itália em razão do desenvolvimento de sua vida cívica, que impulsionou um grande entusiasmo patriótico, e pela necessidade de reconstruir a memória nacional: “Tal transformação ocorreu devido a uma série de circunstâncias, tais como as condições em que se encontravam as cidades-estado italianas – política e economicamente estáveis e desenvolvidas” (BERNARDO, 2005, p. 16). Para ela, a caracterização do Renascimento, sem relacioná-lo com o Humanismo, é algo difícil de fazer, já que ambos os movimentos estiveram interligados. O termo “humanismo” provém do termo similar “humanista”, que era empregado no século XV aos professores ou aos estudantes dos chamados *studia humanitatis*, que significava um programa cultural e educativo, com foco nas disciplinas de gramática, retórica, história, poesia e filosofia moral, estudadas com fundamento na leitura e na interpretação dos escritores da Antigüidade (KRISTELLER, 1993).

Encontram-se as idéias humanistas fazendo parte dos movimentos políticos, em especial na criação de um pensamento político sobre o poder. Maquiavel (1469-1527) foi uma das figuras mais importantes sobre o assunto e, certamente, um marco da teoria política moderna, particularmente com a publicação de sua obra **O Príncipe**, escrita em 1513 e publicada em 1532. Nela, Maquiavel caracteriza o caminho dos governantes para adquirir e manter o poder político. A obra **O Príncipe**

[...] ocupa-se essencialmente da maneira de adquirir e conservar um estado. O êxito é a virtude redentora dos príncipes. Se o príncipe se sente posto em risco pela popularidade ou impopularidade dum conselheiro fiel, deve sacrificá-lo inexoravelmente aos seus próprios interesses (GREEN, 1984, p. 63).

O estudo da Bíblia também estava fundamentado em uma concepção humanista, privilegiando a expressão de uma Igreja mais autêntica, inspirada na imitação de Cristo e de seus Apóstolos. Ainda não se pode esquecer, contudo, que o Renascimento teve um significado histórico muito importante, porque apressou o movimento de criação de uma sociedade organizada em uma base puramente secular.

O enfraquecimento do poder da Igreja ocorrido por toda a Europa garantiu a possibilidade e a oportunidade necessária à constituição das monarquias nacionais; a ascensão dos Estados Nacionais contribuiu para o rompimento da unidade do cristianismo, visto que, no século XVI, houve mudanças significativas no campo da política do poder. Os conflitos internacionais deixaram de nascer menos por questões religiosas para exaltar os intentos políticos e as necessidades econômicas: “As ambições nacionais e a avidez econômica injectaram assim numa sociedade individualista e com uma consciência de classe as sementes de sua própria decadência” (GREEN, 1984, p. 31). Na Espanha, por exemplo, a unificação ocorreu com Fernando II de Aragão (1452-1516) e Isabel I de Castela (1451-1504), entre 1479 a 1516; embora permanecesse constituída por cinco reinos separados, conseguiu-se expandir a autoridade da Coroa à custa de liberdades locais e privilégios feudais. Castela foi o reino escolhido para ser o centro do país unificado, porque era mais importante economicamente.

Nesse reino, o poder dos reis Fernando e Isabel se encontrava na habilidade política: a base administrativa da Espanha ficou a cargo do Conselho de Castela, com poderes administrativos, judiciais e legislativos, sob a responsabilidade de uma burocracia profissional; posteriormente, o poder do Conselho foi dividido com a criação de novas comissões com poderes equivalentes. Os representantes governamentais eram chamados de “corregidores”; possuíam amplos poderes administrativos e de fiscalização, especialmente na contenção do poder da nobreza nos conselhos municipais (GREEN, 1984).

A Igreja contribuiu para a unificação da Espanha, sobretudo para a criação de uma monarquia forte ao estabelecer uma parceria com a monarquia; a cessão da autoridade espiritual, submetida ao poder da monarquia, ocorreu sob a oferta de auxílio político. A Igreja concedeu aos monarcas espanhóis o direito sobre as nomeações eclesiásticas e sobre todas as disposições dos dízimos das colônias americanas; a coroa espanhola ficou encarregada, também, da nomeação dos inquisidores e do próprio inquisidor-geral. A Inquisição na Espanha, que, como as inquisições de muitos países da Europa, existia há mais de um século, organizou-se oficialmente em 1478, por meio de um decreto dos reis Fernando II e Isabel I. Seu objetivo era ocupar-se das questões relacionadas com os judeus e, posteriormente, dos muçulmanos convertidos ao cristianismo. A Inquisição espanhola foi um poderoso instrumento nas mãos do Estado, servindo mais a este do que à Igreja. Tornou-se, ainda, conhecida pela crueldade e obscurantismo; a Inquisição acabou na Espanha em 1843 (GREEN, 1984).

Por volta da metade do século XVI, no império de Carlos V (1500-1558) e de Felipe II (1527-1598), o poder político e econômico deles foi muito expressivo, que lhes conferiam um grau elevado de controle e de centralização; tanto que ajudou a Igreja espanhola no movimento de reforma religiosa, com vistas à eliminação dos abusos existentes no interior da Igreja. Incentivadas, primeiramente por Fernando II de Aragão e Isabel I de Castela e, mais tarde, por Carlos V e Felipe II, as Ordens Religiosas iniciaram o seu movimento de reforma interna, muito antes do Concílio de Trento, com base em uma nova prática de vida apostólica, inspiradas no modelo de vida das Ordens Mendicantes e com maior vigor que nos séculos anteriores, justificado pela expansão dos velhos e novos centros urbanos. O movimento de reforma forçou ainda mais a fixação das Ordens Religiosas nas cidades, fazendo com que iniciassem projetos de formação escolar não somente restritos à nobreza e classe média, mas às camadas populares (DE MONTTOYA, 1968).

João da Cruz e Teresa de Ávila incentivaram muito a formação escolar entre os religiosos do Carmelo Descalço, tanto que se fundou um colégio em Alcalá de Henares e outro em Salamanca, próximos das universidades, para incentivar os estudantes de teologia a participarem da Reforma do Carmelo.

Os carmelitas reformados estabeleceram novas relações com as comunidades, tendo uma participação mais ativa na vida dos leigos, conseqüência da crescente urbanização, e influenciados pelo movimento humanista da Renascença, com a gênese de uma nova visão de homem e um crescente desencantamento do mundo.

Tais aspectos são fundamentais à compreensão da espiritualidade carmelita e da concepção de educação de João da Cruz. A ênfase do trabalho religioso dos mendicantes carmelitas recaiu sobre a vida neste mundo, de acordo com o ideal humanista de valorização do homem e da vida terrena. Este era o principal aspecto da regra e da nova espiritualidade carmelita, isto é, “[...] deixar tudo e pôr em prática a palavra de Cristo” (UBBINK *et al*, 1980, p. 26) no interior da cultura urbana.

A nova espiritualidade carmelita, mais adequada aos valores culturais da vida urbana, surgiu em uma época de Renascimento religioso, inspirada no movimento renovador dos mendicantes, especialmente os franciscanos (FALBEL, 1995). Essa nova espiritualidade nasceu em reação aos sinais das mudanças sociais e culturais visivelmente já observadas a partir do século XII, melhor definidas em sua totalidade entre os séculos XV e XVI, na medida em que o centro cultural e de gravidade econômica e social foi sendo transferido do campo para a cidade.

A Ordem Carmelita, na história da teologia espanhola antes da reforma do Carmelo Descalço de 1570, não teve muita importância. Os primeiros colégios foram criados em Alcalá, Salamanca e Baeza. No que se refere à formação dos primeiros carmelitas, em um primeiro momento, estudaram na Universidade de Salamanca, orientando-se pela teoria de Tomás de Aquino, seus escritores místicos também apresentavam uma orientação ascética e mística com essas características.

Os Carmelitas formavam seus religiosos em gramática, filosofia e teologia em cada província, e os estudos gerais eram realizados em diversas cidades. Na Espanha, por volta de 1333, na cidade de Barcelona, funcionava um centro de educação geral; outro foi criado somente em 1345, em Perpignan, na França. Nessa época, os religiosos carmelitas da província da Espanha complementavam os seus estudos em Paris; lá, encontrava-se o principal centro de formação da Ordem. Entre os seus formadores no campo da teologia, pode-se destacar: Juan de Baconthorp, Gerardo de Bolonha e Miguel de Bolonha.

Do ponto de vista doutrinal, os religiosos procediam com total liberdade. Nos Capítulos da Ordem, nenhuma referência era determinante. Alguns seguiam o voluntarismo de Enrique de Gante, de São Boaventura e de Escoto, como, por exemplo, Juan Baconthorp. Outros se fundamentavam no intelectualismo aristotélico de Godofredo de la Fontaine, tais como: Gerardo de Bolonha, o espanhol Guido Terrena e Sibertus Beka. No Capítulo Geral de 1336, pediu-se aos religiosos carmelitas para evitar os estudos da escola nominalista.

No século XV, em várias Ordens Religiosas e na maior parte das Universidades, acentuou-se o espírito de formação das próprias escolas; assim, o Capítulo Geral de 1416 mandou que aumentassem o número de doutores da Ordem; e, no Capítulo Geral de 1430 e 1466, que se publicassem e fossem defendidas as obras e pareceres de seus doutores.

Andres (1976) argumenta que não é possível determinar a influência dessas mudanças e decisões na direção doutrinal da Ordem na Espanha durante o século XVI. O que se observa é que muitos seguiram Johannes Duns Scotus (1266-1308), em especial os superiores da Ordem. Ainda no século XVI, era possível avaliar a influência dos escritos de Escoto nas obras de importantes personagens da história carmelita; como, por exemplo, o poeta Bautista Mantuano, muito citado pelos humanistas espanhóis e, sobretudo, pelos jesuítas, que se interessavam pelas idéias de Escoto.

Ao se acentuar o espírito de escola entre os franciscanos e dominicanos, os Carmelitas fizeram o mesmo com a reedição das obras de Juan Baconthorp e Miguel de Bolonha. Os Capítulos de 1510, 1513, 1524, 1532 e 1548, mandavam que distribuíssem as obras desses autores pelos conventos (ANDRES, 1976). No Capítulo Geral de 1575, pediu-se para corrigir

e melhorar a tradução do comentário as Sentenças de Baconthorp. No Concílio de Trento, trinta e três carmelitas fizeram-se presentes, e somente um era espanhol, Diego de León, bispo titular de Colibraso. O Capítulo Geral de 1586 mandava que continuassem com o estudo dos doutores da Ordem, especialmente de Baconthorp, Miguel de Bolonha e Tomás Netter de Walden (1375-1431) contra os wiclefitas e hussitas. Esta lei foi repetida no Capítulo Geral de 1626, 1721 e 1726, e não sofreu nenhuma modificação até a reelaboração das Constituições da Ordem no início do século XX, em 1904.

No Capítulo Geral de Cremona, de 1593, e nos demais, de 1613, 1620 e 1680, os Carmelitas deram uma nova orientação doutrinal, mandando os professores seguirem a doutrina e o método de Santo Tomás em teologia; e, em filosofia, Santo Tomás, Francisco de Toledo, Averróes e Juan de Janduno, sem fazer menção aos doutores da Ordem. Contudo, a lei comum continuou sendo a liberdade e a atenção aos autores tradicionais foi deixando de lado Miguel de Bolonha e a Tomás Waldense, centrou-se mais em Baconthorp (ANDRES, 1976).

Quando as disciplinas teológicas alcançaram grande prestígio em Salamanca, em especial com Francisco de Vitória (1486-1546) e seus discípulos, os religiosos carmelitas transformaram o mosteiro de San Andrés, da cidade de Tormes, em colégio universitário para todas as províncias da Espanha, pelo menos desde o Capítulo de Veneza, realizado em 1548. “Fue un colégio universitário con todos los derechos. Los estudiantes lo eran a la vez de la Universidad e estaban matriculados en ella” (ANDRES, 1976, p. 161).

Os estudos dos Carmelitas Descalços constituíam-se numa preocupação muito importante de João da Cruz e de Teresa de Ávila desde 1568, quando iniciaram a reforma da Ordem. Por isso, os carmelitas reformados buscaram desenvolver e incentivar as vocações universitárias. Uma das principais medidas, nesse sentido, foi a organização de colégios em torno das maiores universidades espanholas.

Dois anos depois de iniciada a reforma dos carmelitas, em 1570, fundou-se um colégio em Alcalá, que se denominou San Cirilo e, para a sua direção, foi nomeado o frei João da Cruz. Em 1571, criou-se outro colégio na cidade de Baeza, que ficou sob a direção de João da Cruz, e, em 1581, criou-se o colégio de Salamanca.

A separação dos Carmelitas Descalços da Ordem dos Carmelitas ocorreu em 1581, na cidade de Alcalá; nessa época, os estudos mereciam minuciosa atenção dos Carmelitas Descalços. Eles criaram estudos gerais de artes em seus colégios, proibindo os religiosos de cursarem as cátedras universitárias. As Constituições de 1576 não impuseram nenhuma

direção doutrinal; o mesmo ocorreu com as Constituições de 1581, que quase não diferiam dos religiosos Calçados.

No Capítulo Geral de Madri, realizado em 1590, decidiu-se pela direção doutrinal com fundamento em Santo Tomás, tanto na filosofia quanto na teologia, não aceitando qualquer outra doutrina. “Así entró en la ordene lo estudio y doctrina de Santo Tomás, que en 1592 pasó a ser punto de las constituciones aprobadas por Clemente VIII” (ANDRES, 1976, p. 163).

A forte e decidida inclinação pela teoria de Santo Tomás entre os religiosos Carmelitas Descalços ocorreu pela influência dos dominicanos, mas o fator decisivo foi o ambiente universitário espanhol do século XVI, que se encontrava totalmente tomista no período em que foram criados os primeiros colégios da Ordem em 1580. João da Cruz matriculou-se em Salamanca no ano de 1564, três anos após a promulgação dos estatutos da Ordem, quando se formalizou a obra **Suma Teológica** (1265-1273), de Tomás de Aquino, como livro-texto.

No conflito que se seguiu nas universidades espanholas entre escolásticos e hebraístas, os Carmelitas Descalços inclinaram-se pela escolástica, de acordo com os princípios da filosofia cristã, para desenvolver conclusões teológicas.

Durante o século XVI, havia na Espanha dois gêneros de teologia: um, caracterizava-se como análise dos textos das Sagradas Escrituras, dos Santos Padres e dos Concílios; e o outro, o escolástico, fundamentava-se nos princípios da fé, que investigava, esclarecia e defendia os mistérios. Os Carmelitas Descalços se apoiaram na escolástica, igualmente a Companhia de Jesus, nascida em 1540; porém a diferença entre jesuítas e Carmelitas Descalços encontrava-se no campo do método teológico que, entre os Carmelitas, consistia na solidez de sua mística.

Desse modo, argumenta-se que a mística espanhola do século XVI, mais característica dos Carmelitas Descalços, representa um dos maiores patrimônios espirituais da Igreja e da Espanha. “Santa Teresa de Jesús y San Juan de la Cruz representan dos de las más altas cimas de las ciencias del espíritu reconocidas oficialmente por la Iglesia” (ANDRES, 1976, p. 166).

Assim, a importância da obra de João da Cruz encontra-se em sua habilidade para harmonizar a experiência e a ciência por meio de esquemas articulados e coesos, filosófica e teologicamente escolásticos, envolvendo todos os fenômenos místicos de purificação e transformação. O desafio, de ora em diante neste estudo, consiste em entender a noite ativa e passiva dos sentidos e do espírito, forjada por João da Cruz em seus tratados místicos, especialmente nas obras **Subida do Monte Carmelo** e **Noite Escura**.

3 JOÃO DA CRUZ: O MÍSTICO

A análise da concepção de educação no pensamento de João da Cruz foi realizada com base em pesquisas de caráter documental e bibliográfico no Seminário Carmelitano de Paranavaí; no Mosteiro Carmelitano de Graciosa, Paraná; no Centro de Espiritualidade Inaciana de Itaici, em Indaiatuba, São Paulo; e no Banco de Teses da CAPES.

No Seminário Carmelitano de Paranavaí, localizado junto à Igreja São Sebastião, e no Mosteiro Carmelitano, localizado no distrito de Graciosa, município de Paranavaí, Estado do Paraná, encontraram-se documentos valiosos sobre a história da Ordem. Primeiro, uma edição de 1980, intitulada **Carmelita um estilo de vida**, escrita por vários autores carmelitanos. Na primeira parte, denominada *Vida Carmelitana*, apresenta-se a identidade carmelita, com base em três períodos distintos: primeiro, os eremitas no Monte Carmelo (século XII); segundo, os carmelitas no Monte Carmelo (1106-1238); e, por último, os carmelitas na Europa (1238). Na segunda parte, intitulada *O modelo de vida*, caracterizam-se os modelos de vida em fraternidade e em comunidade da Ordem.

A obra **Como pedras vivas...: para ler a História e a vida do Carmelo**, de Boaga e publicada em 1989, ajuda a compreender a historiografia carmelitana. Está dividida em quatorze capítulos: no primeiro, analisa a experiência originária do Carmelo; no segundo, as principais características do desenvolvimento do Carmelo entre os séculos XIII a XIV; no terceiro, descreve as características da vida carmelitana entre os séculos XIII a XIV; no quarto, explicita as fontes de inspiração Elias e Maria; no quinto, fala sobre uma releitura do carisma através dos séculos; no sexto, trata-se do desenvolvimento da Ordem do século XVI até hoje; no sétimo, discute a ampliação da família carmelitana nos séculos XIII-XIV; no oitavo, explica a organização interna da Ordem; o nono analisa o desenvolvimento da Ordem e sua ação sobre o mundo; no décimo, argumenta-se sobre as Congregações Religiosas e os Institutos Seculares Carmelitanos; no décimo primeiro, avalia a situação do Carmelo hoje; no décimo segundo, analisa a visão do caminho da Primeira Ordem; no décimo terceiro, a visão do caminho pós-conciliar da Segunda e da Terceira Ordens; e, no último, décimo quarto, discute as tendências atuais na interpretação do carisma carmelitano. No apêndice, analisa o Carmelo brasileiro e o lusitano e o texto da Regra do Carmelo.

O Caderno de Reflexão, número cinco, intitulado **A Regra do Carmo: sua origem, seu sentido, sua atualidade**, publicado por Mesters em 1985, trata da caminhada de renovação que os carmelitas desenvolveram no Brasil. Este estudo é fruto do primeiro

Aprofundamento da Espiritualidade Carmelitana – APEC, realizado nos dias 6 a 10 de julho de 1985, na cidade de Mariana, em Minas Gerais, pelas Irmãs Carmelitanas da Divina Providência. O livro é organizado da seguinte maneira: o capítulo um analisa a história de constituição da Ordem; o capítulo dois trata da história dos primeiros quarenta anos da Regra do Carmo (1207-1247); o capítulo três analisa o conteúdo da Regra do Carmo; o capítulo quarto, o ideal de vida evangélica proposto pela Regras do Carmo; o capítulo cinco pressupõe os passos de introdução a Regras do Carmo; e, por último, no capítulo seis, estudam-se os meios para realizar o ideal de espiritualidade carmelitana.

A obra **Carta Apostólica por ocasião do IV Centenário da morte de São João da Cruz**, publicada em 1991, escrita por João Paulo II, analisa os frutos de santidade e sabedoria à luz dos escritos de João da Cruz, contribuindo para a difusão de sua mensagem fundamental: a vida teologal na fé, esperança e amor, visto que a fé, para ele, era o único meio, próximo e proporcionado, para a comunhão com Deus.

Na obra **Itinerário Espiritual de São João da Cruz, místico e doutor da Igreja**, publicado em 1993, frei Pedro Paulo Di Berardino traz ao público brasileiro a possibilidade de conhecer, na intimidade, um dos maiores místicos do século XVI. A obra destaca os momentos mais decisivos do itinerário espiritual do reformador do Carmelo. Para atingir seus objetivos, Di Berardino dividiu a obra em oito capítulos: no primeiro, *Luzes e sombras*, fala da infância e da escolha da Ordem do Carmelo; o segundo, *A insatisfação*, compreende o período de formação e desenvolvimento espiritual; no terceiro, *Reviravolta providencial*, Di Berardino trata do encontro entre os dois reformadores do Carmelo, madre Teresa de Ávila e frei João da Cruz; no quarto, *Só para começar*, caracteriza-se o período de fundação do primeiro convento masculino Descalço, em Duruelo e os primeiros anos de formação e direção espiritual de João da Cruz; o quinto, *Ávila e Toledo*, compreendem os anos em que João da Cruz atuou como diretor espiritual do Mosteiro da Encarnação, em Ávila, o conflito estabelecido pelos Carmelitas Calçados e a sua prisão em Toledo; no sexto, *A noite*, analisa o itinerário espiritual de João da Cruz, o início e o fim da noite escura dos sentidos; dos conflitos gerados pela noite do espírito e sua conseqüente purificação; no sétimo, *Um homem celestial e divino*, Di Berardino estuda o período em que João da Cruz viveu como prior do El Calvário; e, por último, o oitavo, *O canto do cisne*, discute a plenitude da vida espiritual atingida por João da Cruz e a sua união com Deus.

Outro estudo de relevância, indicado pelos freis Carmelitas de Graciosa, é o livro escrito por Jesús Martí Ballester, intitulado **São João da Cruz: “Noite escura” lida hoje**, publicado em 1993, em que evidencia a importância da oração pessoal do cristão, estimulado

pela reforma litúrgica realizada pelo Concílio Vaticano II, uma vez que o intelectualismo dos cristãos não é suficiente para alcançar os mistérios da união divina. Ballester destaca o trânsito da meditação à contemplação mística de João da Cruz, como um dos caminhos de elevação da mente e do coração a Deus. Para tanto, divide a obra em duas partes: na primeira, analisa o livro primeiro de João da Cruz que discute a noite passiva do sentido; e, no livro segundo, estuda a purificação mais íntima, que é a segunda noite passiva do espírito. A obra é um excelente estudo, em que, com clareza e coesão de idéias, o autor apresenta as principais obras de João da Cruz, **Subida do Monte Carmelo** e **Noite Escura**. Para o autor, “a noite escura nada mais é do que o crisol do amor. A alma submergida nele vai deixando tudo o que lhe sobra e revestindo-se do que lhe falta, como esposa preparada para suas núpcias com o Rei” (BALLESTER, 1993, p. 17).

Em pesquisa realizada no Centro de Espiritualidade Inaciana, localizado na Vila Kostka, em Indaiatuba, Estado de São Paulo, conseguiu-se uma edição, em espanhol, sobre João da Cruz, intitulada **Vida y obras de San Juan de la Cruz**, publicada em 1950, por R. P. Crisógono de Jesús Sacramentado e editada pela Biblioteca de Autores Cristianos. Esta edição é a mais completa que existe sobre este autor, e foi organizada com base em fontes históricas primárias.

Em Itaici, foi encontrada a obra **O itinerário místico de S. João da Cruz**, escrita pelo padre M. Teixeira-Leite Penido, publicada pela editora Vozes em 1954. O objetivo do autor é apresentar ao público brasileiro a vida e a obra de João da Cruz, enfatizando a importância da vida interior, especialmente da oração mental. A obra está dividida em cinco capítulos: o capítulo um, *A alma de João da Cruz*, compreende a formação e o itinerário místico de João da Cruz; no capítulo dois, *O caminho do amor*, trata do trabalho interior, de purgação ativa e passiva dos sentidos e do espírito pela contemplação mística, que ele denomina de “união transformante”, em que a alma, sob o impulso do dom de sabedoria, transforma-se em Deus pelo amor; no capítulo três, *A ascensão noturna*, estuda o simbolismo do poema Noite Escura, com base na análise das obras **Subida do Monte Carmelo** e **Noite Escura**. Para João da Cruz, afirma o autor, “[...] o contemplar a noite, oferece viva imagem da imensidão do infinito” (PENIDO, 1954, p. 112) que é Deus e seus mistérios; no capítulo quarto, *O amor transformante*, o autor destaca os três sinais do trânsito da meditação à contemplação mística. O primeiro sinal “[...] é a impossibilidade de prosseguir na prática da meditação discursiva” (PENIDO, 1954, p. 258); o segundo sinal é o “[...] não sentir atração ou desejo de pensar em coisas estranhas a Deus” (p. 159); e, por último, o terceiro sinal compreende o “[...] gostar a alma de estar a sós, com atenção amorosa em Deus, sem particular consideração; em paz

interior, quietação e descanso” (p. 160); e no quinto, *O amor padecente*, o último dos capítulos, Penido analisa as penas de amor, buscando compreender o tormento da noite escura, o caminho que conduz ao amor de Deus pela purgação dos pecados.

No Banco de Teses da Capes, são poucos os estudos que abordam o tema da mística e a obra de João da Cruz, dentre elas: a teste, intitulada **O afetivo e o intelectual na contemplação mística: um estudo do segundo livro da Noite Escura de João da Cruz**, escrita por Marcelo Martins Barreira, defendida em maio de 2004, no Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, da Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP. Nela, o autor partiu do princípio de que cabe à filosofia dirigir sua palavra à doutrina de João da Cruz, com base em algumas interpretações filosóficas paradigmáticas, para apreender o foco teórico de João da Cruz, que é o valor da contemplação mística pela noite escura e passiva no itinerário místico de união com Deus, purgando as potências espirituais pelas virtudes teológicas que são a fé, a esperança e o amor.

Outro material encontrado é a dissertação de mestrado apresentada ao Departamento de Letras Modernas da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, intitulada **O mistério da transfiguração da alma no núcleo da obra de San Juan de la Cruz**, defendida por Cláudio Bazzoni em 1998. O estudo estabelece dois objetivos: evidenciar a produção poética e teológica que constitui o núcleo da obra de João da Cruz que se direciona para a união mística; e apresentar os elementos das diversas tradições que configuram os trabalhos desenvolvidos por João da Cruz. Para ele, “o núcleo da obra [do autor] insere-se em uma tradição de textos místicos que ultrapassa diferenças históricas e circunstâncias por retratar uma verdade principal semelhante em diferentes doutrinas e pensamentos filosóficos” (BAZZONI, 1998, p. 4).

Outra tese encontrada é a intitulada **Carmelitas Descalços no Pernambuco Colonial**, desenvolvida por Fernando Antônio Dantas Ponce de León, defendida em agosto de 2002, na área de História do Brasil-Colônia, no programa de pós-graduação em História da Universidade Federal de Pernambuco. Objetiva compreender a formação histórico-artística da arquitetura conventual construída pelos Carmelitas Descalços. Para os Carmelitas Descalços, a arquitetura dos seus conventos deveria expressar o ideário de pobreza material instituído por seus fundadores, os místicos espanhóis, Santa Teresa de Ávila e São João da Cruz. De acordo com as conclusões do autor, a função histórico-social dos Carmelitas Descalços no Brasil-Colônia está relacionada ao jogo de interesses estabelecido entre o poder monárquico e a Igreja, em que a Monarquia concedia privilégios, tais como dotações financeiras, aos religiosos. Estes, em troca, evangelizavam e educavam os indígenas à cultura européia.

Outro estudo é o denominado **Fixação e expansão da Ordem Carmelita em Pernambuco no período colonial**, dissertação de mestrado, desenvolvida por Maria das Graças Souza Aires de Araújo, defendida em agosto de 2000, no programa de pós-graduação em História, na área de História do Brasil, da Universidade Federal de Pernambuco. Aires de Araújo analisou o processo de fixação e expansão da Ordem Carmelita em Pernambuco entre 1580 e 1727, com base na organização política e econômica desenvolvida pelos religiosos na sociedade colonial pernambucana. Trata-se de um estudo importante que analisa a presença e a influência dos Carmelitas no Brasil, sobretudo para a área da educação, visto que a autora utiliza-se de cartas régias, provisões, testamentos e de livros patrimoniais organizados pelos próprios Carmelitas no período colonial. Para ela, a fixação dos Carmelitas em Pernambuco, durante a organização política e econômica da sociedade colonial, atendia aos interesses do Estado português e aos interesses de expansão religiosa da Igreja Católica.

As obras em destaque, obtidas por meio de pesquisa documental e bibliográfica desenvolvida nas instituições nominadas, contribuíram para a análise da obra de João da Cruz, porém, nelas, não se observou nenhuma relação, dada a importância dos seus escritos, com a história da educação e, certamente, de maneira especial, para a configuração de um novo modelo de instrução nos Tempos Modernos. Os estudos sobre a História do Brasil demonstram a importância da espiritualidade carmelita na formação da sociedade colonial.

Uma das grandes contribuições de João da Cruz para o campo da história da educação e da própria pedagogia consiste na maneira como propôs, de modo sistemático, as suas experiências místicas, em suas obras **Subida do Monte Carmelo** e **Noite Escura**, ao se tornar formador e diretor espiritual de noviços nos conventos masculinos e femininos da Ordem dos Carmelitas Descalços. Tais escritos contêm elementos de uma pedagogia de caráter humanístico, extensiva, depois, à educação escolar, e preocupada com a formação das crianças.

3.1 João da Cruz e as idéias humanistas

A organização dos conventos carmelitas em províncias, com a sua difusão pela Europa a partri do século XII, implicou em uma mudança de mentalidade, afeiçoado a um sistema mais descentralizado. Nesse sentido, a vida eremítica primitiva, em acordo com a norma de

vida dos mendicantes, deveria exercer a espiritualidade eremítica dentro e a partir da solidariedade com a cultura urbana crescente (UBBINK *et al*, 1980).

O envolvimento da espiritualidade carmelita com a vida em e para a comunidade enfatiza o momento de uma nova religiosidade, mais afeita às necessidades daquele momento, sobretudo pelo movimento de contra-reforma existente no interior da Igreja, intensificado entre os séculos XV e XVI. No itinerário místico de João da Cruz, observa-se que a mudança do centro de gravidade na ordem econômica e social foi transferida do campo para a cidade; a antiga riqueza fundada sobre posses de terras foi superada pela riqueza urbana, mediante a circulação comercial de produtos e pessoas (UBBINK *et al*, 1980).

O ambiente cultural em que viveu João da Cruz, caracterizado por uma expressiva formação humanística, presente desde os primeiros estudos até a Universidade, contribuiu significativamente para a elaboração de suas principais obras **Subida do Monte Carmelo** e **Noite Escura**, com as quais desenvolveu o seu magistério espiritual.

A expressão do Humanismo na Espanha ocorreu com a sua divulgação na Universidade de Alcalá, em que se pôs a serviço da teologia. O mestre Alonso de Herrera, primeiro catedrático de retórica e gramática da universidade, de 1508 a 1513, considerou que o incentivo de Cisneros na divulgação do Humanismo na Universidade de Alcalá fez com que ela fosse reconhecida como um dos principais centros de formação universitária da Espanha no século XVI (RODRIGUEZ, 1979).

Andres (1977) pressupõe que, depois de estabelecidas as bases do Estado pelos Reis Católicos, a juventude espanhola lançou-se ao estudo com um esforço tenaz. Os Reis Católicos possuíam grande apreço pelo movimento humanista; a nobreza espanhola, ao compreender o valor enobrecer das letras, abriu-se à cultura: “Este despertar cultural afecta a literatura, estudio de las lenguas, teología, política, economía y a la misma espiritualidad” (ANDRES, 1977, 13).

O Humanismo, no que se refere ao seu desenvolvimento na Espanha no século XVI, não se caracterizou puramente como literário e formal; sua influência repercutiu na busca pela verdade nas áreas de geografia, astronomia, filosofia, teologia, ascética e pedagogia. Na área da educação, houve uma grande preocupação com a sistematização de métodos ou caminhos que facilitassem o desenvolvimento das ciências e da ascensão da alma a Deus.

Na metade do século XVI, o foco de interesse do Humanismo cristão foi a disputa para harmonizar graça e liberdade, lei e liberdade e o direito dos homens e da sociedade. A Universidade de Alcalá foi o principal centro do Humanismo na Espanha, por se caracterizar

pela volta do estudo das fontes, do cultivo das línguas e do gosto literário, e da valorização do homem e de sua dignidade (ANDRES, 1977).

A descoberta de novas terras e mares, as conquistas, explorações, empresas, saberes, métodos científicos e espiritualidade desenvolveram um forte sentimento pela busca da verdade: “El ambiente invita y casi obliga a una renovación crítica constante. Buscar tierras y rehacer mapas [...] ideas y rehacer sistemas, poner nombres a muchas cosas que no lo tenían en geografía, en ciência, en espiritualidad” (ANDRES, 1977, p. 14).

Tratava-se de uma busca das fontes primárias para a formação dos teólogos; da verdade em diversos sistemas teológicos; de caminhos ou vias mais idôneas para a união com Deus e para a cristianização da América e evangelização mais efetiva do próprio povo cristão. Na incansável busca pela verdade, conduzia para o fortalecimento da confiança na capacidade criadora do homem e de suas possibilidades de progresso, por meio da análise do passado e da experiência e do trabalho presente. “Esto parece de modo más claro en los conquistadores y en sus cronistas, y en los místicos, con sus variadísimos caminos de ir a Dios: oración metódica, de recogimiento, camino de noche y de día, cuadrar el entendimiento o abrirlo a todas las dimensiones” (ANDRES, 1977, p. 17).

Nesse ambiente, não cabia oposição entre teologia escolástica e mística, entre oração e ciência, em meio a diversos sistemas teológicos fechados, endurecidos e marcados pelo espírito partidário. As escolas teológicas identificavam-se, no século XV, com as grandes Ordens Religiosas, tais como: dominicanos, franciscanos, agostinianos e carmelitas. Nessa época, a teologia havia se reduzido a disputas entre conventos rivais: “Teologizan sobre proposiciones más que sobre el dato revelado. Luchan entre si más para triunfar que para clarificar la verdad” (ANDRES, 1977, p. 18). A geração humanista espanhola do século XVI superou esses conflitos, e começou a buscar a verdade mais livremente. Uma das características comuns do período em toda a Europa era a ânsia por uma nova espiritualidade, que se desenvolvia entre os religiosos, nobres e humanistas.

Uma das ações mais geniais de Cisneros, no início do século XVI, foi a incorporação dos humanistas e dos hebraístas conversos na execução de tarefas teológicas.

Ellos formaban las dos fuerzas más interesantes del Renacimiento español. Los humanistas, por su aportación en el orden humano, estilístico y positivo, o retorno a las fuentes. Los hebraístas [...] por su conocimiento de la lengua hebrea y por sus problemas religiosos y sociales (ANDRES, 1977, p. 21).

Graças a Cisneros e ao ambiente espanhol, os humanistas e hebraístas não foram fatores negativos, mas, sim, positivos e representaram um importante período histórico do Renascimento teológico em razão de fatores ideológicos, políticos, espirituais e raciais que se entrecruzavam.

O descobrimento da América abriu os caminhos da Espanha para um novo Continente; o impacto, em poucos anos, repercutiu de maneira expressiva entre os espanhóis. O descobrimento, em seu conjunto, trouxe uma nova consciência, que reverberou na Espanha não somente de maneira quantitativa, mas, qualitativamente. As Ordens Religiosas, tais como franciscanos, dominicanos, agostinianos e carmelitas, encontraram um campo aberto aos seus intentos apostólicos e vocacionais.

