

UFRRJ

**INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

DISSERTAÇÃO

**“A AMEAÇA MÍSTICA”: PERSEGUIÇÃO, EXÍLIO E COOPTAÇÃO
DOS MÍSTICOS – O ESTUDO DE CASO DE SÃO JOÃO DA CRUZ
(1542-1570)**

Cesar Moisés Carvalho

2023



UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA
LINHA DE PESQUISA: RELAÇÕES DE PODER, LINGUAGENS E HISTÓRIA
INTELLECTUAL

**“A AMEAÇA MÍSTICA”: PERSEGUIÇÃO, EXÍLIO E COOPTAÇÃO DOS
MÍSTICOS – O CASO DE SÃO JOÃO DA CRUZ (1542-1570)**

CESAR MOISÉS CARVALHO

Sob a Orientação do Professor
Clínio de Oliveira Amaral

Dissertação de mestrado submetida como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em História, no curso de Pós-graduação em História, Área de Concentração de Poder, Linguagens e História Intelectual.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior — Brasil (CAPES) — Código de financiamento 001.

This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior — Brasil (CAPES) — Finance Code 001.

Seropédica, RJ
Julho de 2023

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Biblioteca Central / Seção de Processamento Técnico

Ficha catalográfica elaborada
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

C331 Carvalho, Cesar Moisés, 1977-
"A ameaça mística": Perseguição, exílio e cooptação dos
Carv" místicos - O caso de São João Cruz (1524-1570) / Cesar
Moisés Carvalho. - Rio de Janeiro, 2023.
230 f.

Orientador: Clínio de Oliveira Amaral.
Dissertação (Mestrado). -- Universidade Federal Rural
do Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em
História, 2023.

1. João da Cruz. 2. ameaça mística. 3. prática
mística. I. Amaral, Clínio de Oliveira, 1978-, orient.
II Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro.
Programa de Pós-Graduação em História III. Título.



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA



TERMO Nº 868 / 2023 - PPHR (12.28.01.00.00.49)

Nº do Protocolo: 23083.049710/2023-65

Seropédica-RJ, 01 de agosto de 2023.

Nome do(a) discente: CESAR MOISÉS CARVALHO

DISSERTAÇÃO submetida como requisito parcial para obtenção do grau de MESTRE EM HISTÓRIA, no Programa de Pós-Graduação em História - Curso de MESTRADO, área de concentração em Relações de Poder e Cultura.

DISSERTAÇÃO APROVADA EM : 17 de julho de 2023

Banca Examinadora:

Dr. JOAO GUILHERME LISBOA RANGEL, OUTRO Examinador Externo à Instituição

Dr. LYNDON DE ARAUJO SANTOS, UFRRJ Examinador Externo à Instituição

Dr. RICARDO QUADROS GOUVÊA, OUTRO Examinador Externo à Instituição

Dr. CLINIO DE OLIVEIRA AMARAL, UFRRJ Examinador Externo ao Programa

(Assinado digitalmente em 01/08/2023 14:09)

CLINIO DE OLIVEIRA AMARAL
PROFESSOR DO MAGISTERIO SUPERIOR
DeptHRI (12.28.01.00.00.00.86)
Matrícula: 1715783

(Assinado digitalmente em 01/08/2023 12:46)

RICARDO QUADROS GOUVÊA
ASSINANTE EXTERNO
CPF: 099.713.378-35

(Assinado digitalmente em 02/08/2023 15:02)

LYNDON SANTOS
ASSINANTE EXTERNO
CPF: 754.366.717-72

(Assinado digitalmente em 02/08/2023 15:34)

JOÃO GUILHERME LISBOA RANGEL
ASSINANTE EXTERNO
CPF: 142.870.867-75

Visualize o documento original em <https://sipac.ufrrj.br/public/documentos/index.jsp> informando seu número: **868**, ano: **2023**, tipo: **TERMO**, data de emissão: **01/08/2023** e o código de verificação: **72a25b7fcc**

*Dedico esta dissertação à minha professora e orientadora,
Dirce Salvadori,
por seu incentivo a que participasse, entre 2002-2005,
do Programa de Iniciação Científica da Fecilcam.
Ela dizia que eu iria precisar para concorrer ao mestrado.
Gratidão imensa, professora.*

“Essas Canções, tendo sido compostas em amor de abundante inteligência mística, não poderão ser explicadas completamente, nem, aliás, é minha intenção; quero somente dar alguma luz geral[...]. Isto tenho por melhor. Julgando mais vantajoso declarar os ditos de amor em toda a sua amplitude, a fim de deixar cada alma aproveitar-se deles segundo seu próprio modo e capacidade espiritual, em vez de limitá-los a um só sentido. Assim, embora sejam de algum modo explicadas, não é necessário ater-se à explicação; porque a sabedoria mística, isto é, a sabedoria de amor de que tratam as presentes Canções, não há mister ser entendida distintamente para produzir efeito de amor na alma; pois age de modo semelhante à fé, na qual amamos a Deus sem o compreender...”
(Prólogo ao Cântico Espiritual, João da Cruz)

AGRADECIMENTOS

Gratidão é algo fácil e ao mesmo tempo difícil, pois “ser grato” pode parecer clichê ou uma atitude meramente protocolar. Como demonstrá-la? Felizmente este problema não existe para quem expresso minha gratidão, pois me conhecem e sabem que quando não posso expressar o que de fato penso, emudeço. Portanto, minhas palavras serão acolhidas como expressão da mais pura gratidão e apreço.

Como seguidor de Jesus Cristo, agradeço ao seu Pai, a quem chamamos de Deus, pois creio nEle como doador da vida, da força e das condições propícias para que possamos existir. Agradeço a Deus e, dessa forma, contemplo igualmente o seu Filho e também ao Espírito Santo. De tudo que eu poderia dizer, acredito que apenas “gratidão” é possível, pois nada mais posso oferecer a Ele.

Minha gratidão à minha família, esposa e filha, Regiane e Céfora, que uma vez mais cruzaram uma jornada acadêmica comigo, pois tanto o supletivo do Ensino Médio, quanto a graduação em Pedagogia, mais a especialização, *lato sensu*, na PUC-Rio, todas, sem exceção, foram cursadas depois de casado e pai. Isso significa muitas ausências para se cumprir as tarefas e demandas estudantis. Como se tal não fosse o bastante, tivemos ainda a pandemia, o desemprego, a internação, a produção de uma obra teológica, em coautoria com a minha filha, a mudança de cidade e estado, tudo no período do mestrado, tornando-o ainda mais desafiante.

Gratidão ao meu orientador, Clínio de Oliveira Amaral, pois muito antes de ingressar no mestrado, fizemos amizade, pois fui indicado por um colega em comum para explicar como se dá a interpretação neopentecostal do texto bíblico e ele me procurou, conheceu o trabalho que desenvolvo há anos, e mesmo sendo um acadêmico prestigiado, um erudito com trabalhos publicados e tradutor da nossa língua-mãe, além do francês, convidou-me para uma exposição sobre o fenômeno pentecostal em um evento do Labep, no campus da UFRRJ, quando então soube que eu não tinha especialização *stricto sensu* e sugeriu-me a que me candidatasse a uma vaga de mestrado. Por não ser da área, achava quase impossível ingressar no programa, mas felizmente, com o seu incentivo, apoio e companheirismo as coisas aconteceram e o Clínio, juntamente com a Lucy Amaral, tornaram-se muito mais que meu orientador e sua esposa, mas pessoas muito queridas e amigas do coração, por isso, gratidão imensa a vocês.

Minha gratidão aos professores do programa com os quais tive oportunidade de aprender — Jean Sales, Luís Edmundo, Luis Kalil, Malu (Maria Lúcia), Mônica Martins, Regininha (Regina Carvalho) e Yllan Mattos —, a capacidade, a didática e a paciência de cada um, foram

fundamentais para que este pedagogo aprendesse um pouquinho da ciência da historiografia. Foram muitas leituras, dezenas de trabalhos e apresentações que me ajudaram a conhecer muitos autores e um pouco dos meandros da pesquisa historiográfica. Incluo nesse mesmo grupo digno de minha gratidão o Paulo Longarini, secretário do Programa de Pós-Graduação em História (PPHR), que além de competente sempre se mostrou solícito quando procurado, além de atender-me com orientações sempre que precisei. Esse grupo de profissionais confirmam o que aprendi em meus anos de licenciatura em Pedagogia: O serviço público de excelência existe, por isso, é preciso lutar e defender o direito de a população ter acesso a uma educação pública, de qualidade e gratuita.

Não posso deixar de expressar minha gratidão aos colegas virtuais de turma. Aqui não me arriscarei a citar nomes para que não venha a esquecer-me de alguém. Posso garantir que apesar de a pandemia impossibilitar o contato físico, quando precisei, o calor humano não me faltou, a despeito de o curso não ter sido realizado de maneira presencial por conta da situação que atravessamos.

Ao professor Marcos Baccega minha gratidão por participar ativamente na qualificação, sugerindo mudanças e enfoques na direção da pesquisa. Suas sugestões e apontamentos tornaram a pesquisa mais desafiante, porém, contribuíram com o adensamento do problema e do objeto. Da mesma maneira, minha gratidão à professora Mônica Martins que, mesmo meu objeto não sendo de sua área de especialidade, gentilmente participou da qualificação e sugeriu-me caminhos que me ajudaram na finalização do processo de pesquisa.

Finalmente, gratidão aos professores Ricardo Quadros Gouvêa, Lyndon Santos e João Guilherme Lisbôa, por participarem da banca de defesa e serem diligentes em ler essa dissertação e apontarem diversas sugestões, sendo algumas incorporadas ao texto, especialmente na ampliação de conceitos, mas que não se resumem a este trabalho e certamente contribuirão com pesquisas ulteriores e no prosseguimento de minha jornada acadêmica.

RESUMO

Carvalho, Cesar Moisés, 1977- A “ameaça mística”: Perseguição, exílio e cooptação dos místicos — O estudo de caso de São João da Cruz (1542-1591) / Cesar Moisés Carvalho – Rio de Janeiro, 2023. 230p. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2023.

A presente dissertação tem como objeto o exercício da mística, particularmente a praticada, e ensinada, pelo frei carmelita descalço espanhol, João da Cruz, e o quanto ela possivelmente influenciou e, caso tenha feito, em que medida foi decisiva e contribuiu em sua perseguição, encarceramento e exílio. Para isso, após uma explicação do quanto a experiência místico-carismática foi fundamental no Cristianismo nascente, como essa característica foi encarada após a institucionalização religiosa, gerando a fundação do monaquismo, estudamos brevemente a vida do doutor místico, desde o seu nascimento, formação, ingresso na Ordem do Carmo, bem como seu encontro decisivo com sua mentora, Teresa d'Ávila, a parceria da dupla na reforma da ordem a que ambos pertenciam e, finalmente, seu encarceramento, sua perseguição e o seu misterioso exílio. O foco da investigação está no conceito de “prática mística” de João da Cruz, analisada através de suas *Obras completas*, mostrando o conteúdo e a forma que ela possui, bem como o que propõe, vendo casos similares, tanto anteriores ao frei carmelita espanhol, quanto contemporâneos a ele, formando um dossiê que culmina no estudo do seu caso mostrando que, mesmo místicos institucionalizados e de uma prática antagônica à carismática e/ou entusiasta, podem ter sido vistos como potenciais sublevadores da ordem estabelecida na Igreja, representando uma ameaça.

PALAVRAS-CHAVE: Cristianismo; Mística; Prática mística; Ameaça; João da Cruz.

ABSTRACT

Carvalho, Cesar Moisés, 1977- **The “Mystical Threat”: Persecution, Exile and Cooptation of mystics — A study-case of San Juan de La Cruz (1542-1591)** / César Moisés Carvalho – Rio de Janeiro, 2023. 230p. Dissertation (Master’s Degree in History) – Institute of Human and Social Science, Graduate Program in History, Federal Rural University of Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2023.

The present dissertation has the mystical exercise followed and taught by the Spanish Discalced Carmelite Friar Juan de La Cruz as its object and pretend to investigate how much, and if so, this probably influenced his persecution, incarceration and exile. To achieve this goal an explanation of how fundamental the mystical-charismatic experience was on early christianism, how it was viewed after the religious institucionalization, generating the foundation of the monasticism, and a brief overview of La Cruz’s life will be offered, since his birth, background education, admission to the Carmelite Order, decisive partnership with his mentor, Teresa d’Ávila, with whom he reformate their Order, and finally, his incarceration, persecution and mysterious exile. The investigation focus on the concept of La Cruz’s mystical practice, analyzed through his *The Complete Works*, showing its content and form, as well as its proposition, and investigating similar cases, both earlier and contemporary to the Spanish Carmelite Friar, building a dossier that culminates on a study-case that shows that even institutionalized mystics, with an antagonic and carismatic and/or enthusiastic practice, may have been seen as potential rioters of the established church order.

KEYWORDS: Christianity; Mystic; Mystical Practice; Threat; Juan de la Cruz.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
CAPÍTULO I – A “AMEAÇA MÍSTICA”	19
1.1 O Cristianismo como religião mística e plural	20
1.2 A “experiência fontal”	31
1.4 A institucionalização da fé	41
1.4 Os movimentos restauracionistas	51
1.5 A mística ocidental	75
CAPÍTULO II – João da CRUZ – O DOUTOR MÍSTICO	91
2.1 João de Yepes	95
2.2 O ingresso no ofício religioso	95
2.3 A reforma na Ordem Carmelita	97
2.4 O encarceramento, a perseguição e o exílio	105
CAPÍTULO III – A PRÁTICA MÍSTICA DE JOÃO DA CRUZ	115
3.1 O <i>Corpus dyonisiacum</i> e sua influência sobre João da Cruz	119
3.2 A prática mística de João da Cruz: Experiência e Teologia	140
3.3 Mistagogia sanjuanista	159
3.4 A prática mística sanjuanista como possível ameaça	177
CONCLUSÃO	208
FONTES	212
BIBLIOGRAFIA	217

INTRODUÇÃO

Por que João da Cruz? A pergunta é perfeitamente compreensível, seja para quem não tem informação alguma sobre este frei carmelita espanhol, seja para quem tem leitura e domínio de sua trajetória. A quem situa-se no primeiro grupo, devido ao completo desconhecimento acerca de quem foi ele, possivelmente tudo pode não parecer tão novo além do fato de mais um personagem religioso que fora canonizado e que está tendo uma parte infinitesimal de sua vida analisada em mais um trabalho acadêmico. Não obstante, para os que pertencem ao segundo grupo, certamente há, de início, um estranhamento, pois cientes do modelo de sua mística, concluem não haver a menor relação entre ela e seu encarceramento, perseguição e exílio, permanecendo um mistério os motivos para tanta hostilidade. Todavia, a perspectiva adotada neste trabalho é outra, sua perseguição, muito provavelmente, está relacionada à sua “prática mística”, expressão cujo significado e conceito é bastante específico e não se resume ao que, conforme será visto, comumente se imagina ao se pensar inicialmente a respeito.

Antes, porém, de falar deste que foi proclamado, no século passado, em 21 de março de 1952, padroeiro dos poetas espanhóis, é importante destacar a necessidade de se refletir sobre a “experiência religiosa”. Por mais óbvio que possa parecer, a religião não é muito analisada e estudada por esta dimensão em trabalhos de pesquisa historiográfica de mestrado e doutorado, priorizando aspectos mais concretos e evidentes, mas é importante ter em mente que as práticas religiosas, por exemplo, obedecem a uma lógica própria. Conhecer, tanto quanto possível tal lógica própria, ajuda a vislumbrar melhor o que move os grupos e/ou atores sociais pertencentes a uma religião, levando-os a adotar determinadas posições que são estranhas para a mentalidade secular. Neste sentido, os círculos acadêmicos, espaços de discussão e formação do saber, acabam reduzindo seu campo de visão e análise, pois ao admitir determinados (pré)conceitos quanto a essa ou aquela religião pode, infelizmente, deixar escapar particularidades que desafiam não só os instrumentos científicos, mas também determinados estereótipos.