No fue fácil superar la tradición medieval aristotélica y agustiniana, que admitia hombres nacidos para esclavos y la perdida de ciertos derechos por causa de la infidelidad, y proclamar la dignidad humana, la capacidad jurídica de los indios y su igualdad de derechos con los demás pueblos por ser hombres y tener alma racional (ANDRES, 1977, p. 23).

Em 1521, houve, na Espanha, a primeira reação contrária à propaganda Protestante com a elaboração de uma carta escrita, em 11 de abril de 1521, pelos governadores da Espanha ao Imperador Carlos V. Nela, os governadores expuseram que era uma dádiva servir aos propósitos da Igreja Católica e, desse modo, a corte e a nobreza espanhola envolveram-se na causa do cristianismo evangélico de Erasmo, provocando um movimento de reforma mais humanista e cultural, menos profundo e comprometido, como o que se realizava no interior das Ordens Religiosas (ANDRES, 1977).

Os humanistas e os religiosos observantes cultivavam os valores de uma vida interior e virtuosa, uns como pedagogos e outros como ascetas, que buscavam a perfeição espiritual; recomendavam a leitura dos clássicos da arte e da espiritualidade; defendiam a dignidade corporal e espiritual do homem; enfatizavam o conhecimento próprio como caminho de união com Deus. Apesar do Humanismo espanhol forma-se como uma corrente mais aristocrática e culta, os religiosos observantes aceitaram o ponto de vista estético, a renovação dos métodos teológicos, o enriquecimento dos temas e o conhecimento mais profundo e universal do homem (ANDRES, 1977).

Entre os religiosos e as idéias erasmistas, separados durante muitos anos, passou a haver uma fecunda colaboração. Os pontos em comum eram a aceitação da idéia medieval de progresso; valorização da atitude de busca da verdade, da história e do estudo das línguas como preparação básica para o futuro teólogo; valorização da dignidade humana e do livre

arbítrio, a liberdade para investigar, a liberdade política, os direitos humanos e a harmonia entre liberdade e graça e entre liberdade e lei; acreditavam na possibilidade de equilíbrio entre teologia escolástica e mística; na busca do conhecimento de si mesmo e promoção da volta ao estudo dos clássicos latinos e gregos; no desenvolvimento de um cristianismo interior e essencial; esforçavam-se em levar o homem a Deus por meio de seu itinerário místico; acreditavam no ideal de perfeição dos homens; não eram contrários ao intelectualismo, nem à experiência e valorização da dignidade humana.

Esta conjunción de humanismo y teología constituye el núcleo más importante de la reforma teológica en España y se realiza sobre todo en las facultades de teología. En Alcalá todo está montado para que el teólogo tenga que resultar forzosamente humanista y hombre de su tiempo (ANDRES, 1977, p. 61).

Entre os anos de 1551 a 1563, período em que João da Cruz recebeu sua formação básica (elementar e média), a Espanha vivia o seu apogeu humanista, especialmente influenciada pelo Humanismo italiano. O movimento humanista significou um grande despertar do homem e de sua própria exaltação, “[...] en torno a él gira todo y tiene en él su punto de partida: ciencia, gobierno de las ciudades, conquistas exploraciones, poder, riqueza” (DE MONTTOYA, 1968, p. 10). A valorização da vida terrena “[...] tiene ahora un valor sustantivo: es en ella donde es posible conquistar fama y honores” e o espírito de nacionalismo “[...] vibra en los protagonistas de la historia de esta etapa cultural, el amor al terruño, desconocido en la medieval” (DE MONTTOYA, 1968, p. 14). Esse movimento evidencia, entre outras coisas, a descoberta do sentido da historicidade da cultura e o nascimento de uma nova antropologia, que exalta a subjetividade e a individualidade: “Es el hombre el que levanta casas y palacios para la vida refinada y muelle; el que construye las ciudades y las puebla con obras de arte, mármoles, torres estatuas, arcos de triunfo” (DE MONTTOYA, 1968, p. 11).

O movimento forjou o nascimento do chamado Humanismo Crítico que, baseado na sabedoria filosófica, elaborou novas interpretações dos clássicos da Antigüidade. Segundo De Montoya (1968, p. 18), o “[...] nuevo método es, pues, el correlato del nuevo espíritu”. Tais características da nova cultura repercutiram no campo da educação, pela valorização das instituições escolares que, posteriormente, tornaram-se presentes em quase todas as cidades, ainda mais influenciadas pelo movimento de reforma das Ordens Religiosas ocorrido na Espanha no século XV e início do século XVI.

De acordo com Arnaut de Toledo (2004, 87),

Os Humanistas, especialmente aqueles que tiveram sua produção intelectual localizada no século XV, foram, também, grandes pedagogos. Eles, ao proporem novas formas de interpretação de textos antigos, desenvolveram uma nova relação do homem com a natureza e com a religião. Isso era baseado numa nova visão de homem, centro de tudo para eles. Assim, necessitaram, também, recorrer à discussão sobre os meios de aprendizagem e de ensino para garantir a veiculação e a efetividade de suas próprias idéias.

Os efeitos educativos do humanismo foram extraordinários. Buscava-se a formação de um homem que fosse íntegro e com habilidades para atuar e enfrentar os problemas vividos em sua época: “Es un ideal mundanal, cívico” (DE MONTTOYA, 1968, p. 18). Em relação ao conteúdo, havia uma grande preocupação com a formação física e social, sobretudo de caráter estético, em detrimento da educação religiosa e moral: “Y la educación intelectual se centra en la búsqueda del ‘dolce stil nuovo’, la elocuencia y el poetizar [...]. Gramática, será ‘prima scienza pedagoge’, con el rol de introducir a la Elocuencia” (DE MONTTOYA, 1968, p. 18).

O método de ensino adotado pelo Humanismo apresenta quatro momentos: “Exordio, eruditio, latinidad, conclusiones. Con ligeira modificación lo adoptará Loyola” (DE MONTTOYA, 1968, p. 19). No que se refere à disciplina, prima-se por uma educação mais liberal, com menor ênfase aos castigos corporais, considerados inadequados ao homem livre e autosuficiente: “Prefieren el estímulo, la excitación del sentimiento del honor, el amor a la gloria” (DE MONTTOYA, 1968, p. 19).

Os principais representantes da intelectualidade do século XV e XVI foram influenciados de maneira significativa por Francesco Petrarca (1304-1374), que nasceu em Arezzo, em um clima de grandes transformações sociais, econômicas, políticas e culturais. Escrevia com eloquência; suas poesias e sua prosa tornaram-se referências importantes não somente para o século XIV mas, sobretudo, para o movimento humanista depois dele.

Ele foi inspirador dos estudiosos que prezavam a linguagem como um importante patrimônio humano, contribuindo, assim, para a construção não só do ideário do Humanismo, mas, também, para o estabelecimento das línguas européias modernas. Ao lado de Dante Alighieri, seu contemporâneo, Petrarca, mesmo tendo presente a cosmovisão medieval, ao dar expressão lingüística aos sentimentos humanos numa nova forma, desempenhou importante papel como pensador anunciador de novos tempos (ARNAUT DE TOLEDO, 2004, p. 87).

Tais elementos são característicos da pedagogia humanística, fundamentada no Humanismo Cristão, sobretudo pelas idéias educacionais elaboradas por Erasmo, que

consistiam na valorização de três fatores básicos, essenciais para o desenvolvimento humano: a natureza, o método e o exercício. A natureza compreende a propensão e a disposição para o bem, o método caracteriza-se pelos ensinamentos e preceitos e, por fim, o exercício trata-se da disposição do aprendiz em exercer uma vida com base na natureza e no método apreendidos (ARNAUT DE TOLEDO, 2004, p. 92).

Nesse modelo de educação, inspirado no Humanismo, a experiência é fundamentada em sólidos princípios morais da religiosidade cristã, em que os ensinamentos e os preceitos são aperfeiçoados por meio das estratégias pedagógicas como, por exemplo, a interrogação diária, com o objetivo de criar o hábito diário de estudo, assegurando mais progresso e aproveitamento escolar.

Assim, as transformações culturais produzidas ou prefiguradas pelo Humanismo influenciaram decisivamente o ambiente intelectual do século XVI, de maneira especial a formação e o pensamento de João da Cruz, por meio do estudo recebido no Colégio Jesuíta de Medina del Campo e na Universidade de Salamanca, tratava-se de período histórico favorável ao desenvolvimento da leitura e da escrita, como condição necessária ao progresso do caminho místico de união para Deus. Suas obras, sobretudo, **Subida do Monte Carmelo** e **Noite Escura**, representam uma influente pedagogia que marcou o pensamento de sua época, ou seja, uma pedagogia essencialmente humanista e cristã, na qual é valorizado o diálogo interior com Jesus Cristo pela insistência na vida afetiva do espírito. Além disso, são valorizadas a tradição, a cultura clássica e o cristianismo, além da revolução científica que marcou os Tempos Modernos de modo decisivo.

3.2 Os primeiros estudos

João da Cruz nasceu em Fontiveros, pequeno povoado da Espanha, localizado na Província de Ávila, em 1542. O pai, Gonçalo de Yepes, era comerciante de sedas, de ascendência nobre, e a mãe, Catarina Alvarez, de família de tecelões (IGREJA CATÓLICA, 1999). Era irmão de Francisco, nascido em 1531, e Luís, de 1541. Órfão de pai desde os primeiros meses de vida; como a mãe não tinha condições para criá-lo confiou a sua educação a um lar de crianças indigentes em Medina del Campo, no *Colégio de la Doctrina*. Não era uma instituição exclusiva do tipo cultural, em que se ensinava gratuitamente às crianças pobres as primeiras letras; possuía mais um caráter de orfanato (SACRAMENTADO, 1950).

Esse tipo de instituição era muito comum em Castela; na segunda metade do século XVI, existiam *colégios de la Doctrina* em Salamanca, Valladolid e Guadalajara. Todos possuíam a mesma finalidade e idêntica organização, eram destinados às crianças pobres, mormente órfãos. Lá, as crianças recebiam uma boa alimentação, aprendiam as primeiras letras (ler e escrever) e uma doutrina cristã; além disso, facilitava-se a aprendizagem de algum ofício ou profissão em harmonia com as aptidões e afinidades de cada criança. A aprendizagem dos ofícios não se realizava nas dependências do colégio, visto que carecia de meios próprios para isto. As crianças eram encaminhadas aos artesãos da localidade, que se ofereciam desinteressadamente para lhes ensinar. Na cidade de Valladolid, existiam mais de oitocentos artesãos de diferentes ofícios, comprometidos com o ensino das crianças do *Colégio de la Doctrina* (SACRAMENTADO, 1950).

No *Colégio de la Doctrina* em Medina del Campo, a direção ficava sob a responsabilidade de um sacerdote, que se comprometia com a manutenção, educação e instrução das crianças. Os menores tinham a obrigação de assistir a sacristia da Igreja de la Magdalena como acólitos; ajudavam na limpeza e ficavam sob as ordens das freiras, do capelão e do sacristão maior quando reclamavam seus serviços.

João, como interno do *Colégio de la Doctrina*, foi encaminhado, sucessivamente, para distintos ofícios, mas em todos não se adaptou, já que lhe faltava aptidão para o trabalho manual. Então, dom Rodrigo de Dueñas o encaminhou, com mais três crianças, para servir à Igreja do *Convento de la Magdalena*. Não demorou muito para que as freiras agostinianas percebessem as habilidades e as inclinações religiosas de João, e o encaminharam do *Colégio de la Doctrina* para o *Hospital de la Concepción*, situado no bairro novo, parte noroeste da cidade de Medina del Campo, formando ângulo com o Convento de Nuestra Señora de la Gracia, dos padres agostinianos, e com o Colégio da Companhia de Jesus, próximo à Paróquia de Santiago. O administrador era dom Alonso Alvarez de Toledo, que se dedicava à assistência aos pobres, procurando curá-los dos males contagiosos. No hospital, João dedicava-se ao ofício de enfermeiro, coletando esmolas pela cidade para os pobres do hospital, e ao estudo; movia-se solícito no atendimento aos enfermos, o que muito chamou a atenção de seus superiores. Concomitante ao trabalho, começou seus estudos no Colégio da Companhia de Jesus, que ficava próximo ao hospital. Não havia muito tempo para os estudos, mas ele demonstrava muito entusiasmo pelos livros e procurava entregar-se aos estudos sem abandonar suas atividades diárias (SACRAMENTADO, 1950).

O Colégio da Companhia de Jesus, em Medina del Campo como em toda a Espanha, vivia um grande momento de fervor humanístico. Primeiro, pelas aulas públicas de lógica,

ministradas pelo renomado padre flamengo Maximiliano Capella e, em seguida, pelas aulas de gramática, que foram iniciadas em 1555, o que causou um grande entusiasmo na juventude, podendo-se afirmar que aquelas aulas eram o centro cultural da cidade.

Os padres jesuítas eram considerados excelentes pedagogos, por despertarem o interesse com variadas técnicas e métodos pedagógicos diferenciados e, também, com atos acadêmicos públicos, que muito agradavam a todos. João começou a estudar com os jesuítas em 1559, depois de haver aprendido ler e escrever muito bem no *Colégio de la Doctrina*; possuía letra clara, traços seguros e uma elegante uniformidade nas linhas. Em alguns anos, João sabia bem latim e retórica.

O Colégio dos Jesuítas de Medina del Campo foi fundado em 1551 e nele se ensinava filosofia, especialmente aos escolares da Companhia, e, depois de 1553, abriram-se as escolas públicas com três classes de gramática, mas sem a supressão das aulas de filosofia. João estudou no Colégio da Companhia de Jesus de 1559 a 1563; ingressou com 17 e saiu com 21 anos, para tomar o hábito pardo e a capa branca do Carmelo. Havia cerca de quarenta alunos no Colégio da Companhia; as aulas duravam três horas pela manhã e outras três no período da tarde (SACRAMENTADO, 1950).

Nas aulas de gramática e de retórica, estudava-se o texto de Nebrija (1444-1532)¹, em que o professor ilustrava com leituras dos clássicos e os alunos realizavam exercícios práticos de composição latina em prosa e verso. As aulas de gramática eram ministradas por Juan Bonifácio, em suas aulas, liam-se Valério Máximo, Caio Suetônio (69?-140) e Aliciatio, também eram traduzidos alguns trechos difíceis do Breviário, das cartas de São Jerônimo (345-419) e do Concílio Tridentino, que ocorreu entre 1545 a 1563. Seus alunos liam as obras de Cícero (106-43 a.C.), Virgílio (70-19 a.C.), Crispo Caio Salústio (86-35? a. C.) e Tito Livio (59 a.C. -17 d.C.), para que eles pudessem ter exemplos e modelos de orações, de poesia e de história.

Durante quatro anos, de 1559 a 1563, João vai valer-se do ensino dos padres jesuítas cujos métodos pedagógicos são notáveis. Estuda gramática, latim – em que se destaca – grego, retórica, talvez filosofia. O padre João Bonifácio (1538-1606), eminente humanista, foi seu preceptor (SESÉ, 1995, p. 19).

¹ Antonio de Nebrija foi um eminente humanista espanhol. Permaneceu cerca de 20 anos na Itália “[...] tomó contacto con Lorenzo Valla y su afán el humanismo” (DE MONTTOYA, 1968, p. 122); quando voltou para a Espanha, em 1473, dominava com excelência as línguas clássicas (latim e grego). De 1475 a 1487 foi professor de retórica na Universidade de Salamanca. Foi um grande nome do Humanismo espanhol durante o reinado dos Reis Católicos.

João, provavelmente desde os 17 anos, estudou grego, latim e retórica; a formação recebida no Colégio da Companhia de Jesus foi de suma importância para ele, já que, nele, cursavam-se humanidades com perfeição, amplitude e competência iguais às melhores universidades espanholas. Os anos em que João estudou no Colégio foram os de primeiro contato, e o mais forte, com os clássicos latinos e espanhóis, teve, também, a sua iniciação e preferências renascentistas; contatos nada superficiais, com uma profunda base de exercícios, leituras e composições. Afirmar que essa iniciação somente ocorreu na Universidade de Salamanca seria um equívoco, sem contar o total desconhecimento do ambiente e dos métodos que imperavam, no século XVI, no Colégio da Companhia de Jesus, na cidade de Medina del Campo (SACRAMENTADO, 1950).

Em 26 de julho de 1560, perante o escrivão Juan Sánchez de Canales, foi firmada em Toledo, pelo frei Diego Rengifo, autorizado pela bula de Paulo III, uma escritura de doação de bens em favor do Convento dos Carmelitas de Medina del Campo; o padre Rengifo deixava ao Convento móveis e ornamentos, muitos deles de prata, com a condição de que o Convento mantivesse um professor de gramática e outro de artes e que se ensinasse leitura no monastério. Quando João terminou seus estudos no Colégio dos Jesuítas, a Ordem dos Carmelitas contava, em Medina del Campo, com recente fundação do Convento de Santa Ana. João recebeu várias propostas, mas, dentre todas, preferiu o hábito marrom e a capa branca dos Carmelitas, e passou a chamar-se frei João de Santo Matia. Não se conhece ao certo os motivos e as circunstâncias da vocação carmelitana de João da Cruz, mas uma idéia o guiou em sua escolha: o amor à Virgem Maria (SACRAMENTADO, 1950).

Um dos elementos mais importantes do modelo de instrução e de educação recebido por João da Cruz era a capacidade com que as Ordens Religiosas Mendicantes expandiam as novas instituições escolares, sobretudo constituídas com base no modelo de colégio ou internatos e currículos em que a formação recebida, em parte, estava vinculada à tradição do pensamento pedagógico dos ideais humanistas de religiosidade cristã.

O primeiro ciclo, a assim chamada educação elementar, no século XVI, diferia dos demais ciclos, médio e superior, uma vez que não tinha pretensões de estudos da língua latina, nem mesmo literários. Caracterizava-se como uma formação popular, que compreendia o desenvolvimento da leitura, da escrita e do cálculo; em alguns casos, incluíam disciplinas técnicas, tais como geografia, arquitetura, caligrafia e outras. Tal formação era destinada, sobretudo, aos filhos dos artesãos, por ser a formação elementar considerada a base indispensável aos futuros trabalhadores que tinham a missão de ganhar a vida com trabalho próprio (DE MONTROYA, 1968).

O ciclo médio era uma continuação do ensino elementar; os alunos que a ele eram destinados prosseguiram a sua formação sem interrupção dos estudos. A educação elementar compreendia um instrumento de avaliação e seleção dos mais inteligentes entre os filhos das camadas populares e das famílias trabalhadoras. No ciclo médio, os alunos recebiam aulas de Gramática e prosseguiram com o curso de Humanidades e Retórica. E, por último, Filosofia, que envolvia o estudo da Lógica, da Ética e da Metafísica (DE MONTTOYA, 1968).

A leitura, a escrita e a arte da oratória são exemplos da educação defendida pelo Humanismo, presente na formação do ciclo médio das instituições escolares. Era de caráter literário e moralista, usando como exemplo a gramática, a retórica e a filosofia moral. A linguagem tornou-se muito valorizada, não só pelo fato de diferenciar o homem dos animais, mas como um elemento essencial para o convívio humano.

João da Cruz recebeu uma formação rigorosamente humanista no Colégio Jesuítico; nela, estavam presentes todos os elementos de caráter pedagógico, concepções de educação, métodos e princípios do Humanismo Cristão, tendo o ser humano como agente de seu próprio conhecimento. Seus primeiros mestres, os jesuítas, entusiastas do Concílio de Trento (1545-1560), “[...] souberam orientar o jovem João para uma teologia não contaminada pelas heresias protestantes” (SCIADINI, 1989, p. 17).

As atividades pedagógicas eram muito eficazes, notadamente para a verificação de conhecimentos e das habilidades dos alunos; os professores costumavam interrogar diariamente os alunos para criarem o hábito, neles, do estudo diário e essa assiduidade garantia um melhor aproveitamento escolar. O desempenho de João da Cruz era conhecido entre os religiosos e estudantes pela dedicação aos estudos e pela maneira como sabia aproveitar os momentos do dia-a-dia para enriquecer tanto a sua cultura como a sua espiritualidade (DE MONTTOYA, 1968).

Outro elemento muito presente nas instituições dessa época eram os debates. Neles, os alunos deveriam apresentar, discutir e defender os conhecimentos aprendidos. Tal elemento de instrução pedagógica contribuía para criar um senso de responsabilidade entre os alunos e, também, servia de estímulo para aqueles que não apresentavam um bom desempenho escolar.

No processo de instrução, os princípios metódicos mais cultivados eram o exercício da memória, com igual atenção à inteligência. Priorizava-se a realização de uma formação completa, capaz de instrumentalizar os alunos para o exercício da civilidade e da sua individualidade e, sobretudo, a graduação dos conhecimentos científicos para que eles fossem aprendidos com solidez e não se tornassem fatigantes.

Pode-se observar, pelas características do modelo de instrução e de educação existente na época de João da Cruz, uma forte tendência à valorização da subjetividade; nela, a visão do educador, como modelo e exemplo a ser seguido, constituía uma maneira de hierarquizar a tarefa e a responsabilidade do exercício da função de formador.

Pela formação elementar e média recebida por João da Cruz, observam-se as características do ideal de educação do “Humanismo Cristão”, traduzidas pela caridade, pela fé e pelo trabalho, com base no domínio da leitura e da escrita. Tais elementos eram fundamentais para o caminho da virtude e da felicidade, muito bem compreendidos pelo religioso carmelita descalço em sua formação, sobretudo em sua formação superior na Universidade de Salamanca.

3.3 A formação humanística na Universidade de Salamanca

Frei João de Santo Matia chegou a Salamanca em 1564, recém-professo do Convento de Santa Ana, de Medina del Campo. No Capítulo Geral da Ordem, celebrado em maio desse ano, os superiores locais e regionais facilitaram o estudo dos noviços com aptidão. Para iniciar os estudos superiores em Arte e em Teologia, exigia-se dos estudantes um profundo conhecimento de gramática; desse modo, o ingresso de frei João no *studium* carmelitano de Salamanca significou que ele possuía conhecimentos profundos de latim e uma excelente gramática (SACRAMENTADO, 1950).

A matrícula de Frei João foi realizada em 6 de janeiro de 1565, considerado o período mais glorioso da Universidade de Salamanca, já que figurava em seus quadros de professores mestres renomados, dentre eles, frei Luís de Leon (1527-1591), como catedrático de Teologia. Figuras eminentes também regeram as cátedras de artes: o mestre Enrique Hernández, autor de um tratado de filosofia, ministrava a cátedra de filosofia natural; Francisco Navarro era catedrático de Ética; Hernando de Aguilera, que idealizou e construiu um astrolábio, era responsável pela cátedra de Astrologia; Francisco Sánchez, *el Brocense*, regia a cátedra prima de gramática; o mestre Martín de Peralta regia as Sùmulas; e João de Ubredo era catedrático de Música.

A maioria dos estudantes seculares vivia como interno em colégios universitários, com uma rigorosa disciplina. Dos quatro colégios existentes em Salamanca, o mais importante e famoso era o Colégio de San Bartolomé; nele, não se admitiam menores de dezoito anos, as

refeições eram realizadas em um refeitório comum, com a presença do reitor e dos consiliários, feitas em silêncio, somente ouvia-se a voz do leitor, que lia, pausadamente, as Constituições do Colégio, a Bíblia e a vida dos santos padres. Após as refeições, celebrava-se um ato acadêmico de assistência obrigatória para todos, em que se propunham algumas considerações, contra as quais eram lícitas arguições; contudo, ninguém poderia ausentar-se enquanto o reitor não declarasse encerrado o ato. As faltas de disciplina eram castigadas com rigor; o ambiente dominante era o de religiosidade (SACRAMENTADO, 1950).

Os Colégios das Ordens Religiosas desfrutavam o título e a categoria de estudos gerais, possuíam uma organização mista: metade era de colégios universitários e a outra, colégios particulares, regidos por professores eminentes da mesma Ordem. Os seus escolares recebiam uma excelente formação cultural: uma estritamente universitária nas classes da *alma mater* e a outra, peculiar à Ordem, recebida no próprio colégio.

As classes universitárias eram numerosas; os religiosos não freqüentavam todas as aulas, visto que não podiam perder as aulas próprias de seu colégio regular. Na universidade, freqüentavam somente as classes fundamentais; as preferidas eram as *primas* de Teologia e as vésperas de Teologia; as de Física e de Ética em Filosofia ou Artes. Exceto a *prima*, que durava uma hora e meia; as demais não podiam passar de uma hora. No inverno, a aula *prima* começava as oito e, no verão, as sete da manhã; as aulas de Filosofia eram realizadas entre as dez e onze horas no inverno e, no verão, entre as nove e as dez horas; as de vésperas, das duas às três horas (SACRAMENTADO, 1950).

Os religiosos estudavam em bancos de madeira, toscos e largos e, às vezes, em pé nas aulas mais concorridas, como sucedia nas cátedras de Mancio e de frei Luis de Leon. Ao mestre, não era permitido ler caderno ou papel algum; a leitura de textos, cadernos ou de algum papel somente era feita por um auxiliar, sobre a qual versava a explicação do mestre. De acordo com os estatutos, podiam se repetir as conclusões duas ou três vezes para que os alunos pudessem anotar as mesmas. As explicações eram feitas obrigatoriamente em latim (SACRAMENTADO, 1950).

Os estudos da universidade prescreviam os livros de Aristóteles para os cursos de Artes e os do Mestre das Sentenças para Teologia. Contudo, o texto prescrito não passava de uma norma diretiva. Outros textos eram trabalhados, como a **Suma Teológica**. No período em que Frei João estudou em Salamanca, as concepções de Avicena e de Averróes adquiriram uma importância extraordinária nas aulas dessa Universidade.

Foi nesse regime de estudos e nesse ambiente que frei João de Santo Matia entrou em 6 de janeiro de 1565, o mesmo ocorreu com o regime e ambiente do Colégio Carmelitano de

San Andrés, que, desde 1548, gozava da categoria de *Studium generale*, conforme decreto do Capítulo Geral da Ordem celebrado em Veneza. Como os demais colégios religiosos de sua natureza, explicavam-se as doutrinas dos doutores próprios da Ordem, e os estudantes alternavam as aulas do Colégio com as da Universidade.

Na época em que frei João estudou no Colégio de *San Andrés*, a Ordem Carmelita tinha a sua própria escola filosófico-teológica, apoiada nas Leis da Ordem. Dentre os maiores mestres, encontravam-se Juan Baconthorp e Miguel de Bolonha. Os escritos de Miguel de Bolonha eram o código doutrinal da escola; o Capítulo Geral de Nápoles, no ano de 1510, havia imposto a obrigatoriedade do uso de seus livros. Havia uma prescrição primitiva que determinava, preferencialmente, a doutrina de Baconthorp para a Itália e a de Miguel de Bolonha para as outras províncias; contudo, na Espanha, a preferência foi para Baconthorp e, também, para fora da Península. A aceitação da doutrina de Baconthorp provocou uma modificação nas Constituições da Ordem; as Constituições terminaram por defender a doutrina dos doutores da Ordem, em especial a de Juan Baconthorp. Não havia, certamente, dúvidas de que, no Colégio de *San Andrés*, existiam e manejavam-se os livros de Baconthorp; frei João estudou a sua doutrina e, também, a dos mestres da Universidade (SACRAMENTADO, 1950).

Sacramentado (1950) argumenta que a doutrina de Baconthorp apresentava muita originalidade. A base de fundamentação era Aristóteles. O conhecimento, segundo ele, era direto e imediato. Ele começava por afirmar que as atividades reais das potências espirituais mantinham entre si uma relação com a substância da alma. Opunha-se ao antivoluntarismo de Godofredo de Fontaines, que exaltava a passividade absoluta da vontade, ao intentar estabelecer certa independência entre a determinação da razão e o ato da potência afetiva, atribuindo a este uma espécie de autodeterminação. Baconthorp, o doutor carmelita, tinha opiniões próprias em questões importantes, como a essência e a existência, e adotava uma posição intermediária entre a doutrina de Santo Tomás, a quem refutou extensivamente, e a dos conceptualistas. Não acreditava que fosse Santo Tomás mais que seus comentaristas os responsáveis pela proclamação da dualidade de formas no homem: a corporeidade e a intelectual; negava, contra Enrique de Gante, que, de uma e de outra, resulte a unidade absoluta do ser. Não era menos independente na Teologia; Baconthorp negava o caráter sobrenatural da substância dele mesmo, nem admitia que fosse o *ens divinum* o objeto da sagrada ciência, senão o próprio Deus cognoscível pelas Sagradas Escrituras. Afirmava a possibilidade de o homem conhecer a Deus como objeto sobrenatural sem ajuda alguma extrínseca à mesma potência perceptiva, sem luz nem hábito intelectual sobrenatural. Desse

modo, a luz da fé era uma necessidade, não por parte da potência, senão por parte do objeto, que sem ela não seria perceptível (SACRAMENTADO, 1950).

Em parte, segue a Santo Tomás na distinção dos divinos atributos; era agostiniano ao afirmar que a imagem de Deus, no homem, era uma imagem que não se encontrava em atos, mas nas potências da alma, e punha esperança na vontade, reservando o entendimento como sujeito exclusivo da fé. Eram interessantes, também, suas idéias a respeito da necessidade de um elemento divino para a sobrenaturalidade dos atos humanos; sobre a causa da possibilidade da união entre a pessoa divina e a natureza humana; sobre a generalização do hábito natural por atos sobrenaturais e sobre a inteligência dos anjos, questão que se apoiava em princípios averroístas (SACRAMENTADO, 1950).

Tais são as doutrinas que frei João de Santo Matía estudava e discutia no Colégio Carmelitano de San Andrés em contraste com os sistemas doutrinários da Universidade: doutrinas sobre a fé, sobre as virtudes, sobre a cognoscibilidade e os atributos de Deus; teoria sobre a natureza e o funcionamento das faculdades anímicas, descrições do caráter metafísico e de história natural, os quais aproveitou para construir um sistema místico. A independência observada nas escolas e nos doutores deu-lhe flexibilidade e amplitude de critério, e o estilo escolástico foi a estrutura de seu pensamento, um trabalho e uma firmeza que elevaram a mística a alturas científicas jamais conhecidas (SACRAMENTADO, 1950).

Em 1567, ao terminar o terceiro curso de Artes na Universidade, frei João, para se matricular como teólogo, deveria sofrer um exame rigoroso. Essa era uma disposição do Capítulo Geral de 1548, em que o estudante que não fosse aprovado não deveria estudar Teologia. A passagem de uma faculdade a outra ocorria com a celebração de um ato acadêmico solene, na presença do *magister studentium*, dentro da aula dos teólogos. Era uma discussão pública em que o novo teólogo deveria sustentar uma tese contra as impugnações dos veteranos da faculdade.

Consta que, nessa época, o problema místico começou a preocupar frei João. Informações colhidas por José de Jesus María, um dos discípulos de frei João, afirmaram que ele realizou um estudo comparado sobre São Dionísio (?-258?) e São Gregório (335-394). Neste estudo, buscou fixar a natureza da contemplação; doutrinas novas que ganharam força, provavelmente idéias do tipo iluminista fizeram com que percebesse um desvio na verdadeira doutrina espiritual dos padres e doutores.

Frei João, ao examinar e comparar as duas doutrinas, escreveu um discurso expondo suas conclusões. Para ele, havia uma falsificação de tipo ascético-místico, uma inteligência equivocada da contemplação e de sua prática, a qual lamentou em sua dissertação. A

informação que se tem foi que seus condiscípulos qualificaram o trabalho como excelente, contudo, esse estudo foi perdido.

No aspecto religioso, frei João viveu uma vida exemplar no Colégio de San Andrés; morava em um quarto estreito e obscuro, em que passava longas horas da noite em oração; de dia, permanecia em seu quarto estudando. O modo de vida dele era admirado por todos, tanto por seus condiscípulos quanto por seus superiores.

Nesse sentido, a disciplina era um dos principais elementos da educação humanística recebida por João da Cruz, particularmente por se tratar de uma pedagogia de caráter moral, com fundamento em uma concepção católica, sobretudo ligada ao exercício do catecismo e de uma visão de educação com vistas à eliminação dos maus hábitos e vícios. Nessa base geral da educação, a disciplina era considerada um meio e não um fim para os estudos. O que leva à hipótese de que o pensamento de João da Cruz foi fortemente influenciado por um expressivo modelo pedagógico, inspirado pelo ideal humanista de educação, com base em um movimento de interiorização da fé e da religiosidade, que se fez presente na Espanha do século XVI.

3.4 A reforma do Carmelo

Rodriguez (1979) argumenta que o estado da Igreja e da sociedade espanhola, desde o século XIV, era de uma grande decadência moral. As heresias e a não-observância dos hábitos religiosos eram freqüentes; a crítica literária caracterizou esse período por meio da sátira, pela ridicularização das manifestações religiosas de uma época desprovida de delicadeza espiritual. O desalento moral das consciências exprimia-se pela falta de esperança frente à vida: “Parece como si se extendiese por toda Europa la sensación de nuestra miseria y la necesidad de un mejoramiento espiritual” (RODRIGUEZ, 1979, p. 19).

A intervenção dos Reis Católicos nessa questão ocorreu por volta de 1485 ao se preocuparem com a situação vivida nos monastérios. Na Espanha, existiam muitos monastérios e casas de religiosos que viviam desordenadas; faltava organização na administração das casas, dos bens espirituais e temporais, o que provocava muitos escândalos e mau exemplo. Esse estado de coisas provocou uma volta à leitura das Sagradas Escrituras, à Regra Primitiva, ao Evangelho e à Imitação de Cristo. Foi desse movimento que floresceu a mística espanhola: “El período de reforma cisneriano incremento de modo decisivo la

observância, em prejuízo de los conventuales y, finalmente, el nuevo ambiente creado em la Iglesia y en la sociedad española fue transportado a Trento por los españoles” (RODRIGUEZ, 1979, p. 22).

Para Rodriguez (1979), a insistência dos Reis Católicos em conseguir disposições legais que permitissem o início da reforma na Espanha teve um caráter ideológico, objetivava fundamentar a política que empreenderam no intuito de criarem um Estado moderno, baseado na unidade e na transformação da fisionomia da Idade Média: “El fundamento de esta unidade política es, ante todo, la unidad religiosa, y por eso la obra de los Reyes Católicos persigue la reforma de las órdenes religiosas y del episcopado” (RODRIGUEZ, 1979, p. 32).

Desse modo,

La reunión de las coronas de Aragon y de Castilla con Fernando e Isabel, dio origen a un período histórico de prosperidad y gloria, que alcanzó desde luego, a las letras, pues la paz que se gozo a la conquista de Granada, el descubrimiento de América, suministraron clima propicio a las tareas espirituales. [...] Hasta la reina Isabel fue pronto conquistada para el humanismo y toda la corte con ella. Acudía pruntualmente a escuchar las lecciones con los Infantes reales y fijó su atención en los escritores italianos, alguns de los cuales fueron llamados a enseñar en Espana (DE MONTROYA, 1968, p. 122-123).

Os teólogos desse período desenvolveram uma ciência revelada pela consideração da revolução copernicana no campo da teologia moral. Durante o Concílio de Trento (1545-1563) e depois de seu término, os teólogos espanhóis e, sobretudo, os seus escritos alcançaram grande prestígio por toda Europa: “Sus obras se imprimen en los Países Bajos, Paris, Toulouse, Roma, Venecia y Alemania. Sus libros de espiritualidad comienzan a ser traducidos” (ANDRES, 1977, p. 298).

Foi no reinado de Felipe II (1556-1598) que, dentre todos os soberanos espanhóis, o movimento de reforma exerceu o seu maior vigor, especialmente com a expansão da literatura ascético-mística, e atingiu a sua maior originalidade e apogeu com Teresa de Ávila e João da Cruz. Em seu governo, a Espanha experimentou uma nova atitude frente à vida e à cultura, visto que foi o maior representante e promotor da Contra-Reforma.

A reforma da espiritualidade carmelita, iniciada por madre Teresa de Ávila e pelo frei João da Cruz, com a fundação de novos conventos masculinos e femininos, configurando o nascimento da Ordem dos Carmelitas Descalços, expressava os ideais de reforma religiosa anteriormente defendidos pelos Reis Católicos. Teresa de Ávila iniciou a reforma entre as religiosas com a fundação do mosteiro de São José de Ávila em 1562; e, entre os religiosos

masculinos, a fundação do convento de Duruelo, em 1568, teve como responsável João da Cruz.

Tanto Teresa de Ávila quanto João da Cruz compreendiam que a vida religiosa no século XVI atravessava uma difícil crise de identidade e fidelidade à Igreja. Nessa época, “[...] a ‘peste negra’ obrigava muitas ordens a mitigar a austeridade da Regra. O comodismo vai penetrando lentamente nos conventos; a ascese tem seu ritmo enfraquecido” (SCIADINI, 1989, p. 18).

Nesse ambiente religioso conflituoso, a Ordem Carmelita, conhecida por sua austeridade, não correspondia aos anseios da época. As mudanças eram necessárias no entender de Teresa de Ávila e de João da Cruz, mas os superiores da Ordem estavam irredutíveis em manter a observância religiosa do hábito eremítico, de acordo com as tendências verticais do monasticismo tradicional, em detrimento da fraternidade apostólica e da vida comunitária: “A fraternidade cristã, que invade o mundo e se manifesta na abdicação da propriedade em favor dos irmãos, constitui a novidade mais marcante e revolucionária da mensagem cristã” (UBBINK *et al*, 1980, p.36).

João da Cruz e Teresa de Ávila representam um movimento de reavaliação da fraternidade apostólica, de renascimento da vida evangélica, em que o homem “[...] tem a tarefa de tornar este mundo mais humano, habitável para todos. É a vocação cristã do homem a quem Deus criador e salvador entregou a sua obra de criação” (UBBINK *et al*, 1980, p.77).

Foi nesse clima que João da Cruz, frente às condições de sua época, manifestou, com excelência, as questões com as quais se debatia a sociedade, especialmente a religiosidade cristã no interior da Ordem Carmelita, com o movimento de reforma iniciado por ele e pela madre Teresa de Ávila, em que a aprendizagem da leitura e da escrita era uma etapa obrigatória para a união mística com Deus. Disso resulta a possibilidade de traçar, com maior clareza e evidência, o papel da mística e da nova espiritualidade carmelita, com referências indiretas no estabelecimento de novas bases para a educação e a configuração da pedagogia na modernidade, sobretudo, influenciada pelo humanismo cristão tão em evidência no reinado dos Reis Católicos, mesmo antes, por influência do Concílio de Trento (1545-1563), que culminou com o movimento de Contra-Reforma e de revitalização da religiosidade cristã.

O movimento de reforma da espiritualidade carmelita, de valorização do homem e da dignidade humana e de insistência na vida afetiva do espírito em todas as suas formas e manifestações, operado e prefigurado por João da Cruz e Teresa de Ávila, não somente contribuiu para a revitalização da religiosidade cristã, como configurou o estabelecimento de uma influente pedagogia que marcou decisivamente o século XVI, compreendida, aqui, como

sendo o Humanismo cristão. Em parte, foi pelo movimento de reforma da espiritualidade carmelita, no interior da Espanha, que a pedagogia humanista, de busca da valorização da tradição, da cultura clássica e do cristianismo, atingiu a sua maior expressividade na Espanha e, conseqüentemente, no Novo Mundo.

O encontro de João da Cruz com madre Teresa de Ávila ocorreu em Medina del Campo, cinco anos depois do início da reforma do carmelo entre as religiosas; madre Teresa chegou na cidade em 14 de agosto de 1567, viera para fundar o segundo Convento de Descalças. Nesse período, a reforma estendia-se, superando as primeiras dificuldades; viveu quatro anos no Convento San José, em Ávila, e no dia 2 de abril de 1567, com a visita do Geral da Ordem, frei Juan Bautista Rubeo, celebrou um capítulo no convento de Carmo e, depois, visitou o Convento San José. Frei Juan ficou satisfeito com a madre e com o trabalho realizado, incentivando-a a prosseguir com a fundação de novos conventos de Descalças em Castela e, ainda, autorizou a redação das Constituições da Ordem Reformada. Contudo, Madre Teresa não havia informado a sua intenção de reformar a Ordem masculina; como havia pressa, escreveu diretamente para frei Rubeo pedindo a sua autorização. Mas, sem esperar a resposta, impaciente para fundar um novo convento, partiu para Medina del Campo, chegou em 14 de agosto e, no dia 15, inaugurou a fundação do novo convento Descalço; todavia, não havia condições de permanecer no convento, visto que a casa se encontrava em ruínas. Então, um nobre mercador, Blas de Medina, ofereceu hospedagem em sua casa para as religiosas e, lá, o prior do Convento de Santa Ana, frei Antonio de Heredia, ofereceu-se para ser o primeiro da Ordem masculina. Madre Teresa titubeou, não havia dúvida de que o prior do Carmelo de Medina del Campo possuía virtude e sabedoria necessária, porém o frei, nessa época, já contava com cerca de setenta anos de idade. Madre Teresa temia que o frei não agüentasse o rigor que iria exigir a Reforma, especialmente em seu começo, assim, pediu para que ele esperasse e se preparasse (SACRAMENTADO, 1950).

Madre Teresa recebeu outra visita na casa de Blas de Medina, frei Pedro de Orozco; jovem estudante, ainda na Universidade de Salamanca, que viera para Medina del Campo celebrar sua primeira missa. A madre viu na juventude do frei o vigor necessário para o seu projeto de reforma, mas ele não se ofereceu para a sua obra. Então, procurou saber dele se havia algum jovem carmelita universitário que tivesse muito espírito. Frei Pedro de Orozco lembrou-se de um discípulo, jovem e universitário, que se destacou em Salamanca por sua virtude, penitência e recolhimento, e que se encontrava em Medina del Campo para celebrar a sua primeira missa, que se chamava frei João de Santo Matía.

Não se sabe ao certo o dia exato em que se encontraram pela primeira vez os dois reformadores do Carmelo; possivelmente o encontro tenha ocorrido entre setembro e outubro de 1567. Nessa época, Madre Teresa contava com quarenta e dois anos de idade. Como fizera com frei Antonio de Heredia, expôs o seu projeto de reforma para os freis e, ainda, a autorização necessária para a fundação dos conventos reformados masculinos. Frei João demonstrou o seu interesse de ir para a Ordem Cartuxa, por ser mais retirada que a Ordem do Carmelo, já que buscava na Cartuxa o ideal de uma vida contemplativa, retiro do mundo para se entregar a Deus em uma vida de penitência, oração e místico recolhimento. Madre Teresa garantiu-lhe que tudo isso poderia ser encontrado na Ordem da Virgem, o que convenceu frei João, que pediu pressa na fundação do convento masculino, visto que pensava trocar, imediatamente, o Carmelo pela Cartuxa, quando encerrasse os seus estudos em Salamanca (SACRAMENTADO, 1950).

Frei João encerrou seus estudos no verão de 1568 na Universidade de Salamanca e regressou a Medina del Campo, permanecendo no Convento de Santa Ana. Madre Teresa já se encontrava em Medina; em conversa com frei Antonio de Heredia e frei João afirmou que o primeiro convento de Descalços ficaria localizado em Duruelo. Como frei João ainda se encontrava sem cargo, pôde viajar com madre Teresa para Valhadolide com o objetivo de fundar mais um convento. Lá, informou-se sobre a vida das freiras e recebeu a licença dos provinciais para ir a Duruelo.

Conseguida a licença dos provinciais, madre Teresa pediu para que frei Antonio resolvesse seus assuntos em Medina e renunciasse ao priorato para que frei João fosse para Duruelo preparar a casa do primeiro convento masculino de Descalços. Duruelo era um lugarejo desconhecido; a casa encontrava-se em péssimas condições, mas frei João e seu acompanhante leigo trabalharam sem descanso para transformar a casa em convento. Cerca de dois meses depois, em 27 de novembro de 1568, chegaram ao convento seis carmelitas: o padre provincial, frei Alonso González, em cuja jurisdição encontrava-se Duruelo; os padres Lucas de Celis, conventual de Medina; frei José, ainda diácono, e frei Antonio de Heredia, que renunciou ao priorato; e frei Alonso Fernández, que vieram para a inauguração. No dia seguinte, 28 de novembro, realizou-se a cerimônia, sob a direção do provincial. Frei Antonio de Heredia, frei João de Santo Matía e o diácono, frei José, em volta do altar, diante do provincial de Castilha, renunciaram à Regra Primitiva de Santo Alberto, patriarca jerusalimitano, mitigada por Eugênio IV, prometendo, todos, viverem segundo a mesma Regra, corrigida por Inocêncio IV, sem mitigação. Em seguida, redigiram a ata de fundação; nela,

firmou-se que frei João, o Reformador, passou a chamar-se, frei João da Cruz (SACRAMENTADO, 1950).

A nova comunidade ficou constituída por cinco religiosos: os três que renunciaram à Regra mitigada, o padre Lucas de Celis, que continuou com o hábito de Calçado e o leigo que acompanhou frei João a Duruelo para ajudar na reforma da casa. Madre Teresa visitou Duruelo em março de 1569 para tratar de algumas coisas referentes à organização da vida descalça dos freis. Ela ficou assustada com o rigor das constantes e duras penitências a que se entregavam os freis, argumentou sobre a necessidade de ponderação em relação ao rigor das penitências, visto que seria uma condição favorável para cair em enfermidade e por a perder a obra.

Em Duruelo, com a chegada dos primeiros noviços, João da Cruz

[...] ficou encarregado da formação deles. Mestre espiritual da Reforma, muito discreto a respeito dos mestres que guiaram seus próprios passos, sempre insistirá sobre a necessidade desse acompanhamento espiritual. Mas 'não é dado a todos governar as almas'. Isso exige grandes qualidades do mestre espiritual: 'Pois, além de precisar ser sábio e discreto, ele necessita possuir experiência; para guiar o espírito, embora a ciência e a discrição sirvam de fundamento, se não tiver a experiência do que é puro e verdadeiro espírito, não chegará a colocar a alma no caminho, quando Deus a atrai, e nem a entenderá' (SESÉ, 1995, p. 48-49).

Não tardou para que a comunidade de Duruelo sentisse a benéfica influência da vida dos Descalços, especialmente no que se referia à instrução e à educação das camadas populares, uma vez que a população, em sua grande maioria, era desprovida de formação escolar. Alguns meses depois, o provincial frei Alonso González esteve em Duruelo, na primavera de 1569. O trabalho de formação religiosa e de educação das primeiras letras realizado pelos Descalços agradou e, para facilitar o aumento dos Descalços, elevou o convento à categoria de priorato, com autorização para receber noviços. Nomeou como prior frei Antonio de Jesús e, subprior frei João da Cruz. A medida produziu efeito em poucos meses, com a chegada do frei João Batista e do frei Pedro de los Angeles; o que contribuiu para que frei João da Cruz começasse o seu ofício de mestre espiritual da Reforma.

A Reforma do Carmelo, desenvolvida inicialmente por Teresa de Ávila, entre as religiosas, e, posteriormente, com João da Cruz, entre os religiosos, no século XVI, foi um movimento de grande importância para a Ordem Carmelita como um todo, uma vez que contribuiu não somente para a reforma da Ordem, mas pôs em ação um projeto missionário que se expandiu para diversas regiões do mundo nos séculos posteriores.

3.5 João da Cruz e Teresa de Ávila: o diálogo da amizade

A amizade estabelecida entre João da Cruz e Teresa de Ávila caracterizou-se pela lealdade e devoção a Cristo. O amor de Jesus representava um apelo para que todos fossem os seus amigos, mas com a condição de que todos fossem obedientes à sua palavra incondicionalmente.

Entre os séculos X e XI, as regras monásticas excluía as amizades íntimas, consideradas indesejáveis e uma ameaça à vida espiritual no interior dos mosteiros. Porém, entre os anos de 1120 e 1180, houve um grande interesse pelo culto a amizade, especialmente entre os cistercienses, ordem monástica católica fundada em 1098. A amizade tornou-se um tema de preocupação geral, em particular para Bernardo de Claraval (1090-1153), para o qual a amizade espiritual definiu-se como o estado de afeição que une dois ou mais cristãos mediante o amor de Deus (ORTEGA, 2002).

No início do século XIII, desenvolveu-se no interior da igreja um movimento de intolerância em relação às amizades espirituais. Foi o que se observou com “a crescente formalização e rigidez das instituições no fim do século XII [que debilitou] a confiança atribuída à amizade espiritual” (ORTEGA, 2002, p. 83). Com o nascimento da intolerância à amizade, a disciplina substituiu os vínculos interpessoais.

A idéia de amor-amizade, definido por autores como Ambrósio (340?-397), Paulino de Nola, Bernardo de Claraval e Aelredo de Rievaulx, que se fundamentava no Bem e no conhecimento divino, “se desfez na teorização extrema da filosofia, na sua dissociação da teologia e na perda da centralidade que a cultura monástica exercia no ensino europeu” (ORTEGA, 2002, p. 83).

Os franciscanos foram os primeiros, na Idade Média, a se oporem abertamente ao desenvolvimento da amizade espiritual; entre eles havia o temor de conflitos entre a amizade pessoal e a amizade coletiva. Tal posicionamento desenvolveu-se até o século XVI, notadamente com os escritos de Francisco de Sales (1567-1622), “[...] na percepção da amizade como desnecessária ou até perigosa para a vida na comunidade religiosa” (ORTEGA, 2002, p. 84). Francisco de Sales foi um dos grandes expoentes de uma tradição de desconfiança e de não aceitação das amizades espirituais nas comunidades monásticas.

O século XVI também viu nascer o encontro de João da Cruz e Teresa de Ávila, do qual surgiu uma grande amizade espiritual. Pode-se afirmar que a amizade para ambos era uma dádiva divina; o diálogo da amizade estabelecido entre eles inaugurou um recomeço do

tema da amizade desenvolvido por Bernardo de Claraval, no qual a amizade foi compreendida como uma abertura incondicional para o outro.

João da Cruz e Teresa de Ávila são duas figuras importantes do século de ouro da Espanha, em especial no que se refere à religião e à literatura. São considerados clássicos de espiritualidade; nasceram e viveram no mesmo período histórico. João da Cruz, pelos caminhos da experiência mística, desenvolveu uma espiritualidade de interiorização da fé e da religiosidade, que marcou a transição para os Tempos Modernos. Sua espiritualidade foi caracterizada pelo aprofundamento do conhecimento da subjetividade como caminho necessário à comunhão com Deus.

O trabalho de formação e direção religiosa realizado por ambos, em mútua colaboração, contribuiu para o desenvolvimento espiritual de cada um deles e de seus discípulos. A maior parte do diálogo entre eles ocorreu por meio de comunicação epistolar. Contudo, na correspondência documentada de Teresa de Ávila, de 1574 a 1581, não sobreviveu nenhuma das comunicações enviadas a João da Cruz; pelo relato de testemunhas, o diálogo entre eles foi muito constante, tampouco há registros de cartas de João da Cruz dirigidas a Teresa de Ávila (PACHO, 2000c).

A grande parte da correspondência de João da Cruz foi perdida; das existentes conservaram-se trinta e cinco cartas ou fragmentos de cartas, nas quais se observa a profundidade com que procurava transmitir a sua doutrina. Faz-se necessário destacar que, em razão da perseguição sofrida pelos próprios irmãos Descalços, muitas de suas cartas foram queimadas com o objetivo de evitar calúnias ainda maiores (SESÉ, 1995).

As provas da relação de amizade que existiu entre eles foram completadas por outras comunicações epistolares enviadas a outros religiosos. Nas cartas expedidas por Teresa de Ávila a pessoas relacionadas com a sua obra de fundação, foram feitas menções e elogios a João da Cruz e ao seu talento como diretor espiritual. A estima e o profundo afeto também foram recíprocos no que se refere à sua obra de fundação do Carmelo Descalço.

Havia, entre eles, estima e valorização mútua. Reconheciam mutuamente deficiências e limitações, mas sempre cuidaram para não comentá-las em público. De acordo com testemunhos, João da Cruz, nas conversações habituais, referia-se à fundadora do Carmelo Descalço, entre os religiosos, como “nuestra santa Madre” ou “la santa madre Teresa” (PACHO, 2000c).

Teresa de Ávila, nos primeiros contatos com João da Cruz, logo compreendeu que se tratava de um homem douto, com estudos em Salamanca e com uma profunda formação e preparação intelectual. Para ela, João da Cruz era “um hombre celestial y divino” (PACHO,

2000c, p. 1425); possuía grande experiência nas coisas espirituais e discernimento. Ela introduziu João da Cruz em sua obra de renovação da vida espiritual e religiosa, ensinando a ele o novo estilo de vida desenvolvido por ela na reforma. Nesse aprendizado, madre Teresa também se enriqueceu muito pela revisão de alguns pontos de seu trabalho, como, por exemplo, a não utilização do ábaco em suas experiências místicas (DE ÁVILA, 2002).

Teresa de Ávila, nos diálogos com João da Cruz, introduziu suas experiências místicas na tradição cristã (DE ÁVILA, 2002). Ela adotou um simbolismo peculiar em sua obra: **Moradas**. Nela, há uma rica descrição do desposório e do matrimônio espiritual, que mantém uma aproximação muito grande com as obras **Cântico espiritual** e **Chama de amor viva**, escritas por João da Cruz.

Para Pacheco (2000c), a empatia que se estabeleceu entre eles foi resultado do magistério desenvolvido no mosteiro da Encarnação, em Ávila, durante um período de aproximadamente três anos, quando esse mosteiro se tornou o centro geográfico da mística espanhola. O diálogo estabelecido em Ávila, no mosteiro da Encarnação, ajudou no desenvolvimento do magistério espiritual e na produção literária de ambos.

Os poemas de João da Cruz foram muito apreciados por madre Teresa, mas a leitura dos textos teresianos, por ele, foi mais ampla e assídua. Após a morte de Teresa, em 1582, João da Cruz tornou-se uma das maiores referências dos escritos teresianos.

No que se refere ao desenvolvimento espiritual, entendiam que a vida espiritual era um processo de comunhão com Deus, a qual culminava com a união amorosa com Ele. Preferiam a fórmula “perfeição” ao invés de “santidade”; em relação ao desenvolvimento ou crescimento espiritual, afirmavam que existiam etapas ou momentos como as da vida natural. Conheciam as três vias de gradação espiritual: a purificativa ou purgativa, a iluminativa e a unitiva, e os três estados correlatos: principiantes, aproveitados e perfeitos. As três vias e os três estados serviam de referência didática para aqueles que buscavam compreender o seu pensamento (PACHO, 2000c).

Para eles, o dinamismo espiritual e a oração tinham um desenvolvimento progressivo. Com uma visão estritamente religiosa, o espiritual não era outra coisa senão a comunhão do homem com Deus. Nesse sentido, a vida espiritual caracterizou-se como a expressão mais perfeita da religiosidade por meio da oração. Ela era compreendida pela prática intelectual e, sobretudo, pelo amor. A amizade implicava em uma relação pessoal com Deus e a oração, qualquer que fosse a sua forma ou prática, uma atividade afetiva.

No decorrer da vida religiosa, desenvolveram diferentes formas de oração dentro da tradição espiritual: oração pública, litúrgica, comunitária, afetiva, contemplativa e outras. A

preocupação comum centrava-se na oração meditativo-contemplativa. Para eles, não era possível manter uma relação amorosa com Deus pela satisfação sem limites da vontade; havia neles um grande esforço ascético de abnegação e de mortificação dos desejos, como uma das principais condições para o exercício de uma vida espiritual satisfatória e perfeita (PACHO, 2000c).

Por meio da mortificação e do exercício das virtudes, afirmavam que era possível eliminar os vícios e os pecados, condição necessária à comunhão com Deus. Para Teresa, somente o amor divino bastava, sobretudo pelo exercício das virtudes evangélicas, tais como o amor fraterno, a pobreza e a humildade. O exercício da mortificação e das virtudes não era um fim em si mesmo, mas a condição para se livrar dos apegos incompatíveis com Deus; tratava-se de um exercício árduo e penoso, em que o caminhar tornava-se escuro e vazio, semelhante à noite escura (PACHO, 2000c).

Para ambos, Deus era o centro da vida espiritual e se encontrava presente em todas as etapas do itinerário místico. Desse modo, o itinerário da alma caracterizava-se por meio de uma progressiva apreensão e identificação com Ele. Essa comunhão com Deus é observada na obra de cada um deles pela simbologia da união nupcial; além disso, essa era uma experiência que não se encontrava limitada a alguns e que, da parte divina, não existia nenhuma limitação, porém entendiam que eram poucos os que chegavam a semelhante experiência (PACHO, 2000c).

3.6 A poesia de João da Cruz

O novo estilo poético, marcado pela espiritualidade de João da Cruz, no século XVI, o torna um dos grandes poetas da Renascença espanhola, tais como Garcilaso de la Vega (1501-1536), frei Luís de Leão (1527-1591), Fernando Herrera (1534-1597). A sua obra poética é composta por vinte composições: cinco poemas **Cântico espiritual, Noite escura, Chama viva de amor, Sei a fonte que jorra, O Pastorzinho**; cinco glosas **Vivo sem viver em mim, Entrei onde não sabia, À busca de um amor lançado, Sem arrumação e arrumado, Por toda a beleza** e dez romances. Os seus primeiros poemas, chamados de poemas maiores, são o ponto de partida dos seus tratados de teologia mística; escritos em prosa para explicar os seus poemas.

O poema **Cântico Espiritual**, por exemplo, é composto por trinta e nove estrofes; apresenta uma métrica musical muito rica, cujo gênero é a lira, inaugurada na Espanha por Garcilaso de la Vega. A maior parte das estrofes, que corresponde a trinta e uma, foram escritas no calabouço do convento de Toledo entre 1577 a 1578, sendo que outras três, foram escritas em Baeza e cinco, em Granada. A inspiração de João da Cruz foi a Bíblia, especialmente o **Cântico dos Cânticos**; sua obra representa a união de amor entre a alma e Deus.

Teixeira (2006) afirma que a obra é uma das mais importantes narrativas da literatura mística espanhola do século XVI. O cântico traduz a experiência mística com uma extraordinária beleza e profundidade. A Real Academia Espanhola, em 1881, fez um pronunciamento sobre a mística de João da Cruz; no qual se considerou a sua poesia especialmente angelical, celestial e divina pela sua elegância e delicadeza formal.

O **Cântico Espiritual** nasceu entre os anos de 1578 e 1584; João da Cruz utilizava-o em seus ensinamentos; era uma maneira de pôr os religiosos em contato com os mistérios da grandeza divina. Os comentários que seguem o poema foram escritos para servir de auxílio aos religiosos em sua noite mística.

A poesia e a prosa complementam-se, já que os comentários em prosa exprimem as imagens do poema no caminho ao desenvolvimento de uma vida espiritual. Trata-se de um cântico de amor, no qual a sua pedagogia mística busca ajudar o leitor a acompanhar suas exposições. Na primeira estrofe, fica evidente a sede e a busca de amor da alma:

Onde é que te escondeste,
Amado, e me deixaste com gemido?
Como o cervo fugiste,
Havendo-me ferido;
Saí, por ti clamando, e eras já ido (DA CRUZ, 2002, p. 578).

João da Cruz fez reformulações no texto original, de 39 estrofes, Cântico A (CA), passou para 40 estrofes no CB. Seu objetivo era apresentar uma maior clareza na apresentação do caminho de desenvolvimento da vida espiritual (TEIXEIRA, 2006).

No prefácio do **Cântico Espiritual**, João da Cruz afirma que esse prólogo foi escrito em prosa com o objetivo de ajudar o leitor a entender sua exposição, em razão da inefabilidade da experiência mística e da dificuldade em descrevê-la por meio de palavras. Nele, observa que as canções foram escritas em alto estado de união divina, mas foi humilde ao admitir que seu poema é uma das maneiras possíveis de expressar a plenitude da união com Deus.

João da Cruz argumenta que a sua poesia é uma maneira de suscitar os segredos e os mistérios da noite mística da progressão espiritual da alma, por meio das três tradicionais vias do caminho místico: via purgativa, via iluminativa e via unitiva. A mística cristã, avalia Teixeira (2006), é uma mística da palavra. Consciente de seus limites; João da Cruz alerta, no prólogo do **Cântico Espiritual**, que os Doutores da Igreja, por muito que desejem exprimir, jamais conseguirão explicar em palavras a sua experiência.

Para ele, os caminhos que levam ao conhecimento da graça divina são vários e abundantes, mas avalia que a ausência de amor pode prejudicar a união, uma vez que o amor é o princípio do itinerário místico. Se não houver amor, não há como chegar aos umbrais dos mistérios divinos, porém existem almas que são inflamadas por amor, o que torna possível a união com Deus.

O cântico segue a estrutura que aborda as três vias tradicionais do itinerário místico: a via purgativa encontra-se nas cinco primeiras estrofes do Cântico B, refere-se à eliminação dos vícios e dos pecados. São elas:

Onde é que te escondeste,
Amado, e me deixaste com gemido?
Como o cervo fugiste,
Havendo-me ferido;
Saí, por ti clamando, e eras já ido.

Pastores que subirdes
Além, pelas malhadas, ao Outeiro,
Se, porventura, virdes
Aquele a quem mais quero,
Dizei-me que adoeço, peno e morro.

Buscando meus amores,
Irei por estes montes e ribeiras;
Não colherei as flores,
Nem temerei as feras,
E passarei os fortes e fronteiras.

Ó bosques e espessuras,
Plantados pela mão de meu Amado!
Ó prado de verduras,
De flores esmaltado,
Dizei-me se por vós ele há passado!

Mil graças derramando,
Passou por estes sotos com presteza,
E, enquanto os ia olhando,
Só com sua figura
A todos revestiu de formosura (DA CRUZ, 2002, p. 578-580).

A via iluminativa está presente nas estrofes de 6 a 13, do Cântico B, referem-se a um maior crescimento espiritual, de exaltação da iluminação interior. Nas estrofes seis e sete é possível observar o caminho da perfeição:

Quem poderá curar-me?!
Acaba de entregar-te já deveras;
Não queiras enviar-me
Mais mensageiro algum,
Pois não sabem dizer-me o que desejo.

E todos quanto vagam,
De ti me vão mil graças relatando,
E todos mais me chagam;
E deixa-me morrendo
Um ‘não-sei-quê’, que ficam balcuciando (DA CRUZ, 2002, p. 580).

E, por último, a via unitiva, caracterizada pelas estrofes de 14 a 40 do Cântico B, na qual a alma, depois de um longo exercício espiritual, chega a um alto estado e união de amor para, enfim, unir-se a Deus. Na estrofe dezesseis e dezessete tais características podem ser analisadas:

Caçai-nos as raposas,
Que está já toda em flor a nossa vinha;
Enquanto destas rosas
Faremos uma pinha;
E ninguém apareça na colina!

Detém-te, Aquilão morto!
Vem, Austro, que despertas os amores;
Aspira por meu horto,
E corram seus olores,
E o Amado pascerá por entre as flores (DA CRUZ, 2002, p. 584).

A via purgativa, no Cântico B de João da Cruz, inicia-se com o grito da amada: “Onde é que te escondeste, Amado, e me deixaste sem sentido”. A Amada proclama a sua ânsia de amor, na busca pelo Amado; ela, também, expressa a falta de condição da alma para se unir a Deus. João da Cruz argumenta que é preciso passar pela noite escura, por meio da realização de um exaustivo exame interior, visto que o Amado mora no seio da alma.

A Amada, em sua trajetória de união com o Amado, necessita libertar-se de seus vícios e pecados, já que eles a afastam de seu objeto de amor; mas não é fora de si que ela poderá encontrar o Amado, é preciso que realize um processo de interiorização da fé e da religiosidade, porque o que ela procura habita o seu interior. Essa busca interior, a que se

refere João da Cruz, não se traduz no distanciamento do mundo e no alheamento das criaturas, é, sobretudo, uma preparação da subjetividade para o seu agir sobre o mundo, o que não significa um desconhecimento da importância da criação e das criaturas.

A presença junto ao Amado tem uma grande ênfase no Cântico, mas, para encontrá-lo, faz-se necessário muito esforço e, também, suportar a dor da ausência. A esperança, nesse caminho, é fundamental, porque inflama o coração e a vontade com o objetivo de canalizar as energias psíquicas para a união com Deus. A busca espiritual exige falta de apego em tudo aquilo que não provém da graça divina, mas é preciso a realização de um exercício de conhecimento interior, um passo fundamental para o conhecimento de Deus.

A via iluminativa é encontrada a partir da 6ª estrofe. João da Cruz afirma que não é possível conhecer a totalidade dos mistérios divinos, porém, na medida em que a Amada avança espiritualmente em seu desejo de conhecimento de Deus, aumenta a sua ânsia de encontrá-lo. Nesse estágio, o poder das palavras e o próprio entendimento não são suficientes, só está ao alcance dos sentimentos. Na décima estrofe, observa-se esse anseio:

Extingue os meus anseios,
Porque ninguém os pode desfazer;
E vejam-te meus olhos,
Pois deles és a luz,
E para ti somente os quero ter (DA CRUZ, 2002, p. 581).

As provações são muitas, todavia o sentimento de amor que envolve o caminho espiritual da Amada faz com que ela experimente diversas atribulações até chegar à presença do Amado. Na décima segunda estrofe:

Ó cristalina fonte,
Se nesses teus semblantes prateados
Formasses de repente
Os olhos desejados
Que tenho nas entranhas debuxados! (DA CRUZ, 2002, p. 582).

A Amada aproxima-se do limiar do mistério, do momento jubiloso, no qual ela percebe a presença do Amado nela mesma.

De acordo com Teixeira (2006, p. 81), “[...] o desenho do Amado brota do interior mesmo da Amada e se reflete na claríssima nascente”. João da Cruz, nesse estado de progressão espiritual, afirma que ainda não é possível que a Amada estabeleça um elo de comunicação definitivo com Deus, visto que o conhecimento de Deus que lhe chega é superior à sua capacidade de acolhida.

O momento máximo do **Cântico Espiritual** encontra-se nas estrofes de 14 e 15, nas quais João da Cruz inicia a união com Deus. São elas:

No Amado acho as montanhas,
Os valores solitários, nemorosos,
As ilhas mais estranhas,
Os rios rumorosos,
E o sussurro dos ares amorosos.

A noite sossegada,
Quase aos levantes do raiar da aurora;
A música calada,
A solidão sonora,
A ceia que recreia e que anamora (DA CRUZ, 2002, p. 583).

Nelas, é realizado o “desposório” espiritual, no qual a Amada exalta as grandezas do Amado; nesse estágio, a noite “[...] deixa o toque de sua obscuridade e ganha um traço tranqüilo e sereno” (TEIXEIRA, 2006, p. 87). Nas estrofes vinte seis a vinte oito, há maior expressividade da união nupcial:

Na interior adega
Do Amado meu, bebi; quando saía,
Por toda aquela várzea
Já nada mais sabia,
E o rebanho perdi que antes seguia.

Ali me abriu seu peito
E ciência me ensinou mui deleitosa;
E a ele, em dom perfeito,
Me dei, sem deixar coisa,
E então lhe prometi ser sua esposa.

Minha alma se há votado,
Com meu cabedal todo, a seu serviço;
Já não guardo mais gado,
Nem mais tenho outro ofício,
Que só amar é já meu exercício (DA CRUZ, 2002, p. 587-588).

Desse modo, João da Cruz evidencia que, entre o desejo de conhecer a Deus por meio do amor e caminhar ao seu encontro, existe todo um itinerário de progressão espiritual a ser percorrido e desenvolvido. Ele apresenta esse caminho de perfeição nas obras **Subida do Monte Carmelo** e **Noite Escura**. Nelas, desenvolveu, de maneira didática, as diretrizes para uma maior proximidade com Deus com base na oração mental e por meio da fé, veículo que guia o homem para a verdade divina.

Assim, o teor poético de suas obras e a composição de seus textos em prosa para explicar as suas canções provocam fortes sentimentos de amor, que canalizam as forças psíquicas à compreensão do mistério divino. “Escreve, não por vocação, mas visando ao bem dos filhos da Reforma e de seus dirigidos, os comentários de suas poesias” (IGREJA CATÓLICA, 1999, p. 29); é o que ensina João da Cruz como formador e diretor espiritual da reforma do Carmelo.

3.7 A formação de Descalços

Coube a João da Cruz a importante tarefa de diretor espiritual e de formação dos noviços do Carmelo Descalço. Para ser um bom professor, eram exigidas condições de permanente sacrifício, especialmente na busca de meios para aperfeiçoar os conhecimentos e a formação recebida pelos alunos que ficavam a seu cuidado.

O professor era responsável não somente por ele próprio, mas, por todos os alunos que ficavam sob a sua orientação. Deveria exercer a função de diretor espiritual e cultivar o trabalho intelectual não somente para desenvolver a inteligência, mas para progredir na vida espiritual, com base em uma vida simples, sem luxúria e nem riquezas, a exemplo de Jesus Cristo (DE MONTROYA, 1968).

Com a fundação de um novo Convento Descalço em Pastrana, madre Teresa convocou frei Antonio de Jesus, prior do primeiro convento, para a inauguração do segundo, que ocorreu em 13 de julho de 1570. Não demorou para que comesçassem a chegar noviços; logo, o convento de Pastrana tornou-se o primeiro grande noviciado da Reforma. Os freis que lá se encontravam, padre Mariano Azaro e João Narduch, não poderiam, segundo madre Teresa, oferecer a necessária direção carmelita aos noviciados, visto que foram, em sua formação, influenciados pelo sistema eremítico (SACRAMENTADO, 1950).