Para além disso, em um país profundamente religioso como o Brasil, prescindir de estudar este campo, é desistir de ter contato com uma das maiores fontes de “explicação” da formação da cultura brasileira, chamada de brasilidade. No que diz respeito ao Brasil, suas principais formas religiosas — a de matriz autóctone, a europeia e a africana —, sem exceção, são todas elas “místicas”, ou seja, têm como objetivo conectar, ou “unir”, o adepto à sua fonte originária, ou ao (s) deus (es) que se crê ser sua origem. Em se tratando da religião de matriz europeia que aqui se instalou, logo no início da colonização, o cristianismo, é possível perceber

sua ampla diversidade, não guardando muita semelhança com o católico apostólico romano professado pelos europeus quando aqui aportaram. Por mais que o pesquisador tenha vivência, seja como adepto de alguma tradição cristã (católica, protestante histórica, evangélica etc.), seja como alguém que investiga cientificamente o fenômeno, dificilmente não se surpreenderá em algum momento, ao se deparar com alguma coisa que desafia seus instrumentos de análise ou até mesmo com o que sabia a respeito do objeto estudado. E este trabalho, sem afetação, possivelmente inscreve-se nessa constatação.

Para tudo que possa ser, ou não, dito, com tais características em sua gênese, se apenas o estudo da religião não é suficiente para uma compreensão do Brasil, havendo outras instâncias, ou fenômenos culturais a serem explorados, tão pouco ele pode ser minimamente estudado à parte dela. Seja em relação ao processo de colonização, que foi levado a efeito por colonizadores cristãos, seja a respeito do genocídio dos nativos xamanistas ou a mão de obra escrava trazida para cá, os africanos com suas crenças religiosas, ou seja, qualquer que seja o grupo, a religião aparecerá, no mínimo, como tema transversal, sendo impossível contorná-la absolutamente.

Em se tratando de religião cristã, especificamente de tradição católica-romana, é indiscutível a importância de conhecê-la para melhor compreender a brasilidade com suas idiossincrasias e demais peculiaridades. Todavia, o desafio é que isso só é possível delimitando um objeto, e seu período no tempo e no espaço, para daí proceder tal estudo. Um dos aspectos negligenciados, talvez por sua obviedade e, ao mesmo tempo, dificuldade, é a dimensão mística da religião cristã, particularmente, do catolicismo. Desde o advento da Renovação Carismática Católica (RCC), há pouco mais de cinquenta anos, tal temática passou a ser mais visível e pesquisada, contudo, ela se dá em perspectiva fenomenológica, sociológica e até histórica, mas nesta última área, raramente se investiga o fenômeno, concentrando-se em personalidades e instituições, privando-se dessa forma de compreender o importante papel que a mística desempenha na formação das personalidades, instituições e demais acontecimentos nos círculos religiosos.

Este trabalho, porém, foi realizado de forma diferente da usual. Com o objetivo de analisar como a mística foi encarada pela Igreja Católica-Romana, elegeu um período, o século XVI, denominado de o “século de ouro espanhol”, e um ator, investigando como se deu a relação deste, com sua prática mística, nos quadros oficiais. Tal relação, geralmente, é de conflito e enfrentamento, gerando uma teoria que se tornou praticamente incontestável. Portanto, como não poderia deixar de ser, investigou ligeiramente casos análogos, considerando

alguns outros atores, instituições e ideias religiosas, tanto anteriores como contemporâneos ao místico objeto do trabalho, bem como a relação da mística destes nos quadros institucionais. A maior parte de tais atores, teve problemas institucionais por conta da difícil, e comumente tensa, relação entre carisma — seja como dom sobrenatural, ou não, do Espírito Santo — e instituição. Portanto, partindo desses exemplos, foi que o ator deste trabalho foi eleito, vindo, porém, durante o percurso de estudo, a surpresa em relação ao seu perfil que, diferentemente do estereotipado nesses casos — por causa da teoria que se tornou praticamente inquestionável —, não é nem de longe trivial e comum, sendo seu caso até mesmo paradoxal para muitos que o conhece.

Para proceder com a investigação, o trabalho foi dividido em três capítulos, sendo o primeiro deles dedicado a sondar o papel da mística na nascente religião cristã, dedicando-se a abordar, de forma muito panorâmica, os seus primeiros anos, cuja exposição, como poderá ser visto, demonstra de forma inequívoca duas características marcantes: sua diversidade e também sua espiritualidade. Evidentemente que a expressão “espiritualidade” está sendo utilizada de forma anacrônica, posto que a própria expressão “mística” também é anacrônica considerando a época em que foi cunhada. Surgida pela primeira vez em um texto antigo de um autor anônimo conhecido atualmente como Dionísio Pseudo-Areopagita, provavelmente do século V, mas que se pensava até o tempo de João da Cruz, ser um personagem convertido pela pregação do apóstolo Paulo, conforme relata o livro de Atos (17,34), daí a grande respeitabilidade desfrutada por seus escritos, denominados de *Corpus dyonisiacum*, por muitos séculos, sendo utilizado por inúmeros outros autores. Esse, contudo, não é o mais importante nessa discussão, e sim o fato de que tal característica da religião cristã é, invariavelmente, “extinguida” de seus círculos, vindo a ressurgir e irromper em outra época, trazendo consigo um elemento “revolucionário”, conhecido como restauracionismo ou movimento reformista. Um exemplo claro de tal aspecto é justamente a Renovação Carismática Católica (RCC), mencionada anteriormente.

Esse “inconformismo” da religião cristã, ao lado da tradição, cumpre a função de mantê-la “viva” durante todo este tempo em meio aos avanços da secularização, ainda que tomando feições muito distintas das responsáveis por sua origem, ou seja, a tensão entre carisma e instituição é imprescindível à sobrevivência do cristianismo em suas diversas tradições, pois é exatamente esse aspecto dialético que dá estabilidade institucional, mas que ao alcançar o nível letárgico, reclama por mudanças e reformas. Portanto, neste movimento dialético ela acaba se reinventando e sobrevivendo. A fim de evidenciar tal dinâmica, apresentar-se-á os caminhos percorridos na elaboração desse estudo, sobretudo o conceito de mística, pois como

predecessora do que atualmente é conhecido como espiritualidade, é fundamental compreender o papel dessa prática, primeiramente no mundo antigo, chegando ao medievo, mostrando como é possível pensar esse contexto por intermédio dessa experiência religiosa. Nosso objetivo é igualmente apresentar a validade e a importância dessa pesquisa, bem como os caminhos que ela propõe. Isto posto, como já foi dito, este trabalho foi construído em três capítulos, abordando uma questão que atualmente está na ordem do dia. Nesse sentido, o primeiro capítulo concentra-se em uma abordagem teórica sobre o que consideramos o ponto central da pesquisa: a prática mística (tal prática serviu como *leitmotiv* de todo o trabalho, por isso há saltos temporais). Particularmente com alguns exemplos de como seu exercício era encarado no cristianismo apresentado no livro bíblico de Atos e no período subapostólico (séculos I e II) — quando a mística era mais entusiasta ou carismática —, e depois no medievo e qual o seu lugar no catolicismo romano, bem como no período da Contrarreforma, no contexto do Renascimento, com breves amostragens. Assim, neste primeiro momento, abordamos os eventos antecedentes à constituição do monacato, especificamente ocidental, oferecendo um *background* para se pensar posteriormente na descrição e análise da Ordem do Carmo ou dos Carmelitas que, como será visto, é o ambiente específico em que se inscreve o objeto da dissertação e que reforça uma hipótese padrão que orienta nosso trabalho e que está enunciada na primeira parte do título: “A ameaça mística” e, em sua conclusão: perseguição, exílio e cooptação dos místicos.

O segundo capítulo dedica-se ao carmelita João da Cruz, sobretudo ao seu papel de reformador, juntamente com Teresa de Ávila, da referida ordem, criando assim o Carmelita Descalço. Apesar da escassez das fontes, percorremos casos análogos, especialmente o de sua mentora, e de alguns outros atores, visando lançar luz sobre o processo de encarceramento do monge espanhol, a fim de compreender se existe alguma relação entre este acontecimento e a “noite escura da alma”, processo, curiosamente, místico de crise de fé que acaba sendo enaltecido, tornando-se desejado e paradigmático para toda a ordem. A proposta é auscultar João da Cruz e seu contexto, tanto quanto as fontes — seus textos principais — e a bibliografia consultadas permitiram. Após tal panorâmica acerca das contemporizações criadas a respeito do autor, objetivamos pensar o sujeito e o que temos de informações sobre sua vida. Pela impossibilidade de afirmar que inexistente, seguramente pode-se dizer que são escassos os trabalhos explorando se há alguma relação de sua mística com seu encarceramento e perseguição. Nesse aspecto é imprescindível realizar um cotejamento com casos similares, especialmente o de sua mentora, Teresa de Ávila (mas não só), um ponto de inflexão no campo

religioso por constituir-se como uma liderança, não apenas entre as mulheres, mas destacando-se como reformadora da Ordem do Carmelo.

Apesar de tal fato chamar a atenção, por mais tentador que tenha sido, tanto quanto possível, foi evitado olhar para as fontes com os escrúpulos hodiernos ou com a consciência política atual, pois tal procedimento certamente comprometeria o exame minimamente lúcido e desapaixonado da bibliografia. Obviamente que não há neutralidade, mas tanto quanto possível, foi mantido cautela e cuidado para não idealizar o passado e nem ver o que realmente os textos não afirmam. Dito isto, não há dúvida que o sujeito, cuja prática é objeto dessa pesquisa, chama a atenção. Não apenas ele, mas também o seu “entorno”, incluindo obviamente outros atores como, por exemplo, Mestre Eckhart.

O objetivo principal da pesquisa é explorar a influência da “noite escura da alma”, título ampliado da mais famosa poesia de João da Cruz — “noite escura” —, que retrata “o estado de perfeição”, ou seja, místico, que é precedido da crise de fé, da privação dos prazeres e das preocupações dos afazeres, daí o título. Mesmo porque, conforme observa o Frei Patrício Sciadini, da Ordem dos Carmelitas Descalços, João da Cruz é “um místico da experiência de Deus, não um teórico abstrato e nebuloso” (2019, p. 24), ou seja, o reformador carmelita “é teólogo mais místico do que dogmático, e é do ponto de vista da mística que descreve e julga a experiência” (SICARI, 2003, p. 589). Portanto, sem o conhecimento do que foi abordado no primeiro capítulo, não seria possível valorizar devidamente qual a importância e o lugar da teologia mística na vida de João da Cruz e seu impacto na Igreja.

Ao cabo do percurso pesquisado, apresentamos o quanto a prática da espiritualidade, desde os primeiros movimentos restauracionistas, passando pelo misticismo, por independer de qualquer mediação institucional — embora seja exercida no âmbito institucional e oficial —, acaba sendo malvista ou, no mínimo, encarada com reservas. Tal aspecto é importante de ser pesquisado, não somente pelo valor intrínseco do objeto, mas também pelas funções sociais que uma pesquisa dessa natureza possui, agregando conhecimentos e compreensões que, pelo simples fato de o Brasil ser um país profundamente religioso (particularmente cristão), servem, no mínimo, como insumos para pesquisas ulteriores. Em suma, tal pesquisa é necessária pela constatação de que a “religião é um fator preponderante na vida humana e, em um futuro previsível, pode-se acreditar que se mantenha assim” (BAINBRIDGE, 2008, p. 16), daí a importância de compreendê-la, também, teoricamente e como é vivida na “prática”, pois este entendimento, possivelmente, trará como corolário uma melhor compreensão da história.

A importância de se fazer tal percurso, repetimos, reside igualmente no fato de que o país é sumamente religioso, estando às voltas com questões que são circunscritas a determinados bolsões, mas que se presume como dever de toda a sociedade. Na verdade, essa reação é própria do perfil hegemônico de qualquer grupo que se agiganta e ocupa espaços de poder. Portanto, o último capítulo apresenta a prática mística sanjuanista, bem como sua mistagogia, demonstra como a Igreja lidou com a crise das Reformas e de como passou a ver a espiritualidade interiorizada (isto é, os exercícios espirituais e as experiências religiosas), própria dos reformadores, sendo realizada por oficiais, ou seja, em seus quadros e de forma institucional por pessoas que não apenas respeitavam a ortodoxia da Igreja, mas também a reafirmava, contudo, paradoxalmente ensinavam uma prática mística que não só poderia se dar fora dos limites das impetrações sacerdotais, ou seja, sem qualquer dependência da exclusividade sacramental, bem como do controle e da mediação institucional, parecendo até mostrar que tais aspectos litúrgicos e de exercício de controle, em vez de garantir, até prejudicavam a união do fiel com Deus. Além disso, a prática mística sanjuanista propõe, sem contrapor-se e sequer negá-lo, ou seja, sem qualquer pretensão revolucionária, que seguindo seu itinerário é possível evitar a passagem da alma até mesmo pelo purgatório. Uma vez que tal doutrina era uma das principais do período medieval e que, na aurora da modernidade, foi também um dos elementos do pomo da discórdia da Igreja com os reformadores, por contrapor-se à justificação pela fé, como terá sido a reação dos censores ao ler tal proposta nos textos sanjunistas?

A fim de procurar compreender o que isso representou é que o presente trabalho procedeu com uma abordagem parecida à do “discurso do ‘historiador original’ de Hegel que, ‘vivendo no espírito do acontecimento’, oferece oportunidades de descobrir sua própria obscuridade e”, continua Bourdieu, “pela ausência das falsas clarezas das narrativas parcialmente hábeis típicas dos leigos, a verdade da prática como cegueira à sua própria verdade” (2013, p. 151). E tal consciência decorre do “fato de que estar na tradição não restringe a liberdade de conhecer, antes é o que a torna possível” (GADAMER, 2007, p. 471), ou seja, ver sob a ótica dos perseguidores, exposta de acordo com os documentos, longe de ser uma ilação, ou inferência forçada, torna-se uma alternativa para se pensar o caso João da Cruz, que mesmo sendo fiel à doutrina da Igreja, isto é, a despeito de seu apego institucional e de sua condenação não formal, como mais uma típica ameaça mística.

CAPÍTULO I – A “AMEAÇA MÍSTICA”

O presente capítulo não pretende historiar o surgimento da religião e nem enveredar pelo caminho da argumentação de uma linha psicologizante de que “o ser humano é religioso por natureza”. Todavia, é preciso reconhecer a premissa de que nenhuma religião haveria se não houvesse o que Schleiermacher chama de “sentimento religioso”, reconhecendo, inclusive, que a “história no sentido mais pleno da palavra constitui o objeto supremo da religião”, visto que “com ela se inicia e com ela conclui — pois a profecia é a seus olhos também história, e ambas instâncias não se tem de diferenciar entre si —, e toda verdadeira história tem tido primeiramente, por onde for”, finaliza o mesmo autor, “uma finalidade religiosa e tem partido de ideias religiosas” (2000, p. 59). Algo que é confirmado por Le Goff ao informar que “os primeiros historiadores cristãos tiveram influência decisiva no trabalho histórico e no enquadramento cronológico da história” (2013, p. 113)¹.

A despeito de a temática religiosa ser muito abordada, pouco se estuda, na perspectiva historiográfica, acerca do aspecto místico da experiência religiosa e do seu papel como primeiro motor na deflagração e surgimento das religiões, tanto positivas quanto naturais². Em termos diretos, as religiões não são fundadas com qualquer elaboração teológica sofisticada. Com efeito, conforme sublinha William James, as “fórmulas teológicas”, são “produtos secundários”, pois “num mundo em que jamais existisse o sentimento religioso, duvido que pudesse ter sido estruturada alguma vez qualquer teologia filosófica”, isto é, a “contemplação intelectual desapaixonada do universo, independentemente da infelicidade interior e da necessidade de libertação, de um lado, e da emoção mística, de outro” levam, desde à formação das cosmogonias do mundo do antigo Oriente Médio até as “filosofias religiosas tais como as que ora possuímos” (JAMES, 1991, p. 268).

¹ “Mais que a finalidade dada à história, parece-nos importante na historiografia cristã, do ponto de vista dos instrumentos e do método do historiador, seu impacto sobre a cronologia. Esta sofreu uma primeira elaboração por historiadores antigos — que, de modo geral não figuram entre os grandes —, que os historiadores cristãos utilizaram. Diodoro da Sicília (século I a.C.) estabeleceu uma concorrência entre os anos consulares e as Olimpíadas. Trogo Pompeu, conhecido através de um resumo de Justino, defendeu o tema dos quatro impérios sucessivos. Mas os primeiros historiadores cristãos tiveram influência decisiva no trabalho histórico e no enquadramento cronológico da história” (LE GOFF, Jacques. *História e memória*. 7.ed. Campinas: Editora Unicamp, 2013, p. 113).

² “A chamada religião natural é geralmente tão refinada e adota um estilo tão filosófico e moral, que pouco deixa transluzir do caráter peculiar da religião; ela se as cria para levar uma vida tão gentil, para guardar os limites e adaptar-se às circunstâncias, que é por onde quer que for bem tolerada: pelo contrário, toda religião positiva possui elementos muito vigorosos e uma fisionomia muito relevante, de modo que, em todo movimento que realiza e em toda olhada que se lança sobre ela, evoca de um modo infalível o que ela é propriamente” (SCHLEIERMACHER, Friedrich. *Sobre a religião*. São Paulo: Novo Século, 2000, p. 139).

A mística, tal como concebida, não enquanto conceito teológico, inscreve-se no campo prático e espontâneo, sendo quase uma atitude “orgânica”, religiosamente falando, além de ser eminentemente humana, ou seja, consequência natural do comportamento do sujeito que se voltou ao transcendente. Todavia, como tudo o mais que se institucionaliza, ela passou por diversas transformações, tornando-se padronizada, porém, como sói acontecer, vez por outra acaba sendo experimentada de formas alternativas e não prescritas nos códigos religiosos oficiais. É este aspecto que chama a atenção e que merece investigação responsável da pesquisa bibliográfica. Tal particularidade não será vista tão detidamente neste capítulo, mas nos próximos quando se tratar acerca de João da Cruz e de sua prática mística, bem como na análise da vivência da espiritualidade hodiernamente. Tal discussão passa pela apreciação do cristianismo enquanto religião positiva.

Ao falar de cristianismo como religião positiva, estamos considerando o fato de ele ter deixado de ser um movimento tornando-se uma instituição. Tal mudança transforma a natureza de qualquer grupo, fazendo com que o comportamento dos atores seja completamente alterado. Essa problemática decorre do simples fato de que as “instituições também possuem uma patologia própria, amplamente estudada pela sociologia e pelas ciências humanas, e que deve servir para refletir sobre a própria Igreja”, lembra Juan Antonio Estrada, dizendo que, de “um lado, tendem à rotinização do carisma, isto é, a substituir a experiência carismática por uma série de princípios e normas facilmente controláveis e manejáveis” — e assim o fazem por conta de que a “experiência é sempre imprevisível e, em última instância, incontrolável” —, evidenciando que, invariavelmente, “as instituições têm receio dos místicos e carismáticos, especialmente quando eles exercem uma crítica profética na religião em que surgem”, por isso mesmo, há uma “tendência dos gestores e administradores à objetivação, à disciplina e ao controle”, preferindo-se “o funcionário ao místico, sobretudo nos postos de maior responsabilidade”, contudo, o “aspecto problemático dessa tendência é este: a liderança de uma comunidade exige sempre capacidade de irradiação e de atração, especialmente quando se trata de comunicar uma experiência viva” (ESTRADA, 2005, p. 296). E é justamente isso que provoca a irrupção da prática mística para além dos cânones oficiais e que importa ser investigado.

1.1 O Cristianismo como religião mística e plural

No cosmo das religiões, o cristianismo, que como todas as demais, foi fundado e criado pelos homens, idealmente, em torno dos ensinamentos de Jesus Cristo de Nazaré, conta com cerca de pouco mais de dois mil anos. Como a segunda de uma tríade religiosa monoteísta de origem semita — judaísmo, cristianismo e islamismo —, a religião cristã desenvolveu-se, não por acaso, na esteira das grandes navegações e “conquistas” territoriais. Sua proposta de salvação universal acabou sendo privilegiada pela expansão imperial romana e a língua grega, elementos que, entre outros, serviram de catalizadores para o aspecto conversionista e global da religião cristã (cf. MARÍAS, 2000, p. 1-16).

Desenvolvido inicialmente com uma proposta universalista, percebida até mesmo pelo filósofo francês Alain Badiou, que reconhece haver universalismo, ou seja, igualdade real, “presente neste ou naquele teorema de Arquimedes, em certas práticas políticas dos gregos, em uma tragédia de Sófocles ou na intensidade de que os poemas de Safo dão testemunho”, bem como em obras poéticas da Bíblia hebraica, ele observa que é com o apóstolo Paulo que “há uma profunda cesura, ainda ilegível, pelo acesso que temos a ela, no ensinamento de Jesus” (2009, p. 125). De acordo com Badiou, tal universalismo fica claro quando o apóstolo diz: “Não há mais diferença entre judeu e grego, entre escravo e homem livre, entre homem e mulher, pois todos vocês são um só em Jesus Cristo” (Gálatas 3,28). Tal ideia em relação ao cristianismo nascente é compartilhada pelo também filósofo, e igualmente ateu — alguém sem os interesses que possivelmente motivam pesquisadores cristãos e os tornam “suspeitos” quando destacam virtudes da religião cristã —, esloveno Slavoj Žižek:

É justamente para enfatizar a suspensão da hierarquia social que Cristo (assim como Buda, antes dele) se dirigia em particular àqueles que pertenciam às camadas mais baixas da hierarquia social, os proscritos da ordem social (mendigos, prostitutas etc.) como membros privilegiados e exemplares de sua nova comunidade. Essa nova comunidade é construída explicitamente como coletivo de proscritos, o antípoda de qualquer grupo “orgânico” (2015, p. 123).

A despeito desta origem, a partir do quarto século, o cristianismo iniciou um processo de substituição da experiência de fé e/ou religiosa primordial pelo assentimento de um conjunto particular de doutrinas que tomaram feições cada vez mais distintas das basilares resumidas no Credo Apostólico que fora adotado definitivamente em 325 no Concílio de Niceia. Além disso, seus adeptos, que no primeiro século eram uma minoria, viram sua religião tornar-se “oficial”:

A Antiguidade tardia é o período em que o Deus dos cristãos se torna o Deus único do Império romano. Esse Deus é um Deus oriental que consegue se

impor no Ocidente. Os primeiros grupos de cristãos se desenvolveram um pouco à maneira de uma seita, que faz conquistas e cujo número de membros cresce. E esses grupos foram favorecidos, nos séculos II e III, pelo interesse cada vez maior em torno das divindades e dos cultos salvadores; cultos de terapeutas, que cuidam simultaneamente das doenças do corpo e da alma, e da existência humana. [...] É então que sobrevém a decisão do imperador Constantino, depois do edito de Milão (313), e de não apenas tolerar a nova religião mas até mesmo de recorrer ao Deus dos cristãos, do qual se espera sua salvação e a do Império. Uma salvação que inicialmente é uma salvação terrestre, política, mas que, dada a natureza da religião cristã, logo se torna de natureza religiosa. Menos de um século mais tarde, em 392, Teodósio faz do cristianismo a religião do Estado (LE GOFF, 2013, p. 18-19).

Uma vez estatizada, ser “cristão” tornou-se um símbolo de status para a aristocracia, o patronato e os mercadores e, simultaneamente, uma obrigatoriedade para as camadas pobres da população. Na verdade, “a conversão dos chefes, leva a conversão da população”, entendendo que “conversão” aqui deve receber muitas aspas, e isso pelo simples fato de que, uma vez que, da “parte das antigas populações do Império romano, pessoas que não são ainda senhores no sentido feudal, mas patrões no sentido romano, os donos de grandes domínios densamente povoados, exerceram uma enorme influência” (LE GOFF, 2013, p. 22) e, posto que tais pessoas se tornaram cristãs, não é exagero presumir que muito do adesismo à religião imperial se deu por conveniência e/ou constrangimento.

Justamente por isso, tendo se aculturado e tomando feições que a diferenciava cada vez mais de sua formação inicial com o chamado “seguimento de Cristo”, logo o cristianismo se tornou um instrumento que também era utilizado para legitimar a forma como foi organizada a sociedade feudal europeia. Apesar de estudos historiográficos da religião demonstrar que foi no Oriente que surgiu a primeira nação cristianizada do mundo antigo — a Armênia, conforme Françoise Thelamon (2009, p. 132) —, o fato de ter sido na Europa que o cristianismo rapidamente saltou para outras partes do planeta, fez com que as formas cristãs europeias, sejam em sua expressão católico-romana, sejam em suas expressões histórico-protestantes, se tornassem marcantes e definidoras do estigma de o cristianismo ser uma “religião eurocêntrica”.

Pode parecer mero oximoro falar em cristianismo como sinônimo de “religião europeia”, contudo, é preciso reconhecer que, à luz dos dados atuais, o mais correto a se falar é “cristianismos”, no plural, pois desde o primeiro Grande Cisma, no século XI, a divisão definitiva entre ocidental e oriental, além da ruptura revolucionária ocorrida na igreja ocidental, no século XVI, com a Reforma Protestante, há uma diversidade de tradições e/ou expressões da fé cristã que pode ser traduzida nas várias denominações que, do lado protestante, engrossam o movimento evangélico e expõe sua diversidade. Em meio a tantas possibilidades que se

deslindam diante da população em geral, e também dos fiéis, não é difícil imaginar que cada segmento reclame para si o status de real, ou verdadeiro, representante do cristianismo apostólico, seja por sua antiguidade, no caso do catolicismo romano, seja por seu “purismo teológico-doutrinário”, como alegado pelo protestantismo, sendo interessante compreender como funciona a dinâmica desse discurso e distinguir “origens” de “começos”:

O cristianismo, olhado em seu conjunto, configura essa dinâmica de adaptação de um mesmo paradigma original. É uma origem permanente de muitos começos. A origem é a fonte permanente de sentido para o grupo, de onde retira referências fundantes para si. O começo é o início da agremiação do grupo determinado no tempo e no espaço. As origens escritas do cristianismo favorecem enormemente essa dinâmica de “começar de novo” sempre em nome da verdade e da salvação. Cada grupo vai afirmar-se como original, embora tenha um começo demarcado no tempo e no espaço e carregue em suas interpretações e práticas as marcas explícitas ou implícitas dessa demarcação (PASSOS, 2005, p. 17).

A essa atitude histórico-teológica, mais característica e corriqueira nos círculos protestantes, dá-se o nome de “restauracionismo”, isto é, a ideia de retornar a um estado prévio de perfeição, neste caso, a possibilidade de se restaurar um “cristianismo primitivo”, cujo modelo estaria no Novo Testamento, a segunda parte das Bíblias cristãs, vivido pelos apóstolos e primeiros seguidores de Jesus Cristo de Nazaré. Conquanto muitos neguem ter qualquer ligação com essa postura que, inicial e historicamente, está mais relacionada com grupos discordantes da chamada Reforma Magisterial, ou Magistral, como os anabatistas, por exemplo, representados pela Reforma Radical, é inegável que, essencialmente, todos os movimentos cristãos reformistas são restauracionistas³. A despeito de as diferenças de estrutura, organização e concepção cristã, entre os diversos grupos protestantes, ser em grande parte explicáveis por conta até mesmo do contexto e da localidade de onde procedia o reformador, raramente em

³ “O termo ‘Reforma’ é frequentemente modificado por ‘magistral’ e ‘radical’. ‘Reforma Magistral’ denota movimentos evangélicos de reforma apoiados e possibilitados por magistrados, seja eles reis, príncipes, sejam concílios de cidades. Assim, Lutero, por exemplo, ganhou o apoio do príncipe do Eleitorado da Saxônia, Zuínglio, o do conselho municipal de Zurique, e Calvino, o dos conselhos de Genebra. ‘Magistral’ também se refere à autoridade de um professor (*magister*); eis o porquê de a autoridade docente na Igreja Católica Romana, concentrada no Papa, nos bispos e no concílio, receber o nome de *Magisterium*. Entre protestantes a autoridade docente de Lutero e Calvino era tão grande que movimentos reformistas usaram seus nomes, a saber, luteranismo e calvinismo: ‘Assim, a Reforma Magistral clássica era ‘magistral’ não apenas no sentido primário, permitindo um papel maior por parte do Estado na implementação da Reforma (mesmo avaliando questões doutrinárias, litúrgicas e eclesiais), mas também no sentido subsidiário de conceder autoridade extraordinária ao professor como indivíduo’ (Williams, 1992, p. 1.281)”, portanto, a fim de distinguir os “movimentos reformistas, dissidentes dos chamados reformadores magistrais e que enfatizavam autonomia de autoridades políticas, foram rotulados de ‘esquerda’ da Reforma ou, mais recentemente, de ‘Reforma radical’” (LINDBERG, Carter. *História da Reforma*. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2017, p. 34).

algum deles se postulou restaurar o universalismo que supostamente marcou o seguimento de Cristo no que se convencionou chamar de “cristianismo primitivo”, nos termos destacados acima pelos dois filósofos ateus, antes, cada segmento protestante-cristão, diz Bourdieu, “impõe um sistema de práticas e de representações cuja estrutura objetivamente fundada em um princípio de divisão política apresenta-se como a estrutura natural-sobrenatural do cosmos” (BOURDIEU, 2007, p. 34). Não obstante, como é sabido,

As crenças e práticas comumente designadas cristãs (sendo este nome a única coisa que têm em comum) devem sua sobrevivência no curso do tempo à sua capacidade de transformação à medida que se modificam as funções que se cumprem em favor dos grupos sucessivos que as adotam. Do mesmo modo, de um ponto de vista sincrônico, as representações e as condutas religiosas que invocam uma mensagem original única e permanente, devem sua difusão no espaço social ao fato de que recebem significações e funções radicalmente distintas por parte dos diferentes grupos ou classes (BOURDIEU, 2007, p. 52).