Madre Teresa encontrava-se temerosa e preocupada com uma possível desfiguração da vida descalça. Para resolver a questão, convocou, urgentemente, a presença do frei João da Cruz, estimado como um grande reformador da espiritualidade descalça. Frei João organizou o noviciado ao estilo de Duruelo e de Mancera; estabeleceu normas e deixou, de viva voz, documentos de perfeição espiritual. Instruiu um dos freis, Gabriel de la Asunción, para que se tornasse o mestre dos noviços. Frei João permaneceu em Pastrana cerca de um mês, em seguida, retornou a Mancera, em meados de novembro de 1570, para continuar com o seu

trabalho de formação e de instrução espiritual. Frei João “[...] é exigente, pede generosidade na doação a Deus, mas sabe também usar de benevolência e corrigir com mansidão” (IGREJA CATÓLICA, 1999, p. 23).

Em 25 de janeiro de 1571, na festa de Conversão de São Paulo, madre Teresa inaugurou o Convento de Alba; frei João da Cruz também se fazia presente, não só para oferecer uma assistência honorífica e presencial à fundação como para intervir na organização do convento e no atendimento espiritual às religiosas do convento. Alguns meses depois, em abril de 1571, frei João viajou para Castilha la Nueva, enquanto isso, frei Antonio de Jesús, acompanhado pelo frei Juan Bautista, um dos primeiros noviços de Duruelo, trouxe uma patente do comissionário apostólico, frei Pedro Fernández, para o padre João da Cruz.

O Convento Descalço tornou-se um Colégio de formação de noviços, a primeira casa de estudos da Reforma, alguns dos noviços, dentre eles frei Agustín de los Reys, seguiam cursos na Universidade de Alcalá de Henares. O colégio era esperado como uma grande possibilidade de transcendência para a descalcez; porém não havia um reitor que respondesse à importância e à missão do colégio. Padre Antonio de Jesús, consultado pelo Comissionário Apostólico, deu o nome de frei João da Cruz, que, prontamente, atendeu ao chamado e viajou para Alcalá em abril de 1571 (SACRAMENTADO, 1950).

O Colégio Descalço encontrava-se próximo à Universidade de Alcalá de Henares, em pleno florescimento; nestas, vivia-se uma plena reação contra os sofistas. Na área de Filosofia, as obras de Villalpando, restaurador da filosofia aristotélica na Universidade, abarcavam a lógica, as categorias, *El Perihermenias*, *In octo libros Phisicorum*, *De celo*, *De generatione*, *De corruptione*. O novo procedimento consistia em ler o texto original de Aristóteles, para examiná-lo criticamente, traduzi-lo para o latim e, no final, defender ou refutar o seu conteúdo doutrinal. Em Teologia, havia cátedras de Santo Tomás, de Guilherme de Ockham e de Escoto, como as existentes na Universidade de Salamanca.

Nesse ambiente cultural, passam grande parte do dia os estudantes do Colégio dos Descalços, em que frei João da Cruz era reitor. Os noviços do colégio reformado não demoraram muito para chamar a atenção pela maneira virtuosa com que se comportavam; as pessoas paravam para vê-los passar. O reitor do colégio, frei João da Cruz, era o primeiro a dar o exemplo. Para o Comissionário Apostólico, frei Pedro Fernández, que foi de Madri para visitar o colégio, a austeridade e a formação recebida pelos noviços eram um exemplo que precisava ser estimulado e continuado. Frei João, como reitor do colégio, dava importância especial à formação espiritual, porém não rebaixava o valor da formação científica, visto que compreendia a importância e o valor da ciência (SACRAMENTADO, 1950).

Em 6 de outubro de 1571, madre Teresa recebeu uma carta do Comissionário Apostólico que anunciava a madre como priora do Convento da Encarnação, próximo da cidade de Ávila, em razão de sua capacidade de direção e de formação espiritual das religiosas. Existia cerca de 130 freiras no convento; as dificuldades eram muitas, aos poucos, madre Teresa organizou o convento, porém sua maior preocupação era a formação espiritual das freiras, que precisava ser trabalhada. Assim, preocupada com a formação espiritual das irmãs, madre Teresa escreveu ao Comissionário Apostólico convocando a presença de frei João da Cruz para ajudá-la, que, tão logo recebeu o comunicado, prontificou-se a cumprir o chamado.

As freiras não se opuseram à presença de frei João da Cruz e, em setembro de 1572, já se podia observar os excelentes resultados do trabalho de formação espiritual em desenvolvimento no Convento da Encarnação. Contudo, no convento, frei João não era o único confessor, havia também freis do Carmelo Calçado. Frei João conseguiu, com sua enorme capacidade de discernimento e sabedoria, envolver todas as freiras em seu trabalho de formação espiritual.

O trabalho de formação espiritual, desenvolvido por frei João no Convento da Encarnação, na cidade de Ávila, alcançou ótimos resultados, todavia os freis Calçados começaram a sentir-se desfavorecidos pelo Comissionário Apostólico da Ordem Dominicana, especialmente com a fundação de novos Conventos Descalços na Província de Andaluzia. Foram enviados informes e protestos a Roma contra os Descalços. O Geral da Ordem escreveu carta a madre Teresa pedindo explicações sobre a atuação dos Descalços, mas a carta chegou tardiamente ao seu conhecimento. O geral da Ordem Juan Bautista Rubeo havia escrito duas cartas à madre, uma em outubro de 1574 e outra em janeiro de 1575. As cartas chegaram ao conhecimento de madre Teresa somente em junho de 1575, quando já havia encerrado o Capítulo Geral da Ordem em Piacenza de Itália, onde foram determinadas decisões agressivas contra a Reforma, desde a supressão de conventos existentes e, mesmo, a proibição da fundação de novos conventos entre outras determinações (SACRAMENTADO, 1950).

Os Carmelitas Descalços, ao saberem das determinações do Capítulo Geral, convocaram, em 3 de agosto de 1576, uma junta de Descalços em Almodóvar. A reunião ocorreu em 9 de setembro de 1576; nela, examinaram-se e discutiram-se as disposições do Capítulo Geral de Piacenza, sobre a reforma do Carmelo. Entre as decisões tomadas, organizou-se uma comissão para ir a Roma negociar a necessária autonomia dos Descalços;

entre outros acordos, determinou-se que frei João da Cruz renunciasse ao seu ofício de padre e confessor do Convento da Encarnação de Ávila.

No início desse mesmo ano, padre Valdemoro, prior do Convento da Encarnação, levou preso frei João da Cruz e o seu companheiro frei Francisco de los Apóstoles a Medina del Campo; mas os protestos da população chegaram ao conhecimento do núncio e fizeram com que este mandasse, sob ameaça de excomunhão, a libertação dos freis e a restituição de João da Cruz em seu posto em Ávila, no Convento da Encarnação. Mas, em 2 de dezembro de 1577, frei João foi preso por um grupo composto de padres Calçados, seculares e gente armada, permanecendo recluso no convento por alguns dias; depois, encaminhado para Toledo, ficou recluso por cerca de nove meses, até o dia em que conseguiu fugir do convento ao perceber o desejo de sua morte pelos conventuais de Toledo. Na fuga, conseguiu refúgio no monastério de San José e, por estar muito debilitado, a madre priora do convento, Ana de los Angeles, conseguiu, com a ajuda de dom Pedro Gonzáles de Mendoza, a condução de frei João para o Hospital de Santa Cruz (SACRAMENTADO, 1950).

Depois de alguns meses, ainda debilitado, frei João foi até Almodóvar, onde se reuniram os padres Descalços para se decidirem sobre alguns temas importantes: a eleição de um provincial, o envio de um procurador a Roma e a nomeação de frei João da Cruz como superior do Convento do Calvário na Siera del Segura. No caminho, frei João deteve-se em Baeza, no Convento das Descalças, pois ainda se encontrava muito enfermo. Não se sabe ao certo quanto tempo permaneceu em Baeza; quando chegou no Convento do Calvário havia lá cerca de trinta religiosos, entregues a uma vida de penitência. Após alguns meses, madre Teresa enviou-lhe uma carta pedindo que fosse regularmente a Baeza porque as irmãs do Convento encontravam-se desprovidas de um mestre espiritual; assim, todos os sábados, frei João partia para Baeza.

Na primavera de 1579, frei João partiu para Baeza para fundar o primeiro colégio de Descalços na Andaluzia. Havia muito, os doutores da Universidade de Baeza desejavam a fundação. Frei João tinha em mãos a licença da Ordem e a autorização do Bispo de Jaén para a fundação do colégio. Para este, vieram noviços de La Peñuela e do Calvário; frei João, prático nos ministérios culturais por suas qualidades de universitário em Salamanca e pelo Ofício de reitor do Colégio de Alcalá, organizou os estudos.

A presença dos carmelitas na Universidade de Baeza provocou um sentimento de simpatia e de admiração entre os catedráticos e alunos. O reitor da universidade estimulava os alunos a seguirem o hábito dos Descalços. Na época, eram muitos os estudantes que iam para o Colégio dos Carmelitas Descalços. Mesmo sem poder competir com as de Salamanca e de

Alcalá, a Universidade de Baeza adquiriu grande prestígio. Nela, ensinava-se Filosofia, Teologia e Humanidades; os fundadores da Universidade, especialmente Juan de Ávila, haviam dado muita importância aos estudos das humanidades.

Em 1580, figuram no livro de matrículas: dezessete catedráticos, oitenta e nove teólogos, quarenta e sete lógicos, sessenta e três sumulistas e duzentos e vinte e três medianos e mínimos. Primeiramente, o Colégio dos Carmelitas Descalços chamou-se Colégio de Nossa Senhora do Carmo e, no ano seguinte, no primeiro Capítulo Geral, deu-se ao colégio o nome de San Basílio. Frei João, como reitor, organizou exercícios semelhantes aos que existiam em Salamanca e Alcalá; discussões públicas sobre matérias teológicas; assistiam, além dos religiosos do Colégio, muitos catedráticos da Universidade. Frei João, como reitor, presidia o ato, dirigia as discussões, argumentava e resolvia dificuldades (SACRAMENTADO, 1950).

Na cidade de Baeza, reinou um extraordinário ambiente de piedade; apesar da vida preeminentemente contemplativa e retirada que professavam os Descalços, muitas eram as pessoas da comunidade que buscavam, entre eles, doutrina e direção espiritual. Frei João, que vivia em contemplação, não sentia o menor escrúpulo em entregar-se ao trabalho de apostolado, como não havia sentido em Ávila e em Duruelo, como, também, não sentiu mais tarde em Granada e em Segóvia.

A Igreja do Carmo, como em todas de Baeza, enchia-se de pessoas para se confessarem; frei João ordenava que não faltassem confessores; ele mesmo era o primeiro a oferecer o exemplo. Uma vila a cinco léguas de Baeza, em que se fundou um Convento de Descalças, também teve, por algum tempo, frei João da Cruz como mestre espiritual, do mesmo modo que o Convento de Descalças de Caravaca. A priora do convento escreveu a madre Teresa expondo-lhe a necessidade de um mestre espiritual; que não tardou em responder a carta, indicando que procurassem pelo frei João da Cruz, visto que se tratava de um grande formador espiritual. Eram constantes e múltiplas as atividades a que se detinha frei João em seu cargo de reitor do Colégio de Baeza, em seu ofício de confessor e diretor espiritual de religiosas e seculares (SACRAMENTADO, 1950).

Em 22 de junho de 1580, o Sumo Pontífice Gregório XIII despachou a separação entre Calçados e Descalços em províncias distintas. A Assembléia de inauguração da província dos Descalços ocorreu sem a presença de frei João da Cruz, já que não chegou a tempo por tratar-se de uma viagem muito longa. Mas, mesmo assim, ele foi eleito, no Capítulo Geral, um dos definidores da Ordem; tendo participado, posteriormente, da elaboração das Constituições para freis e irmãs em 15 de março de 1581; e, no dia 16, retornou a Andaluzia. Porém, poucos meses, ele permaneceu no Colégio de Baeza; primeiramente, fez uma viagem a Caravaca, ao

Convento de São José, para presidir a eleição das freiras que responderiam pelo Convento; meses depois, realizou outra viagem, mais longa e complicada, até Castela, onde se encontrou com a madre Teresa, para resolverem as questões legais necessárias à fundação do Convento de Granada. Em Granada, na falta do prior do Convento de los Mártires desde os últimos dias de janeiro de 1582, frei João da Cruz, em agosto do mesmo ano, tornou-se o formador espiritual daquele Convento (SACRAMENTADO, 1950).

Sobre a Reforma, é importante destacar que a expansão do ideal de reforma religiosa, desenvolvido pela revitalização da espiritualidade carmelita, foi, sobretudo, uma atitude interior de profunda caridade para com tudo e para com todos. Tratou-se de uma religiosidade fundamentada no amor e na concórdia entre os homens. O vigor extraordinário da espiritualidade carmelita estava a serviço de uma pedagogia espiritual apoiada na imitação de Cristo, que se encontrava preocupada em descobrir e discernir a dinâmica da alma, no anseio de um diálogo interior com Deus.

A espiritualidade que floresce nos Tratados Místicos de João da Cruz caracteriza-se, de um lado, pelo conhecimento da lei divina, por meio da leitura da Bíblia e dos Padres da Igreja e, de outro, pelo exercício da oração mental. Tal exercício configura-se como um importante elemento de sua mística, visto que provocou desenvolvimento considerável no estudo da alma e da subjetividade.

A mística de João da Cruz convida o indivíduo a dialogar interiormente com Deus, para que ele seja capaz de compreender os segredos do amor divino. Seus escritos místicos tiveram um papel social muito importante, uma vez que contribuíram para forjar o conceito moderno de subjetividade, como se pode observar em seus discursos e poemas sobre a noite escura dos sentidos e do espírito, no exame da consciência para a purificação dos pecados e dos vícios em seu itinerário de união com Deus.

Em 26 de julho de 1926, o Sumo Pontífice Pio XI decretou honras de Doutor da Igreja a João da Cruz. Com esse ato solene, o papa declarou que as obras escritas pelo Carmelita Descalço são consideradas como um código e escola da alma fiel que deseja empreender uma vida mais perfeita (PENIDO, 1954). Ele se tornou Doutor da Igreja em razão de que a Igreja Católica considerou as suas obras uma límpida fonte de sentido cristão e de espírito de Igreja. Nelas, é narrada a sua experiência mística e, pela maneira como desenvolveu a sua espiritualidade em seus tratados em prosa, que complementam a explicação de seus poemas, tornaram-se normas práticas de caráter pedagógico para a conduta das almas.

João da Cruz ensinou muitas lições. Uma delas trata do amor divino que, segundo ele, onde não existe amor é preciso pôr amor para se colher amor. Outro de seus ensinamentos refere-se à importância do exercício da vida interior e, especialmente, da oração mental. Compreende-se, em seus escritos, que a oração é uma valiosa fonte de ação profícua e duradoura.

João da Cruz, em seus tratados sobre mística, em que aprofunda o conhecimento de si pela oração mental, ensina, por exemplo, o porquê da possibilidade da experiência mística, o porquê e como de suas vias de progressão espiritual. Os seus textos não tratam somente de uma análise teórica ou de uma construção intelectual, a espiritualidade que aflora dos passos de sua progressão espiritual desperta o amor e a ânsia por canalizar as forças psíquicas para seguir o seu caminho.

Compreende-se que todo o seu esforço de oração mental tem finalidades práticas: conduzir as almas à contemplação e, por meio dela, à perfeição. As normas práticas de sua experiência mística assinalam o esforço que a alma deve imprimir, os caminhos de acesso, as escolhas e as ilusões a evitar e os sinais de progressão espiritual (PENIDO, 1954). Para João da Cruz, perder-se em Deus não se caracteriza como um aspecto negativo, já que significa um diálogo com as pessoas por meio da caridade evangélica. O trabalho interior de exame da consciência é um exercício de progressão espiritual por meio da contemplação mística.

O princípio e o fundamento de sua mística é o amor. Nesse sentido, o exame de consciência faz com que seja analisada, com maior profundidade, a rotina cotidiana que a existência automatiza. Nele, também se entende que o sentido da vida é o amor, sendo que o seu objeto de amor é Deus. Mas, segundo ele, amar não é o suficiente, é preciso perfeição, isto é, amar com perfeição. Em seu pensamento, esse amor é o grande tesouro da tradição cristã, a qual convida à vida mística. Essa tradição, em João da Cruz, traduz-se na progressão espiritual, tendo, como sentido da vida, o amor para se alcançar a perfeição cristã. Contudo, faz-se necessário remover os obstáculos para que se tenha a iluminação mística. Como pedagogo, João da Cruz desenvolveu os seus tratados místicos para que eles servissem de modelo à formação espiritual.

Desse modo, a sua espiritualidade pede o sacrifício total, a qual se configura como um de seus ensinamentos básicos. Pela análise de seus escritos, observa-se que a graça divina é proporcional ao desejo da alma de despojar-se de tudo quanto não é Deus. João da Cruz aconselha aos que desejam prosseguir o caminho místico à perfeição, o exercício da oração mental e a prática das virtudes cristãs por meio da fé e com a atenção voltada para Deus.

Assim, a noite escura, tema de sua prosa, objetiva a purificação dos pecados para que sejam canalizadas as forças psíquicas à comunhão com Deus.

4 MÍSTICA E EDUCAÇÃO NOS ESCRITOS DE JOÃO DA CRUZ

A noção de educação em João da Cruz pode ser encontrada nos escritos **Subida do Monte Carmelo** e **Noite Escura**, quando ele estabelece o caminho de sua experiência mística. Não se trata de ensinar ao religioso o itinerário de união com Deus, mas de pô-lo no caminho de sua própria experiência mística.

Em seus comentários sobre a necessidade do exame de consciência, definido pelo movimento da contemplação mística e por meio de um profundo desenvolvimento interior, faz com que o indivíduo conheça a verdade divina e a si próprio. Assim, o conceito de subjetividade, característico dos Tempos Modernos, nasce em seus escritos pela interiorização da fé e da religiosidade. Neles, não se poderia caminhar pela noite mística sem compreender as verdades do amor corruptível, que se fundamentam nos pecados capitais e nas vontades humanas sem limites.

A análise dos escritos **Subida do Monte Carmelo** e **Noite Escura** se faz necessária para se apreender a sua espiritualidade, importante para a compreensão de seu conceito de educação. Em suas obras, refere-se a uma pedagogia da fé, que, para João Paulo II (1991, p. 13), trata-se de um autêntico processo educativo que “[...] fomenta a comunhão e o diálogo com os irmãos, para os ajudar a percorrer os caminhos que conduzem a Deus”.

A obra de João da Cruz é um exemplo de educação humanística. Há, em seu Humanismo, o despertar do indivíduo para a valorização do seu próprio ser pela formação de um homem íntegro e capaz de atuar em sua vida cotidiana. Na análise de suas obras, é possível observar o desenvolvimento harmônico do espírito. Trata-se de uma educação que envolve exercícios corporais e intelectivos, que buscam fortalecer a subjetividade por meio da espiritualidade.

O caráter afetivo é um dos principais efeitos educativos de seu Humanismo, já que, em sua pedagogia, a disciplina para o estudo e para a formação da espiritualidade não se realiza por meio de castigos corporais senão pelo desenvolvimento das virtudes teologais: fé, esperança e caridade, responsáveis pela purificação das faculdades espirituais: intelecto, memória e vontade. Desse modo, a interiorização da fé e da religiosidade, característica marcante dos escritos místicos de João da Cruz, estabelece para o indivíduo as condições necessárias para pôr em prática os seus projetos existenciais de maneira que não causem danos aos outros e a si mesmo.

4.1 A mística de João da Cruz

João da Cruz, no âmbito da doutrina católica, é considerado uma autoridade e um guia para todos aqueles que desejam experimentar o reino da vida interior. Seus escritos não tiveram um objetivo teórico, trata-se, em verdade, de uma necessidade dele de complementar o seu trabalho como diretor espiritual; por isso, há uma forte intencionalidade pedagógica, caracterizada pelo seu esforço intelectual de disciplinar o corpo e o espírito de religiosos e cristãos para purificar a alma pelo recolhimento, silêncio, desnudez espiritual e pobreza de espírito em sua ação sobre o mundo para a glória de Deus.

Parte de suas obras, escritas antes de sua prisão, foi perdida e destruída por ele e por outros. Dos quatro grandes tratados, **Subida do Monte Carmelo**, composto entre os meses de novembro de 1578 e junho de 1589; **Noite Escura**, escrito depois de 1584, **Cântico Espiritual**, escrito por volta de 1584 a 1586, e **Chama Viva de Amor**, escrito por volta de 1585, os dois primeiros estão incompletos; apesar disso, o que ainda existe conserva o seu pensamento e a importância de sua obra.

Os tratados são, em sua maioria, fundamentados na Bíblia; trata-se de um trabalho de compreensão e de interpretação dos Textos Sagrados, baseado no método alegórico de interpretação bíblica, especialmente do Antigo Testamento (O'REILLY, 1991). Tal método era considerado uma heresia na Idade Média, mas muito usado entre os séculos XV e XVI, sobretudo com a expansão do ideal de revitalização da religiosidade cristã, com base em novos métodos de interpretação da Bíblia e dos Padres da Igreja, desenvolvidos pelo Humanismo cristão e que marcaram, profundamente, os Tempos Modernos.

Nos textos místicos de João da Cruz, a purificação dos sentidos e do espírito é necessária para que o indivíduo consiga, pelo caminho da noite, chegar a um estado de “unión de amor con Dios”. Chiappini (1991) afirma que esse itinerário da alma pela noite “[...] coincide con la separación y muerte del alma a si misma” para que tenha liberdade de escolha e viva em harmonia com a natureza. A tensão que existe entre humildade e soberba, que se projeta nos textos de João da Cruz, “[...] constituyen la fase de la ‘noche oscura’ de la purificación” (CHIAPPINI, 1991, p. 28). As almas que estão envolvidas em seus desejos “[...] están siempre distraídas [en] su propio gusto personal sobre las cosas del espíritu más que sobre la ‘pureza y discreción’” (CHIAPPINI, 1991, p. 29).

Os vícios podem ocorrer de diversas maneiras, mas o pior deles é a perversão das virtudes; ela atrai inveja e raiva, fazendo com que o indivíduo envolva-se em uma rede de

orgulho espiritual para proteger a sua vaidade. O orgulho humano tem disfarces muito sutis; com tais características, o indivíduo não sinaliza desenvolvimento emocional, o que retarda o progresso na união com Deus. João da Cruz “[...] parece saber em primeira mão até que ponto podem ser sérias essas imperfeições em algumas pessoas, e os danos que podem causar” (MUTO, 1997, p. 54).

João da Cruz aprendeu com modelos como São Francisco de Assis as raízes da fertilidade espiritual no solo da humildade. Em seus Tratados, a noite mística é um caminho de desenvolvimento espiritual, que busca purificar todas as imperfeições humanas. “Deus leva essas boas pessoas a se diminuïrem, de maneira que o Cristo que existe nelas, seu verdadeiro tesouro, possa crescer e manifestar-se aos outros” (MUTO, 1997, p. 57). Essa é a graça que Deus deu aos que são humildes.

A avareza, por exemplo, é um grande obstáculo para o crescimento espiritual, já que o descontentamento sempre prevalece sobre todas as realizações individuais. “Muitos nunca se satisfazem de ouvir conselhos e aprender [os] mandamentos espirituais, e de ter e ler muitos livros que falam disso” (BALLESTER, 1993, p. 43). A energia desses indivíduos é empregada para alcançar as coisas materiais, o que os obriga a permanecer em constante insatisfação.

A luxúria também é outro grande obstáculo para a união, uma vez que alimenta o desejo da possessão, sobretudo em relação às experiências sensuais do sagrado. Há uma inversão de valores, na medida em que reduz os sentidos ao desejo de amor por Deus ao invés de elevá-los para Deus. “E a sensualidade, que é a parte inferior, se vê movida para o gosto e o deleite sensual, por ela não pode regozijar-se de outra maneira senão no gozo sensual e torpe, que constitui o que lhe é próprio” (BALLESTER, 1993, p. 45).

Outra armadilha espiritual é a ira. Indivíduos com tais características ficam irritados facilmente, tornam-se impacientes e nada parece satisfazê-los. Em uma comunidade, a deformação devido à ira causa sérios danos, já que o indivíduo tende a atacar os outros e a proferir julgamentos muito ofensivos. “A ira de sua própria necessidade de se sentirem superiores os leva a provocarem sobre as pessoas já enfraquecidas o temor de um Deus tirânico que elas de algum modo teriam irremediavelmente ofendido” (MUTO, 1997, p. 75).

As gratificações aparentes também podem ser encontradas em indivíduos que apresentam gula espiritual; ela, segundo João da Cruz, ocorre como todas as demais dependências. Os indivíduos envolvidos pela gula encontram nos exercícios espirituais “o sabor do espírito do que sua pureza e prudência, que é o que Deus visa e aceita em todo o caminho espiritual” (BALLESTER, 1993, p. 52).

A preguiça e a inveja espiritual são outros vícios que prejudicam o desenvolvimento espiritual; os indivíduos com tais deformações não sentem felicidade ao verem o crescimento espiritual de outras pessoas. Nesse caso, “o indivíduo se entristece pelo fato de essas outras pessoas estarem recebendo os bens espirituais” (MUTO, 1997, p. 91). E, por apresentarem preguiça espiritual, não conseguem avançar, são negligentes no exercício “da fortaleza e do trabalho de perfeição” (BALLESTER, 1993, p. 57).

Afirmam os biógrafos que João da Cruz, quando escapou do cárcere em Toledo em 1578 e reiniciou o seu trabalho de formação e direção espiritual do Carmelo reformado, levou ao conhecimento da irmandade os seus poemas e, a pedido dos noviços, sistematizou os tratados de interpretação do poema **Noite Escura**.

Em João da Cruz, a noite mística, de que trata o poema, tem sua origem na parte interior, no íntimo da alma; na noite, a alma descobre um mundo novo, que radia luz para o mundo exterior, completamente transformado pela claridade interna. Desse modo, suas obras **Subida** e **Noite Escura** são compreendidas como textos de comentários que servem na elucidação da noite mística – da vida interior; neles, encontramos a sua intencionalidade pedagógica, uma vez que a alma, para se libertar dos vícios e dos pecados sensíveis, necessita pôr a sua energia no caminho espiritual de união divina.

A entrada da alma na noite escura corresponde ao desejo pelas coisas deste mundo, que a alma deve renunciar; a privação das coisas faz pensar em aniquilamento, porém não é isso o que se realiza. O desapego coloca o ser humano em um caminho que, mesmo tenebroso, é vivenciado como o itinerário de fé, que conduz à união com Deus.

A noite ativa dos sentidos, que compreende o pensamento de João da Cruz sobre a **Subida do Monte Carmelo**, abre-se como o caminho de mortificação dos desejos; contudo, não se trata de eliminação da percepção dos sentidos. A percepção deles é como janelas que se abrem ao ser humano para que ele consiga receber a inteligência que lhe é própria enquanto estiver na noite mística. A característica fundamental desse processo é a mudança de atitude em relação ao mundo sensível. A mudança não se caracteriza somente pelo seu caráter racional, mas, inclusive, pelo seu caráter sensível.

O ser humano, em seus Tratados sobre mística, é dotado de desejos e aspirações, da mesma maneira, é compreendido como um ser de ação. Nesse sentido, é estimulado a agir e é o próprio objeto de suas ações; além disso, é movido pelas tendências e desejos de suas ações e condutas na alimentação, no vestuário, no divertimento, no lazer e na vida social. A livre expansão de tais tendências, por educação e experiência, em seu itinerário místico, é compreendida como nociva à vida humana e, por tal razão, o homem necessita contê-las e

dominá-las. A novidade do início da noite escura ativa dos sentidos é a valorização da vida terrena e do senso de civilidade. Porém tudo o que constitui o cotidiano humano, aos olhos de Deus, é considerado escuridão, porque não se aproxima da luz divina.

A desenfreada exposição aos próprios desejos e prazeres marca o distanciamento humano do espírito de Deus; para lutar contra essa tendência, é preciso entrar, de modo ativo, no caminho da noite escura. Ela, então, significa, para João da Cruz, o desejo de imitar Cristo em tudo, de acordo com a sua vida; nesse propósito, para viver com perfeição o exemplo de Cristo, é necessário renunciar aos vícios e aos pecados, porque eles não contribuem para a glória divina.

Tal característica da noite mística traz mudanças significativas na vivência da espiritualidade, uma vez que o ser humano passou a ser o responsável direto por suas ações. Ele possui o livre arbítrio para decidir sobre os caminhos de sua existência. Stein (2004, p. 49) afirma que “essa entrada na noite escura dos sentidos equivale a espontaneamente tomar sobre si e aceitar a cruz”. A autora avalia que a transição de uma vida pautada nos elementos dos sentidos exclusivamente para a profundidade de uma vida espiritual realiza-se por meio da noite dos sentidos. Tal se elabora com a transferência dos sete pecados capitais para a ordem espiritual, por meio das práticas espirituais, que são a oração, a mortificação e a contemplação.

Três são os sinais destacados por João da Cruz para se compreender a presença na noite dos sentidos. O primeiro deles consiste na insatisfação em relação às coisas de Deus e, também, sobre as coisas terrenas; o segundo trata-se da inquietação sentida pela falta de contato com Deus; e o terceiro, afirma Stinissen (2004), é uma disposição interior de não somente pensar em Deus, mas de querer Deus. Essa mudança não se realiza no simples ato de meditar sobre o Evangelho, visto que “[...] começará a entender que rezar é muito mais simples e basta estar com Deus e para Ele voltar-se com olhar amoroso” (STINISSEN, 2004, p. 14).

A experiência da noite dos sentidos é muito desagradável, contudo, é mais fácil de entender. Agora, na noite do espírito, o caminho é muito mais estreito. Nesse estágio, que compreende o tratado sobre **Noite Escura**, a alma ganha em conhecimento próprio e entende a própria miséria, igualmente a grandeza e a sublimidade de Deus. “A libertação de todos os recursos e apoios de ordem sensível lhe permite receber informações e tornar-se acessível à verdade” (STEIN, 2004, p. 53).

Por meio da oração contemplativa, o ser humano compreende que os deleites espirituais e os prazeres que havia desfrutado eram insuficientes para se conhecer a glória de

Deus. Di Berardino (1993) compreende que tais experiências, amadurecidas na intimidade da alma, tornam-na mais humilde. Não existe, nesse estágio, nada que faça o olhar ver as pessoas com desdém. “Sentindo seu próprio desamparo, há de tornar-se modesta e obediente; desejará ser orientada para colocar-se no caminho certo” (STEIN, 2004, p. 54).

Na noite mística do espírito, a alma alcançou a via iluminativa em que a divindade lhe serve de mestre. A contemplação causa alegria espiritual; nela, os sentidos também são purificados. Todavia os estágios de alegria espiritual oscilam com momentos de dolorosas provações. Di Berardino (1993) avalia que os conflitos experimentados na noite do espírito são identificados à medida que se observa a “[...] fraqueza da alma investida pela potência de Deus mediante uma forte luz de contemplação” (p. 110). Essa noite, chamada espiritual, é uma noite da fé como via para a união divina. A noite da fé não se trata somente de uma noite escura é, sobretudo, um caminho. Nele, o ser humano escolhe, por opção própria, renunciar a todos os seus desejos, pecados e vícios.

Stinissen (2004) destaca que a noite do espírito tem um duplo aspecto: o moral e o ontológico. O aspecto moral significa que Deus é bom demais e, quando a bondade divina é radiada sobre o ser humano, este percebe o quanto se encontra distante de Deus. Descobre que as ações realizadas a Deus e ao próximo exprimem a exaltação de um forte amor-próprio. “Quanto mais Deus ilumina a alma, tanto mais se torna clara a oposição absoluta entre o egoísmo do homem decaído e a santidade de Deus” (STINISSEN, 2004, p. 17). O sofrimento, na noite mística, considerando o seu aspecto moral, não se realiza pela ausência de Deus; ao contrário, a experiência divina causa todas as angústias.

O outro aspecto da noite do espírito é de natureza ontológica, refere-se à diferença que existe entre Deus e o ser humano. A grandeza divina é maior em comparação com o homem. De acordo com Stinissen (2004), a finitude da alma é consequência de seus pecados, mas os místicos ensinam que a alma tem um caráter infinito; na noite do espírito, tal capacidade é modificada para que a alma seja transformada. “A intenção é que se torne divino tudo o que [o homem] fizer” (STINISSEN, 2004, p. 19).

Para tanto, faz-se necessária a purificação das faculdades espirituais: intelecto, memória e vontade, por meio das virtudes teologais: fé, esperança e amor. A fé apresenta Deus como luz inacessível, já que percebe-se a incapacidade humana diante da grandeza divina. A esperança revitaliza a fé em Deus. “Ela nos ensina que devemos esperar tudo de Deus e nada de nós mesmos ou das criaturas” (STEIN, 2004, p. 59). E o amor faz a vontade libertar-se de todos os seus vícios e pecados “[...] obrigando-a a amar a Deus acima de tudo, o que só é possível se excluídos os desejos das coisas criadas” (STEIN, 2004, p. 60).

Esse é o caminho que inspirou João da Cruz a compor as suas obras **Subida** e a **Noite Escura**. Esta, no caso, seria um complemento à **Subida**, que conduz à perfeição pelo exemplo e pela imitação de Cristo. Nesse caminho, Stinissen (2004) afirma que o velho precisa morrer para o que é novo possa crescer. A consciência da vida em constante vício e pecado é compreendida por João da Cruz como uma experiência dolorosa de morte.

Como a noite do espírito é um caminho de muita luta, de provação e de angústias, o exercício das virtudes teologais contribui para que o homem não se perca no itinerário de união com Deus. “Aquele que é conduzido por estas três virtudes não pode ficar preso em si mesmo” (STINISSEN, 2004, p. 21).

Na obra **Chama Viva de Amor**, João da Cruz escreveu sobre a inserção de Deus na alma; Stein (2004) declara que esse movimento é uma aspiração do Santo Espírito de Deus, que enche a alma de bênçãos e glória. A alma, para ele, é dotada de inúmeras faculdades, que podem ser inferiores e superiores, sensíveis e espirituais. A parte inferior é dividida em faculdades cognitivas e apetitivas. Os sentidos, que se referem aos órgãos físicos, são responsáveis pela aquisição dos conhecimentos exteriores. A sensibilidade tem conexão com o corpo e com a alma; por meio dela, é possível conhecer as impressões que respondem pelo conhecimento do mundo sensível.

Os desejos e os apetites são elementos da esfera sensível da vida psíquica; contudo, o conhecimento só se realiza pela atividade espiritual, própria do ser humano. A conexão entre o que é sensível e o que é espiritual mantém uma íntima relação entre a parte superior e a parte inferior. Compreende-se, então, que a parte sensitiva e a espiritual estão ligadas ao campo natural; porém o que é sensível não produz conhecimento sobre o mundo daquilo que é percebido senão pelo espírito, todavia este carece das faculdades sensitivas para ver o mundo. A memória tem uma importante função, já que permite a impressão sensível pela atividade espiritual; assim, o entendimento somente é capaz de comparar, generalizar ou, mesmo, deduzir, entre outras operações, com a atividade cognitiva desenvolvida pela memória.