Portanto, ao falar de cristianismo é preciso reconhecer tal disputa apresentada por Bourdieu, tomando apenas o cuidado de diferenciar o que se visibiliza atualmente em relação ao que as fontes antigas apresentam, ou seja, uma coisa é a infinidade de denominações existentes⁴, e outra bem distinta é o potencial para a pluralidade que havia na religião cristã em seus primórdios. Tal pode ser apreendido pelo simples dado de que requeria-se de seus adeptos que reproduzissem sua mensagem e a levassem a todas as nações a fim de “fazer discípulos” (Mateus 28,19-20; Marcos 16,15; Lucas 24,47; João 20,21). Justamente por isso, o “cristianismo não é, certamente, ‘ocidental’, e sim universal”, e tal “universalidade do cristianismo exige sua libertação — na medida do possível — de[...] aderências [idiossincráticas] e sua abertura a todas as formas da humanidade” (MARÍAS, 2000, p. 6, 21). A isso chama-se, em teologia, de “catolicidade”, ou seja, a universalidade do cristianismo. “Universalidade não quer dizer abstração, que não pertence à condição da vida humana, mas abertura a todas as suas formas possíveis, não se limitando exclusivamente a nenhuma” (MARÍAS, 2000, p. 6). Portanto, nesse aspecto, é imperioso distinguir cristianismo de cristandade:

Ao considerar-se a história da Cristandade — não do cristianismo —, vê-se que em muitas ocasiões houve manifestas divergências, até oposições. É evidente que a aceitação da escravidão, da tortura judicial, da subordinação da

⁴ “Em 1900 avaliava-se em 1.800 o número de denominações cristãs no mundo”, mas há 20 anos, à época em que a obra de Delumeau foi originalmente publicada, “esse número passou para 33.800” (DELUMEAU, Jean. *À espera da aurora. Um cristianismo para o amanhã*. São Paulo: Loyola, 2007, p. 43-44).

mulher, foi contra o sentido autêntico do cristianismo e significou a falta de resistência a pressões sociais poderosas. A passagem da perseguição *dos* cristãos à perseguição *por* cristãos de infiéis ou dissidentes é algo que tem uma explicação histórica, não muito fácil quando se têm presentes os imperativos nucleares do cristianismo (MARIAS, 2000, p. 22, grifos no original)⁵.

Como já foi dito, tal distinção é importante de ser feita para não se confundir os dados iniciais, de fontes mais próximas de sua gênese, com o que aparece posteriormente. Neste aspecto, ao se olhar para um documento como Atos dos Apóstolos, por exemplo, especificamente a narrativa de 15,1-35, chamada de “assembleia de Jerusalém” ou “concílio de Jerusalém”⁶, ocorrida em cerca de 48-49 d.C., é possível vislumbrar a forma como os “pagãos” foram recebidos no cristianismo nascente que, de acordo com o texto de Atos, originalmente, foi fundado e composto por judeus que, como é sabido, possuíam seus ritos do judaísmo. Trata-se de um trecho emblemático e por demais ilustrativo para o propósito do que aqui se discute: A tolerância com a diversidade cultural. Mas não apenas isso. O fato de se rechaçar qualquer imposição para que alguém pudesse aquiescer à mensagem do Evangelho e tornar-se seguidor de Jesus Cristo, além das que foram definidas nessa reunião — abstenção de se prostituir, ingerir carne oferecida a outras divindades ou que fosse proveniente de um animal abatido por sufocamento —, evidencia a flexibilidade a respeito do que significava, naquele momento histórico, “ser cristão”.

Assim, a pergunta que deve nortear essa breve incursão na história do cristianismo antigo, de acordo com o documento bíblico de Atos, é: O que significava ser cristão nos primórdios quando ainda não existia livro sagrado e nem teologia? A resposta sucinta é: ser cristão consistia em “nascer de novo”. Mas como saber se tal *metanoia* havia, de fato, ocorrido?

⁵ “As diversas inquisições, as guerras de religião, a vinculação de várias Igrejas a poderes temporais e políticos são exemplos de parcial infidelidade à religião cristã como tal. Seria, porém um erro considerar isto um fenômeno do passado; sobrevive hoje em diversas formas, talvez a partir de perspectivas que em algum sentido são contrárias às que se acostumou associar com as tentações dos cristãos. No presente se produzem atitudes de aceitação de normas que procedem de pressões sociais muito enérgicas, de ideologias que gozam de favor e publicidade, de pressupostos que não se examinam, de poderes que atuam com uma eficácia singular” (MARIAS, Julián. *A perspectiva cristã*. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 22-23).

⁶ “A assembleia que se reúne não é ecumênica no sentido atual do termo. Participam de fato somente duas Igrejas: a de Jerusalém e a de Antioquia. Dentre elas sobressai a de Antioquia, centro dinâmico de irradiação da missão que, nos meados do século I, goza de uma influência sociocultural superior à de Jerusalém, empobrecida economicamente (11,29) e composta por cristãos mais conservadores (21,20). Apesar dessa situação, o encontro pode ser qualificado de ‘concílio’, tratando-se da reunião das duas Igrejas mais importantes da época pós-apostólica, entre as quais há uma verdadeira confrontação e várias discussões. De resto, usando no relato duas vezes o termo ‘Igreja’ (*ekklêsía*, v. 4.22), Lucas mostra-se consciente de que a assembleia de Jerusalém é a expressão da Igreja como tal e não somente de comunidades particulares” (CASALEGNO, Alberto. *Ler os Atos dos Apóstolos. Estudo da teologia lucana da missão*. São Paulo: Loyola, 2005, p. 276-77).

A resposta a essa dúvida, de acordo com a perspectiva de Atos, está na narrativa do capítulo 15. Diante da controvérsia se os não-judeus deveriam ser circuncidados — tal como os homens judeus eram obrigados —, para só então serem aceitos na comunidade cristã, o apóstolo Pedro dirigiu a questão ao testemunhar acerca de sua experiência a respeito deste assunto, relatando o acontecido na casa de um oficial romano chamado Cornélio, responsável por cem homens, por isso chamado de centurião, de acordo com o relato de Atos dos Apóstolos 10,1-48. De forma semelhante, a fim de equacionar a controvérsia a respeito da circuncisão dos não-judeus, na já citada assembleia de Jerusalém, o referido apóstolo aludiu ao acontecimento e disse, após afirmar que Deus o designara a pregar o evangelho entre os “gentios”, que a confirmação de que eles eram tão aceitos quanto os judeus, foi o recebimento do Espírito Santo (Atos 15,7-11). E como se poderia constatar tal recepção? De acordo com a concepção defendida pelo referido documento, tal resposta está na narrativa de Atos 10,44-48:

Pedro ainda estava expondo esses acontecimentos, quando o Espírito Santo caiu sobre todos os que tinham escutado a palavra. Foi uma estupefação entre os crentes circuncisos que acompanharam Pedro: o dom do Espírito Santo era agora derramado até sobre as nações pagãs! De fato, ouviam essas pessoas falar em línguas e celebrar a grandeza de Deus. Pedro retomou então a palavra: “Poderia alguém impedir de batizar com água estas pessoas que, tanto quanto nós, receberam o Espírito Santo?” Deu ordem de os batizar em nome de Jesus Cristo, e eles então lhe pediram que ficasse mais alguns dias (TEB, 1994, p. 2124).

A narrativa revela com tons de grande impacto que o que se passava era algo extraordinário para os judeus, pois entre as bênçãos da Escritura hebraica — o Antigo Testamento —, receber o Espírito Santo, isto é, tornar-se um “carismático”, era uma das promessas mais esperadas dos tempos do fim, ou seja, da plenitude do reino de Deus (Números 11,29; Joel 3,1-2). Ao citar a pergunta retórica de Pedro, em que o apóstolo deixa claro que os não-judeus experimentavam o mesmo que os descendentes de Abraão, ou seja, a presença do Espírito Santo, o texto evoca o acontecimento relatado em Atos dos Apóstolos 2,1-21 que, por sua vez e de acordo com o que se cria, era resultado do cumprimento da promessa de Jesus Cristo feita aos seus apóstolos e discípulos, expressa em Atos 1,5-8. A referida narrativa trata do ocorrido no dia de Pentecostes, importante festa judaica que, posteriormente, por causa da relevância desse acontecimento, passou a fazer parte do calendário litúrgico cristão.

Seja lá como se encare esse relato com o respectivo fenômeno extático⁷, o que interessa ao historiador é o que consta de tais documentos, e justamente por isso, é seguro falar de uma “mística cristã” que precede o surgimento do misticismo enquanto movimento ou sua criação como ordem religiosa⁸. Tal mística marca o que, de acordo com a perspectiva do texto de Atos, no cristianismo antigo significava ser cristão: Unir-se a Deus de tal modo que se cria que era o próprio Deus que, pelo Espírito Santo, falava tanto às pessoas quanto através delas. Com efeito, essa é a “marca mais importante” de um místico, visto que ela, entre outras coisas, refere-se a “uma intensidade da experiência pessoal e a passagem a um estado ou ser situado fora e mais além dos limites do eu, que conduz a uma união com este poder transcendente, Deus, ou a ser-se absorvido por ele” (BORAU, 2012, p. 17). Nesse diapasão pode-se dizer que o cristianismo primordial possuía uma capacidade de adaptação incrível, sem requerer nenhuma espécie de padronização, pois as experiências religiosas são tão personalizadas quanto as digitais de uma pessoa, ou seja, ele nasce como uma religião plural, capaz de existir em qualquer cultura sem sofrer solução de continuidade, pois trata-se de experienciar uma presença. Neste particular, talvez seja interessante, a fim de demarcar a diferença entre tal movimento nascente e o cristianismo institucionalizado, chamá-lo de *protocristianismo*:

O conceito “protocristão” [é] mantido aqui por razões pragmáticas. Em termos de conteúdo, refere-se, *por um lado*, a diversos fenômenos do seguimento de Jesus na terra de Israel, ou seja, ao mais antigo movimento de Jesus, à “protocomunidade de Jerusalém” ou às “comunidades da Judeia”, assim chamadas por Paulo e às comunidades messiânicas na terra de Israel no período após a destruição do segundo templo (70 d. C.), e, *por outro lado*, a comunidades crentes em Cristo em diversas cidades do Império Romano (fora da Palestina), aqui sobretudo às comunidades paulinas e àquelas que podem ser detectadas ainda após o ano 70 d. C. a partir dos escritos neotestamentários. Assim, poder-se-ia falar também de uma história social “neotestamentária” (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 13, grifos no original).

⁷ “Estes fatos não podem ser explicados segundo critérios humanos. Estes leem e interpretam a história como um processo, que também o é, mas isso não basta, pois estes fatos constituem o evento salvífico no sentido integral da palavra, rememorado na palavra que Jesus pronunciou sobre o cumprimento da Escritura a seu respeito” (BOFF, Lina. *Espírito e missão na obra de Lucas-Atos. Para uma teologia do Espírito*. São Paulo: Paulinas, 1996, p. 116).

⁸ Na verdade, o misticismo é comum ao judeu e muito anterior à fundação do cristianismo. Ao tratar da experiência extática do profeta Isaías, registrada no capítulo 6,1-5 de seu livro, e dizer que o apóstolo João a explica em seu Evangelho (12,41), a chamada “teóloga do Templo”, a metodista Margaret Barker, diz que a “visão de Isaías é a mais antiga evidência que temos sobre o misticismo do templo (a morte do rei Ozias é estimada entre 759 e 739 AEC) e esse breve relato inclui detalhes suficientes para se estabelecer que o misticismo do templo, como atestado em fontes posteriores, era característico do Primeiro Templo. Posteriormente, João identificou a figura entronizada da visão de Isaías como Jesus em glória, indicando que os discípulos mais próximos de Jesus também o compreendiam no contexto do misticismo do templo. De fato, eles o identificavam como o personagem central da visão mística” (BARKER, Margaret. *Introdução ao misticismo do Templo*. São Paulo: Filocalia, 2017, p. 20-21). Para esta autora, o “misticismo do templo é a chave de compreensão das origens do cristianismo: como Jesus se via, como os primeiros cristãos compreenderam a nova fé (ou melhor, como recuperaram a antiga fé) e como expressaram essas coisas em seu culto” (Ibid., p. 38).

Os documentos apontam para a existência de diversos grupos que compunham o chamado “seguimento de Jesus”, mas os autores supracitados referem-se especificamente a três formas, ou modelos, pelas quais o protocristianismo pode sociologicamente ser identificado, ou seja, “ele foi compreendido como *seita*, como *movimento milenarista* e como *movimento carismático*” (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 222, grifos no original). Dos três modelos, o último é o que acaba prevalecendo e o que está diretamente relacionado ao aspecto experiencial e que aqui vem sendo considerado, visto que tal “conceito carismático de interpretação, que remonta a Weber, goza atualmente de grande popularidade na análise sociológica e religiosa do movimento de Jesus” (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 223). Além de sua aplicação pelo próprio alemão, informam os mesmos autores, tal forma de classificação interpretativa, “foi desdobrada, entre outros, por Hengel Theissen, Schütz, Holmberg, Ebertz, Schluchter, Bendix” (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 223). Não é a interpretação sociológica weberiana do fenômeno do carisma que interessa neste primeiro momento, e sim a constatação de que havia tais grupos, e suas circunstâncias, que cultivavam tal característica mística no cristianismo antigo e que a referida peculiaridade era uma das marcas distintivas do “ser cristão” no primeiro século. Os próprios autores Stegemann adotam “a interpretação do seguimento genuíno de Jesus como início de um movimento carismático”, vinculando-o “a uma classificação histórico-social e histórico-religiosa” (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 226). Tal questão, todavia, raramente é pontuada e debatida entre os trabalhos historiográficos. Todavia, considerar tal perspectiva e sua característica é importante, posto que em praticamente todas as considerações, “parece-nos que a autocompreensão carismática do seguimento de Jesus como movimento de pobres em Israel constitui, por assim dizer, a chave para sua interpretação” (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 240). Neste sentido, com base no documento neotestamentário de Atos dos Apóstolos, já anteriormente citado e cuja autoria é atribuída a um cristão de nacionalidade grega chamado Lucas, a quem se atribui igualmente a autoria do Evangelho que leva seu nome, dizem os autores:

[...] os helenistas representam um elo de ligação com a missão entre não-judeus, logo também assumida por Pedro fora de Jerusalém. Principalmente o episódio de Cornélio (At 10) indica que essa missão não foi em decorrência de reflexões teológico-estratégicas dos apóstolos, mas a reação destes a fenômenos carismáticos entre os não-judeus. Não deve ter sido acaso que o centurião Cornélio fosse, ademais, um temente a Deus ([...]). Isso antecipa, antes, um desenvolvimento ligado na diáspora sobretudo a Antioquia e ao

cipriota Barnabé, assim como ao judeu da diáspora Paulo. Assim, é o reconhecimento da qualidade carismática dessa missão, demonstrada pelo não-judeu Tito na convenção dos apóstolos (Gl 2.1-10), que supera a posição inicial antes hesitante em relação a ela em Jerusalém. Decisivo é que a constituição carismática do movimento de Jesus era a causa tanto de sua disseminação como de sua crescente desviância. Correspondentemente, a passagem do seguimento de Jesus para os âmbitos do judaísmo da diáspora e dos não-judeus está ligada a medidas negativas externas cada vez mais intensas. O potencial de conflito aumenta no fim dos anos quarenta sobretudo pela estreita ligação entre as comunidades na Judeia e as comunidades na diáspora, especialmente em Antioquia da Síria, que vivia de forma programática a comensalidade entre judeus e não-judeus nas comunidades domésticas ([...]). Apontam para isso, por um lado, a intervenção por parte dos de Jerusalém em Antioquia, influenciada pelo temor a medidas negativas (Gl 2.11-14), à qual então justamente os “de Jerusalém” Pedro e Barnabé reagiram de forma pragmática, e, por outro lado, as “perseguições” na Judeia, pressupostas em 1 Ts 2.14-16 no período antes de 50 d. C. Por fim, não deve ser fortuito que Paulo, cujo nome está vinculado de forma especial a essa transição para o âmbito não-judaico, tenha sido preso em Jerusalém em meados dos anos cinquenta. E, quando poucos anos depois igualmente Tiago, ao lado de outros, sofre o martírio, também essa identificação com as comunidades da diáspora deve ter exercido um papel. Portanto, na nossa opinião, é a dinâmica carismática que levou o movimento de Jesus a um distanciamento sempre mais claro em relação ao judaísmo na Palestina. É evidente que, no tempo da Grande Revolta, isso representou um risco especial. Por isso, parece-nos perfeitamente plausível que, conforme o relato de Eusébio (*HistEccl* 3,11,1), a comunidade tenha fugido, no início da revolta, de Jerusalém para Pela, na região a leste do Jordão, e assim entrado no âmbito das cidades helenistas protegido pelos romanos (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 252-253).

Sem o elemento místico-carismático, muito provavelmente o cristianismo, como uma nova religião, não conseguiria sobrepujar-se e distinguir-se do judaísmo. É preciso ter em mente que o “conceito de ‘carisma’ vem do Novo Testamento (1Cor 12,4 etc.; Rm 12.6)”, informa Gerd Theissen, dizendo ainda que se trata do “dom de exercer autoridade sem se apoiar em instituições e papéis preestabelecidos”, justamente por isso, sob este prisma, Jesus Cristo “foi um carismático” (THEISSEN, 2008, p. 45). E como é sabido, frequentemente, diz o mesmo autor, “os carismáticos rompem com as expectativas de papéis que lhes são propostos e entram em conflito com as instituições, em cujo âmbito se regulam comportamentos e se distribuem posições” (THEISSEN, 2008, p. 45-46). Outra característica do carisma é que ele “não é algo inerente às pessoas, como a cor da pele e do cabelo, independente de seu relacionamento com outros”, isto é, inscreve-se “em uma interação de influência e reconhecimento”, pois dentre os “adeptos de um carismático há distintos círculos de proximidade ao personagem central”, explica Theissen, usando categorias sociológicas, dizendo ainda que, ao se analisar o movimento iniciado por Jesus, “os discípulos faziam parte do círculo mais próximo”, posto que

“Jesus os convocara a segui-lo” e, para isso, tiveram de deixar “casa e propriedade dando prosseguimento à migração carismática depois da morte dele” (THEISSEN, 2008, p. 47). Justamente por isso, o referido autor estabelece uma classificação dos “membros desse ‘quadro’ que Jesus agrupou em torno de si como ‘carismáticos secundários’ em relação a ele”, sendo a “condição extraordinária” deles “totalmente dependente da convocação por ele” e, por fim, no que se refere ao chamado “círculo exterior”, ou seja, o grupo maior, o povo, “pertencem os simpatizantes sedentários de Jesus”, e são designados por Theissen, “como ‘carismáticos terciários’” (THEISSEN, 2008, p. 47-48). Dessa forma,

Por consequência, o movimento de Jesus foi determinado por três papéis complementares: por Jesus como carismático central, por pregadores itinerantes como carismáticos secundários, e por simpatizantes como carismáticos terciários. Sob essa perspectiva sociológica esses três grupos formavam uma “rede centrada em uma pessoa”, em torno de Jesus, no sentido de uma rede de relacionamento pessoal, eficiente e ampliada (*intimate, effective and extended network*). Entre carismáticos itinerantes e igrejas locais prevalecia uma relação complementar: os carismáticos itinerantes eram as autoridades espirituais das congregações locais, e as congregações locais formavam sua base social e material. Sem o patrocínio delas os carismáticos itinerantes não podiam sobreviver, sem a pregação carismática itinerante as Igrejas locais não podiam assegurar durabilidade. Acontecia entre eles uma troca de préstimos espirituais e materiais. Ambos viviam e se legitimavam (depois da Páscoa) através do relacionamento com um Revelador transcendente, que pelo martírio acumulou ainda maior autoridade. O relacionamento com ele era determinado por expectativas recíprocas: diversas cristologias expressavam expectativas de comportamento diante do Revelador, mandamentos éticos e religiosos formulavam essas expectativas a seus adeptos. Desse modo, ambos se atribuíram determinados papéis também após a morte de Jesus (THEISSEN, 2008, p. 49).

Para o que interessa, e nos limites dessa pesquisa, a interpretação sociológica weberiana a respeito do carisma — como um “tipo ideal” de dominação em contraposição à dominação tradicional e à dominação legal —, adotada por Theissen para analisar os primórdios do cristianismo, não é o mais importante, e sim o reconhecimento de que, inicialmente, tratava-se de um movimento e que como tal, isto é, enquanto “*movimento* de Jesus ele se diferencia do posterior cristianismo primitivo, consolidado como organização e que refreou o caráter carismático dos primórdios” (THEISSEN, 2008, p. 14, grifo no original). A radicalidade do autor quanto à transformação do movimento é tal que, para ele, já em Paulo, isto é, ainda no primeiro século, é possível dizer que há a prevalência da organização institucional responsável pelo arrefecimento do carisma inicial e, conseqüentemente, pela extinção do movimento e sua metamorfose em “cristianismo primitivo”. O caminho adotado nesta pesquisa não é tão

radical, posto conceber tal transmutação a partir do terceiro século, conforme será visto na sequência. Isso, todavia, não quer dizer que desde sempre não houvesse o perigo, sempre iminente, de tal conversão, pois o próprio apóstolo Paulo, em um dos documentos mais antigos do Novo Testamento — a primeira carta aos Tessalonicenses —, chama a atenção quanto ao perigo de não apenas se domesticar o êxtase carismático, traduzido na profecia, mas de extingui-lo (cf. 5,19-21)! O próprio fato de o apóstolo escrever para o referido grupo — uma comunidade grega, ainda na primeira metade do primeiro século, a advertindo a preservar o aspecto místico-carismático que deveria ser comum ao cristianismo primitivo —, demonstra que tal característica é imprescindível e que, não apesar de, mas justamente por conta dela, é possível que esta religião seja vivida em diferentes locais e culturas.

1.2 A “experiência fontal”

São muitas as tentativas de se explicar a razão pela qual o seguimento de Jesus Cristo, após sua morte, levou adiante a missão de anunciar o evangelho, ou seja, continuou proclamando a mensagem pregada por ele. Tanto Ekkehard e Wolfgang Stegemann, quanto Gerd Theissen, por exemplo, defendem a ideia de martírio e que tal execução, em vez de arrefecer o movimento iniciado por Jesus, fez com que aumentasse e/ou potencializasse o interesse em torno da mensagem do carismático (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 226-227; THEISSEN, 2008, p. 46). Do ponto de vista historiográfico, e adotado nessa pesquisa, não há pretensão alguma de se problematizar, que dirá explicar, o que diz as documentos, mas sim apresentar os dados tal como eles no-los apresentam. Neste sentido, o interesse não reside em uma busca do “Jesus histórico”⁹, exercício pretensiosamente historicista e, por conseguinte,

⁹ Conhecida como *old quest* da cristologia, a busca pelo “Jesus histórico” começou “como reação ao Cristo do dogma cristão” católico e que seus proponentes pretendiam conhecer, com o auxílio do método histórico-crítico de interpretação, o “Jesus humano, o Jesus que realmente conheceu e viveu a realidade da existência cotidiana na Palestina do século I, o Jesus que viveu entre os pobres, que considerava amigas pessoas como Marta e Maria, que era conhecido como ‘amigo dos cobradores de impostos e dos pecadores’ (Mt 11,19)”, pois consideravam que “o Cristo do credo calcedoniano, ‘perfeito em sua divindade e perfeito em sua humanidade, verdadeiro Deus e verdadeiro homem’, era um ser humano demasiadamente irreal”, ou seja, para eles, o “Pantocrátor, o soberano do mundo representado pela iconografia oriental, estava muito distante do homem que perambulou pelas margens do Mar da Galileia” (DUNN, James D. G. *Jesus em nova perspectiva: O que os estudos sobre o Jesus Histórico deixaram para trás*. São Paulo: Paulus, 2013, p. 20). Dunn afirma que tal tarefa era vista por seus proponentes “como algo equivalente à restauração de uma grande obra de arte: as camadas de dogma posteriores eram como as camadas de verniz e poeira que encobriam as pinceladas originais de um Michelangelo” e somente “removendo-se uma a uma as camadas do dogma é que poderia revelar-se o autêntico gênio original do próprio Jesus” (Ibid., p. 22). Esse exercício de “remoção de camadas” foi realizado de diversas formas. Alguns racionalistas como H. E. G. Paulus se dedicaram a desconstruir os milagres e provar que tudo não passou de fenômenos naturais, outros como D. F. Strauss afirmaram que tal explicação era demasiadamente superficial e que tais relatos sobrenaturais

racionalista, sendo mais plausível voltar-se ao “Jesus do testemunho”, tendência mais atual e exequível, posto lidar com os dados das fontes, com os documentos disponíveis, independentemente de qualquer juízo de valor. Na verdade, a forma como a pesquisa teológica mais recente acerca de Jesus encara os documentos neotestamentários, na visão de alguns autores, inscreve-se confortavelmente no campo da “história oral”, posto não mais basear-se na ideia de que houve uma “tradição oral”, isto é, um lapso grande de tempo entre acontecimentos e registro escrito, de modo que tudo foi completamente deturpado ao passar de uma mente para as outras, antes baseia-se no “testemunho das testemunhas”. Tal tese é defendida por diversos

deviam ser entendidos como “mitos, isto é, revestimentos narrativos de ideias religiosas dos crentes da primeira hora que nesse modo expressaram sua fé em Jesus” e que, ao desprender a figura de Jesus dessas histórias, aí sim seria possível encontrar a verdade sobre ele, como fica evidente nas palavras de Strauss, citadas por Barbaglio: “eliminada a figura que o recobre, descobrimos sua verdadeira realidade de Messias que esperava de Deus a palingenesia” (BARBAGLIO, Giuseppe. *Jesus, Hebreu da Galileia: Pesquisa histórica*. São Paulo: Paulinas, 2011, p. 20). Houve ainda a discussão “trabalhada pela escola de Tübingen e Holtzmann”, que questionava qual fonte sobre a vida de Jesus era a mais fidedigna, isto é, “ou Sinóptica ou Joanina”. Por fim, uma terceira vertente trouxe a escatologia para o centro do debate, afirmando que o “Nazareno não é um mestre de verdades religiosas e morais universais, mas um profeta interessado no próximo advento do Reino de Deus que colocará a palavra ‘fim’ a esta história e a este mundo” (Ibid., p. 21). Barbaglio afirma que, apesar da boa intenção, no “intento de redescobrir, por meio de uma leitura crítico-histórica dos evangelhos” um Jesus que tivesse “um genuíno rosto humano de Messias político ou espiritual, mas sobretudo de gênio religioso, portador de uma religião racional substanciada de perspectivas éticas universais e aceitável pelas gerações modernas”, essas vertentes acabaram “por criar várias figuras de Jesus à imagem e semelhança dos historiadores e segundo a índole do *esprit du temps*, vestindo-os com hábitos modernos e desancorando-os da cultura religiosa de seu tempo” (Ibid., p. 23). Essa crítica foi feita já no início do século XX, quando iniciou-se a chamada *no quest*, que tinha total falta de interesse pela compreensão da vida terrena de Jesus: “Dominada pela figura imponente de Bultmann, seguem três décadas (1920-1950) de firme distanciamento na convicção, impregnada de forte ceticismo histórico e inspirada por exigências especificamente teológicas”, nas quais “a atenção”, diz o mesmo autor, deveria “voltar-se não ao Jesus terreno, pouco conhecido, de qualquer forma não significativo para a fé cristã, mas ao Cristo pregado e crido, fonte de preciosa compreensão existencial” (Ibid., p. 17). Bultmann cria que “do Jesus terreno o anúncio evangélico pressupõe somente o fato (*Dass*) de sua crucificação, não o conteúdo (*Was*) de sua existência histórica”, isto é, “o que ele disse, o que ele fez, e, sobretudo, com qual intenção enfrentou a morte” (Ibid., p. 25), e por isso os teólogos não deveriam perder tanto tempo se dedicando a tais questionamentos. Hoje fala-se de uma *third quest*, que Barbaglio define como uma vertente de pesquisa “dominada sobretudo por estudiosos norte-americanos, mais otimistas sobre a possibilidade de conhecer não somente algumas características do Nazareno, mas também de encontrar-lhe um contexto histórico-social apropriado, aquele do tempo judaico, tirando-o do isolamento artificial no qual tinha sido aprisionado pelos estudos precedentes” (Ibid., p. 17-18); e também de uma *quarta busca* que defende a valorização do evangelho de João, que por muito tempo foi deixado de lado para dar preferência aos Sinóticos. Paul Anderson é um defensor dessa ideia e explica que: “Depois de um século e meio de exclusão programática, feita por estudiosos críticos, do Evangelho de João no tocante à pesquisa por Jesus, a desistorização de João e a desjoanificação de Jesus não podem mais ser vistas como criticamente sustentáveis. Os Sinóticos são tão teologicamente orientados quanto João; João contém uma grande quantidade de material mundano e histórico congruente não encontrado nos Sinóticos; e João e Marcos refletem claramente duas perspectivas independentes sobre o ministério de Jesus que podem dar informações uma à outra se comparadas. Portanto, até certo ponto, a disputa é entre as perspectivas marcana e joanina sobre Jesus, embora o material distintivo em Mateus e Lucas também corrobore em geral a apresentação de Marcos. No entanto, se todos os recursos valiosos devem ser incluídos na pesquisa sobre Jesus do século 1, o Evangelho de João não pode mais ser ignorado em buscas criticamente úteis” (ANDERSON, Paul N. O Projeto João, Jesus e História e a Quarta Busca por Jesus In BOCK, Darrell L.; KOMOSZEWSKI, J. Ed (Eds.). *O Jesus Histórico: Critérios e contextos no estudo das origens cristãs*. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2020, p. 281-82). Para mais informações sobre as diversas vertentes do estudo sobre Jesus, além dos livros citados nessa nota e também a obra seminal de SCHWEITZER, Albert. *A Busca do Jesus Histórico*. São Paulo: Novo Século, 2003, 477p.

estudiosos da teologia e dialoga com a historiografia:

Gostaria de lembrar que o testemunho nos oferece tanto uma categoria historiográfica altamente respeitável para a leitura dos Evangelhos como história, quanto um modelo teológico para a compreensão dos Evangelhos como meios inteiramente apropriados de acesso à realidade histórica de Jesus. Teologicamente falando, a categoria do testemunho permite-nos ler os Evangelhos precisamente como o tipo de texto de que precisamos a fim de reconhecer a revelação de Deus na história de Jesus. Compreendendo os Evangelhos como testemunho, podemos reconhecer esse significado teológico da história não como imposição arbitrária sobre fatos objetivos, mas como o modo pelo qual as testemunhas discerniram a história, numa indeslindável coerência entre evento observável e sentido perceptível. O testemunho é a categoria que nos possibilita ler os Evangelhos de maneira apropriadamente histórica e de modo satisfatoriamente teológico. É onde história e teologia se encontram (BAUCKHAM, 2011, p. 18-19).