Como o espírito mantém-se ligado ao que é sensitivo, tem a capacidade de conservar, transformar, generalizar e deduzir os conhecimentos conceituais, juízos e conclusões que são características próprias do entendimento. Porém a função do espírito não se restringe ao apego às coisas criadas, o seu olhar deve voltar-se para o criador.

Por meio de um progressivo trabalho de educação e de despojamento, o espírito consegue voltar o seu olhar para o criador, o qual o estimula, mas é o homem, por meio de sua atividade espiritual, quem deve entregar-se com todas as forças. Stein (2004) destaca que o homem, para João da Cruz, deve ser educado para a glória de Deus e, nesse itinerário, não

pode ocupar-se com as coisas naturais, visto que elas corrompem a inteligência. Nesse caminho, a fé tem uma importante tarefa, uma vez que ela “[...] dirige a inteligência para o criador de todas as coisas, aquele que é infinitamente maior, mais alto e mais digno de ser amado” (STEIN, 2004, p. 98).

A fé, nesse contexto, é compreendida como um conjunto de verdades reveladas pela Igreja, então, a virtude da fé encontra-se na convicção de que Deus existe e no compromisso e aceitação de que ele ensina por meio da Igreja. Dessa forma, a vontade é estimulada e orientada para amar a Deus por meio de seu Espírito de fé. Essa atividade torna-se mais rica quando o Espírito Santo “anima e eleva o espírito humano” (STEIN, 2004, p. 99).

Após um longo período de exercício espiritual, de muito esforço, o espírito se familiariza com Deus; para João da Cruz, esse é verdadeiramente o mais alto grau de vida de fé, conseguido pelo próprio esforço humano de entrega às coisas divinas e que se caracteriza como sendo a mais alta expressão da vida mística. A tarefa do exercício espiritual da noite escura é libertar o espírito das armadilhas dos sentidos corpóreos, recuperando o domínio sobre eles. Nesse movimento de libertação, a fé é responsável pela condução do espírito a Deus, de maneira que seja possível um relacionamento espiritual com Ele.

A educação, nos escritos místicos de João da Cruz, corresponde ao ideal de antropologização da cultura, presente nas concepções humanistas de educação e de pedagogia, que contribuíram para o estabelecimento de novas formas de ensino e de aprendizagem na modernidade. Tais características dos Tratados místicos de João da Cruz configuraram um período de renascimento da vida evangélica, em que a reavaliação da fraternidade apostólica está intimamente relacionada ao “[...] carisma evangélico da vocação religiosa, entendida como participação da Igreja neste mundo” (UBBINK *et al*, 1980, p. 83).

A insistência na vida afetiva do espírito, em suas obras, manifesta um forte compromisso de exaltação de uma espiritualidade visível no ambiente onde se desenvolve, para que a comunidade tenha uma clara visão da vida evangélica e, sobretudo, para que o homem perceba que a sua tarefa é “[...] tornar este mundo mais humano, habitável para todos. É a vocação cristã do homem a quem Deus criador e salvador entregou a sua obra de criação. Trata-se, portanto, de uma expressão concreta e objetiva da vida da graça” (UBBINK *et al*, 1980, p. 77).

Os textos místicos de João da Cruz coincidem com um período de grandes transformações no mundo e ajudaram a promover um novo modo de encarar a existência humana, especialmente com o movimento de revitalização da espiritualidade cristã de inspiração humanista, visto que “a época moderna da Renascença com sua afirmação do

indivíduo significou, em relação aos séculos anteriores, uma verdadeira revolução nos campos da inteligência, da estética, da crença” (UBBINK *et al*, 1980, p. 70).

As propostas de mudanças na Igreja tiveram raízes em duas grandes correntes espirituais: a *Devotio Moderna* e o *Humanismo Cristão*. Ambas tinham em comum a renovação da espiritualidade religiosa pela vida interior, sobretudo, com a insistência na leitura direta das Escrituras e nas críticas ao modelo oficial de cerimônias e práticas da Igreja. Esse movimento de revitalização da espiritualidade foi fortemente influenciado pela obra **Imitação de Cristo**, escrita por Tomás de Kempis, por volta de 1441. Nela, encontramos uma espiritualidade com as seguintes características: “[...] interioridade e subjetivismo de caráter afetivo, separação do mundo, cristocentrismo, concepção ascética da vida espiritual, com sua insistência em temas como obediência [e] humildade [...]” (UBBINK *et al*, 1980, p. 71).

Desse modo, os escritos místicos, **Subida do Monte Carmelo** e **Noite Escura**, traduzem o dinamismo do ser humano na busca por sua identidade e de sua plena realização, por meio de um processo que ocorre pela noite sensitiva e espiritual, integrando o homem com a natureza. Com efeito, a concepção de educação presente no pensamento de João da Cruz é a de formação de um homem íntegro, que surge da noite mística e possui o domínio e a responsabilidade sobre a própria realização pessoal pelo exercício das virtudes teologais. Trata-se, segundo Josaphat (1995, p. 61), da formação de um homem “[...] todo inteiro, tendido em direção à verdade, o coração guiando o olhar, o olhar atizando o coração – eis a realidade do projeto contemplativo, que surge como um desafio”.

Nesse espírito de renovação da espiritualidade cristã, sobretudo após o Concílio de Trento, os Carmelitas foram chamados pela Igreja para o povo das cidades, “[...] a fim de que, com a Igreja, multipliquem os filhos de Cristo por meio do Evangelho” (UBBINK *et al*, 1980, p. 71). Logo, os escritos místicos de João da Cruz expressam uma intencionalidade pedagógica; o desafio de uma situação nova de mudanças na sociedade que repercutiram profundamente na vida religiosa, uma vez que traduziam uma inadaptação em relação à situação histórica da época.

4.2 Os primeiros escritos

Não é fácil determinar quais foram os primeiros escritos de frei João. Para Sacramentado (1950), é muito provável que tenha sido um ensaio quando ainda cursava humanidades no Colégio da Companhia de Jesus em Medina del Campo. Lá os estudantes tinham como uma de suas atividades compor versos em latim e em castelhano, como exercícios obrigatórios das aulas de gramática e de retórica entre os anos de 1563 a 1568.

Os primeiros escritos preservados de frei João são de caráter poético e procedem do período em que esteve preso no Convento de Toledo. Os seus grandes tratados foram precedidos pelas composições poéticas elaboradas no cárcere entre 1577 a 1578. A redação de seus grandes tratados iniciou-se no Convento do Calvário, recém-saído da prisão; primeiro, escreveu sentenças soltas em bilhetes para a formação espiritual das freiras Descalças de Baeza, que se configurou no seu precioso tratado de **Cautelas**; depois, escreveu algumas estrofes do **Cântico Espiritual** e até alguns capítulos do livro **Subida do Monte Carmelo**. A lenta elaboração de seus grandes tratados foi precedida por pequenos ensaios, que se converteram em capítulos. Os seus primeiros escritos tiveram um caráter definitivo quando frei João deu forma à maior de suas obras, **Subida do Monte Carmelo**, ela não sofreu emendas e nem reformulações (SACRAMENTADO, 1950).

O período em que permaneceu em Granada foi o mais rico de sua vida. Em Granada, terminou a obra **Subida do Monte Carmelo**, iniciada no Convento do Calvário e continuada em Baeza; escreveu a obra **Noite Escura**; os últimos versos do **Cântico Espiritual**; e, em quinze dias, na época em que foi vicário provincial (1585-1587), compôs a obra **Chama Viva de Amor** (SACRAMENTADO, 1950).

A redação de seus escritos não ocorreu de maneira secreta; uma vez escritos, não os manteve ocultos e reservados aos religiosos e religiosas com quem realizava um trabalho de formação espiritual; foram feitas cópias que corriam às mãos dos freis e irmãs. Ele também escreveu a obra **Propriedades del Pájaro Solitario**, que explicava a solidão e a atenção da alma em seu caminho de perfeição a Deus, mas que foi perdido. A atividade científica e literária de frei João não terminou em Granada, continuou ainda com grandes intermitências; em Peñuela, escreveu **Los Milagrosos de las Imagens de Guadalcázar**, que se perdeu; nele, João escreveu como poderiam ser falsos e verdadeiros os milagres, também fazia parte da obra um estudo sobre o espírito verdadeiro e o falso (SACRAMENTADO, 1950).

Não se pode apontar nomes ou livros que influenciaram frei João da Cruz na elaboração de seus grandes tratados, visto que foram materiais que ele não possuía no momento em que escrevia os seus livros, senão como elementos que estiveram presentes anteriormente em sua formação cultural. O testemunho do padre Baltasar de Jesús destaca que frei João possuía, em sua cela, o Breviário, a Bíblia Sagrada e uma cruz. Um outro testemunho, o do padre Juan Evangelista, afirma que frei João lia Santo Agostinho, especialmente a obra **Contra Haereses**; em sua cela também se faziam presentes a Bíblia e os **Flos Sanctorum** (SACRAMENTADO, 1950).

Para se pensar nos autores que influenciaram a sua obra, deve-se voltar a sua formação anterior para determinar as influências existentes em seus livros. A formação que recebeu foi muito completa como denunciam os seus estudos na Universidade de Salamanca, a sua presença nos atos acadêmicos da Universidade de Alcalá e suas intervenções na Universidade de Baeza. O padre Juan Evangelista testemunhou que frei João compreendia muito bem a teologia escolástica (SACRAMENTADO, 1950).

Os documentos históricos são insuficientes para determinar as influências presentes em seus livros, mas existe uma série de estudos, com resultados cada vez mais amplos, que realizaram uma análise interna e comparativa que ajuda a compreender tais influências (SACRAMENTADO, 1950).

A composição da obra **Subida do Monte Carmelo** compreende o objetivo de João da Cruz de aprofundar-se na contemplação; para tal, partiu da purificação ativa dos sentidos e do espírito, buscando purgá-los de suas apreensões, que obscurecem o entendimento, mas seu objetivo não foi alcançado conforme o esperado, visto que não concluiu o quarto livro, que dava seguimento ao seu itinerário místico de caminhar espiritual em fé, pela via purificativa, via iluminativa e via unitiva (SACRAMENTADO, 1950).

Em seus escritos, como se pode observar, a fé é o elemento fundamental para a união com Deus e seus mistérios; porém a união em si ocorre pelo trânsito da meditação à contemplação. Esta assume em seus escritos a função de unir a alma com Deus e o papel de revelar os mistérios dessa união. Em **Subida**, existe a preocupação com a ação da alma, que se encontra em um grande esforço para se afastar de todas as coisas que não são Deus e, dessa maneira, pela infusão divina, receber a ação de Deus. Contudo, a análise sistemática da contemplação (BARREIRA, 2004) não se realizou, em razão dos acontecimentos que envolveram o itinerário místico de João da Cruz, que culminaram com a não-composição do quarto livro.

Na obra **Noite Escura**, a purificação aprofunda-se, uma vez que atua diretamente no espírito; na noite passiva do espírito, que ocorre pela purificação dos sentidos e do espírito, a alma aproxima-se de seu objetivo de união com Deus. Nesse itinerário, “acentua-se o caráter intelectual da contemplação simbolizado pela luz divina e obscura” (BARREIRA, 2004, p. 202); porém a alma, em lugar de sentir e desfrutar do conhecimento divino, vê-se diante do conhecimento de sua própria miséria. Na **Noite Escura**, a expressão *caminhar em fé* significa o caminhar da alma em escura e pura fé pela contemplação ocorrida na fé; na **Subida**, concentra-se mais na fé que se abre à contemplação. O itinerário de fé na **Subida** faz com que a alma permaneça em fé; todavia a contemplação, na **Noite Escura**, é uma superação da fé, mas não a sua exclusão, visto que a contemplação é um ato de aperfeiçoamento da experiência existencial cristã, que é a fé.

4.3 Subida do Monte Carmelo: a educação dos sentidos pelas virtudes teologais

João da Cruz escreveu o poema **Noite Escura** por volta da segunda metade de 1578, algum tempo depois de ter fugido do Convento de Toledo, onde se encontrava preso pelos Carmelitas Calçados, em razão de divergências relacionadas à reforma desenvolvida por ele e Teresa de Ávila. Para ele, a poesia é a expressão primeira da experiência mística (SESÉ, 1995). O poema nasceu de suas lembranças do cárcere, em Toledo, de privação e recolhimento.

A obra **Subida do Monte Carmelo**, escrita em prosa, trata do poema **Noite Escura**, em três livros: no primeiro, que compreende 15 capítulos, João da Cruz escreve sobre a primeira estrofe; no segundo e no terceiro, respectivamente, 32 e 45 capítulos, analisa a segunda estrofe (BARREIRA, 2004).

O primeiro livro analisa a primeira estrofe do poema **Noite escura**:

Em uma noite escura,
De amor em vivas ânsias inflamada,
Oh! ditosa ventura!
Saí sem ser notada,
Já minha casa estando sossegada (DA CRUZ, 2002, p. 438).

Na introdução do livro **Subida do Monte Carmelo**, João da Cruz escreveu que a obra “Dá avisos e doutrina, tanto para os iniciantes, como para os mais adiantados [...] para

saberem desembaraçar de tudo o que é temporal [...]” (DA CRUZ, 2002, p. 134). Para ele, **Subida do Monte Carmelo** seria a primeira etapa na qual o religioso teria a responsabilidade de negar os prazeres da vida como uma preparação necessária à vida religiosa, único caminho possível de encontro com Deus. Segundo ele, na primeira noite escura, da **Subida do Monte Carmelo**, a alma:

[...] canta la dichosa suerte y ventura que tuvo en salir de todas las cosas afuera, y de los apetitos e imperfecciones que hay en la parte sensitiva del hombre, por el desorden que tiene de la razón. Para cuya inteligencia es de saber que, para que una alma llegue al estado de perfección, ordinariamente ha de pasar primero por dos maneras principales de Noches, que los espirituales llaman Noches, porque el alma, así en la una como en la otra, camina como de noche, a oscuras (SUBIDA... I, 1, 1).

Entendia que a purificação ativa dos sentidos era a maneira pela qual o religioso, em razão dos prazeres internos e externos, não causaria danos a si mesmo, como: privação do espírito de Deus, cansaço e fadiga, tormento, escuridão e cegueira, impureza e enfraquecimento na virtude. Para a alma se livrar de suas imperfeições, ela deveria ser mortificada de todos os prazeres, por mínimos que fossem.

Nesse projeto, para alcançar a purificação, seria preciso passar pela noite dos sentidos que, segundo ele, ocorreria pela purificação ativa do entendimento, da memória e da vontade. Essas virtudes seriam essenciais para todos aqueles que procurassem a união com Deus. Por meio delas, seria possível romper a imperfeição humana.

Nesse sentido, pela purificação da vontade, que tenderia a canalizar as energias no egoísmo, com a eliminação dos vícios, tornar-se-ia uma virtude que apenas desejava a Deus. A memória, por sua vez, teria a função de recordar o passado, mas não seria apenas um reservatório de recordações, João da Cruz acreditava que a memória teria a única função de preservar a esperança. Esta faria com que a memória fosse esvaziada de seu significado de posse, que tenderia a desviar as pessoas de Deus.

O caráter educativo da noite escura seria exatamente uma ruptura que levaria a um estado de crise necessário ao crescimento, de problematização, isto é, de questionamento das certezas, assim, no mais íntimo da vida interior, a inteligência cederia ao forte apelo da compreensão para dar lugar à fé, a única que seria capaz de eliminar o entendimento do conhecimento do mundo. “[...] João da Cruz não hesita em dizer que a união com Deus acontece somente através de uma intensa vida de fé [...]” (SCIADINI, 1989, p. 29).

A obra é o escrito mais denso e o mais sistematizado de João da Cruz; possui uma organização em formato de tratado, que permite uma leitura mais apurada e compreensível, justamente por exigir uma preparação doutrinária e espiritual de maior alcance. O que demonstra o valor da educação e da instrução e, sobretudo, da responsabilidade do aluno pela sua própria formação. Na composição da obra, João da Cruz encontrava-se em plena maturidade espiritual e de formação cultural; não se mostrava ainda um escritor experiente, mas tinha a seu favor algumas poesias e outros papéis, tais como: avisos, cautelas e cartas. O que demonstra que não havia pensado, a princípio, em por no papel, de maneira ordenada, as suas experiências pessoais e sua visão da experiência mística (ARÓSTEGUI, 2000).

A expressão “experiência mística”, na obra do autor, é um conhecimento de vivência e de uma experiência de amor, visto que o conhecimento místico não é oferecido por Deus; ele é alcançado por meio de uma experiência de amor expressa pela vivência intersubjetiva. João não buscava a experiência como a conhecemos; seu objetivo e seu esforço, característicos de seu itinerário, não se direcionam à sua subjetividade, senão ao seu objeto de conhecimento e amor, que foi a busca a Deus por meio da união de amor (ARÓSTEGUI, 2000).

O seu ensinamento, no processo e em seu itinerário, era uma experiência qualificada e intensa, já que converteu essa experiência em objeto de estudo, tendo recorrido a seu magistério e a seu testemunho na história da teologia espiritual e do pensamento. Mesmo que não tenha ordenado por escrito as suas experiências pessoais e sua visão da vida espiritual, no período em que permaneceu em Ávila, entre 1572 a 1577, ambas as coisas serviram para orientar o caminho de formação espiritual de seus discípulos. Quando chegou em Andaluzia, no outono de 1578, encontrou um ambiente religioso muito próximo ao que existia em Castela, com semelhantes compromissos de direção espiritual. Lá, no cumprimento de sua missão de reformador da religiosidade e formador espiritual, compôs a sua obra **Subida do Monte Carmelo** (PACHO, 2000a).

A composição da obra seguiu um conjunto de materiais avulsos, tais como avisos espirituais e cautelas para os religiosos do Calvário. Para todos, desenhou o caminho para o Monte Carmelo, uma espécie de cartilha em que ensinava o modo de perfeição à santidade. Tornou-se o instrumento pedagógico espiritual de sua direção como mestre nos anos em que viveu no Convento do Calvário. Os religiosos do Calvário, ao tomarem conhecimento que João da Cruz explicava os poemas do Cântico Espiritual às irmãs Descalças do Convento de Baeza, insistiram com o seu diretor espiritual (João da Cruz) que fizesse o mesmo com o poema **Noite Escura** (PACHO, 2000a).

Juan Evangelista, colaborador de João da Cruz, assegurou que a obra foi escrita em Granada, com muitas interrupções. Ele mesmo, aos poucos, copiava os cadernos originais que frei João terminava; o tratado chegou aos dias de hoje pelo manuscrito de Alcaudete, que se encontra em Burgos. A composição da obra, afirmou Juan Evangelista, por apresentar muitas interrupções, possivelmente estava em composição antes de ele estabelecer-se em Granada (PACHO, 2000a).

O texto por ele copiado apresentava peças originais escritas no Calvário, não somente o poema inicial, como o desenho do Monte Carmelo com seus versos e sua série de avisos espirituais. Todos estavam perfeitamente integrados ao texto do primeiro livro. Possivelmente, a mesma origem tiveram outros capítulos, por exemplo, o sétimo capítulo do livro segundo. Quando João da Cruz escreveu, de maneira completa e ordenada, o poema **Noite Escura**, aproveitou os textos escritos anteriormente, mas foi impossível determinar se o fez antes ou depois de residir em Granada (PACHO, 2000a).

As interrupções testemunhadas por Juan Evangelista correspondem ao escrito depois de 1582, mas não exclui o que havia feito antes. As interrupções na composição da obra **Subida do Monte Carmelo** coincidem com a necessidade havida no mesmo período em que se forçava a escrever, também, o **Cântico Espiritual**. Durante muito tempo, João da Cruz alternou a elaboração dos dois textos, porém, como a escrita da **Subida** demandava mais tempo, foi obrigado a encerrar primeiro a composição do **Cântico Espiritual**. A elaboração dos primeiros capítulos da **Subida** exigia mais horas de dedicação, na medida em que buscava comentar os versos (PACHO, 2000a).

Em determinado momento, a série de interrupções contribuiu para uma composição definitiva, sem que se saibam com precisão, os motivos que João da Cruz deixou em suspenso o desfecho final de sua obra. Algumas hipóteses sinalizam uma possível perda ou não conservação; outras, porém, direcionam para uma falta de tempo para compor o que faltava na obra. As preocupações de seu cargo de superior e os deveres de sua vida religiosa foram indicativos da falta de tempo necessária para encerrar a obra (PACHO, 2000a).

Nada constou sobre os motivos que resultaram na interrupção da obra, apesar de pouco coerente com a incansável preocupação com sua produção literária e criação artística. Possivelmente, a necessidade de um tratamento mais rigoroso exigido pelos religiosos do Convento do Calvário, em Granada, fez com que João da Cruz estruturasse, desde o princípio, os seus ensinamentos em esquemas sistemáticos. As inúmeras interrupções fizeram desaparecer o comentário do poema, posto como base de seu escrito. Na parte dois, no começo do livro segundo, os versos desapareceram definitivamente, renunciando aos

comentários. Com o desfecho abrupto da obra, o que correspondia ao núcleo central do poema, o aspecto passivo da purificação, não foi escrito conforme havia prometido em um quarto livro da segunda parte, em que realizaria a interpretação “autêntica” do poema **Noite Escura** (PACHO, 2000a).

No breve argumento anteposto à cópia do poema, anuncia que a doutrina desenvolvida encontra-se no poema **Noite Escura**, seguindo um método de comentário de estrofe por estrofe e verso por verso. É dessa maneira que começa o seu tratado sobre o modo de alcançar a perfeição, isto é, a boa educação, com base em um comentário do poema. Contudo, seu esforço de comentar estrofe por estrofe e verso por verso encerrou-se no primeiro livro da parte um, o mais curto dos três. A princípio, manteve fielmente o seu método de comentário; fez uma declaração sumária da primeira estrofe (SUBIDA..., I, 1, 4-6) ² e comentou o primeiro verso no capítulo dois, da primeira parte; nos demais, organizou um tratado independente dos mesmos, até o final de treze capítulos, com suas respectivas epígrafes; nos últimos dois capítulos do livro um, recorda-se do poema e da promessa, finalizando os seus comentários dos últimos quatro versos da primeira canção em dois capítulos breves (PACHO, 2000a). Neles, faz declarações sobre os efeitos da purificação sensitiva:

[...] para vencer todos los apetitos y negar los gustos de todas las cosas, con cuyo amor y afición se suele inflamar la voluntad, para gozar de ellas era menester outra inflamación mayor de outro mejor, que es el de su Esposo, para que, temendo su gusto y fuerza en este, tuviese valor y constancia para facilmente negar todos los otros (SUBIDA... I, 14, 2).

A divisão da obra em livros e capítulos era incompatível com o método do comentário, mas João da Cruz, no livro dois, esforçou-se outra vez e abriu o livro reproduzindo a segunda estrofe do poema depois de haver anunciado em uma ampla epígrafe que o livro “[...] trata del médio próximo para subir a la unión de Dios”. No capítulo 1, faz um breve comentário geral sobre o conteúdo da segunda estrofe; nos demais capítulos, não se preocupou mais com os comentários sobre os versos (PACHO, 2000a).

O livro 1 refere-se à educação dos sentidos, isto é, à negação dos apetites ou mortificação dos sentidos como uma preparação necessária à vida de fé, único meio próximo de união com Deus. Na educação dos sentidos, busca a purificação ativa pela “[...] privación y purgación de todos sus apetitos sensuales, acerca de todas las cosas exteriores [...] que eran

² Sistema usado para indicar as fontes: (Subida... I, 1, 4-6): Subida = Subida do Monte Carmelo; o primeiro número é o livro; o segundo, o capítulo; e o terceiro é o parágrafo.

deleitables a su carne, y también de los gustos de su voluntad” (SUBIDA... I, 1, 4). O primeiro livro refere-se à primeira noite escura que, segundo ele:

Pertenece a los principiantes, al tiempo que Dios los comienza a poner en el estado de contemplación, de la cual también participa el espíritu, según diremos a su tiempo. Y la segunda Noche, o purificación, pertenece a los ya aprovechados, al tiempo que Dios los quiere ya poner en el estado de la unión con Dios; y ésta es más oscura y tenebrosa y terrible purgación, según se dirá después (SUBIDA... I, 1, 3).

A necessidade da purificação ativa é provada pela razão por meio da Escritura Sagrada (SUBIDA... I, 2). A purificação é um ato educativo que se realiza pela mortificação dos apetites “[...] mortificandose el alma en todos los deleites y contentamientos que del sentido del tacto [vista, apetito, de olores y los manjares] puede recibir, de la misma manera se queda el alma según esta potencia a oscuras y sin nada” (SUBIDA... I, 3, 2).

O indivíduo, para chegar à divina união com Deus, deve percorrer um extensivo exercício pedagógico do corpo e dos sentidos, para transcender a todas as coisas: “[...] es porque todas las afecciones que tiene en las criaturas son delante de Dios puras tenieblas, de las cuales, estando el alma vestida, no tiene capacidad para ser ilustrada [pela] luz de Dios” (SUBIDA... I, 4, 1). A educação dos sentidos é necessária porque a alma engana-se em querer elevar-se a Deus sem a purificação deles: “Es suma ignorancia del alma pensar podrá pasar a este alto estado de unión con Dios, si primero na vacía el apetito de todas las cosas naturales y sobrenaturales” (SUBIDA... I, 5, 2).

Vários são os danos que uma má educação religiosa causam à alma pelo estímulo dos apetites, como a privação do espírito de Deus, visto que as “[...] contrariedades de afectos y apetitos contrários, más opuestas y resistentes son a Dios” (SUBIDA... I, 6, 4). O cansaço e a fadiga também provocam danos à alma, “[...] porque son como unos hijuelos inquietos y de mal contento que siempre están pidiendo a su madre uno y outro, y nunca se contentan” (SUBIDA... I, 6, 6). A noite é privação do gosto dos apetites humanos porque:

Así como la noche no es otra cosa sino privación de la luz, y, por ele conseqüente, de todos los objetos que se pueden ver mediante la luz, por lo cual se queda la potencia visiva a oscuras y sin nada, así también se puede decir la mortificación del apetito noche para el alma, porque, privándose el alma del gusto del apetito em todas las cosas, es quedarse como a oscuras y sin nada. Porque así como la potencia visiva mediante la luz, se ceba y apacienta de los objetos, que se pueden ver, y apagada la luz no se ven, así el alma, mediante el apetito, se pacienta y ceba de todas las cosas que según sus potencias se pueden gustar; el cual también apagado, o, por mejor decir,

mortificado, deja el alma de apacentarse en el gusto de todas las cosas, y así se queda el apetito a oscuras y sin nada (SUBIDA... I, 3, 1).

Tormento e aflição são outros danos causados pelos apetites: “el aptetito tanto más tormento es para el alma, cuanto él es más intenso [...] tantos más tormentos tiene cuantos más apetitos la poseen” (SUBIDA... I, 7, 2). Encontra-se, ainda, escuridão e cegueira que desorientam o entendimento, a vontade e a memória, porém dependem do entendimento; e, ao estar ele obscurecido pelos apetites, perde a “[...] capacidad para recibir la inlustración de la sabiduría de Dios” (SUBIDA... I, 8, 1).

Os apetites tornam a alma impura “[...] aunque no sea de matéria de pecado mortal, basta para poner un alma tan sujeta, súcia y fea, que en ninguna manera puede convenir con Dios em uma unión” (SUBIDA... I, 9, 3). Há, também, o enfraquecimento da virtude, “y enflaquecen la virtud del alma los apetitos, porque son em ella como los renuevos que nacen em rededor del árbol y le llevan la virtud para que no lleve tanto fruto” (SUBIDA... I, 10, 2).

Na purificação ativa, primeira etapa da educação da subjetividade, a alma deve mortificar todo apetite sensível, por mínimo que seja, especialmente o pecado mortal. Quaisquer que sejam as imperfeições “[...] en que tenga el alma asimiento y hábito, es tanto dano para poder crecer e ir adelante en la virtud [...]” (SUBIDA... I, 11, 4). Muitos são os danos causados pelos apetites e, embora, aqui são referidos poucos deles, existem outras maneiras e meios prejudiciais ao desenvolvimento espiritual. “Y por eso el principal cuidado [...] los mestres espirituais es mortificar luego a sus discípulos de qualquier apetito” (SUBIDA... I, 12, 6).

A educação dos sentidos acontece no momento em que a alma entra em noite escura, ocorrendo por duas maneiras: uma ativa e a outra passiva. A instrução ativa refere-se a que a alma pode abster-se para se livrar dos apetites que causam danos à alma; e a passiva, trata-se da obra de Deus sobre a alma humana (PACHO, 2000a). Na noite ativa dos sentidos, é preciso “[...] imitar a Cristo en todas sus cosas, conformándose con su vida, la cual debe considerar para saberla imitar y haberse en todas las cosas como se hubiera él” (SUBIDA... I, 13, 3). A imitação é um dos aspectos pedagógicos presentes na obra de João da Cruz, que aparece em trabalhos de autores posteriores, como João Amós Comênio (1592-1677).

As propriedades e vantagens dessa noite são observadas quando a alma, despojada de todos os apetites e negado o gosto de todas as coisas que somente lhe inflamam a sua vontade, desviando-se de suas virtudes, aproxima-se: “con ansias, en amores inflamada” da união divina com Deus (SUBIDA... I, 2, 14-15).

A educação dos sentidos é importante na obra de João da Cruz, visto que eles podem prejudicar a percepção e o entendimento sobre as coisas. Nesse sentido, afirma ser necessário uma boa educação, para libertar o indivíduo do senso comum, eliminando todas as possibilidades de confusão e engano, especialmente os vícios e a alienação.

No segundo livro, que se refere à noite ativa do espírito, são desenvolvidos os argumentos necessários para que o entendimento se desprenda de todas as suas apreensões para chegar à união com Deus. Demonstra João da Cruz que a fé é o meio próprio e que proporciona as condições necessárias para se chegar à união divina. A noite ou purificação ativa do espírito, não se refere mais às coisas sensíveis, fala sobre tudo aquilo que é espiritual, em particular sobre as faculdades espirituais, que são: entendimento, memória e vontade. Por meio do exercício das virtudes teologais, que são a fé, a esperança e a caridade, as faculdades espirituais devem ser educadas (SCIADINI, 1989). Trata da segunda estrofe do poema **Noite escura**:

Na escuridão, segura,
Pela secreta escada, disfarçada,
Oh! Ditosa ventura!
Na escuridão, velada,
Já minha casa estando sossegada (DA CRUZ, 2002, p. 438).

A educação do entendimento pela fé envolve a sua conexão com as outras potências, a memória e a vontade. As apreensões do entendimento provêm da via natural e da via sobrenatural: “La natural es todo aquello que el entendimiento puede entender, ahora por vía de los sentidos corporales. [...] La sobrenatural es todo aquello que se da al entendimiento sobre su capacidad y habilidad natural” (SUBIDA... II, 10, 2). Nessa segunda canção, João da Cruz descreve todo o esforço da alma no domínio da vontade. Nela a alma canta:

La dichosa ventura que tuvo en desnudar el espíritu de todas las imperfecciones espirituales y apetitos de propiedad en lo espiritual, lo cual le fué muy mayor ventura, por la mayor dificultad que hay en sosegar esta casa de la parte espiritual, y poder entrar en esta oscuridad interior, que es la desnudez espiritual de todas las cosas, así sensuales como espirituales, sólo estribando en pura fe y subiendo por ella a Dios (SUBIDA... II, 1, 1).

Compreende-se, então, que as apreensões por via natural são provenientes da ação dos sentidos corporais, conforme tratado no livro primeiro, e, também, pela ação do próprio entendimento, que são os sentidos corporais interiores, a imaginação e a fantasia: “Los cuales

ordenadamente se sirven el uno al otro, porque el uno discurre imaginando, y el otro forma la imaginación o lo imaginado fantaseando” (SUBIDA... II, 12, 3).

O trabalho de meditação discursiva era a maneira de oração mais comum e estimada em seu tempo e em seu ambiente religioso. Como definição, argumenta-se que a meditação: “[...] es acto discursivo por medio de imágenes, formas y figuras, fabricadas e imaginadas por los [...] sentidos” (SUBIDA... II, 12, 3), pela fantasia e pela imaginação. Um exercício discursivo, a meditação, na obra de João da Cruz, era acompanhado da leitura como uma prática habitual e obrigatória. O ato de meditar constantemente era um exercício característico dos iniciantes, sendo que a meditação e a mortificação eram a base da vida espiritual nessa etapa de experiência mística. Para ele: “[...] a los principiantes son necesarias estas consideraciones y formas y modos de meditaciones [...] para [...] después [...] unirse con Dios” (SUBIDA... II, 12, 5).

Segundo João da Cruz, o iniciante necessita ser guiado nessa etapa de sua formação; nela, o diretor espiritual tem um importante trabalho pedagógico. Para tanto, faz-se necessário conhecer as habilidades intelectuais de cada um deles como uma medida de dosagem de conhecimentos. Entendia que a dosagem dos conteúdos a serem trabalhados dependia da capacidade que o iniciante possuía para absorver o que lhe era preciso saber. Significa que João da Cruz estudava cada um de seus alunos para compreender suas aptidões, conhecimentos e experiências.

A conduta moral e a habilidade intelectual de João da Cruz era o que permitia a ele compreender as particularidades de cada um de seus alunos, noviços ou estudantes, demonstrando que ele reunia em si o caráter e o comportamento ideal de um bom mestre. Por entender que João da Cruz possuía tais qualidades, Teresa de Ávila confiou a ele a missão de ser o diretor espiritual e o formador de noviços da reforma do Carmelo.

Nos escritos do autor, a meditação não é um obstáculo para o desenvolvimento espiritual posterior; o exercício da contemplação não pressupõe o fim da meditação. É correto afirmar que, no pensamento de João da Cruz, para se chegar à união com Deus, é necessário superar os sentidos corporais internos, a imaginação e a fantasia: “Porque así, poco a poco, y muy presto, se infundirá en su alma el divino sosiego y paz con admirables y subidas noticias de Dios” (SUBIDA... II, 15, 5).

O ponto mais prático e conhecido do pensamento de João da Cruz são os critérios a serem considerados quando convier o trânsito da meditação à contemplação. É significativo o seu cuidado para com o ritmo e a dosagem dos conhecimentos. Os três critérios estabelecidos são: não poder “[...] meditar ni discurrir con la imaginación, ni gustar de ello como antes

solía” (SUBIDA... II, 13, 2); não sentir “[...] ninguna gana de poner la imaginación ni el sentido en otras cosas particulares, exteriores ni interiores” (SUBIDA... II, 13, 3); e, é preciso experimentar o desejo “[...] de estarse a solas con atención amorosa a Dios, sin particular consideración, en paz interior, y quietud, y descanso” (SUBIDA... II, 13, 4) sem, contudo, haver o exercício das potências: entendimento, memória e vontade.

O conhecimento espiritual, que se realiza pela descoberta do valor espiritual das coisas (SUBIDA... II, 26, 12), deve: “[...] comenzar a tocar desde el bajo y fin extemo de los sentidos del alma, para así irla llevando al modo de ella [alma] hasta el otro fin de su sabiduría espiritual” (SUBIDA... II, 17, 3). O conhecimento espiritual compreende todas as coisas recebidas de Deus, que são apreendidas na contemplação mística: “La inteligencia oscura y general está en una sola, que es la contemplación que se da en fe. En ésta habemos de poner al alma” (SUBIDA... II, 10, 4). Essa preocupação encontra-se fundamentada na tradição patrística, especialmente agostiniana, por estabelecer essas duas maneiras do conhecimento ascender a Deus e em seus mistérios.