O drama que acomete, neste ponto, os historiadores que lidam com quaisquer documentos, igualmente incide sobre os teólogos, sendo que os últimos agora admitem a importância das conclusões da “história oral”, isto é, a “coincerência de fato e significado, de relato empírico e interpretação engajada”, mesmo porque os “meros fatos não fazem história” e, sendo assim, “os aspectos subjetivos da experiência e da memória de uma testemunha ocular são, por si, indícios que o historiador não deveria descartar”, mantendo apenas a consciência de que seu desafio é não perder de vista a verdade que aqueles que relatam, sobretudo se foram testemunhas oculares, por terem “sido participantes envolvidos”, isto é, justamente por isso, “não apenas recordavam fatos, mas, naturalmente, também interpretavam-nos no processo de experienciar e recordar” (BAUCKHAM, 2011, p. 24). Como já foi dito, este ponto é um dos desafios do historiador e que igualmente incomoda o teólogo, por isso mesmo, apoiando-se em um estudioso sueco chamado Samuel Byrskog, Richard Bauckham, como teólogo, reconhece que

A relevância da obra de Byrskog para nosso próprio interesse, [...], para a compreensão dos Evangelhos, à medida que incorporam o testemunho de testemunha ocular, é evidente. Byrskog mostrou que o testemunho — as histórias narradas por participantes envolvidos nos acontecimentos — não era estranho à historiografia antiga, mas essencial a ela. O testemunho oral era preferível às fontes escritas, e testemunhas que podiam oferecer a perspectiva do conhecimento profundo, obtida somente daqueles que haviam tomado parte nos acontecimentos, eram preferidas a observadores imparciais. Isso vai de encontro aos instintos de muita historiografia moderna, porque parece comprometer a objetividade, colocando o historiador à mercê das perspectivas subjetivas daqueles que tinham interesses pessoais a defender e de interpretações próprias a serem passadas adiante. No entanto, há muito mais a ser dito em favor da prática historiográfica antiga, pelo menos um elemento

importante na pesquisa e escritura histórica: os historiadores antigos sabiam que o testemunho, em primeira mão, de quem estava por dentro, dava acesso a verdades que não poderiam ser conhecidas de outra maneira. Embora não acriticamente, eles se viam inclinados a confiar em suas testemunhas oculares-informantes devido ao acesso único que elas proporcionavam à verdade dos acontecimentos. Nesse aspecto, podemos ver que os Evangelhos estão mais próximos dos métodos e metas da historiografia antiga do que da típica historiografia moderna, apesar de Byrskog significativamente chamar a atenção para o bastante recente desenvolvimento da história oral, que valoriza a perspectiva e a experiência de informantes orais, não apenas escavando suas provas para fatos isolados (BAUCKHAM, 2011, p. 25).

A despeito de ser muito otimista a visão do autor supracitado acerca do testemunho, com as devidas ressalvas que cabem ao exercício historiográfico, é justamente com essa perspectiva que os documentos neotestamentários estão sendo aqui utilizados, isto é, sem qualquer pretensão historicista, mas considerando a importância do testemunho e sua utilização adotando procedimentos que, resguardadas as devidas proporções, realmente aproximam sua produção final de um trabalho de história oral¹⁰. Isto posto, compreender a divisão literária que os estudiosos, sobretudo biblistas, estabelecem entre os 27 documentos que compõem o Novo Testamento — distinguindo os diferentes gêneros literários —, não é algo que ajuda muito, visto que tal classificação não é consentânea, sendo mais importante compreender o que Bruno Forte chama de “experiência fontal” dos discípulos, isto é, “a experiência de um encontro” do Cristo ressurreto com eles, gerando transformação e, conseqüentemente, testemunho e movimento missionário. E é na esteira deste raciocínio que o mesmo autor italiano diz que o “Evangelho não é um livro, mas o milagre sempre novo do anúncio do *Kyrios-Pneûma* na Igreja; por isso o Evangelho não é também uma entidade histórica passada, mas uma entidade

¹⁰ Verena Alberti, no texto *Histórias dentro da História*, destaca as possibilidades da história oral como recurso que permite acesso a testemunhos que registram “histórias” dentro da História. Do ponto de vista histórico, enquanto “método”, a história oral passou a existir somente em meados do século passado como fruto da invenção do gravador a fita, posto consistir em gravações de relatos de atores que participaram ou testemunharam determinados acontecimentos. Por conta disso, trata-se de um exercício que recebe auxílio, ou ferramentas teóricas, de diversas Ciências Humanas, entre elas, Antropologia, História, Psicologia, Sociologia e Literatura, entre outras. Por outro lado, a história oral também auxilia muitas e diferentes áreas do saber, entre elas, a Educação, a Economia, a Medicina, a Administração, o Serviço Social, o Teatro, a Música etc. Obviamente que o ato de ouvir testemunhas com a intenção de tomar conhecimento de algo é prática milenar, tendo sido realizado na antiguidade por Heródoto, Tucídides e Políbio, além de no início do século passado, entre 1918 e 1920, quando William Thomas e Florian Znaniecki, “pesquisadores poloneses radicados nos Estados Unidos, publicaram histórias de vida de imigrantes poloneses, na obra em cinco volumes *The Polish Peasant in Europa in America*”, exemplos que mostram que a prática não teve início em 1948, quando se afirma ser o “marco da história oral moderna”, por conta da invenção do gravador a fita, sendo vistas “como ‘precuradoras’ da História oral ‘moderna’, que delas se distingue”, explica a autora, “principalmente por exigir a *gravação* do relato, em áudio e/ou em vídeo, e também por pressupor uma *situação de entrevista* com objetivos bastante específicos” (ALBERTI, Verena. *Histórias dentro da História. Fontes Oraís* in PINSKY, Carla Bassanezi (Orga.) *Fontes históricas*. São Paulo: Contexto, 2005, p. 156; grifos no original).

presente e futura, não é letra, mas o espírito”, e é justamente deste referido “espírito do Evangelho [que] os escritores do Novo Testamento deram testemunho na sua situação e para a sua situação” (FORTE, 1991, p. 75). Em decorrência deste entendimento, o mesmo autor defende que existe um curso de desenvolvimento, primeiramente existencial, para a revelação do evangelho que precisa de alguma forma repetir-se em cada nova adesão ao cristianismo, justamente por isso, é “possível distinguir dois níveis fundamentais” de revelação da verdade do Evangelho: “a *experiência fontal* e sua sucessiva *formulação* mediante narrativa e argumentação” (FORTE, 1991, p. 80). E tal distinção é importante de ser destacada:

- a) A *experiência fontal* foi a experiência de um encontro; enquanto “experiência” é conhecimento direto e cheio de riscos (*ex-prior* reenvia a *peritus*, o conhecedor direto, e a *periculum*, o risco, a prova), pode-se dizer que ela acontece mediante os homens das origens cristãs, naquele que eles, no sentido bíblico de plenitude, chamaram de o “terceiro dia” (cf. 1Cor 15,4 e Os 6,2). As tradições das narrativas de aparições são o canal mais apropriado para chegar a caracterizar este novo início: na diversidade de dados cronológicos e geográficos que fornecem, não se permitem harmonizar entre si por um ingênuo concordismo. Mas um elemento os une, revelando-lhes o sentido profundo: a estrutura portadora, em que se manifesta o progressivo desenvolvimento da experiência fontal. No começo está sempre a *iniciativa do Ressuscitado*: é ele que se mostra vivo (cf. At 1,3), que “aparece” (o verbo *ôphete*, usado em 1Cor 15,3-8 e Lc 24,34, também no Antigo Testamento grego é empregado para descrever as teofanias: cf. Gn 12,7; 17,1; 18,1; 26,2).
- b) Aqueles que viveram a experiência fontal sentem a necessidade de anunciá-la a outros: a urgência da missão é a mesma urgência do amor, que lhes encheu o coração e a vida (cf. 2Cor 5,14). “Ai de mim, se eu não anunciar o evangelho!” (1Cor 9,16). A necessidade se traduz em empenho e palavra: nasce assim a *formulação* da experiência fontal, que é o processo de formação dos textos do Novo Testamento. Trata-se de levar à palavra a experiência do encontro, que mudou a vida dos homens das origens cristãs, a fim de que ela atinja e mude outras vidas (FORTE, 1991, p. 80, 82, grifos no original).

Conforme já adiantado, trata-se de um trabalho literário que se divide, basicamente, em dois momentos originando gêneros literários distintos, mas que têm como base o testemunho, prevalecendo duas formas principais de documentos, isto é, “a uma forma mais *narrativa* acresce uma forma mais propriamente *argumentativa e analítica*”, portanto, a “memória da experiência vivida com o Senhor nos dias de sua carne, iluminada pelo novo início pascal, exprime-se igualmente na forma da narrativa: é assim que nascem os evangelhos, em que história e anúncio se soldam intimamente” (FORTE, 1991, p. 82, grifo no original). O reconhecimento dos teólogos de que os textos do Novo Testamento são compostos de fatos (história) e interpretação deles (anúncio), representa um avanço e converge com o entendimento

historiográfico. Este primeiro exercício é seguido de outro que, não obstante ser distinto, impulsiona, de acordo com o mesmo autor italiano, com o que ele chama de experiência fontal, “os homens das origens a reler à sua luz a totalidade de sua vida e da história: desenvolvem-se assim aquela memória, aquela consciência e aquela profecia pascais, que permitem — em forma já mais argumentativa e analógica” —, referindo-se aos demais textos depois dos Evangelhos, as epístolas, que, finaliza o teólogo, “associando ao evento pascal os objetos da recordação e da expectativa — professar a presença ativa do Cristo e do Espírito na protologia e no ‘eschaton’, além de no hoje da Igreja, para a glória do Pai, início e termo de todas as coisas” (FORTE, 1991, p. 82-83). Assim, “Todo o processo formativo das teologias neotestamentárias poder-se-ia resumir no esforço de passar da experiência da Palavra às palavras que fielmente a veiculem, a fim de que destas palavras se possa passar sempre de novo sob a ação do Espírito”, isto é, “à experiência vivificante do encontro com a Palavra do advento divino” (FORTE, 1991, p. 84).

Aqui é necessário lembrar a forma como o cristianismo primitivo, ainda sem a maioria dos textos do Novo Testamento, ou até sem nenhum deles, entende esse processo místico de “encontro” com a Palavra, ou seja, a experiência religiosa que o cristão afirma ser possível ter com Jesus Cristo por meio da ação do Espírito Santo. E disso os próprios textos dão testemunho (cf. João 14,16-26; Atos 5,3,9,32; 8,15-19,29,39; 11,12,15; 13,2; 15,8), ainda que “não existam dados suficientes para avaliar a natureza rica e complexa da experiência mística de Paulo, é possível afirmar que ele tinha em alta conta as visões e revelações como fator dinâmico e sinal de seu apostolado”, posto que, de acordo com o que “ele mesmo alega, seu evangelho não lhe foi transmitido por homem algum, mas por uma ‘*apocalypsis*’, uma revelação (Gl 1)”, algo que não se deu apenas com ele, mas também com a maioria dos autores, sendo isto claramente perceptível, ou seja, o que eles “escrevem verte de sua experiência de fé, pois com frequência dão relatos de sua vivência como crentes, independentemente de como o observador ou pesquisador encara a questão da veracidade ou não de tal coisa” (MACHADO, 2009, p. 59). Um aspecto é inegável: “o Novo Testamento é repleto de linguagem experiencial, uma linguagem que não tem o propósito primário de estabelecer proposições sobre a realidade”, isto é, tal linguagem “expressa a experiência religiosa das pessoas” (MACHADO, 2009, p. 64).

O referido “tipo de linguagem é abundante em Paulo, referindo-se a ele mesmo e a seus leitores”, sendo também utilizada para falar de um “poder sobrenatural, que vem de fora e é experimentado por eles”, sendo que tal “poder se manifesta em maravilhas e sinais, incluindo cura, exorcismo, dons do Espírito e linguagem de experiência extática”, ou seja, trata-se de “poder transcendente”, sendo um clássico exemplo disso a chamada “linguagem do ‘Espírito’

ou ‘Espírito Santo’ presente no Novo Testamento, especialmente em Paulo” (MACHADO, 2009, p. 64, 65). Por ser do Espírito, diz o mesmo autor, “é poder ativo”, vindo de fora, e além de habitar nos cristãos “os move”, os transformam “e dá vida”, além de ser “derramado sobre eles”, é por eles “bebido” e “os enche”, em suma, “‘Espírito Santo’ é uma expressão linguística da experiência de poder” (MACHADO, 2009, p. 65). O fato de existir paralelos em religiões de mistério do mundo antigo¹¹, leva os pesquisadores recentes à “conclusão de que [a ideia de que] são alucinações por trás dos fenômenos registrados nos textos também é bastante questionável, juntamente com a teoria de fraude literária” (MACHADO, 2009, p. 67), pois assim teria de se admitir que pessoas em diferentes lugares estariam tendo as mesmas reações e comportamentos. Algo possível, mas muito improvável e sem qualquer razão de ser.

O fato é que antes de os textos virem a lume e fornecerem qualquer “segurança doutrinária”, de existir qualquer credo, muito provavelmente a experiência religiosa, para o cristianismo apresentado em Atos e até nos documentos argumentativos atribuídos a Paulo, era o que assegurava que alguém era cristão, e isso equivalia ser um místico-carismático, que além de confessar a fé em Jesus Cristo, ser batizado e participar da eucaristia — práticas que nada tinham de sacramentais, sendo ordenanças que eram cumpridas como parte da missão do anúncio do Evangelho —, reuniam-se em comunidade, de forma basicamente familiar, visto que por um período “de um século a habitação particular moldou a vida da comunidade cristã, formando o ambiente no qual os cristãos se relacionavam uns com os outros, provendo subestrutura econômica para a comunidade”, informa Vicent Branick, dizendo ainda que, certamente, tal forma organizacional oferecia “plataforma para o trabalho missionário, estrutura para a liderança e autoridade e, provavelmente, papel definido às mulheres” (BRANICK, 1994, p. 13). Na verdade, é preciso atentar para o fato de que, tal organização, ou arranjo, em que o andar, ou a

[...] parte superior de cada residência em particular, e especificamente na sala de jantar (*triclínio* ou *divã*), providenciava-se um ambiente que correspondia, notavelmente, à mais primitiva autoidentificação dos cristãos, refletindo a própria escolha de Jesus de um “cenáculo” para sua última ceia; sua própria escolha de um “lugar não sagrado” como o ambiente de sua obra, e sua insistência nos laços familiares entre os fiéis (BRANICK, 1994, p. 13).

¹¹ “Ideias comuns aos cultos de mistério: procura de um deus pessoal que assegurasse felicidade e salvação, morte e ressurreição (esperança escatológica indicada pelo mito), mistério sobre o cerimonial de iniciação (parecia ser um eco do além), cantos e orações. Tiveram ressonância sobretudo nos segmentos médios. A razão de sua atração consistia em ser uma resposta sobre a vida do outro mundo. Seu caráter esotérico dificultava o acesso a eles” (MONDONI, Danilo. *O cristianismo na antiguidade*. São Paulo: Loyola, 2014, p. 41).

Portanto, uma vez mais é preciso recordar da imprescindível e óbvia distinção que deve ser feita entre o que atualmente se apresenta como cristianismo do que essa religião fora em seus primórdios. Sua organização informal, a participação leiga, a não existência de locais sagrados (templos) e, o mais importante, a experiência místico-carismática que empoderava a todos, assim como acontecera com o próprio Cristo e que ele prometera que aconteceria com os seus seguidores (cf. Lucas 4,1-44; Atos 1,5-8). É imperioso observar que nem mesmo as aparições e os contatos que os documentos afirmam que eles tiveram com o Ressuscitado foram suficientes para lhes impulsionar à missão de anunciar a mensagem do Evangelho (Mateus 28,19-20; Marcos 16,15; Lucas 24,47; João 20,21), pois somente após o empoderamento relatado em Atos 2,1-21, foi que o grupo de quase 120 sentiu-se encorajado a cumpri-la (At 4,29-31; 5,12-42; 8,4). Assim, por mais que o texto bíblico testemunhe a respeito, a “experiência fontal”, de acordo com o próprio texto — “Pois é a vós que é destinada a promessa, e aos vossos filhos, bem como a todos os que estão longe, quantos o Senhor nosso Deus chamar” (Atos 2,39) —, deve ser experimentada por todos os cristãos de todos os tempos, sendo este um dos papéis do Espírito Santo.