O conhecimento apresenta um valor pedagógico fundamental na mística de João da Cruz, visto que representa o conhecimento de si e das coisas para se chegar ao conhecimento de Deus. Trata-se de uma aprendizagem que passa, obrigatoriamente, pelo domínio da leitura e da escrita para a união espiritual com Deus. Desse modo, o autoconhecimento conduz à compreensão da distância existente que separa o homem de Deus; conduz à constatação da própria miséria, burilando a sensibilidade espiritual pelo domínio intelectual do corpo e da alma (PACHO, 2000a).

O autoconhecimento superficial, o senso comum, faz com que o espírito caia “[...] en propia estimación y vana presunción”, especialmente para aqueles que “basta cierta manera de conocimiento de su miséria, estando juntamente con esto llenos de oculta estimación y satisfacción de sí mismos” (SUBIDA... III, 9, 2), já que “la virtud no está en las aprensiones y sentimientos de Dios” (SUBIDA... III, 9, 3), como também “las visiones, revelaciones y sentimientos [...] no valen tanto como el menor acto de humildad” (SUBIDA... III, 9, 4).

O terceiro livro compreende a educação da memória e da vontade. Para João da Cruz, depois de instruída a primeira potência da alma, o entendimento, faz-se necessário:

[...] ahora hacer lo mismo acerca de las otras dos potencias del alma, que son memoria y voluntad, purificándolas también acerca de sus aprensiones, para que, según estas dos potencias, el alma se venga a unir con Dios en perfecta esperanza y caridad. Lo cual se hará brevemente en este tercero libro; porque habiendo concluído con el entendimiento, que es el receptáculo de todos los demás objetos en su manera (en lo cual está andado mucho camino para lo

demás), no es necesario alargarnos tanto acerca de estas potencias; porque no es posible que si el espiritual instruyere bien al entendimiento em fé según la doctrina que se le há dado, no instruya también de camino a las otras dos potencias en las otras dos virtudes, pues las operaciones de las unas dependen de las otras (SUBIDA... III, 1, 1).

João da Cruz afirma que a vontade tem que ser educada na noite escura pela esperança, esvaziando todas as suas apreensões. As apreensões naturais causam distrações espirituais: “[...] por medio de las noticias y discursos, así como falsedades, imperfecciones, apetitos, juicios, perdimiento de tiempo y otras muchas” (SUBIDA... III, 3, 2). Outro dano causado por intermédio da memória é a ação do demônio: “Porque puede añadir formas, noticias y discursos, y por medio de ellos afectar el alma con soberbia, avaricia, ira, envidia [...] y engañar de muchas maneras” (SUBIDA... III, 4, 1). A inquietação da alma é outra apreensão natural a causar danos por intermédio da memória: “[...] porque la pueden impedir el bien moral y privar del espiritual” (SUBIDA... III, 5, 1).

Em sua obra, também se encontram elementos pedagógicos de motivação psicológica muito eficaz. Muitos são os proveitos da negação das apreensões naturais: primeiro, a alma “[...] goza de tranquilidad y paz de ánimo [...] y, por consiguiente, de pureza de conciencia [...] gran disposición para la sabiduría humana y divina, y virtudes” (SUBIDA... III, 6, 1); segundo, “[...] líbrase de muchas sugeriones, tentaciones y movimientos del domonio [que] ingiere en el alma [...] impurezas y pecados” (SUBIDA... III, 6, 2); e, por último, “[...] disposición para ser movida del Espíritu Santo y enseñada por él” (SUBIDA... III, 6, 3).

Outras apreensões existem que prejudicam a ação da memória, como as apreensões imaginárias sobrenaturais: “De las cuales cosas, quando han passado por el alma, se suele quedar imagen, forma y figura” (SUBIDA... III, 7, 1), causando à alma erros de juízo: “De donde muchas veces pensará que son las cosas de Dios, y no será sino su fantasía” (SUBIDA... III, 8, 3). Haverá o perigo da presunção, influenciada por um sentimento de “[...] satisfacción oculta” e de “estimación” causando ao espírito “soberbia espiritual” (SUBIDA... III, 9, 1-2). Existem, ainda, apreensões imaginárias sobrenaturais da parte do demônio que se apresentam à memória: “[...] muchas noticias y formas falsas, que parezcan verdaderas y buenas” (SUBIDA... III, 10, 1). O envolvimento da memória em variadas maneiras de sua ‘posesión’ impedem: “[...]que el alma se venga a unir con Dios en esperanza” (SUBIDA... III, 11, 1). Há, por outro lado, como última apreensão imaginativa sobrenatural, as idéias simplificadas sobre Deus, que fazem o espírito não ser capaz de “estimar a Dios ni sentir de él como debe” (SUBIDA... III, 12, 1).

Mais uma vez, aqui, observam-se as gratificações psicológicas para que o aluno mantenha-se perseverante em sua formação. Segundo ele, é um proveitoso exercício livrar-se de tais apreensões, visto que ao espírito torna-se possível: “[...] buscar la desnudez y pobreza espiritual y sensitiva, que consiste en querer de veras carecer de todo arrimo consolatorio y aprensivo, así interior como exterior” (SUBIDA... III, 13, 1). As apreensões espirituais são um terceiro gênero de apreensões da memória que não possuem imagem e nem forma corporal, mas que são purificadas na noite escura pela esperança, para que a alma: “[...] se venga a unir con Dios en perfecta esperanza e caridad” (SUBIDA... III, 1, 1).

O livro terceiro também se refere à educação da vontade pela caridade, renunciando-se às afeições desordenadas. Para proceder ao exame da vontade, faz-se necessário compreender que, se a vontade não for purificada, será inútil a noite escura do entendimento e da memória; a fé e a esperança têm vida e valor pela caridade, que purifica a vontade (SUBIDA... III, 16, 1). Esta potência movimenta e sistematiza todas as outras, atua sobre as capacidades e faculdades humanas, o que lhe confere o título de “fortaleza da alma”.

A educação da vontade faz-se por meio da caridade (SUBIDA... III, 16), visto que a vontade só tem amor por aquilo que é feito por honra e a serviço de Deus; nesse sentido, ela renuncia às afeições desordenadas que nascem de gozo, esperança, dor e temor (SUBIDA... III, 16, 2). O gozo abrange os bens temporais (SUBIDA... III, 17-20), naturais (SUBIDA... III, 27-29), sobrenaturais (SUBIDA... III, 30-32) e espirituais (SUBIDA... III, 33-45).

Compreendem-se por bens temporais as: “[...] riquezas, estados, ofícios y otras pretensiones, e hijos, parientes, casamientos, etc., todas las cuales son cosas de que se puede gozar la voluntad” (SUBIDA... III, 18, 1). A raiz de todos os males temporais é o distanciar-se de Deus. “Todos estos daños tienen raíz y origen en un daño privativo principal que hay en este gozo, que es apartarse de Dios” (SUBIDA... III, 19, 1).

O trabalho de caridade realizado pelos alunos, entre outras coisas, estava relacionado ao envolvimento com os problemas da comunidade em que viviam. Para João da Cruz, tal envolvimento era uma ótima oportunidade para que os noviços demonstrassem as suas aptidões e habilidades e, sobretudo, para que ele pudesse compreender as particularidades intelectuais e, igualmente, as necessidades de cada um deles.

Por meio da análise das afeições naturais, que são dotes corporais e dons intelectuais, João da Cruz compreendia as necessidades educativas de cada um de seus alunos. Segundo ele, as afeições naturais atraem o que não convém e reduzem-se a seis danos principais (SUBIDA... III, 22, 2). O primeiro refere-se à “vangloria, presunción, soberbia y desestima del prójimo” (SUBIDA... III, 22, 2); o segundo envolve a “complacencia y deleite sensual y

lujuria” (SUBIDA... III, 22, 2); o terceiro é induzido pela “adulación y alabanzas vanas, en que hay engaño y vanidad” (SUBIDA... III, 22, 2); o quarto trata-se do envolvimento da razão e da espiritualidade no “gozo de los bienes temporales” (SUBIDA... III, 22, 2); o quinto “es distracción de la mente en criaturas” (SUBIDA... III, 22, 2); e o sexto refere-se à “tibieza y flojedad de espíritu” (SUBIDA... III, 22, 2). A negação de tais apreensões traz à alma “grande tranquilidad y evacua las digresiones” (SUBIDA... III, 23, 3). Mais adiante afirma que a “[...] negación y mortificación de este gozo se le sigue la espiritual limpieza de alma y cuerpo” (SUBIDA... III, 23, 4).

As apreensões sensíveis são compreendidas como aqueles elementos que influenciam os sentidos interiores e exteriores (SUBIDA... III, 24, 1) por meio do gozo e do deleite (SUBIDA... III, 24, 3), mas a parte sensitiva não pode conhecer a Deus nem por via do espírito nem pelos sentidos, visto que não possui essa habilidade. Desse modo, “[...] todo gozo que no es en negación y aniquilación de otro cualquier gozo [...] es vano y sin provecho y estorba para la unión de la voluntad en Dios” (SUBIDA... III, 24, 7).

O gozo dos bens sensíveis causa o escurecimento da razão, tibieza e tédio espiritual, entre outras coisas (SUBIDA... III, 25, 1). A educação desses bens sensíveis traz proveitos espirituais: o indivíduo poder conservar o seu espírito e virtudes em Deus (SUBIDA... III, 26, 2); o segundo refere-se ao proveito espiritual; e, por último, trata-se do aumento dos gostos e dos gozos da vontade temporalmente endereçados a Deus (SUBIDA... III, 26, 5).

Outro grupo de bens são os morais; por bens morais o autor compreende “[...] las virtudes y los hábitos de ellas en cuanto morales, y el ejercicio de las obras de misericordia, la guarda de la ley de Dios, e la política, y todo ejercicio de buena índole e inclinación” (SUBIDA... III, 27, 1). Os bens morais causam sete danos espirituais: o primeiro “[...] es vanidad, soberbia, vanagloria y presunción” (SUBIDA... III, 28, 2); o segundo expressa o julgamento dos demais como maus e imperfeitos (SUBIDA... III, 28, 2); o terceiro dano: “[...] es que, como en las obras miran al gusto, comúnmente no las hacen sino cuando ven que de ellas se les ha de seguir algún gusto y alabanza” (SUBIDA... III, 28, 4); o quarto trata-se da ênfase no interesse pela honra e das próprias obras (SUBIDA... III, 28, 5); o quinto compreende o desânimo em prosseguir no caminho da perfeição (SUBIDA... III, 28, 7); o sexto recai sobre o interesse sobre as coisas e obras que gostam, desestimulando outras de menos interesse (SUBIDA... III, 28, 8); e, por último, o sétimo dano se refere às obras vãs que os homens precisam eliminar das obras morais, para que seja capaz de receber: “consejo y enseñanza razonable acerca de las obras que debe hacer” (SUBIDA... III, 28, 9).

Quando a alma se liberta dos danos causados pelos bens morais, “[...] se libra de caer en muchas tentaciones y engaños [...] los cuales están encubiertos en el gozo de las tales buenas obras” (SUBIDA... III, 29, 1). O outro grande proveito é a realização das obras sem distinção: “si hay pasión de gozo y gusto en ellas” (SUBIDA... III, 29, 2); o terceiro proveito fala da pobreza de espírito quando se elimina o gozo pelas obras vãs (SUBIDA... III, 29, 3); o quarto compreende o “obrar manso, humilde y prudente” (SUBIDA... III, 29, 4); e, o quinto, o último dos proveitos, é o afastar-se dos vícios como avareza, gula, assédio espiritual e outros (SUBIDA... III, 29, 5).

Outro grupo de bens que podem causar prejuízo ao desenvolvimento espiritual e a boa educação são os bens sobrenaturais (SUBIDA... III, 30). Argumenta que são todos os dons e graças recebidos de Deus que excedem as faculdades e virtudes naturais, são eles, os dons “de sabiduría y ciencia” (SUBIDA... III, 30, 1). Três são os prejuízos causados à alma pelo gozo dos bens sobrenaturais: o primeiro fala de enganar-se a si mesmo e aos demais por meio de ações que embotam e obscurecem o juízo (SUBIDA... III, 31, 1-2); o segundo dano compreende o detrimento da fé (SUBIDA... III, 31, 8), que ocorre por duas maneiras: a primeira indica o descrédito e a depreciação da fé em relação às demais pessoas e a segunda, o “detrimento en sí mismo acerca del mérito de la fé” (SUBIDA... III, 31, 8). O último dano causado pelos bens sobrenaturais é a vanglória e a vaidade (SUBIDA... III, 31, 10).

O proveito da negação dos bens terrenos é fazer com que a alma afaste o coração e o desejo da vontade de tudo aquilo que não é Deus, visto que: “[...] en este levantamiento de gozo, en el le da Dios testimonio de quien él es” (SUBIDA... III, 32, 2); e quanto mais nos distanciamos da vontade de testemunhos e sinais aparentes mais o indivíduo exerce as virtudes teológicas que: “[...] es un admirable provecho [...] para la unión perfecta del alma con Dios” (SUBIDA... III, 32, 4).

A educação ativa da vontade também compreende os bens espirituais (SUBIDA... III, 33), que se referem a tudo o que move e ajuda as coisas divinas no trato da alma com Deus e às comunicações de Deus com a alma (SUBIDA... III, 33, 1-2). Alerta porém, que os bens espirituais dividem-se em motivos provocativos, diretivos e perfectivos, os quais falam de imagens e retratos de santos, oratórios, cerimônias, entre outros, que não servem aos propósitos de Deus, visto que não movem a vontade e nem mesmo despertam a devoção, especialmente a oração (SUBIDA... III, 36, 2) e a fé (SUBIDA... III, 36, 3). As coisas exteriores e sensíveis são como recreação para a alma em oração; o caminho mais seguro “es el interior recogimiento del alma” (SUBIDA... III, 40, 1).

As apreensões do intelecto são educadas na fé, que é noite para a alma e guia da alma para a união. A fé “[...] no es ciencia que entra por ningún sentido, sino sólo es consentimiento del alma de lo que entra por el oído” (SUBIDA... II, 3, 3). Pelo exercício pedagógico das virtudes teologais, o intelecto é capaz de superar as dificultades, porém a fé é o seu verdadeiro guia: “la fe es oscura noche para el alma, y cómo también el alma ha de ser oscura o estar a oscuras de su luz para que de la fe se deje guiar a este alto término de unión” (SUBIDA... II, 4, 1).

Alvarez-Suárez (2000) argumenta que a união com Deus refere-se à “[...] la unión y transformación del alma con Dios, que no está siempre hecha, sino sólo cuando viene haber semejanza de amor” (SUBIDA... II, 5, 3). Esta união realiza-se pelo exercício das virtudes teologais; estas expressam a atitude fundamental que deve envolver todas as ações humanas. É importante o seu desenvolvimento, contudo, as virtudes teologais não ocorrem, em sentido pleno, independentemente uma da outra. Realizam-se em mútua interação. A comunhão da alma com Deus é uma formulação ideal da vida para João da Cruz: “[...] es encaminhar al alma por todas las aprensiones de ella, naturales y sobrenaturales, sin engaño ni embarazo en la pureza de la fe, a la divina unión con Dios” (SUBIDA... II, 28, 1).

Pode-se afirmar que a característica desse “alto estado de unión” (SUBIDA... II, 16, 9) é a comunicação imediata com Deus (SUBIDA... II, 9, 4), pela qual: “[...] no se comunica Dios al alma mediante algún disfraz de visión imaginaria [...] sino [...] en esencia pura y desnuda de Dios [...] en amor con esencia pura y desnuda del alma” (SUBIDA... II, 16, 9).

Para que essa união aconteça, é necessário que o indivíduo se transforme, eduque a sua personalidade, porém ele não é capaz, por si próprio, de acolher adequadamente a Deus e entrar em intimidade com ele (ALVAREZ-SUÁREZ, 2000). É preciso uma: “transformación sobrenatural” (SUBIDA... II, 4, 2), carece-se de uma transformação gratuita de Deus “sobre su capacidad y habilidad natural” (SUBIDA... II, 10, 2), que possibilita a comunicação divina. A graça divina, segundo João da Cruz, tem primazia no processo de transformação. Como se fosse o Sol: “[...] ya va Dios ilustrando al alma sobrenaturalmente con el rayo de su divina luz, lo cual es el principio de la perfecta unión” (SUBIDA... II, 2, 1). Esta ação divina é constante, já que “siempre está embistiendo” (SUBIDA... II, 5, 6).

Dois aspectos merecem destaque da iniciativa divina: um deles é o constante investimento de Deus sobre a alma, Ele jamais se cansa de participar de sua divina intimidade; e o outro se refere à vontade divina de chamar a todo homem (ALVAREZ-SUÁREZ, 2000). Para confirmar tais aspectos, observa-se que na alma “[...] está morando

esta divina luz del ser de Dios por naturaleza [...] y le comunica Dios su ser sobrenatural” (SUBIDA... II, 5, 6-7).

A união da alma com Deus é uma: “[...] unión total y permanente según la substancia del alma y sus potencias en cuanto al hábito oscuro de unión; porque en cuanto al acto [...] no puede haber unión permanente en las potencias en esta vida, sino transeúnte” (SUBIDA... II, 5, 2). Esta é uma afirmação importante para se conhecer a realidade ontológica da união, porém ela ainda não se faz presente na comunicação interpessoal entre os sujeitos do processo unitivo (ALVAREZ-SUÁREZ, 2000). Ela se realiza na: “[...] unión y transformación del alma con Dios [...] cuando viene a haber semejanza de amor” (SUBIDA... II, 5, 3); e, de maneira mais descritiva, quando: “[...] se junta el alma con el Amado en una unión de sencillez, y pureza, y amor, y semejanza” (SUBIDA... II, 1, 2).

É interessante argumentar que a transformação desempenha um papel essencial em relação ao amor, divino e humano, definindo como: “[...] obrar en despojarse y desnudarse por Dios de todo lo que no es Dios” (SUBIDA... II, 5, 7), que se constitui o motor da vida teologal, o despojamento procura arrastar a alma até Deus com intenção de unir-se a Ele (SUBIDA... II, 8, 5; SUBIDA... II, 27, 6). Com a intervenção divina, “[...] todas las cosas de Dios y el alma son unas en transformación participante. Y el alma más parece Dios que alma, y aun es Dios por participación” (SUBIDA... II, 5, 7).

A identificação e a comunicação entre a alma e Deus não se aproximam de uma confusão panteísta do homem com Deus, que impede a natureza participativa da transformação (ALVAREZ-SUÁREZ, 2000). Com base no “rayo del sol dando en una vidreira”, pode-se observar que o raio de sol transformará e esclarecerá a vidreira de tal maneira “[...] que parecerá el mismo rayo y dará la misma luz que el rayo [...] podemos decir que aquella vidriera es rayo o luz por participación” (SUBIDA... II, 5, 6). Com efeito, afirma que Deus: “[...] es noche oscura para el alma en esta vida” (SUBIDA... I, 2, 1), visto que Ele é incapaz de ser compreendido pela finitude humana.

A relação entre ensino e aprendizagem, na obra de João da Cruz, no que se refere à dosagem de conhecimento é denominado por ele como o princípio de gradação. De acordo com esse princípio, existem diversos graus de união, apreendidos por dois critérios: a capacidade e o amor (ALVAREZ-SUÁREZ, 2000). O primeiro afirma que “[...] un alma, según su poca o mucha capacidad, puede haber llegado a unión, pero no en igual grado todas” (SUBIDA... II, 5, 10). A distinção estabelece-se considerando a diversidade de capacidade existente entre as pessoas. Pelo segundo critério, compreende-se que nem todas as almas estão

em “[...] igual grado, porque unas están en más, otras en menos grados de amor. De donde a aquella alma se comunica Dios más que está más aventajada en amor” (SUBIDA... II, 5, 4).

Como consequência do princípio de gradação, observa-se a existência de dois grupos fundamentais para dirigir suas recomendações. Uma parte de seus escritos é destinada para aqueles que se encontram no caminho, tendo superado as primeiras etapas da vida espiritual (ALVAREZ-SUÁREZ, 2000). Contudo, existem aqueles que se encontram no início do caminho, que ainda são incapazes de chegar a uma total “transformación por amor del alma” em Deus (SUBIDA... I, 2, 4).

Esse é um importante elemento da pedagogia contida na obra de João da Cruz, visto que tal compreensão faz mudanças no ser e nas potências humanas; do mesmo modo que o entendimento (sede do conhecimento) e a vontade (sede do amor) são elevados por Deus e introduzidos em seu entender e amor. Não é uma realidade fácil de expressão, visto que as potências humanas ainda se encontram despreparadas: “Y así, cuando el alma quitare de sí totalmente lo que repugna y no conforma con la voluntad divina, quedará transformada en Dios por amor” (SUBIDA... II, 5, 3).

Depois de percorrer o itinerário místico de João da Cruz na noite ativa dos sentidos externos que se referem à visão, ao olfato, à audição, ao paladar e tato; e à purificação dos sentidos internos, que compreendem a imaginação e a fantasia, compreende-se que a fé é o único meio para que a alma consiga unir-se com Deus. Nela, a alma não caminha pela luz do entendimento possuído pelos sentidos externos e internos, mas pela luz sobrenatural.

João da Cruz ensina que é preciso eliminar todas as apreensões que chegam ao entendimento, já que causam confusão e afastam a alma de Deus. A sua intencionalidade pedagógica é fazer com que a alma aprofunde-se na contemplação para que os sentidos sejam purificados por meio da não satisfação dos desejos e das paixões sem limites.

Desse modo, compreende-se que a sensibilidade, para João da Cruz, é muito importante ao desenvolvimento humano; contudo, afirma que é preciso orientar e canalizar as forças psíquicas de maneira que não se prejudique com a satisfação sem limites das vontades e dos desejos. Como se pode observar pela análise da obra de João da Cruz, a boa educação e instrução significam um grande esforço do educador, sobretudo no que se refere ao desenvolvimento das faculdades psíquicas, intelectuais e morais de seus alunos. É o que João da Cruz busca demonstrar aos seus alunos em seu tratado místico de educação dos sentidos, pelo domínio do corpo e da alma do indivíduo.

Assim, para se que tenha um desenvolvimento saudável, em equilíbrio, afirma que é preciso orientar a sensibilidade exclusivamente para Deus. Segundo ele, “[...] a liberdade

plena [é] conquistada pelo homem que consegue orientar, dominar todas as suas paixões e tornar-se o verdadeiro Senhor de si mesmo” (SCIADINI, 1989, p. 29).

4.4 Noite Escura: a educação do espírito pela fé

A obra **Noite Escura** é um complemento da obra **Subida do Monte Carmelo**, escrita em prosa no período em que João da Cruz esteve no convento do Calvário de Granada, durante os últimos meses de 1585 e os primeiros de 1586. A obra tem a seguinte estrutura: o primeiro livro compõe-se de 14 capítulos, nos quais analisa a primeira estrofe do poema **Noite Escura**:

Em uma noite escura,
De amor em vivas ânsias inflamada,
Oh, ditosa ventura!
Saí sem ser notada,
Já minha casa estando sossegada (DA CRUZ, 2002, p. 438).

O segundo livro compreende 25 capítulos, nos quais realiza, novamente, a análise da primeira estrofe, com acréscimo da segunda e da terceira estrofes. Segundo Barreira (2004, p. 100), “os comentários exploram conceitualmente o rico simbolismo do poema”.

No livro **Noite Escura**, João da Cruz afirma que seria necessário passar pela noite passiva do espírito para chegar a Deus. Para ele, “esta noite escura é um influxo de Deus na alma, que a purifica de suas ignorâncias e imperfeições habituais, tanto naturais como espirituais [...]” (NOITE... II, 5,1).³ Isso quer dizer que a purificação da alma só poderia acontecer com a purificação do espírito, isto é, não bastava eliminar as imperfeições do sentido, era necessário um esvaziamento espiritual. No primeiro versículo do capítulo 1, João da Cruz afirma que:

En esta Noche oscura comienzan a entrar las almas cuando Dios las va sacando de estado de principiantes, que es de los que meditan en el camino espiritual, y las comienza a poner en el de los aprovechantes, que es ya el de los contemplativos, para que, pasando por aqui, lleguen al estado de los perfectos, que es de la divina unión del alma con Dios.

³ Sistema usado para indicar as fontes: (NOITE, II, 5,1): Noite = significa o título da obra **Noite escura**; o primeiro número, o livro; o segundo, o capítulo, e o terceiro, o parágrafo.

Dessa forma, entendia que todas as impurezas humanas são originárias do espírito, por isso “[...] enquanto este não é purificado, as revoltas e desmandos do sentido não o podem ser suficientemente” (NOITE... II, 3, 1). A noite passiva do espírito apresentava duplo aspecto: o moral e o ontológico. O aspecto moral quer dizer que Deus é santo demais, a medida que a luz Divina penetra o espírito humano, este passa a perceber e a se convencer do pecado. Com relação a esse aspecto, João da Cruz afirma que “[...] na escada, os mesmos degraus servem para subir e descer. Assim também, nesta secreta contemplação, as mesmas comunicações por ela feitas à alma, ao passo que a elevam em Deus, humilham-na em si mesma” (NOITE... II, 18, 2).

João da Cruz quer mostrar, dessa maneira, que não é a ausência de Deus que leva ao sofrimento, mas, sim, a presença divina no homem, “[...] como é muito clara e pura a luz e sabedoria desta contemplação, e a alma, por ela investida, está tenebrosa e impura, sente muito sofrimento ao receber essa luz [...]” (NOITE... II, 5, 5).

Com relação ao aspecto ontológico, este quer dizer que Deus é grande demais em relação ao homem. Quando a luz divina penetra o espírito humano, “[...] tudo se torna apertado para a alma em tal estado; não cabe em si mesma, não cabe no céu nem na terra [...]” (NOITE... II, 11, 6), porém, para São João da Cruz, como para todos os místicos, a alma humana carrega em si a infinitude divina, ao manter as potências humanas passivas e silenciosas, a divindade produz notáveis efeitos no espírito humano. Dessa forma, “[...] convém seja a alma posta em vazio, pobreza e desamparo de todas as partes, e deixada seca, vazia, e em trevas. A parte sensitiva é pois purificada na secura; as potências, no vazio de suas apreensões, e o espírito, em escura treva” (NOITE... II, 6, 5).

A obra **Noite Escura** é identificada pelo primeiro verso do poema de oito estrofes, que começa “en una noche oscura”; para João da Cruz, todos os poemas eram canções sobre um determinado tema e as explicações, declarações em prosa das canções. Na epígrafe, compreende-se o argumento de cada um dos poemas pela “declaracion” que é de fundamental importância para uma adequada interpretação. Na declaração, consta que a **Noite Escura** são “[...] canciones del modo que tiene el alma en el camino espiritual para llegar a la perfecta unión de amor con Dios”. As estrofes do poema retratam, poeticamente, o exercício espiritual que “[...] pasa el alma para llegar a esta alta y dichosa unión con Dios” (PACHO, 2000b).

A origem e a composição da obra não são devidamente determinadas nas fontes narrativas de sua vida. O poema não figura entre aqueles que foram copiados logo que escapou do cárcere em Toledo e que foram entregues às Descalças de Baeza. Quando João da Cruz se estabeleceu no Convento do Calvário, não demorou para que os seus discípulos

começassem a recitar os versos do poema durante “las recreaciones”; momento em que pediam ao autor explicações sobre o conteúdo (PACHO, 2000b).

Compreende-se que a composição do poema é posterior ao cárcere de Toledo e antes de abandonar o Convento El Calvario, possivelmente nos últimos meses de 1578 ou nos primeiros do ano seguinte. A grande parte de seus escritos poéticos foram elaborados no contexto de sua convivência comunitária, no auge de sua maturidade espiritual e mística. Na composição do poema **Noite Escura**, não parece que foi uma exceção (PACHO, 2000b).

No testemunho de Juan Evangelista, a composição do poema ocorreu no período em que João da Cruz foi conventual no monastério de Granada. E, segundo o testemunho do padre Inocêncio de San Andrés, os comentários ao poema ocorreram no período em que se encontrava no El Calvário. Possivelmente, na composição do poema, houve muitas interrupções, conforme o ocorrido com a obra **Subida do Monte Carmelo** (PACHO, 2000b).

Tanto a obra **Subida do Monte Carmelo** quanto a obra **Noite Escura** se referem ao comentário do mesmo poema. Porém os comentários são diferentes, na **Subida** e na **Noite**, não somente em relação ao conteúdo, mas na forma estrutural e literária. A diferença reside no fato de que a **Subida** apresenta um esquema doutrinal e espiritual que complementa a temática desenvolvida na **Noite**. A correspondência entre a parte ativa e a parte passiva é o que aproxima as duas obras; contudo, no que se refere à estrutura, a distância entre elas é muito maior (PACHO, 2000b).

Na epígrafe, prólogo e desenvolvimento da **Noite**, observa-se que a composição da obra é diferente da existente na **Subida**. Esta é iniciada falando sobre a elaboração de um tratado e a **Noite** apresenta como declaração o comentário direto dos versos, mas o comentário assemelha-se mais a uma dissertação do que propriamente a um comentário. Na **Noite**, não se observa, pelo menos no original, nenhuma divisão da obra em livros, partes e capítulos; a divisão que existe não procede do original, mas é oferecida pelas edições; não há um esquema de representação externa como a existente em **Subida** (PACHO, 2000b).

Castro (2000) pressupõe que a composição da **Noite Escura**, de educação do sentido e do espírito, é uma temática mais pessoal e original, visto que é o assunto sobre o qual João da Cruz estava autorizado a ensinar como mestre e como diretor espiritual. Ela fala sobre a necessidade de passar pela noite passiva do espírito para chegar à comunhão com Deus: “Por lo que yo principalmente me puse en esto, que fué por declarar esta Noche a muchas almas que [...] estaban de ella ignorantes” (NOITE... II, 22, 2).

Tudo o que é exposto em **Subida** e na **Noite** enquadra-se, de alguma maneira, no plano e propósito de João da Cruz, que corresponde ao itinerário místico de educação e de

instrução necessário ao encontro com Deus e seus mistérios. Porém o aspecto passivo da purificação é o mais importante, já que é menos reconhecido e trabalhado no processo de formação espiritual (CASTRO, 2000). Na **Noite**, o poema simboliza, precisamente, a declaração imediata e autêntica para ditar a sua “grave palabra y doctrina” (NOITE... II, 13, 3).

O método de exposição por comentário, presente na **Noite**, complexifica o desenvolvimento lógico e sistemático do conteúdo, o que já não acontece em **Subida**. Na **Noite**, os objetivos declarados condicionam a adaptação do poema de tal maneira que se obrigou a estabelecer dois níveis de purificação: dos sentidos e do espírito. Dentro dessa demarcação, o conteúdo é desenvolvido de maneira dinâmica e prática, submetida aos comentários (CASTRO, 2000).

A ordem de desenvolvimento e de organização dos conteúdos força o leitor a compreender as bases em que se apóiam o seu pensamento no decorrer da elaboração da obra. Ao passar pela purificação ativa dos sentidos e do espírito, a educação passiva do espírito é o ponto central do itinerário que se define, pela transição, como a última etapa de união com Deus (CASTRO, 2000).

Pela noite passiva do espírito, que ocorre pela contemplação divina (NOITE... II, 9, 6; NOITE... II, 11, 1), Deus purifica a alma de todas as suas imperfeições; nela, a alma afasta-se de seus apetites e desejos naturais, impondo-se passivamente à ação divina (NOITE... II, 8, 1; SUBIDA... II, 14, 11). Por princípio, a trama da **Noite** envolve a dialética entre luz-escuridão; a sabedoria amorosa ou contemplação divina produz na alma dois efeitos, aparentemente contrários, “[...] porque la dispone *purgándola* e *eluminándola* para la unión de amor con Dios” (NOITE... II, 5, 1, grifo do autor).

O questionamento que faz é: “Por qué, pues, a la lumbe divina (que, como decimos, ilumina y purga a alma de sus ignorancias) la llama aqui [...] Noche oscura?” (NOITE... II, 5, 2). O autor expõe duas razões: a primeira compreende a idéia de que a superioridade divina é superior à capacidade humana (NOITE... I, 5); e, na segunda, afirma que as imperfeições humanas não resistem à grandiosidade divina (NOITE... I, 5, 2-3).

A justificativa da purificação passiva do espírito como caminho de transição para a união com Deus é constituída da seguinte maneira:

Esta dichosa Noche, aunque oscurece al espíritu, no lo hace sino por darle luz de todas las cosas; y, aunque la humilla y pone miserable, no es sino para ensalzarle y levantarlo; y, aunque le empobrece y vacía de toda posesión y afición natural, no es sino para que divinamente pueda extenderse a gozar y

gustar de todas las cosas de arriba y de abajo, siendo con libertad de espíritu general en todo (NOITE... II, 9, 1).

Na **Noite**, tudo começa com a determinação de conversão de Deus, afirma que os primeiros passos do iniciante na noite passiva do sentido correspondem ao trânsito de meditação para contemplação (NOITE... I, 10, 1; NOITE... I, 11, 3). Na purificação passiva do sentido, é necessário que os iniciantes desliguem-se dos afetos e desejos que se encontram vinculados, em especial dos sete pecados capitais: soberba (NOITE... I, 2); avareza (NOITE... I, 3); luxúria (NOITE... I, 4); ira (NOITE... I, 5); gula (NOITE... I, 6); inveja e preguiça (NOITE... I, 8).

À medida que se afasta de todas as suas afeições naturais, o espírito é iluminado pela contínua contemplação “[...] que tiene por dichosa ventura haber salido del lazo y apretura del sentido de la parte inferior por esta dicha Noche” (NOITE... I, 11, 3). Este caminho é mais estreito, escuro e terrível; a noite do espírito não tem comparação com a noite dos sentidos, visto que “son muchos menos los que caminan por él” (NOITE... I, 11, 4).

A dinâmica interna da noite do espírito é similar à fase sensitiva, mas existem outras penas e consolos, iluminações e impurezas (CASTRO, 2000). A dinâmica é mais forte e penetrante; há casos em que a alma encontra-se em “sombra de muerte” (NOITE... II, 6, 2). A alma sente-se em profunda pobreza e miséria: “[...] la cual es de las principales penas que padece en esta purgación” (NOITE... II, 6, 4). Quando menos se espera, chegam provas mais fortes que: “[...] suele ir acompañada con graves trabajos y tentaciones sensitivas, que duran mucho tiempo, aunque en unos más que en otros” (NOITE... I, 14, 1).

A noite do espírito caracteriza-se por períodos de clamor, intervalos de paz e bonança em meio a uma grande tempestade interior; porém, quando menos se espera, outras provas surgem, já que é uma prova decisiva de fidelidade (CASTRO, 2000). A duração e a gradação da purificação são variadas: “[...] cuanto más íntima y esmerada y pura ha de ser y quedar la obra, tanto más íntima, esmerada y pura ha de ser la labor, y tanto más forte cuanto el edificio más firme” (NOITE... II, 9, 9). Esta noite há de durar até que todas as forças e capacidades: “[...] por medio de esta Noche y purgación del viejo hombre, todas se renueven en temples y deleites divinos” (NOITE... II, 4, 2).

Segundo seu próprio autor, a **Noite Escura** é um programa de vida traçado por Deus para dispor a alma em união mística pela purificação de todas as imperfeições e vícios existentes. O itinerário místico afeta toda a vida espiritual, caminhando em paralelo com o progresso adquirido no desenvolvimento da interioridade, com períodos de maior ou menor

purificação. Estende-se, ainda, para todas as atividades humanas, especialmente às que estão relacionadas à fé e à religião; tendo como campo de convergência e de observação a oração. A **Noite** é uma experiência profunda de fé que se realiza em qualquer estágio e situação existencial; a sua dinâmica e duração envolvem os mistérios da vocação e, sobretudo, a correspondência individual (CASTRO, 2000).

O itinerário da experiência mística da noite escura é uma prova de fidelidade do indivíduo a Deus. Nele, há interferência e influência divina, que envolvem a existência do sujeito em situações e acontecimentos correntes do dia-a-dia. Não é fácil observar a prova de fé tão logo ela aconteça, é preciso muito discernimento; os perigos e os estados de confusão tanto acometem os iniciantes quanto aos seus formadores e diretores espirituais (CASTRO, 2000).

Na dinâmica de unidade da noite e de sua experiência de fé, pode-se observar a existência de diversos componentes relacionados com as faculdades implicadas e com a maneira como dispõe a alma em seu itinerário místico mediante contemplação (CASTRO, 2000). Pela análise da experiência de fé realizada na **Noite**, observa-se a existência de uma dimensão psicológica, que envolve todas as faculdades e potências humanas, particularmente no âmbito dos sentidos e do espírito: “[...] porque la una nunca se purga bien sin la otra, porque la purgación válida para el sentido es cuando de propósito comienza la del espíritu” (NOITE... II, 3, 1).

Encontram-se, também, na unidade da noite e de sua experiência de fé, graus de intensificação: antes, a noite sensitiva; e, depois, a espiritual. Ambos são etapas ou momentos cronologicamente sucessivos; primeiro, ocorre a purgação da parte sensitiva da alma; e, logo em seguida, a purgação da parte espiritual (NOITE... II, 8, 1; NOITE... II, 3, 1).

Os elementos de obscuridade, passividade e sobrenaturalidade são elementos fundamentais na compreensão do itinerário místico. Pelo conceito de obscuridade, apreende-se a simbologia da noite na realidade da vida espiritual, que ocorre por meio da justificação objetiva e pela justificação pessoal ou subjetiva (CASTRO, 2000).

A primeira, a justificação objetiva, é dependente das realidades que condicionam a noite escura, sendo assim:

Por tres causas podemos decir que se llama Noche este tránsito que hace el alma a la unión de Dios. La primera, por parte del término donde el alma sale, porque ha de ir careciendo el apetito de todas las cosas del mundo que poseía, en negación de ellas; la cual negación y carencia es como noche para todos los sentidos del hombre. La segunda, por parte del medio o camino por donde ha de ir el alma a esta unión, lo cual es la fe, que es también oscura

para el entendimiento, como noche. La tercera, por parte del término adonde va, que es Dios, el cual, ni más ni menos, es noche oscura para el alma en esta vida (SUBIDA... I, 2, 1).

A segunda, a justificação pessoal ou subjetiva, compreende processos internos na dinâmica espiritual, que produzem mudanças internas. Esta justificação traz alterações na maneira de apreender a realidade das coisas, visto que “la noche no es otra cosa sino privación de la luz” (SUBIDA... I, 3, 1).

Os aspectos principais da atitude do sujeito que passa pela purificação do espírito na noite escura, que se refere à renúncia, desnudez, mortificação e à privação, não compreende a privação delas, “[...] sino de la desnudez del gusto y apetito de ellas, que es lo que deja el alma libre y vacía de ellas, aunque las tenga” (SUBIDA... I, 3, 4), já que “[...] no ocupan al alma las cosas de este mundo ni la dañan, pues no entran en ella, sino la voluntad y apetito de ellas, que moran en ella” (SUBIDA... I, 3, 4).

A fé em Deus modifica os valores do sujeito à medida que apreende as motivações divinas e o plano de vida traçado ordinariamente por Ele (NOITE... I, 11, 1-2). Nesse itinerário místico, o indivíduo encontra-se vazio e sem apoios externos para caminhar, precisamente pela própria fé que possui, uma vez que: “[...] tomando Dios ha la mano tuya, te guía a oscuras como a ciego, a donde y por donde tú no sabes, ni jamás con tus ojos y pies, [...] atinaras a caminar” (NOITE... II, 16, 7).

A passividade é o segundo elemento fundamental de compreensão da simbologia da **Noite Escura**. Para João da Cruz, e insiste neste aspecto, não tem nada a ver com inércia, ou mesmo, com pura quietude. Em seu pensamento, passividade compreende a atitude de iniciativa e de intervenção divina que se adianta à iniciativa humana no itinerário da experiência mística (CASTRO, 2000). Trata-se da acolhida e da recepção da graça divina que: “[...] se levantan sobre sí a lo sobrenatural, recibiendo de Dios la tal renacencia y filiación” (SUBIDA... II, 5, 5).

O conceito de passividade na vivência mística é compreendido quando se entende a sua relação com a graça de purificação, de contemplação e de união. A passividade está relacionada com o sobrenatural místico, que é a infusão de Deus, a sua comunicação sobrenatural, que envolve a união mística. A comunicação ocorre por meio do amor, já que este é o lugar próprio de comunicação de Deus (CASTRO, 2000). Mas essa disposição divina exige uma colaboração prévia, em que prevalece a ação humana; porém a ação natural atrapalha a sobrenatural para que Deus possa comunicar-se com a alma (NOITE... II, 16, 4).

Castro (2000) argumenta que, para se estabelecer uma clara relação entre atividade e passividade da alma no itinerário espiritual, é importante que ter presente o modo de conhecer aristotélico-tomista do pensamento de João da Cruz, que se constitui por duas classes de operações: ativas e passivas. As operações ativas envolvem as potências humanas, tendo como função buscar, inquirir e orar no trânsito de um estado a outro. As operações passivas significam a ação humana com base no objeto recebido: “[...] cuanto el alma se pone más en espíritu, más cesa en obra de las potencias en actos particulares, porque se pone ella más en un acto general y puro” (SUBIDA... II, 12, 6). João da Cruz chama de operação ativa o ato de discorrer manifestado na meditação e, de operação passiva, o ato de pura intelecção, expressado na contemplação. Assim, “[...] contemplación no es otra cosa que una infusión secreta, pacífica y amorosa de Dios” (NOITE... I, 10, 6), que ocorre por meio da noite passiva do espírito.

Castro (2000) afirma que o vocábulo sobrenatural, no pensamento místico de João da Cruz, está intimamente vinculado ao que ele considera como infuso e passivo. “Sobrenatural es todo aquello que se da al entendimiento sobre su capacidad y habilidad natural” (SUBIDA... II, 10, 2). O sentido mais próprio indica uma intervenção divina por meio da graça, que supera a capacidade e a iniciativa humana, “[...] esta divina contemplación [...] es vía que guía y lleva al alma a las perfecciones de la unión de Dios” (NOITE... II, 17, 7). Dessa maneira, não podemos confundi-la com um milagre, ou mesmo, com uma ação extraordinária.

Na noite de purificação, surgem à alma sintomas nem sempre claros, nem facilmente discerníveis (NOITE... II, 16, 8), o que causa à alma certo desconforto, inquietação e turbulação espiritual. Tais sintomas não deixam florescer as virtudes, reclamadas na purificação do espírito. A crise na oração é uma das exigências reclamadas, especialmente no trânsito da meditação à contemplação, visto que Deus põe a alma na noite escura para purgá-la de seus pecados e imperfeições. Três sinais destacam-se: primeiro, “[...] no halla gusto ni consuelo en las cosas de Dios” (NOITE... I, 9, 2); o segundo, refere-se à solicitude e cuidado com as coisas de Deus, porque “[...] la parte sensitiva no tiene habilidad para lo que es puro espíritu” (NOITE... I, 9, 4); o terceiro, e último sinal, compreende a impossibilidade de meditar e argumentar com a imaginação; Deus comunica-se “por el espíritu puro” (NOITE... I, 9, 8), por meio da contemplação “la cual no alcanzan los sentidos” (NOITE... I, 9, 8). A crise manifesta-se quando há um esforço em manter a fidelidade, e a resposta a ela é incompreensível às exigências da fé, da caridade, da humildade e de outras virtudes.

A crise na oração é somente um dos aspectos de outra mais geral, que envolve todos os aspectos da vida espiritual. Numerosas são as manifestações, tais como a falta de sabor

tanto nas coisas espirituais quanto nas temporais (NOITE... I, 9, 2); a desorientação “[...] por el recelo que tienen de que van perdidos en el camino, pensando que se les ha acabado el bien espiritual” (NOITE... I, 10, 1); a fadiga e a repugnância interior ao não se contentar com a quietude no ócio e sem decidir-se por nada; a confusão e o desconforto; e o perigo de retrocesso, já que “[...] si no hay quien los entienda, vuelven atrás, dejando el camino” (NOITE... I, 10, 2). Muitas e abundantes são as provas com que Deus “les cura”, por meio da crise na noite escura; tentações, pecados e imperfeições que envolvem os sentidos e o espírito. “Dios quiera purificados de hecho, entrándolos en la Noche oscura, a la cual por llegar me voy dando prisa con estas imperfecciones” (NOITE... I, 6, 8).

No que se refere à duração e ao sentido da noite, compreende-se que ela não tem outro objetivo senão conduzir as almas pela clara e pura luz do amor (NOITE... I, 10, 3). Deus põe a alma na noite: “[...] a fin de purgar el sentido de la parte inferior y acomodarle y sujetarle y unirle con el espíritu” (NOITE... I, 11, 3). A duração da noite e a intensidade com que ela realiza-se depende muito da dinâmica espiritual de cada indivíduo: “conforme a lo más o menos que cada uno tiene de imperfección que purgar” (NOITE... I, 14, 5), e, também, “mas fuerza para sufrir”. Existem fases progressivas (NOITE... I, 11, 1-2) e fases avançadas (NOITE... I, 11, 4), que envolvem três classes ou categorias de tentações, a saber: o espírito de fornicção, em que os sentidos são inflamados “con abominables y fuertes tentaciones” (NOITE... I, 14, 1); o espírito de blasfêmia, “el cual, en todos sus conceptos y pensamientos, se anda atravesando con intolerables blasfemias” (NOITE... I, 14, 2); e o espírito de ‘vértigo’, “el cual [...] les oscurece el sentido [con] escrúpulos y perplejidades” (NOITE... I, 14, 3).

Para transpor a crise com segurança, é necessário saber o momento conveniente e oportuno de deixar a meditação discursiva; não se afastar do caminho mesmo que não se sinta ainda iluminado pela graça divina; não se pode crer que o caminho é idêntico para todos dentro da via contemplativa (NOITE... I, 10, 1-6). A crise transforma-se em algo muito proveitoso, que é a contemplação e a purificação, deixando a alma: “libre y desembarazada y descansada de todas las noticias y pensamientos [...] contentándose sólo con una advertencia amorosa y sosegada de Dios” (NOITE... I, 10, 4). Na superação da crise, é preciso ter uma atitude de confiança, paciência e fortaleza: “Los que [...] se vierem, conviéndoles que se consuelen perseverando en paciencia [que] confíen en Dios” (NOITE... I, 10, 3).

O trânsito da meditação à contemplação, por mais que haja intervenção divina, mediante a purificação dos sentidos e da espiritualidade, requer, também, muito empenho e colaboração humana, já que “entrar es camino, es dejar su camino” (SUBIDA... II, 4, 5). A transformação ocorre com a substituição do ativo pelo passivo, do natural pelo sobrenatural,

do meditativo pelo contemplativo: “Y este recibir la luz que sobrenaturalmente se le infunde, es entender pasivamente [as] inspiraciones de Dios” (SUBIDA... II, 15, 2). A contemplação é o elemento mais representativo na noite escura da alma, visto que ela pressupõe uma superação positiva da crise na oração; sendo assim, a contemplação “inflama al alma en espíritu de amor” (NOITE... I, 10, 6).

Na noite escura da alma, pode-se aferir, ainda, a dimensão afetiva que envolve o iniciante; este, para vencer os apetites e desejos, necessitasse de uma “inflamación mayor de otro amor mejor” (SUBIDA... I, 14, 2). Na crise de oração, surge um novo elemento na relação entre Deus e o homem, mediante a contemplação, que é a dimensão afetiva; nela, encontramos sabedoria e amor, já que “nunca da Dios sabiduría mística sin amor” e, na contemplação, Deus “infunde en la alma amor e sabiduría” (NOITE... II, 12, 2).

No decorrer da noite, alternam-se momentos de comunicação divina com a progressiva disposição da alma pelo cuidado e solicitude em Deus; com sede e veemência de amor “porque ésta es una inflamación de amor en el espíritu” (NOITE... II, 11, 1), “[...] las cuales son más acciones de Dios que de la misma alma, las cuales se sujetan en ella pasivamente” (NOITE... II, 11, 2). Como a alma ainda não se encontra totalmente capaz de experimentar a “inflamación espiritual” da ação divina, ela fica desorientada. “Y el alma que las recibe, por no estar purgada, tiene muchas miserias” (NOITE... II, 5, 4); a tensão também ocorre devido à “flaqueza natural, y moral, y espiritual” da alma (NOITE... II, 5, 6), já que “tantas y tan graves son las penas de esta Noche” (NOITE... II, 7, 2).

Abundantes são os frutos da noite escura da alma; os resultados, que são abundantes, justificam o esforço e a perseverança. João da Cruz dispõe os bens em duas séries: os de índole geral e os de caráter específico (CASTRO, 2000). Os bens gerais compreendem os que contribuem para que a alma mantenha-se firme em sua prova de purificação. Dentre eles, destacam-se: a sujeição do sentido ao espírito (NOITE... I, 11, 4); a fortaleza do espírito (NOITE... I, 12, 1); os frutos da fé (NOITE, 11, 4); a eliminação dos males vinculados aos sete pecados capitais (NOITE... I, 13, 1-2); e, ainda, o domínio e a mortificação das quatro paixões: desejo, dor, esperança e temor (NOITE... I, 13, 1-2).

Os bens próprios ou específicos estão relacionados ao conhecimento de si e da própria miséria, especialmente da “[...] baieza y miseria que en el tiempo de su prosperidad no echaba de ver” (NOITE... I, 12, 2). O conhecimento de si faz com que não tenha nenhuma satisfação “[...] porque ve que se de suyo no hace nada ni puede nada” (NOITE... I, 12, 2). Disto, surgem dois efeitos imediatos em seu comportamento espiritual: primeiro, trata a Deus “con más comedimiento y más cortesía” (NOITE... I, 12, 3); e, segundo, apresenta um “[...]”

conocimiento [mais realista e profundo] de la grandeza y excelencia de Dios” (NOITE... I, 12, 4). Outro proveito alcançado é a humildade espiritual que “[...] se purga de todas aquellas imperfecciones en que caía acerca de aquel vicio de soberbia en el tiempo de sua prosperidad” (NOITE... I, 12, 7). O conhecimento de si próprio faz nascer em sua alma: “[...] el amor el prójimo, porque los estima y no los juzga como antes” (NOITE... I, 12, 8); além disso, “[...] les enseñan, mas aun desean que qualquiera los encamine y diga lo que deben hacer” (NOITE... I, 12, 9). Traz ordinária memória de Deus “[...] porque se purifica el alma y limpia de las imperfecciones” (NOITE... I, 13, 4); exercita as virtudes, “[...] sufriendo el perseverar en los espirituales ejercicios sin consuelo y sin gusto” (NOITE... I, 13, 5); conseguem a liberdade de espírito, em que “se van granjeando los doce frutos del Espíritu Santo” (NOITE... I, 13, 11); e, livrando a alma, consegue caminhar na pureza de amor de Deus: “no se mueve a obrar por el gusto y sabor de la obra [...] sino sólo por dar gusto a Dios” (NOITE... I, 13, 12); aprende a ter cuidado com as coisas de Deus e ânsia em servi-lo: “[...] sólo queda en seco y en desnudo el ansia de servir a Dios” (NOITE... I, 13, 13).

Dentre estes, existem outros quatro proveitos: anunciação da paz, ordinária memória e solicitude de Deus, limpeza e pureza da alma e exercício das virtudes (NOITE... I, 13, 6). São inumeráveis os proveitos da noite escura da alma, em meio a tanto conflito espiritual, “[...] cuando menos piensa, comunica Dios al alma suavidade espiritual y amor puro y noticias espirituales” (NOITE... I, 13, 10). O que demonstra a eficácia da noite escura da parte sensitiva: “[...] aunque no con la plenitud y abundancia que en la otra de espíritu, porque este conocimiento es como principio del otro” (NOITE... I, 12, 6). Existe uma unidade indissolúvel entre a parte sensitiva e a parte espiritual, de tal maneira que: “la una nunca se purga bien sin la otra” (NOITE... II, 3, 1), mesmo assim, ainda é necessária a segunda noite (NOITE... II, 1).

Várias são as provas que a alma passa pela purificação passiva dos sentidos, e mesmo que seja longo o período de domínio dos sentidos, os iniciantes ainda não são capazes de erradicar todas as suas imperfeições e defeitos, uma vez que “no caen [todas] de una manera” (NOITE... II, 2, 2). As imperfeições e defeitos que ainda existem ocultos carecem de outras provas; é preciso que haja uma intervenção mais direta, de maneira passiva, da ação divina sobre o homem, já que afeta diretamente o espírito pela noite escura, para libertá-lo de suas tensões espirituais. Para tanto, estabelece o seguinte esquema: primeiro, faz uma descrição das deficiências e das imperfeições que afetam a vida espiritual e que exigem uma purificação; segundo, destaca as características e os elementos principais da noite escura da fé; e, por último, destaca os frutos da purificação passiva do espírito (CASTRO, 2000).

A noite escura do espírito existe para libertar a alma das imperfeições que ainda permanecem, visto que apresentam características mais conflitantes para o espírito: “[...] son las aficciones y hábitos imperfectos que todavía, como raíces, han quedado en el espíritu, donde la purgación del sentido no pudo llegar” (NOITE... II, 2, 1); tais imperfeições causam o embotamento da mente: “[...] y la rudeza natural que todo hombre contrae por el pecado, y la distracción, y exterioridad del espíritu” (NOITE... II, 2, 2). Estas e outras muitas imperfeições dominam a alma sem que a pessoa consiga determinar as suas conseqüências, “[...] todos los hábitos buenos y malos, y así, hasta que éstos se purguen, las rebliones y siniestros del sentido no se pueden bien purgar” (NOITE... II, 3, 1).

Segundo Castro (2000), dois são os elementos integrantes da segunda noite. O primeiro compreende o resultado do processo ativo de purificação, que busca desnudar os sentidos e o espírito de todas as suas imperfeições e desejos, caminhando na escura e pura fé: “[...] que es propio y adecuado medio por donde el alma se une con Dios” (NOITE... II, 2, 5), procurando purificar: “[...] las potencias y aficciones y sentidos, así espirituales como sensibles, así exteriores como interiores”, mediante a privação do sentido e do gosto que antes sentia em relação aos bens espirituais (NOITE... II, 3, 3). O segundo elemento caracteriza-se como um processo de purificação graças à intervenção de Deus, que busca limpar a alma tanto na parte sensitiva quanto espiritual: “[...] de todas las aficciones y hábitos imperfectos que en si tenía acerca de lo temporal y de lo natural, sensitivo y espiritual” (NOITE... II, 13, 11).

O núcleo da noite escura de purificação do espírito é a contemplação; esta é a causa da noite escura. “Esta Noche oscura es una influencia de Dios en el alma [...] que llamam contemplativos contemplación infusa” (NOITE... II, 5, 1) para purgar e iluminar a alma de suas imperfeições e pecados. A sabedoria divina também é um dos elementos que produz mudanças no âmbito do conhecimento e do amor. A “sabiduría secreta [...] se comunica e infunde en el alma por amor” (NOITE... II, 5, 1). A contemplação pode ser descrita como escura, tenebrosa e aflitiva. Por duas razões, a noite escura é tenebrosa para a alma, além da pena e tormento: “[...] la primeira es por la alteza de la Sabiduría divina, que excede al talento de alma, y en esta manera le es tiniebla; la segunda, por la bajeza e impureza de ella” (NOITE... II, 5, 2). Isso acontece por exceder a capacidade natural do mecanismo de oração “[...] que encierra en si innumerables bienes de deleites que exceden toda la abundancia que el alma naturalmente puede poseer” (NOITE... II, 9, 4). A sabedoria divina torna-se penosa, uma vez que a alma descobre as suas misérias, o que exige um esforço muito grande de purificação. A divina contemplação infusa apresenta muita luz, e a alma que a recebe, por não

estar purgada, tem muitas turbulências: “[...] la luz y sabiduría de esta contemplación es muy clara y pura, y el alma en que ella embiste está oscura e impurra” (NOITE... II, 5, 5).

A noite escura da alma não é um fenômeno que se reduz ao âmbito da meditação e contemplação; ela envolve toda a vida do indivíduo (NOITE... II, 4, 1; NOITE... II, 7, 7), já que se trata de uma angústia de morte, em particular no que se refere à grandiosidade divina e à pequenez humana. Pela escura contemplação, a alma compreende que não é digna de Deus: “[...] y lo que más la pena es que piensa que nunca lo será, y que ya se le acabaron sus bienes” (NOITE... II, 5, 5). Desse modo, a alma assimila a imensa pena de sua própria impureza; a maior pena é pensar que nunca será digna de Deus, tal é a compreensão de seus males e misérias (NOITE... II, 5, 5). Sente a própria fraqueza, moral e espiritual, como “[...] se estuviese debajo de alguna inmensa y oscura carga, está penando y agonizando tanto, que tomaria por alívio y partido el morir” (NOITE... II, 5, 6). O choque entre o divino e o humano causa angústias de morte: “el alma se siente estar desechando y deritiendo en la faz y vista de sus miserias con muerte de espíritu cruel” (NOITE... II, 6, 1).

A alma sofre, também, por perceber o seu profundo vazio e extrema pobreza especialmente, por descobrir suas imperfeições (NOITE... II, 6, 5). São muitos os padecimentos no decorrer da prova de purificação e, se não fosse a sábia pedagogia divina, que alterna os momentos de tormenta e de alívio com inflamação de amor, não seria possível que a alma saísse triunfante da noite escura de purificação passiva da alma. A uma etapa de tempestade segue outra de serenidade (NOITE... II, 1, 1); durante estes intervalos ou “interpolaciones de alívios”, a alma “[...] siente y gusta gran suavidad de paz y amigabilidad amorosa con Dios con abundancia fácil de comunicación espiritual” (NOITE... II, 7, 4). Depois da calmaria, segue a tormenta; e, as penas são tantas, que as angústias: “[...] algunas veces traspasan al alma en la súbita memoria de los males en que se ve, con la incertidumbre de su remedio” (NOITE... II, 7, 1). Enfim, a purificação espiritual consiste em uma “tempestuosa y horrenda noche” (NOITE... II, 7, 3).

A noite passiva de purificação do espírito não se realiza somente para purgar as imperfeições existentes: “[...] sino para que divinamente pueda extenderse a gozar y gustar de todas las cosas de arriba y de todo” (NOITE... II, 9, 1). Passar pela noite escura de contemplação é necessário para que a alma alcance a luz altíssima. Nesse sentido, a pessoa tem que se dispor totalmente: “[...] para que el entendimiento pueda llegar a unirse con ella y hacerse divino en el estado de perfección” (NOITE... II, 9, 3). Convém, primeiro, a alma “[...] adelgarse y curtirse acerca del comum y natural sentir [...] y a la memoria remota de toda amigable y pacífica noticia” (NOITE... II, 9, 5), contribuindo para que o espírito alcance o

triunfo de amor e de fidelidade pela comunicação da divina sabedoria e amor, de acordo com a capacidade e necessidade de cada um (NOITE... II, 12, 2). À medida que a alma supera a fase purgativa, inicia-se a fase iluminativa e unitiva, que resulta de uma progressiva inflamação de amor (NOITE... II, 10, 1-3), de paz e de tranqüilidade, em contraste com os “*fuertes rugidos y bramidos espirituais*” (NOITE... II, 9, 7); de serenidade “[...] *tan delgada y deleitable al sentido del alma, que no se le puede poner nombre, unas veces en una manera de sentir de Dios, otras en otra*” (NOITE... II, 13, 1). Fica em estado de paz e sossego para “[...] *recibir la dicha unión, que es el divino desposorio entre el alma y el Hijo de Dios*” (NOITE... II, 24, 3); entra em estado de pureza “*al modo del estado de pureza de Adão*” (NOITE... II, 24, 2); e, também, em estado de fortaleza “*para recibir esta fuerte unión de Dios*” (NOITE... II, 11, 3). E, assim, “*todas las fuerzas y afectos del alma, por medio de esta Noche y purgación del viejo hombre, todas se renuevan en temples y deleites divinos*” (NOITE... II, 4, 2).

A purificação ativa dos sentidos internos e externos do itinerário de progressão espiritual é a porta e o princípio à contemplação da alma que busca a Deus. A contemplação está presente desde o início da vida espiritual, porém, na noite passiva do espírito, ela objetiva a comunhão da alma com Deus pela via unitiva.

De acordo com Barreira (2004), o termo caminhar na fé refere-se ao caminhar da alma pela noite ativa do espírito, mas, na noite passiva do espírito, também há um itinerário de fé. Nele, a fé não perde a sua importância no desenvolvimento da espiritualidade, já que, na noite passiva, a caminhada significa andar em escura e pura fé.

Na noite dos sentidos, a contemplação mística de João da Cruz ensina que se deve permanecer em fé para alcançar a via iluminativa, contudo, na noite passiva do espírito, a alma encontra-se em pura fé por meio da contemplação ocorrida na fé (BARREIRA, 2004). A fé é um ato de renúncia e de fidelidade entre o esforço da alma, que busca a Deus, e a ação divina por meio da contemplação.

O conhecimento de Deus é um ato contemplativo, argumenta Barreira, realizado por Deus pela iluminação do entendimento, que se traduz em um conhecimento que é espiritual, não tendo a participação dos sentidos. A “contemplação e a experiência mística são um tocar, ou melhor, um ser tocado por Deus que a faz amar de maneira radicalmente nova” (BARREIRA, 2004, p. 208).

Desse modo, no decorrer do desenvolvimento da espiritualidade de cada um, a via iluminativa deixa de ser somente um instrumento de purificação para se tornar um caminho de união com Deus, que é o objetivo final da contemplação. Trata-se, segundo João da Cruz, de uma ação pedagógica ou de instrução de perfeição de amor, na qual Deus ensina o caminhar

em escura e pura fé. A ação divina exerce uma dupla atividade que, para Barreira (2004, p. 210), é afetiva e intelectual, já que significa “[...] sabedoria amorosa pela qual Deus ensina a alma em perfeição de amor”.

Assim, a espiritualidade de João da Cruz evidencia uma prática voltada para a renovação da subjetividade por meio do exame interior e do conhecimento próprio. O indivíduo, pela análise interior da alma, deixa para trás todas as coisas que distanciam o homem da vontade divina. A novidade dessa espiritualidade encontra-se na configuração do conceito de subjetividade, pela tradução da perfeição espiritual da alma e, também, em sua capacidade para transcender as motivações humanas e direcionar as forças psíquicas para a união com Deus e seus mistérios, pelo domínio da leitura e da escrita. Esse é um aspecto importante quando se considera a espiritualidade de João da Cruz em relação à religiosidade carmelita. Tratou-se de um movimento de exame interior, com ênfase no fortalecimento da subjetividade, pela projeção de sua poesia, considerada a mais alta expressão da mística espanhola no século XVI.

5 CONCLUSÃO

João da Cruz faz parte de um período histórico de renovação do conceito de homem, trata-se de uma volta ao estudo dos clássicos e dos Santos Padres da Igreja, em razão das novas exigências dos Tempos Modernos. Nele, a educação tem uma importância fundamental, sobretudo pela busca da valorização do homem e de sua ação sobre o mundo.

A expansão do número de pessoas que sabiam ler e escrever contribuiu para a emancipação do indivíduo, da cultura da fala e do gesto. A escrita transformou as relações entre os homens; a maior familiaridade com a escrita aperfeiçoou os mecanismos de controle do incipiente Estado Moderno e a relação dos homens com Deus.

O progresso na capacidade de ler fez os indivíduos submeterem-se a um conjunto de ensinamentos e práticas de conformação da espiritualidade ao hábito do privado e a sua submissão às vontades da autoridade pública. A progressiva construção do Estado Moderno estabeleceu um novo modelo de organização social, que se caracterizou pelo controle mais rigoroso da vontade e das pulsões, pelo domínio das emoções e pelo desenvolvimento de um senso mais elevado de pudor.

Nesse contexto, a educação assumiu o papel de moldar a personalidade às novas exigências sociais; criaram-se mecanismos psicológicos de controle na internalização de uma rígida disciplina exigida pela norma social, obrigando o indivíduo a orientar as suas energias psíquicas para ações de caráter utilitário.

A renovação dos centros urbanos e a autonomia adquirida pelas cidades contribuíram de maneira significativa, para o desenvolvimento do processo educativo. As escolas elementares de acesso exclusivo dos religiosos começaram a formar crianças, jovens e adultos para viverem nas cidades. Não se buscava a formação do homem de fé, como ocorreu na Idade Média, à ênfase recaía sobre a valorização da ação humana laica, com base nas idéias humanistas.

As associações e os comerciantes, que, no século XVI, possuíam o domínio econômico e financeiro sobre as cidades, exigiam uma nova educação, especialmente o direito de formar os seus filhos com o objetivo de prepará-los para o exercício das atividades comerciais. Essas transformações sociais não ocorreram sem conflitos; tanto a igreja quanto os burgueses que se encontravam em ascensão lutavam pelo direito exclusivo de formar os indivíduos para a vida laica.

A importância da escola, nesse período, foi fundamental; em particular como veículo de formação dos valores morais, estéticos, cognitivos e religiosos de uma nova conduta de vida. A escola contribuiu para a produção da ordem social burguesa que se encontrava em processo de construção.

A formação escolar colaborou para o desenvolvimento de novos comportamentos e à formação de uma nova personalidade, mais adequada aos padrões culturais burgueses, por meio do exercício de uma prática pedagógica preocupada em desenvolver indivíduos disciplinados e obedientes. Tratou-se da preparação de indivíduos para uma nova realidade social, que se organizava por meio da produção de riquezas e de conhecimentos.

O processo de escolarização dos indivíduos e dos saberes, caracterizado pelo que seria mais importante transmitir, em que condições, em que período de tempo e para que população, foi fundamental para o movimento de urbanização e desenvolvimento do instrumental técnico de trabalho. A aprendizagem da leitura e da escrita modificou as práticas do trabalho intelectual. A leitura em silêncio tornou-se um hábito de intimidade particular, igualmente possibilitou uma ação devocional de maior fervor. As Ordens Religiosas Mendicantes desenvolveram a sua ação de direção e formação espiritual apoiadas nessa nova prática, em que a fé era exercida com base na leitura íntima das obras de espiritualidade e mística, sobretudo a Bíblia.

Nas cidades em que os religiosos do Carmelo Descalço fundavam os seus conventos e casas de religiosos, desenvolveu-se uma prática de instrução popular dos pequenos artesãos e dos pobres. Os governantes, com um controle político maior sobre a organização das cidades, exigiam dos religiosos que, ao fundarem conventos pelo interior das cidades, deveriam eleger religiosos para educar e instruir o povo. Esses religiosos seriam responsáveis pela educação das crianças, respeitando as suas capacidades para torná-los hábeis em seu ofício ou atividade.

A reforma religiosa iniciada na Espanha foi anterior ao movimento de Reforma desenvolvido por Lutero na Alemanha. Lá, entre outras coisas, a reforma exprimiu, essencialmente, as exigências da população das cidades, isto é, de que seus filhos fossem instruídos e educados gratuitamente. As escolas mantidas pelos religiosos das Ordens Mendicantes foram uma iniciativa muito importante em relação à educação escolar, visto que criaram novos modelos de instrução e de educação popular.

O ensino da prática de leitura e da escrita foi uma das principais transformações culturais dos Tempos Modernos. Essa pode ser considerada uma mudança expressiva do modo de organização social e do trabalho que se encontrava em processo de construção, impulsionada pelo avanço da ciência, pelas grandes navegações e, em especial, pela cisão

entre o poder eclesiástico e o poder político, que muito cooperou para o desenvolvimento do Estado Moderno.

A formação das crianças envolvia o estudo da gramática, da dialética e da retórica por meio de uma pedagogia de caráter humanista, que relacionava o pleno domínio dos conteúdos da instrução, como condição fundamental à organização social e à formação dos cidadãos. A educação popular, nesse sentido, começou a ser entendida como uma prática que não era de exclusividade dos clérigos, mas como uma responsabilidade governamental, laica, a serviço do Estado.

A mística de João da Cruz caracterizou-se como um modelo de educação humanística, fundamentada em uma prática pedagógica de caráter afetivo, de eliminação das práticas pedagógicas que empregavam métodos como o castigo e a humilhação dos aprendizes. A pedagogia contida em suas obras tinha, como ápice da instrução e da educação, a canalização das energias psicológicas dos indivíduos para as boas obras no mundo para a glória de Deus. Na Igreja Católica, a orientação educativa foi estabelecida oficialmente no Concílio de Trento (1545-1564), auge da espiritualidade mística espanhola, e esse modelo de evangelização foi muito valorizado e recomendado entre os membros do Concílio. Nele, também se recomendou o emprego de livros e a criação de um sistema de educação popular.

Com a difusão da leitura e da escrita, impulsionada pelo aprimoramento da imprensa e pela expansão da oferta de livros impressos, houve o reaparecimento das preocupações educacionais. Os educadores, entre eles os religiosos, compreenderam a necessidade de formar as crianças e os adolescentes para que eles não fossem influenciados pelos maus exemplos na interação com os adultos. As crianças e os adolescentes tornaram-se objeto de estratégias pedagógicas para disciplinar a sua alma e o seu espírito. Eles necessitavam internalizar regras e normas por meio de uma disciplina do corpo e dos sentidos, compatíveis com os hábitos de civilidade, isto é, das boas maneiras.