Uma vez que o “Espírito não está ligado a lugares ou a pessoas, mas não as transtorna e nem as ignora na sua responsabilidade humana de anunciar o evento do Cristo Ressuscitado, independente de raça, cor e sexo”, cada local em que se inicia uma nova comunidade, há apenas este aspecto que as une — a mesma fé experiencial —, a pluralidade é não apenas permitida, mas acolhida, pois o único “critério” que existe é o “da **continuidade** da obra de Jesus que se prolonga na história pelo poder do Espírito”, ou seja, este é “o critério da **unidade** do desígnio salvífico de Deus, que se realiza na história” (BOFF, 1996, p. 117, 45, grifo no original). Na realização desse projeto expansionista — do qual o cristianismo hodierno, liderado majoritariamente por homens, guarda pouca semelhança —, conforme acertadamente observa Lina Boff, houve grande participação feminina, inclusive, “no ministério da *didáskalos*”, isto é, de ensino, “é referida explicitamente nos Atos uma única vez”, sendo mencionado “o caso de Priscila na comunidade cristã de Éfeso (At 18,26)”, mas é igualmente emblemático o caso de Paulo que, hospedado na casa de Filipe, ou seja, “encontrando-se num ambiente caracterizado por um clima carismático, Lucas dá esta notícia: Filipe tinha quatro filhas virgens que profetizavam (cf. At 21,9), sem nada mais a dizer a respeito” (1996, p. 123). A teóloga brasileira defende a tese de que, neste texto, em específico, “o termo ‘profetisa’ designa uma função ligada ao anúncio e à catequese, atividades que começam a fazer parte da missão profética também exercida pelas Mulheres”, visto que a “função de profetizar exercida por

Mulheres era um ministério importante na comunidade primitiva, que guarda íntima relação com o ministério de *didaskalo*” (BOFF, 1996, p. 123-124). Em termos diretos:

A função de quem instrui na ciência sagrada é abrir a mente da mulher e do homem e iluminar os fatos concretos da história com a fé. A função de quem profetiza é deixar que o Espírito de Deus fale pela boca da profetisa ou do profeta, das coisas antigas que Deus quer lembrar à comunidade, no que diz respeito ao seu plano salvífico (BOFF, 1996, p. 124)¹².

Tal verdade é ilustrada pelo apóstolo Paulo não apenas em sua primeira carta aos Tessalonicenses (5,19-21), mas até mesmo na primeira carta aos Coríntios, em que a tônica para o exercício místico-carismático não deve recair nos fenômenos, ou dons em si mesmos, mas no que eles proporcionam, ou seja, a edificação, ou o bem-estar de toda a comunidade (12,1-11), justamente por isso, a metáfora utilizada pelo apóstolo para exemplificar a possibilidade de haver uma perfeita coerência e harmonia entre os diversos membros, evidenciando unidade na diversidade, é o corpo (12,12-31). Com efeito, o que preocupa Paulo é justamente a degenerescência da comunidade na falta de equilíbrio, seja em anular os carismas do Espírito seja em exercê-los de forma irresponsável, não o aspecto místico. Sobre as lideranças instituídas, já no primeiro século, nenhuma semelhança guarda com o que se estabeleceu posteriormente, pois não se tinha qualquer relação com títulos e nem com posições, mas dizia respeito à funções e a serviços, sendo todos, indistintamente, necessários na missão, praticamente não havendo a ideia de “leigo”, visto que o empoderamento os nivelavam e equiparavam, muito embora cada pessoa tivesse uma habilidade distinta da outra. Tal é assim até mesmo porque na narrativa de Atos, “Lucas assume a concepção tipicamente judaica, que reconhece o Espírito como Espírito de profecia”, visto que para o autor de Atos, “a comunidade do Espírito é uma comunidade profética (At 2,17-18, que cita Jl 3,1-3)” (BOFF, 1996, p. 150). Neste sentido, diferentemente de outras pesquisas, sem nenhuma ingenuidade, a historiografia trabalha com o que as fontes apresentam em seus documentos, e estas atestam que o fator

¹² “Nesse contexto, a presença das mulheres no movimento cristão primitivo apresenta algo contrastante. Muitas mulheres chegaram a posições de liderança nessas primeiras comunidades. Já que estas eram organizadas como igrejas domiciliares e, em muitas culturas, as mulheres exerciam maior autoridade nos negócios da casa, era possível que as mulheres exercessem considerável autoridade dentro da comunidade. Um rápido olhar através das páginas de Atos revela os nomes de muitas mulheres em cujas casas a igreja se reunia, e que então presumivelmente dirigiam a partilha da mesa da comunidade. O nome de Priscila (ou Prisca) destaca-se proeminentemente antes do de seu esposo como uma mestra cristã primitiva. À medida que foi crescendo o movimento cristão nos anos seguintes, a influência das mulheres foi significativa dentro das suas fileiras. Pelo fim do século, existe até mesmo a notícia de que a sobrinha do imperador Domiciano, Flávia Domitila, ingressou na comunidade cristã, dando demonstração de antiga praxe de incursão dos cristãos nas classes superiores da sociedade romana por meio da conversão de mulheres” (IRVIN, Dale T.; SUNQUIST, Scott W. *História do movimento cristão mundial. Do cristianismo primitivo a 1453*. Vol. 1. São Paulo: Paulus, 2004, p. 57).

decisivo para o seguimento de Jesus, após sua morte, continuar anunciando a mensagem pregada por ele deve-se a uma experiência mística que é o empoderamento carismático. Assim, em suma e conforme já foi dito:

A diversidade caracteriza o cristianismo nascente, conforme as formas que adquirem as relações com o judaísmo, as relações com o mundo politeísta penetrado pelas missões aos “gentios” e a referência a Cristo nas comunidades primitivas. As Epístolas de Paulo e os Atos dos Apóstolos de Lucas atestam conflitos; há diferenças entre a teologia dos escritos joaninos e a dos Evangelhos sinópticos. Poderíamos multiplicar os exemplos, levando em conta igualmente os mais antigos dos escritos cristãos, qualificados mais tarde como “apócrifos”. Múltiplas, as “Igrejas” constroem sua identidade; os indivíduos, as doutrinas e os usos circulam, ao mesmo tempo que se exprimem aspirações à unidade. Enquanto as “Igrejas” vivem o presente como iminência dos últimos tempos, as divisões, quando provocam distúrbios, aparecem como sinais da hora derradeira e basta para compreendê-los e dominá-los ver neles a intervenção dos “falsos profetas” que a tradição viva do apocalíptico descreve. No entanto, a partir do momento em que a parúsia (o retorno de Cristo) tarda a se manifestar e que o cristianismo se organiza para assegurar sua difusão num mundo que ele não percebe mais apenas como estrangeiro, ele é obrigado a representar seus conflitos internos como o fato de uma sociedade estabelecida numa certa permanência e a associar aos critérios de delimitação e de exclusão, tirados da sua herança original, modelos emprestados do universo que o rodeia (BOULLUEC, 2009, p. 63).

Não obstante sua origem, conforme já abordado e agora sumariado na citação de Alain Le Boulluec, como sói acontecer, o cristianismo, como qualquer outra religião e grupamento humano, à medida que cresceu numericamente e avançou ao mundo “gentílico”, ou seja, além dos limites palestinos, deixando de ser visto como uma facção, ou grupo dissidente, do judaísmo, começa a chamar a atenção do poder imperial e isso mudaria completamente sua organização e concepção originária. O hiato de tempo entre o final da era apostólica — geralmente considerada até o início do segundo século —, e o início da chamada era subapostólica, representa pouco mais que quatro décadas, mas o que de fato aconteceu nesse pequeno lapso de tempo, em termos de cristianismo primitivo, é algo que intriga, pois não há informação alguma a respeito de como os dirigentes e líderes assumiram uma proeminência e um protagonismo ostensivo e ostentador e por que isso aconteceu¹³. Os bispos foram investidos,

¹³ O historiador cristão protestante Mark Noll, que diz que a “dificuldade interpretativa com respeito à história antiga do episcopado é que as formas de ordem eclesiástica do Novo Testamento são bastante flexíveis, ao passo que somente meio século mais tarde, quando as evidências novamente tornam-se disponíveis, ficou firmemente estabelecido o governo da igreja através de bispos”, porém, “na ausência de uma sequência de fatos detalhados, deve-se recorrer a estruturas mais amplas de fé para preencher os espaços em branco” (NOLL, Mark A. *Momentos decisivos da História do Cristianismo*. São Paulo: Cultura Cristã, 2000, p. 42). Em outras palavras, existe um hiato de tempo entre as fontes bíblicas e extrabíblicas, e foi neste lapso que se desenvolveu a estrutura episcopal que posteriormente vemos apresentada nos documentos patrísticos, não havendo informação histórica de como

ou se investiram, de uma autoridade que contraria frontalmente os ensinamentos de Jesus Cristo de Nazaré, tal como mostram os documentos chamados de Evangelhos, como por exemplo, o que se encontra em Mateus 20,25b-28a:

“Como sabeis, os chefes das nações as mantêm sob seu poder, e os grandes, sob seu domínio. Não deve ser assim entre vós. Pelo contrário, se alguém quer ser grande entre vós, seja vosso servo, e se alguém quer ser o primeiro entre vós, seja vosso escravo” (TEB, 1994, p. 1898).

Uma vez rompida tal forma de inter-relacionamento, estabelecendo um desnível entre dirigentes e leigos, daí para a assunção de uma postura que reproduzia a estruturação do funcionamento dos dirigentes das províncias do império, foi só uma questão de tempo, e isso pelo simples fato de que a adesão à fé cristã não mais se dava pelo novo nascimento que consistia em uma metamorfose existencial e mística, no sentido mais lato do termo, mas por meio da transmutação de ordenanças em sacramentos. Assim, algo que Jesus recomendou a todo o seu seguimento que fizesse (Mateus 28,19-20), sem qualquer distinção entre gêneros ou funções, passou a ser administrado exclusivamente por uma casta especial que, ao mesmo tempo em que restringia o povo, criava privilégios e distinções para si próprios. Possivelmente essa não foi a intenção inicial, mas ao se criar tal casta sacerdotal, chegar a esse ponto não foi tão difícil e, conforme será rapidamente visto, com a mudança do cristianismo primitivo de movimento para instituição, entre outros problemas, o primeiro deles foi a extinção do aspecto místico e sua substituição pelo formalismo ritualístico e doutrinário, chamando a isso de “místico”. Aí sim, houve a instauração do processo que Weber chama de “rotinização do carisma”, mas com todas as implicações de assim proceder.

1.4 A institucionalização da fé

É possível pensar em uma idealização do cristianismo primitivo a partir do exposto até aqui, contudo, os documentos neotestamentários são plausíveis e realísticos neste aspecto, pois não escamoteiam os conflitos e divergências que aconteciam entre o seguimento de Jesus, inclusive, após o empoderamento, isto é, a experiência místico-carismática (Atos 15,2,7; 1Coríntios 3,1-23; Gálatas 2,4-15). Neste sentido, óbvio como é, simplesmente inexistente alguma

transcorreu esse período, pois o “Novo Testamento revela uma situação mais ou menos fluída com respeito à ordem da igreja”, sobretudo “Atos e nas Epístolas Pastorais (1 e 2 Timóteo e Tito), que provavelmente refletem a situação em meados dos anos 60 ou pouco depois, vemos a igreja organizada sob a liderança (*episkopoi*), diáconos (*diakonoi*), oficiais presidentes (*hegoumenoi*) e presbíteros (*presbyteroi*)” (Ibid.).

possibilidade de que em qualquer grupo de pessoas, por pequeno que seja, não haver intrigas e desentendimentos. Tais questões, porém, não foram o fator precípua para que o cristianismo primitivo deixasse de ser um movimento e se institucionalizasse. Os aspectos que até aqui foram destacados, entre eles a capacidade de adaptação e o acolhimento da diversidade de pessoas, com suas respectivas culturas, o que leva os autores a falar de cristianismos, no plural, logo em seus primórdios, parecem ter sido o estopim para a prevalência do institucionalismo em detrimento da espontaneidade. As fontes, tanto simpáticas quanto mais críticas, parecem apontar na direção de que tal conversão era inevitável e necessária. J. J. Van der Leeuw, em sua pequena obra *A dramática história da fé cristã*, resume bem o processo ao dizer que “Todo grande movimento começa com a inspiração e acaba no dogma” (1987, p. 59). Muitos autores indicam justamente o dogma como o pomo da discórdia que “salvou” o cristianismo do caos doutrinário, mas ao altíssimo custo de extinguir sua dimensão místico-carismática e desfazer seu caráter de movimento, instaurando a intolerância com qualquer diferença. É preciso, todavia, ressaltar que o dogma não foi uma construção de todos, mas de alguns e estes eram destacados entre todos. Este é o ponto.

As fontes que pretendem retratar essa história são muitas e diversificadas. Por exemplo, algo básico, mas recorrentemente comum, é ler os documentos neotestamentários e achar que o fato de se deparar com expressões corriqueiras, significa que elas têm os mesmos sentidos denotativos modernos que são conhecidos. Dentre estas, talvez nenhuma outra seja mais enganosa que a expressão “igreja”. Ao ler, por exemplo, Atos 9,31 — “Assim, pois, as igrejas em toda a Judeia, e Galileia, e Samaria tinham paz e eram edificadas; e se multiplicavam, andando no temor do Senhor e na consolação do Espírito Santo” —, é quase que automático pensar em um local, um salão, um prédio, em cada um desses lugares, com uma estrutura clerical similar às das inúmeras denominações modernas. Todavia, não há nada mais enganoso que isso! Primeiramente é necessário ressaltar que “Prédios de igreja propriamente ditos aparecem apenas a partir da segunda metade do século II” (KAUFMANN, 2013, p. 35)¹⁴ e, por isso mesmo, conforme já acima mencionado, “os cristãos mais primitivos reuniam-se em casas particulares”, ou seja, “Para eles o lar com seu ambiente familiar era a igreja” (BRANICK, 1994, p. 11).

¹⁴ “Em algum período, na segunda metade do século II, os cristãos começaram a dedicar seus lares às assembleias da igreja. Os edifícios deixavam de ser residências. Modificações nas estruturas da sala de jantar a transformavam num espaço maior para a assembleia. Os outros aposentos assumiam feições comunitárias. Embora parecendo-se com casas, o edifício tornava-se igreja. Finalmente, fora permitido aos cristãos construir suas igrejas a partir do chão. Em 314 d.C., um ano após o Edito de Milão, surgirá a primeira basílica” (BRANICK, Vincent. *A igreja doméstica nos escritos de Paulo*. São Paulo: Paulus, 1994, (Coleção temas bíblicos), p. 13).