Nas escolas elementares, os religiosos não somente desenvolviam práticas de leitura e de escrita, ensinavam normas de civilidade para cercear o domínio da vontade, submetendo as crianças a um conjunto de comportamentos socialmente aceitos. A organização escolar criou procedimentos que contribuíram para o controle social das crianças e dos adolescentes; por essa razão, as práticas educativas de gestão das almas e dos comportamentos foram muito incentivadas. Esse é um dos elementos que tornam o estudo da obra de João da Cruz um instrumento valioso para a compreensão dos mecanismos de internalização das boas maneiras e de instrução, por meio da purificação dos sentidos e da subjetividade, pelo exercício das virtudes. Contudo, com a perversão da mística em política, a canalização das energias

psíquicas direcionadas para a união com Deus ganhou um caráter utilitário de ação humana sobre o mundo para a glória de Deus.

Os hábitos de civilidade desenvolvidos nas escolas elementares buscavam formar nas crianças e nos adolescentes comportamentos sociáveis, tais como na Igreja, à mesa, no trabalho, nas brincadeiras, entre outros. Os escritos de João da Cruz são exemplos de valorização dos bons hábitos. Compreendia-se que todos os hábitos e posturas corporais dos indivíduos eram um modo particular de leitura, podendo ser interpretados, que permitiam uma apreciação moral, psicológica e social da pessoa. Quanto mais cedo os hábitos de civilidade fossem apreendidos, como a devoção, a moral, o domínio da leitura e da escrita, as crianças e os adolescentes internalizariam com maior facilidade as normas e regras de convívio social.

A aprendizagem dos hábitos de civilidade contribuiu, de maneira significativa, para disciplinar a subjetividade pela coerção do corpo por meio de normas de comportamento sociável. Tais exercícios, ao se tornarem cotidianos, proporcionaram um maior controle sobre as crianças e adolescentes, na medida em que exerciam domínio sobre o seu tempo, suas atividades e comportamentos. No decorrer do século XVI, a prática dos hábitos de civilidade, no interior das escolas elementares, tornou-se uma prática educacional que fazia parte dos programas escolares.

Tanto as instituições escolares destinadas aos filhos dos nobres, burgueses e de altos funcionários da administração pública quanto às instituições das camadas populares apresentavam muitas semelhanças. As atividades escolares eram aplicadas aos alunos com base na graduação dos conteúdos e dos programas, havia a separação dos alunos por séries sucessivas, todos eram avaliados regularmente para a verificação dos conteúdos, havia a ordenação do tempo e as salas de aula passaram a ter um professor e cada série uma sala de aula.

A organização do tempo no interior das salas de aula contribuiu para o surgimento de um novo ordenamento social dos indivíduos, particularmente com base no controle físico dos alunos e dos espaços. A organização espaço-temporal dos colégios e das escolas elementares foi relacionada com a noção de rentabilidade e de intensidade do trabalho escolar, associando a imagem do bom aluno ao que assimila os conteúdos mais rapidamente. Nesse sentido, a ordenação do tempo escolar e o controle rígido do trabalho no interior das fábricas convergiram. Nas escolas, o trabalho passou a ser muito valorizado e estimulado: trabalhar significava ser obediente às leis de Deus.

A Igreja Católica, a partir do século XVI, em diálogo com o poder político dos Impérios e das cidades, procurou criar escolas primárias em todas as partes da Europa após o

Concílio de Trento. A escolarização das camadas populares iniciou-se por meio da ação das paróquias e dos conventos das congregações religiosas, tais como os franciscanos, dominicanos, carmelitas e jesuítas.

As instituições escolares para a escolarização das populações pobres surgiram paralelamente as escolas elementares, que preparavam à formação em latim. As escolas mantidas pela ação das paróquias e pelos conventos das congregações religiosas introduziram a leitura em espanhol. Nelas, as camadas populares aprendiam a soletrar em espanhol. Nas cidades, as escolas sob a responsabilidade das paróquias e dos conventos ensinavam a leitura e a escrita, tendo como principal objetivo a catequização.

A escolarização das classes subalternas pela catequização era uma maneira para inculcar normas, regras e o hábito do trabalho. Essas foram algumas das principais condições que contribuíram à estruturação e organização das instituições escolares de caridade por volta da metade do século XVI na Espanha e na Europa.

As escolas elementares foram surgindo em regiões em que as atividades econômicas tornavam a escrita uma ferramenta indispensável ao desenvolvimento das negociações comerciais. A cidade de Medina del Campo, região de Castela, na Espanha, em que João da Cruz iniciou o seu trabalho de formação e direção espiritual era, nesse período, um dos maiores centros econômicos europeus.

Foi nesse contexto favorável ao uso da escrita e da leitura que se iniciou o trabalho de escolarização e de expansão da reforma do Carmelo. A pedagogia religiosa fundamentada na instrução oral cedeu lugar ao uso do texto escrito; com isso, a aprendizagem da escrita e da leitura foi uma condição obrigatória ao desenvolvimento da fé entre os cristãos.

As transformações sociais, econômicas, políticas e culturais do século XVI foram fundamentais à expansão da oferta da escolarização aos segmentos sociais não restritos aos grupos profissionais e da educação de príncipes. Constatou-se que a criação das escolas elementares aos pobres expandiu o objetivo de educar muito mais que instruir; nela, desejava-se a ampliação e a correção da educação familiar, compreendida como insuficiente.

No decorrer da Idade Média, a pobreza foi muito exaltada. Tratava-se de conseguir as bênçãos de Deus por meio da caridade para com os pobres. Com a expansão das cidades, influenciada pelo aprimoramento do comércio e das navegações, houve, no início dos Tempos Modernos, a necessidade de conter a mendicância. A partir do século XVI, surgiu a idéia de cura da pobreza por meio do trabalho; essa também foi uma medida para controlar e explorar a classe pobre oriunda do campo. A expansão das escolas elementares de caridade contribuiu

para preservar as crianças e os adolescentes da influência dos vagabundos, que perambulavam pela cidade, considerada como uma escola de insubordinação e de malandragem.

A reforma das Ordens Mendicantes, como ocorreu com a Ordem do Carmelo, por influência de Teresa de Ávila e João da Cruz, favoreceu a alfabetização, por meio das escolas elementares, contribuindo para a difusão da escrita. A motivação para o ensino da leitura e da escrita caracterizou-se como um pretexto para catequizar, com o objetivo de tirar crianças e adolescentes da rua, criar o respeito à ordem e, notadamente, o hábito do trabalho.

Quando o primeiro Convento masculino foi fundado em Duruelo, na região de Castela, João da Cruz e os demais religiosos do Carmelo Descalço, em contato com a comunidade, perceberam as suas necessidades, sobretudo o anseio da população pela instrução. Em poucos meses os religiosos começaram a desenvolver práticas de alfabetização: de leitura e escrita.

A espiritualidade de João da Cruz, praticada pelos religiosos sob a sua direção e formação, por meio do ensino da escrita e da leitura, difundiu pela Espanha e pela América Ibérica, a sua mística. Tornou uma fonte de inspiração da relação direta entre o indivíduo e Deus, contribuindo para a modificação do modo como as pessoas se auto-percebiam e estabeleciam suas relações com os demais.

O crescimento das cidades, do comércio e das navegações trouxe novos desafios para o contexto social e histórico do século XVI. A Igreja, na Espanha, no século XVI, exerceu um papel determinante na formação de seus governantes, mercadores e em sua população, particularmente pelas cátedras de teologia das universidades. Nesse sentido, a mística constituiu-se em um dos pilares da nova visão de mundo, com base nas idéias humanistas, em que o homem buscou a sua integração por meio de práticas pedagógicas de oração mental e de contemplação.

Compreende-se, pela análise dos Tratados místicos de progressão espiritual de João da Cruz, que o indivíduo era o próprio agente de seu conhecimento. A pedagogia contida em suas obras era de caráter literário e moralista, por valorizar a gramática, a retórica e a filosofia moral.

O domínio da leitura, da escrita e do falar bem fazia parte do caminho de progressão espiritual para a união com Deus. Nas escolas elementares dirigidas pelos religiosos do Carmelo Descalço, as crianças e os adolescentes aprendiam a ler e a escrever não em latim, mas por meio da língua materna. A defesa da língua materna no processo de alfabetização já se fazia presente nas discussões de Juan Luis Vives sobre educação.

Pela análise do período em que João da Cruz trabalhou como formador e diretor espiritual, pode-se afirmar que ele entendia que a boa educação constituía-se por um conjunto

de conhecimentos literários, concomitante com os hábitos de civilidade e do exercício das virtudes teologais.

As obras **Subida do Monte Carmelo** e **Noite Escura** podem ser compreendidas como exemplos de uma educação de caráter literário, já que João da Cruz apoiou-se na poesia para o desenvolvimento, em prosa, de sua experiência mística. Exalta o significado humanístico em suas obras e seu pensamento, demonstrando que seus escritos são um esforço particular para o desenvolvimento de uma formação na qual convergem os ideais do Humanismo e a tradição cristã.

No início da reforma do Carmelo, João da Cruz e seus discípulos realizaram um grande esforço pedagógico no que se refere à alfabetização das comunidades onde se estabeleciam. Porém a preocupação maior recaía sobre a formação dos usos de civilidade e da língua materna às crianças e aos adolescentes, caracterizando como o principal objetivo de sua ação pedagógica as práticas dos bons costumes e do aprendizado da leitura e da escrita em língua materna como caminho obrigatório à progressão espiritual para Deus.

Vives defendia que o melhor lugar para a formação das crianças e dos adolescentes era o próprio lar. Era favorável ao desenvolvimento de uma educação realizada em casa sob os cuidados da família. Na época de João da Cruz, em razão das transformações econômicas, políticas, sociais e culturais, observa-se que esse modelo de educação realizada em casa não atendia às exigências. Nesse contexto, fazia-se necessário o desenvolvimento de uma educação coletiva, que reunisse as crianças e os adolescentes em um único lugar para a formação escolar.

Os religiosos passaram, então, a educar e instruir não somente os noviços, como, também, a população em geral. As escolas para a formação de religiosos serviam como modelo para a instrução e educação pública, que é anterior à organização das escolas modernas.

João da Cruz apresentava como características um conjunto de qualidades que o credenciava como um bom professor, de acordo com o ideal de formação dos mestres proposto pela educação humanista. Possuía competência para ensinar, bons costumes, formação intelectual, amor às boas letras e, além disso, não possuía vícios, como os pecados capitais. Suas ações serviam de modelo para os noviços e para os estudantes, que o admiravam, o respeitavam e o obedeciam.

Por volta de 1591, foi organizado um livro, que se intitulou **Instrucción de novicios de los Carmelitas Descalzos**, escrito pelos discípulos de João da Cruz. Nele, são relatados os ensinamentos de João da Cruz, na época em que permaneceu em Pastrana, como formador e

diretor espiritual de noviços e estudantes. A obra, antes de ser publicada, foi lida e autorizada por João da Cruz. Em 1925, o padre Evaristo de la Virgen del Carmen reeditou a obra, com a seguinte denominação: **Instrucción de Novicios Descalzos de la Virgen Maria del Monte Carmelo**, o que demonstra a importância dos ensinamentos e do trabalho de formação e de direção espiritual exercido por João da Cruz.

João da Cruz também reunia em si outras qualidades, como a afetividade, muito valorizada pelos humanistas na relação do professor com os seus alunos. A afetividade, na dinâmica com os noviços e com os estudantes, não significava a perda de autoridade, exigia conhecimento ilibado e prudência na dosagem dos saberes e na progressão espiritual.

Uma novidade da época de João da Cruz, em relação à Idade Média, foi o abrandamento dos castigos físicos. Aconselhava-se que a educação não fosse sinônimo de violência, mas de autoridade, na medida em que se compreendia que o excessivo uso de castigos físicos prejudicava o desenvolvimento das habilidades e potencialidades dos alunos.

João da Cruz, em seu trabalho de formação e direção espiritual, preocupava-se com a identificação das particularidades intelectuais de seus noviços e de seus estudantes. Buscava atender a todos em suas necessidades e em suas condições de aprendizagem. Pode-se dizer que esse aspecto pedagógico contido no trabalho de João da Cruz encontra-se fundamentado no modelo geral de educação humanista, demonstrando o seu aprofundamento intelectual e envolvimento nesse movimento.

A afetividade, a moderação dos castigos físicos e a identificação das habilidades intelectuais são características da pedagogia contida nas obras de João da Cruz, que também se encontram presentes nas obras de outros humanistas e pedagogos de épocas posteriores. Essas características de sua pedagogia retratam uma tendência da pedagogia moderna, que é a valorização dos sentimentos, do indivíduo e de suas ações sobre o mundo.

É nesse contexto que se inserem as obras de João da Cruz. A experiência mística pode ser caracterizada em seus Tratados como um valioso instrumento de pedagogização tanto da alma quanto do corpo. A sua mística, antes da modernidade, tornou-se um rico meio de produção de subjetividade.

João da Cruz, nas obras **Subida do Monte Carmelo** e **Noite Escura**, afirma que o caminho para a união com Deus ocorre por meio de muito estudo e formação, especialmente por compreender que o exercício de interiorização da fé e da religiosidade está submetido a uma leitura de devoção. Nesse sentido, a aprendizagem da leitura e da escrita era uma etapa obrigatória no itinerário místico de ascensão para o encontro com o sagrado. Tratava-se de um exercício de devoção e de uma prática pedagógica contemplativa, alicerçados na fé, que não

alienavam o indivíduo do trabalho, aliás, buscavam educá-lo por meio de sua pedagogia mística para não afastá-lo de Deus.

Na obra de João da Cruz, há uma penetração na noite escura dos sentidos, que se refere à canalização das energias pulsionais para os mistérios divinos. Essa canalização de energia faz com que o espírito fique fortalecido, enquanto os desejos sensíveis são enfraquecidos e ficam sem energia. Há uma canalização das forças do sentido para o espírito, visto que a parte sensível não possui aptidão para o que é puro espírito. Por meio da oração mental e da contemplação, o espírito recebe a infusão secreta, pacífica e amorosa de Deus; com isso, a alma fica inflamada do espírito de amor, mas essa inflamação não é sentida inicialmente. A alma sente-se angustiada, vazia e preocupada, porém, segundo João da Cruz (1991), a aridez e o vazio sentidos pela alma a tornam humilde, modesta e obediente. A alma torna-se consciente de suas limitações; dela desaparecem os sentimentos de confusão e de inquietação. Desse modo, a noite escura de purificação ativa dos sentidos é considerada uma prática pedagógica de aprendizagem de todas as virtudes: ensina paciência e resignação, educa o indivíduo para agir conforme a vontade divina e a adquirir perseverança para enfrentar todas as contrariedades.

As práticas pedagógicas foram direcionadas para a constituição e para a transformação da maneira como as pessoas se auto-percebiam, julgavam e se controlavam. O itinerário místico de João da Cruz de união com Deus apresentou elementos pedagógicos valiosos que atuaram de maneira fundamental na construção e na mediação da experiência de si, tornando-se um importante instrumento de construção da subjetividade dos indivíduos.

Esse movimento de formação da personalidade, pela educação, ocorreu em João da Cruz mediante sua experiência mística, sistematizada em suas obras, para o desenvolvimento do ensino da experiência de união com Deus. Nelas, há um mergulho no interior da alma, em busca do conhecimento divino e da descoberta de si mesmo.

As obras de João da Cruz caracterizam-se pela interiorização da fé e da religiosidade, pelo exercício da oração e da contemplação, que muito se difundiu pelo mundo da literatura, notadamente pelo Barroco. A prática do recolhimento e da contemplação mística foi essencial para o desenvolvimento de uma vivência de intimidade com Deus, que se traduziu na formação de uma subjetividade orientada para a ação no mundo, de maneira consciente e libertadora.

A experiência mística de João da Cruz, configurada nas obras **Subida do Monte Carmelo** e **Noite Escura**, é um testemunho de uma época preocupada em atender às novas

exigências da sociedade burguesa que se formava, por intermédio de uma nova subjetividade, alicerçada no poder da leitura e da escrita.

A pedagogia presente nas obras de João da Cruz privilegia a afetividade como espaço de expressão e de produção de conhecimentos. Essa pedagogia foi retratada no campo da espiritualidade mística, tendo a experiência como caminho essencial na busca pela verdade. Para tanto, a noção de experiência veiculada pela ação mística sobre o mundo é diferente da noção desenvolvida pela ciência moderna, já que não se limita a uma visão de experiência alicerçada no senso-comum.

Em João da Cruz, a experiência significa a construção de novos conhecimentos por meio da união com Deus, pela revelação. A experiência mística, desenvolvida por religiosos como João da Cruz, procurava transformar a ação dos sujeitos sobre o mundo. Tal necessidade foi resultado do avanço da racionalidade e da ciência ao criarem novos mecanismos de dominação em detrimento da concepção tradicional, que apresentava padrões de conduta e de comportamento inapropriados ao novo *ethos* nascente.

João da Cruz, em sua ação religiosa de formação e direção espiritual, enfatizava o desenvolvimento de uma intervenção cristã sobre o mundo em um grau de racionalidade da religião que a afastava dos conteúdos mágicos e da alienação. A capacidade de exaltação da relação entre Deus e o mundo pela experiência mística é um dos principais aspectos de suas obras.

A espiritualidade de João da Cruz, caracterizada pelo movimento de interiorização da fé e da religiosidade, descreve o caminho místico de superação das limitações e das imperfeições para se aproximar da união com Deus pelo domínio da vontade. A relevância da pedagogia contida em suas obras encontra-se na capacidade com que a sua mística e espiritualidade canalizam as energias psicológicas dos indivíduos para novos objetos de caráter útil.

A obra de João da Cruz, pela sua importância para o desenvolvimento da pedagogia no século XVI, é pouco estudada, sobressai com maior frequência estudos que destacam a obra dos jesuítas na construção de instituições educacionais, no ensinamento da fé e da teologia católica, igualmente, o programa humanista do Renascimento. Neste trabalho, como se notou, as obras de João da Cruz expressam o anseio de um período histórico de renovação das técnicas e dos instrumentos pedagógicos para o desenvolvimento de uma nova subjetividade, direcionada para a ação humana sobre o mundo, sobretudo pelos progressos do aprendizado da leitura e da escrita como caminho obrigatório para a união com Deus.

Com efeito, a mística e a espiritualidade tiveram um papel fundamental na reforma ibérica, em especial, durante a unificação das coroas de Portugal e Espanha (1580-1640). Nesse período, João da Cruz destacou-se como um dos principais místicos espanhóis, do qual, Portugal recebeu forte influência, particularmente da literatura Barroca, devido a importância exercida pela sua poesia para o estudo da formação da literatura moderna.

A mística de João da Cruz faz parte de um movimento religioso de renovação da espiritualidade que transformou a ação social do catolicismo como modelo de evangelização, de desenvolvimento de subjetividade e de instrução, incentivando uma ação ativa dos sujeitos no mundo.

A prática pedagógica do exercício da oração mental e das etapas de contemplação que encaminham os indivíduos pelo itinerário da mística, por meio de um movimento de interiorização da fé e da religiosidade, transformou o projeto missionário de evangelização, catequização e de instrução desenvolvido pelos religiosos tanto nas Metrópoles quanto nas Colônias. A mística que se disseminou pelas Colônias portuguesas contribuiu para o desenvolvimento de uma subjetividade de caráter ascético, com uma forte tendência de valorização do trabalho e da ação humana no mundo.

Desse modo, a pedagogia contida nas obras de João da Cruz, ao defender uma espiritualidade de interiorização da fé e da religiosidade, buscava atender às exigências de uma época preocupada com o desenvolvimento intelectual, por meio do exercício de uma prática pedagógica que exaltava métodos e técnicas de caráter humanista para disciplinar a personalidade e o comportamento. Esse exercício pedagógico das habilidades intelectivas sobre o domínio da vontade para a ação do homem no mundo é encontrado nas obras de João da Cruz.

Assim, a concepção de educação presente na obra de João da Cruz, fundamenta sua prática pedagógica no caráter afetivo, intelectual e cognitivo por meio de exercícios mentais e comportamentais que, ao desenvolverem os valores e a tradição cultural cristã, preparavam os indivíduos para responder aos anseios de um contexto histórico de construção do “espírito do capitalismo” e de um novo estilo de vida. A motivação psicológica desse novo *ethos* encontra-se no caráter utilitário do exercício das virtudes, destinado a satisfazer as necessidades materiais dos indivíduos, por meio da valorização religiosa do trabalho cotidiano, para exaltação da obra divina no mundo.

REFERÊNCIAS

1 – Fonte

DA CRUZ, São João. **Obras completas**. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

2 – Estudos sobre João da Cruz

ALVAREZ-SUÁREZ, Aniano. Unión con Dios. In: _____. (Org.). **Dicionário de San Juan de la Cruz**. Madrid: Monte Carmelo, 2000. p. 1498-1505.

ARÓSTEGUI, Luis. Experiência mística. In: _____. (Org.). **Dicionário de San Juan de la Cruz**. Madrid: Monte Carmelo, 2000. p. 591-612.

BALLESTER, Martí Jesús. **São João da Cruz: “Noite escura” lida hoje**. São Paulo: Paulus, 1993.

BARREIRA, Marcelo Martins. **O afetivo e o intelectual na contemplação mística: um estudo do segundo livro da Noite Escura de João da Cruz**. 240 f. Teste (Doutorado em Educação) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2004.

BAZZONI, Claudio. **O mistério da transfiguração da alma no núcleo da obra de San Juan de la Cruz**. 117 f. Dissertação (Mestrado em Letras Modernas) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998.

CASTRO, Gabriel. Noche oscura del alma. In: _____. (Org.). **Dicionário de San Juan de la Cruz**. Madrid: Monte Carmelo, 2000. p. 1033-1062.

CHIAPPINI, Caetano. Dios y la voluntad (para un análisis semántico de la noche oscura de San Juan de la Cruz). **Revista Insula**, Madrid, n. 537, sep. 1991. p. 27-29

DI BERARDINO, Pedro Paulo. **Itinerário espiritual de São João da Cruz, místico e doutor da Igreja**. São Paulo: Paulus, 1993.

IGREJA CATÓLICA. **São João da Cruz: um homem, um mestre, um santo**. São Paulo: Paulinas, 1999.

JOÃO PAULO II (PAPA). **Carta apostólica por ocasião do IV centenário da morte de São João da Cruz**. Petrópolis: Vozes, 1991.

MUTO, Susan. **João da Cruz para hoje: a noite escura**. Trad. J. A. Ceschin. São Paulo: Loyola, 1997.

O'REILLY, Terence. San Juan de la Cruz y la lectura de la Biblia. **Revista Insula**, Madrid, n. 537, sep. 1991. p.25-27.

PACHO, Eulogio. Subida del Monte Carmelo (obra). In: _____. (Org.). **Dicionário de San Juan de la Cruz**. Madrid: Monte Carmelo, 2000a. p. 1360-1376.

_____. Noche oscura (obra). In: _____. (Org.). **Dicionário de San Juan de la Cruz**. Madrid: Monte Carmelo, 2000b. p. 1017-1033.

_____. Teresa de Jesús, Santa y J. de la Cruz. In: _____. (Org.). **Dicionário de San Juan de la Cruz**. Madrid: Monte Carmelo, 2000c. p. 1419-1446.

PENIDO, M. T. L. **O itinerário místico de S. João da Cruz**. Petrópolis: Vozes, 1954.

SACRAMENTADO, Crisógono de Jesús. **Vida y obras de San Juan de la Cruz**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1950.

SCHLESINGER, Hugo. **Dicionário enciclopédico das religiões**. Petrópolis: Vozes, 1995.

SCIADINI, Patrício. **San Juan de la Cruz: o poeta de Deus**. São Paulo: Palas Athena, 1989.

SESÉ, Bernard. **João da Cruz: pequena biografia**. São Paulo: Paulinas, 1995.

STINISSEN, Wilfried. **A noite escura segundo São João da Cruz**. 2 ed. São Paulo: Loyola, 2004.

TEIXEIRA, Faustino. Nos rastros do Amado – O cântico espiritual de João da Cruz. In: _____. (Org.). **Nas teias da delicadeza: itinerários místicos**. São Paulo: Paulinas, 2006. p. 57-102.

3 – Estudos sobre os Carmelitas

AIRES DE ARAÚJO, Maria das Graças Souza. **Fixação e expansão da ordem carmelita em Pernambuco no período colonial**. 172 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2000.

BOAGA, Emanuele (O. C.) **Como pedras vivas... para ler a história e a vida do Carmelo**. Roma: Litografia Príncipe, 1989.

MESTERS, Carlos (O. C.). **A regra do carmo: sua origem, seu sentido, sua atualidade**. Belo Horizonte: Congregação das Irmãs Carmelitas da Divina Providência, 1985.

PONCE DE LEÓN, Fernando Antônio Dantas. **Carmelitas Descalços no Pernambuco Colonial**. 248 f. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2002.

UBBINK, Crisóstomo *et al.* **Carmelita: um estilo de vida**. Olinda: Província Carmelitana de Santo Elias, 1980.

4 – Outras Referências

ABELLÁN, José Luis. **El erasmismo español**. 3. ed. Madrid: Espasa Calpe, 2005.

ANDRES, Melquiades. **La teología española en el siglo XVI**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1976. Volume 1.

_____. **La teología española en el siglo XVI**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1977. Volume 2.

ARIÈS, P. **História social da criança e da família**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1978.

ARIÈS, P; CHARTIER, R. **História da vida privada: da Renascença ao século das Luzes**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

ARNAUT DE TOLEDO, Cezar de Alencar. Erasmo, o humanismo e a educação. **Revista Linhas**, Florianópolis, v. 5, n. 1, jan./jun. 2004. p. 85-95.

_____. **Instituição da subjetividade moderna: a contribuição de Santo Inácio de Loyola e Martinho Lutero**. 168 f. Tese (Doutorado em Educação). Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1996.

_____. A questão da educação em Martinho Lutero. **Revista Acta Scientiarum**, Maringá, v. 21, n. 1, 1999. p. 129-135.

BARTHES, Roland. Loyola. In: _____. **Sade, Fourier, Loyola**. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 33-81.

BERGER, Peter Ludwig. **O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião**. Trad. José Carlos Barcellos. 3. ed. São Paulo: Paulus, 1985.

BERNARDO, Débora Giselli. **Juan Luis Vives (1492-1540) e os ideais humanistas de educação na aurora da modernidade**. 121 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Estadual de Maringá, Maringá, 2005.

BINGEMER, Maria Clara Lucchetti; BARTHOLO JR, Roberto dos Santos (Orgs.). **Mística e política**. São Paulo: Edições Loyola, 1994.

BRAUDEL, Fernand. **Civilização material e capitalismo: séculos XV-XVIII**. Trad. Maria Antonieta Magalhães Godinho. Rio de Janeiro: Cosmos, 1970. Tomo I.

CASSIRER, Ernst. **Indivíduo e cosmos na filosofia do renascimento**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

CHESTERTON, G. K. São Francisco de Assis. In: _____. **São Francisco de Assis e São Tomás de Aquino**. Rio de Janeiro: Ediouro, 2003. p. 9-176.

DE ÁVILA, Teresa (Santa). **Obras completas**. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2002.

DEFOURNEAUX, Marcelin. **A vida quotidiana em Espanha no século de ouro**. Trad. André Varga. Lisboa: Livros do Brasil, s/d.

DELUMEAU, Jean. **O que sobrou do paraíso?** São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

DE MONTROYA, Célia Ortiz A. **Historia de la educacion y de la pedagogía**: Renacimiento a Kant. Entre Rios, Argentina: Facultad de Ciencias de la Educacion; Universidad Nacional del Litoral Paraná, 1968.

ELIAS, Norbert. **O processo civilizador**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994. 2 Volumes.

ENCICLOPÉDIA UNIVERSAL EUROPEO-AMERICANA. Tomo XL. Madrid: Espasa Calpe, 1958. p. 1206-1214.

FALBEL, Nachman. **Os espirituais franciscanos**. São Paulo: Perspectiva, 1995.

FREUD, Sigmund. **Cinco lições de psicanálise, Leonardo da Vinci e outros trabalhos** (1910). Rio de Janeiro: IMAGO, 1996. Volume 11.

GIOVANETTI, José Paulo. Religião e subjetividade contemporânea. In: Mac DOWELL, João A., SJ (Org.). **Saber filosófico, história e transcendência**: homenagem ao Pe. Henrique Cláudio de Lima Vaz (SJ), em seu 80. aniversário. São Paulo: Loyola, 2002. p. 287-298.

GREEN, Vivian H. H. **Renascimento e reforma**: a Europa entre 1450 e 1660. Trad. Cardigos dos Reis. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1984.

JOSAPHAT, Carlos. **Contemplação e libertação**: Tomás de Aquino, João da Cruz, Bartolomeu de Las Casas. São Paulo: Ática, 1995.

KEMPIS, Tomás de. **Imitação de Cristo**. 24. ed. São Paulo, Paulus, 2005.

KRISTELLER, Paul Oskar. **El pensamiento renacentista y sus fuentes**. 2. ed. Trad. Federico P. Lopes. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

LE GOFF, Jacques. **Os intelectuais na Idade Média**. 4. ed. São Paulo: Brasiliense, 1995.

_____. (Org.). **O homem medieval**. Lisboa: Presença, 1989.

_____. **O nascimento do purgatório**. Lisboa: Estampa, 1993.

_____. **São Francisco de Assis**. 2. ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Record, 2001.

LIMA VAZ, Henrique C. Mística e Política. In: LIMA VAZ, Henrique C. de. **Experiência mística e filosofia na tradição ocidental**. São Paulo: Loyola, 2000. p.81-90.

LUTERO, Martinho. Aos conselhos de todas as cidades da Alemanha, para que criem e mantenham escolas. In:_____. **Obras selecionadas**. Porto Alegre/São Leopoldo: Concórdia/Sinodal, 1987-1996. Volume 5. p. 302-325.

_____. Uma prédica para que se mandem os filhos à escola. In: _____. **Obras selecionadas**. Porto Alegre/São Leopoldo: Concórdia/Sinodal, 1987-1996. Volume 5. p. 326-363.

MARX, Karl. Manuscritos econômico-filosóficos. In: _____. **Manuscritos econômico-filosóficos e outros textos escolhidos**. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1985. p. 3-48.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã (Feurbach)**. 4. ed. Tradução de José Carlos Bruni e Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Hucitec, 1984. p. 15-77.

McBRIEN, Richard P. **Os Papas: de São Pedro a João Paulo II**. São Paulo: Loyola, 2000.

MOLINIÉ-BERTRAND, Annie. **Diccionario histórico de la España del siglo de oro**. Trad. Ramón Nieto. Madrid: Acento, 1998.

MULLETT, Michael. **A contra-reforma: e a reforma católica nos princípios da Idade Moderna Européia**. Lisboa: Gradiva Publicações, 1985.

ORO, José García. **Cisneros: el cardeal de españa**. 2. ed. Barcelona: Ariel, 2002.

ORTEGA, Francisco. **Genealogias da amizade**. São Paulo: Iluminuras, 2002.

PÉREZ, Joseph. **La España del siglo XVI**. Trad. Mauro Armiño. Madrid: Espasa Calpe, 2002.

PETITAT, André. **Produção da escola/produção da sociedade: análise sócio-histórica de alguns momentos decisivos da evolução escolar no ocidente**. Trad. Eunice Gruman. Porto Alegre: Artes Médicas, 1994.

PRAT, Angel Valbuena. **La vida española en la edad de oro: según sus fuentes literarias**. Barcelona: Alberto Martín, 1943.

RODRIGUEZ, Pedro Sainz. **La siembra mística del cardeal Cisneros y las reformas em la iglesia**. Madrid: Universidad Pontificia de Salamanca/Fundacion Universitaria Española, 1979.

ROUSSIAUD, Jacques. O cidadão e a vida na cidade. In: LE GOFF, Jacques (Org.). **O homem medieval**. Lisboa: Presença, 1989.

RUGIU, Antonio Santoni. **Nostalgia do mestre artesão**. Campinas: Autores Associados, 1998.

SILVA, Victor Augustus Graciotto. A novidade cidadina e sua relação com o discurso franciscano no início do século XIII. In: LUPI, João; RI JÚNIOR, Arno Dal (Org.). **Humanismo medieval: caminhos e descaminhos**. Ijuí: Ed. Unijuí, 2005. p. 383-394.

SKALINSKI JÚNIOR, Oriomar. **O caminho dos jesuítas da mística à educação: dos exercícios espirituais ao ratio studiorum**. 114 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Estadual de Maringá, Maringá, 2007.

STEIN, Edith. **A ciência da cruz**: estudo sobre São João da Cruz. 4. ed. São Paulo: Loyola, 2004.

TAWNEY, R.H. **A religião e o surgimento do capitalismo**. São Paulo: Perspectiva, 1971.

THOMPSON, E.P. Tempo, disciplina de trabalho e o capitalismo industrial. In: _____. **Costumes em comum**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 267-304.

VANNINI, Marco. **Introdução à mística**. São Paulo: Loyola, 2005.

WEBER, Max. **A ética protestante e o “espírito” do capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

APENDICE

APENDICE A

CRONOLOGIA: VIDA DE JOÃO DA CRUZ

- 1542 Nasceu em Fontiveros, província de Ávila, filho de Gonçalo de Yepes e de Catarina Alvarez.
- 1545 Catarina e seus três filhos (Francisco, Luís e João) são submetidos a uma vida miserável.
- 1551 Em Medina del Campo, estudou as primeiras letras na Escola da Doutrina, trabalhou no Hospital de Las Bubas e, no Colégio dos Jesuítas, estudou humanidades.
- 1563 Vestiu o hábito dos Carmelitas de Medina del Campo.
- 1564 Iniciou os seus estudos na Universidade de Salamanca.
- 1567 Foi ordenado padre em Salamanca. Em setembro ou outubro: encontrou-se com Teresa de Ávila, que lhe propôs participar da reforma do Carmelo.
- 1568 Em agosto: acompanhou Teresa de Ávila para a fundação de um Convento Carmelita de Descalças em Valhadolide. E, em outubro, fundou-se o primeiro Convento masculino, em Duruelo.
- 1571 Tornou-se reitor do Colégio dos Carmelitas Descalços, em Alcalá de Henares.
- 1572 Nomeado capelão do Convento da Encarnação, em Ávila, no qual Teresa era priora.
- 1577 Em 2 de dezembro: foi preso e encarcerado numa cela do Convento dos Carmelitas de Toledo, hostis à reforma.
- 1578 Em meados de agosto, João conseguiu evadir-se. No Capítulo de Almodóvar (Assembléia de religiosos), tornou-se prior em Calvário.
- 1579 Nomeado reitor do Colégio de Baeza.
- 1580 Gregório XIII autorizou a criação de uma província independente de Carmelitas Descalços. Morte de Catarina, sua mãe.
- 1582 Tornou-se prior do convento de Granada. Teresa de Ávila morreu em 4 de outubro.
- 1585-1587 Realizou inúmeras andanças pela Andaluzia e por Castela.
- 1588 No primeiro capítulo geral em Madrid foi eleito definidor e terceiro conselheiro da Consulta.
- 1589 Tornou-se prior do convento de Segóvia.
- 1591 No terceiro capítulo geral de Madri, foi demitido de todos os cargos, recolheu-se ao Convento da La Peñuela (Jaén). Doente, foi para Ubeda, onde morreu durante a noite, em 13 para 14 de dezembro.