Conquanto já existissem “locais sagrados” — o segundo Templo e as sinagogas, por exemplo —, a escolha de Jesus pelo espaço, ainda que amplo, de uma casa para a realização de sua “última Páscoa” (ou seria da primeira Ceia?), indica exatamente o espírito com o qual ele viveu durante sua vida, pois na oportunidade lavou os pés dos seus discípulos, porém não só nesse período, mas conforme o apóstolo Paulo, também no relacionamento intratrinitário, Jesus sempre comportou-se como “servo” (João 13—17 cf. Filipenses 2.5-11). E foi assim que ele pregou, sem afetação alguma, e disse que não viera para ser servido e sim para servir (Mateus 20.28). Neste aspecto, conforme observa oportunamente o teólogo católico Hans Küng: “Alguém que serviu seus discípulos à mesa e exigiu que ‘o que entre vós é o maior torne-se como o último’ dificilmente pode ter desejado estruturas aristocráticas ou até monárquicas para sua comunidade de discípulos” (2002, p. 32). Antes o mesmo teólogo já tinha colocado, de forma hipotética e retoricamente, a questão de se alguém acredita ser “possível imaginar Jesus de Nazaré numa missa papal em São Pedro, Roma” e, a fim de demonstrar a resposta com uma situação paralela, diz que “não podemos esquecer o que as fontes são unânimes em relatar”, ou seja, por intermédio “de suas palavras e seus atos, esse homem de Nazaré se envolveu num conflito perigoso com as forças governantes de seu tempo”, mas isso não se refere aos políticos necessariamente, e sim “com as autoridades religiosas oficiais, com a hierarquia, que (num processo legal que já não está claro para nós hoje) entregou-o ao governador romano e assim à sua morte” (KÜNG, 2002, p. 31). Portanto, para este mesmo autor, tendo em vista esse perfil como tipo ideal de mestre, é simplesmente inimaginável qualquer pompa e opulência mantidas em qualquer expressão do cristianismo em nome de Jesus Cristo de Nazaré, ou seja,

Isso estabelece a norma de uma vez por todas: o significado original de *ekklesia*, “igreja”, não era uma hiperorganização de funcionários espirituais, desligada da assembleia concreta. Denotava uma comunidade reunindo-se num local específico, a uma hora específica, para uma ação específica — uma igreja local, embora formasse com as outras igrejas locais uma comunidade abrangente, a igreja inteira. Segundo o Novo Testamento, a cada comunidade local individual é dado aquilo de que ela necessita para a salvação humana: o evangelho para proclamar, o batismo como um rito de iniciação, a celebração de uma refeição em lembrança agradecida, os vários carismas e ministérios. Assim, cada igreja local torna a igreja inteira plenamente presente; de fato, pode ser entendida — na linguagem do Novo Testamento — como povo de Deus, corpo de Deus e edifício do Espírito (KÜNG, 2002, p. 30).

O resumo do que é a Igreja cristã, nas palavras deste teólogo católico, incrivelmente, quase nada tem com a tradição a qual ele pertence, mas, por outro lado, retrata sinteticamente o que os documentos neotestamentários apresentam acerca da natureza do chamado Corpo

místico de Cristo — a Igreja —, em seu sentido orgânico, ou de organismo, ou seja, não administrativo e organizacional. Sua apresentação do que a Igreja é, corresponde exatamente ao que os documentos neotestamentários mostram: Não há burocracia alguma, nem legitimidade institucional exclusiva para administrar qualquer sacramento — pois o batismo e a Eucaristia, de acordo com os documentos bíblicos não o são —, e muito menos hierarquia, com graus de importância e algum local que seja o centro de tudo. Nada disso, apenas o mandato, os carismas e os ministérios, ou seja, tudo para servir, nada lembrando qualquer ideia de domínio, pois foi exatamente isso que ensinou Jesus Cristo de Nazaré ao contrastar a forma de comportamento relacional dos que não nasceram de novo e, por isso, não conhecem a Deus (Lucas 22,25-27). O pano de fundo desse ensinamento, de acordo com a narrativa lucana, é uma contenda entre os discípulos “sobre qual deles parecia ser o maior” (Lucas 22,24). Na realidade,

O Novo Testamento desconhece um termo técnico para aquilo que nós chamamos de “ministério eclesiástico”. Paulo usa *charismata* e se refere com isto às *energias da nova vida* (1Cor 12.6,11), a saber, os dons do Espírito. Trata-se de determinações do ser, não de determinações do dever. São dons que nascem da graça criadora de Deus. Quando ele se refere, por outro lado, ao uso dessas novas energias de vida, ele evita aparentemente todas as designações que expressam relações de dominação. Não fala de um “domínio sagrado” (hierarquia), mas opta pela expressão *diakonia*. A graça criadora leva a uma nova obediência, e os dons e energias do Espírito levam ao serviço gratuito. Não se pode deduzir deles direitos e privilégios. A fonte dos novos poderes vitais é a própria vida. “O dom gratuito de Deus é a vida eterna em Cristo Jesus, nosso Senhor” (Rm 6.23). Assim como a nova vida se revela e se torna eficaz nos novos poderes de vida, assim também o dom escatológico do Espírito Santo se revela e se torna eficaz na força do Espírito. Os carismas podem ser entendidos como concreção e individualização do *charis* — que é uma só — outorgada em Cristo. Por meio dos dons espirituais, o Espírito — que é um só — dá a cada pessoa sua parte específica e sua vocação inteiramente personalizada no processo da nova criação. Já que a palavra “espírito” é sujeito a mal-entendidos tradicionais precisamos lembrar que, para Paulo, o Espírito é o “poder da ressurreição” e como tal o poder divino da criação e nova criação (Rm 8.11; Rm 4.17). O espírito não é idealisticamente justaposto a uma corporeidade precívvel, mas é Deus mesmo que chama o não-existente para a existência, que justifica ímpios e ressuscita mortos. É o Espírito que “vivifica” tudo que é mortal (1Cor 15.45). Correspondentemente, os dons espirituais da comunidade devem ser compreendidos como poderes vitais criativos. Como poder de ressurreição, o Espírito é a presença reavivadora do futuro de vida eterna em meio à história da morte, a presença do futuro da nova criação em meio às calamidades deste mundo. No Espírito e pelos poderes do Espírito, o *novum escatológico* — “Eis, eu faço novas todas as coisas” — torna-se o *novum dentro da história*, a saber, segundo sua tendência, em toda a esfera da criação que caiu na miséria. Por isto, as energias da nova vida no Espírito são tão multicoloridas e diversificadas como a própria criação. Nada deve ser desconsiderado, reprimido e descartado; ao contrário, tudo será eternamente vivificado. Por isto, Paulo e a Epístola aos Efésios falam tão pleroforicamente dos carismas. É uma riqueza transbordante cujas

dimensões não podem ser fixadas uma vez para sempre (MOLTMANN, 2013, p. 374-375, grifos no original).

Evidentemente que por razões óbvias e muito interessado na manutenção de posições e postos hierárquicos, alguém pode estar questionando: “Mas a comunidade original já não tinha claramente uma estrutura hierárquica, com apóstolos como pilares e Pedro como uma pedra?”, questiona retoricamente Hans Küng, reconhecendo obviamente que “havia apóstolos na primeira comunidade”, todavia, é preciso ter em mente que “acima dos Doze, a quem o próprio Jesus escolheu como símbolo, todos aqueles que pregavam a mensagem de Cristo e fundaram comunidades como primeiras testemunhas e primeiros mensageiros eram apóstolos” e, emparelhados e equiparados a eles, existiam “outras figuras [que] também são mencionadas já nas epístolas de Paulo: profetas e profetisas, que proferiam mensagens inspiradas, e professores, evangelistas, e colaboradores de diferentes tipos, homens e mulheres” (2002, p. 32-33). Assim, completa Hans Küng, cuja argumentação converge com a do teólogo reformado alemão Jürgen Moltmann:

Podemos falar em *misteres* na igreja original? Não, porque o termo secular *mister* (*arche* e palavras gregas semelhantes) em lugar nenhum é usado para estes diferentes ministérios e vocações da igreja. Imagina-se por quê. *Mister* indica uma relação de dominação. Em vez disso, no primeiro cristianismo, era usado um termo normatizado pelo próprio Jesus quando disse: “Que o que governa seja como o servo” (Lucas 22,26 – esta frase foi transmitida em seis variantes). Em vez de falar em *mister*, as pessoas falavam em *diakonia*, “serviço”, originalmente como servir à mesa. Portanto, esta era uma palavra com conotações subalternas, que não poderia evocar nenhum tipo de associação com qualquer forma de autoridade, poder, dignidade, ou posição de poder. Certamente, havia também autoridade e poder na igreja primitiva, mas, no espírito daquele dito de Jesus, a autoridade não deveria ser estabelecida com o propósito de mando (e no intuito de adquirir e preservar privilégios), mas apenas para o serviço e bem-estar de todos (KÜNG, 2002, p. 33, grifos no original).

Conforme será visto na sequência, os movimentos reformistas, invariavelmente irromperam tentando restaurar e/ou resgatar um cristianismo primevo, sobretudo, motivados pela oposição à opulência dos dirigentes que se tornaram não apenas distintos dos descritos de acordo com os documentos bíblicos dos primórdios, e assim vistos como completamente desvirtuados de qualquer traço que lembre Jesus Cristo de Nazaré e os primeiros discípulos a servir na comunidade dos do Caminho (Atos 20,17-38). É curioso que as exortações do teólogo católico cabem também perfeitamente ao protestantismo, e ao movimento evangélico, visto que o processo de institucionalização, com raríssimas exceções, desfigurou a cristandade

completamente. E, se por um lado, é fato que “a comunhão mística, cujo princípio soberano é o Espírito Santo”, ou seja, não pode ser promovida por nenhuma espécie de ideologia, por outro, de acordo com o ensino de Jesus, é preciso reconhecer que tal comunhão “requer traduções concretas no plano das relações humanas pessoais” (CONGAR, 2010, p. 39), isto é, não se trata meramente de um ideal ou de uma utopia, mas precisa ser uma realidade. Os teólogos que defendem tal posição, e até mesmo ateus que destacam as virtudes do cristianismo primitivo, como os citados anteriormente, criticam o recurso de se evocar exemplos bíblicos, e históricos¹⁵, que já antigamente mostravam posturas diferentes das observadas com o que retrata os documentos bíblicos, ou seja, apelar para esse expediente a fim de legitimar a situação atual de disputa pela liderança de paróquias, dioceses, igrejas locais etc., não parece ser um recurso válido, pois quem ensinou lições de humildade, e as demonstrou na prática, tanto ontológica quanto existencial, de acordo com os textos bíblicos, e orou para que os cristãos fossem “um”, dizendo que somente o amor os caracterizaria como verdadeiramente seus discípulos (João 17,20,21 cf. 13,35), não poderia, de maneira alguma, instituir qualquer espécie de organização hierárquica e piramidal, cuja estrutura incitasse e emulasse seus membros da base a querer estar no topo, nem que para isso tenham que destruir uns aos outros. Yves Congar, teólogo dominicano, e com um perfil mais institucional, diz:

Não se poderia então falar igualmente das formas do ministério procedente dos apóstolos? Se Jesus instituiu incontestavelmente os Doze — e já com a cooperação do Espírito Santo (At 1,2) —, a sucessão no ministério deles não começou sob a instigação do Espírito, ao menos em se tratando da forma histórica do episcopado? Não se pode atribuir a Jesus Cristo a determinação dos graus do ministério sacramental: nem Trento, nem o Vaticano II o fazem.

¹⁵ Basílio de Cesareia, também conhecido como Basílio Magno, descrevendo o estado da Igreja oriental de sua época, por conta da disputa entre instituição e carisma, com o conseqüente desprezo pelo Espírito Santo, assim se pronuncia: “A que se assemelha a situação atual? Assemelha-se um pouco a um combate naval que, devido a antigos conflitos, travaram povos belicosos, e amantes da luta, veementemente encolerizados uns contra os outros. Peço-te que olhes o seguinte quadro: de cada lado a frota avança terrível para atacar; depois com incontido clamor de cólera, lançam-se uns sobre os outros em enérgica luta. Imagine que um violento turbilhão dispersa as naves, a densa escuridão, proveniente das nuvens, encobre a visão, de forma que não se distinguem mais amigos e inimigos, tornando-se irreconhecíveis nesta confusão as insígnias das duas partes. Acrescentemos ainda ao quadro, para fazê-lo mais vivo, o mar encapelado e revoltado, chuva impetuosa caindo das nuvens, espantosa borrasca, provocada por enormes vagalhões. Em seguida, os ventos de todos os pontos concentrados num só lugar, fazem com que toda a esquadra entre em colisão. Dentre os combatentes, uns atraíam e passam para o campo do adversário mesmo durante o prélio; outros se veem forçados simultaneamente a repelir os barcos, arrastados contra eles pelos ventos, e a marchar contra os assaltantes e se massacrarem uns aos outros na sedição proveniente da malevolência contra os superiores e da ambição de cada qual de tomar o poder. Pensa ainda no ruído impreciso e confuso do mar, no barulho do turbilhão dos ventos, no entrechoque dos navios, no embate das ondas, nos gritos dos combatentes, clamando contra os acidentes os afligem, de sorte que nem se ouve a voz do comandante, nem a do piloto e instalam-se terrível desordem e confusão. Os males excessivos acarretam, com a desesperança de viver, desenfreada liberdade de pecar. Acrescenta a tudo isso uma inacreditável mania de glória, a tal ponto que já o navio naufraga e a tripulação não renuncia à disputa pelo primeiro lugar” (MAGNO, Basílio. *Basílio de Cesareia*. 1.ed. 4ª reimpressão. São Paulo: Paulus, 2019, *Tratado sobre o Espírito Santo* 30,76, p. 182-183).

A intervenção do Espírito é patente se se trata da designação concreta e da instituição ou ordenação dos ministros. O Novo Testamento testemunha isso de uma maneira clara e mais sugestiva. Os testemunhos da história, porém, são claros: o Espírito inspira as escolhas e opera no eleito as capacidades exigidas para a sua função. As ordenações são súplicas e comunicações do Espírito Santo, uma “unção” feita por ele (CONGAR, 2010, p. 23).

O mesmo teólogo acrescenta que não é possível negar que a “disjunção que às vezes se faz entre funções institucionais e surgimentos de tipo ‘carismático’ corresponde a fatos históricos”, ou seja, a “tensão entre os dois faz parte da natureza das coisas” e que praticamente “todas as épocas oferecem exemplos disso”, conforme vimos anteriormente, contudo, Congar diz que “Sistematizar, fazer disso uma oposição de princípio seria se dedicar a uma operação muito discutível” (CONGAR, 2010, p. 23). Mesmo assim, o dominicano informa ainda que as “eras apostólica e a dos mártires conheceram uma presidência da Eucaristia por carismáticos, profetas e doutores (At 13,1-2, *Didaquê* IX-X; XIV,1 e XV,2) ou fiéis que haviam confessado a fé sob tormentos”, havendo continuidade em “ordenar aqueles nos quais se encontravam as qualidades de homem de Deus”, ao ponto de a “Escolástica caracteri[zar] o episcopado como ‘estado de perfeição’, dedicado ao dom absoluto de si a Deus e aos homens” (CONGAR, 2010, p. 24-25). Sua opinião é que, de maneira teológica, “aceitar a falsa oposição, a desastrosa disjunção entre carisma e instituição, seria estourar a unidade da Igreja — Corpo de Cristo”, pois certamente “uns pretenderiam manipular e ditar regras a tudo unicamente em nome do poder, sem espiritualidade; outros, anarquicamente, em nome do Espírito”, além disso, haveria “também uma falsa teologia da ordenação, vista como pura transmissão de ‘poder’”, em suma, “faltaria a necessária dimensão pneumatológica da eclesiologia” (CONGAR, 2010, p. 25). E uma vez que ele defende que a “pneumatologia, como teologia e dimensão da eclesiologia, só poderá encontrar seu pleno desenvolvimento graças àquilo que dela será realizado e vivido na Igreja”, ou seja, nesse sentido, “a teoria depende amplamente da prática” (CONGAR, 2009, p. 225), o teólogo dominicano assim conclui sua reflexão:

A oposição entre carismas e instituição hoje está geralmente abandonada. Reconhece-se que há dois tipos de operação diferentes pelo modo de propor, pelo seu estilo, embora concorram para a mesma finalidade, a construção da obra de Cristo. São, portanto, complementares. Depois de se ter visto dominar uma tendência para subordinar estreitamente, e até mesmo reduzir os carismas à autoridade instituída, constatou-se em alguns uma tendência contrária: o organismo eclesial seria de estrutura carismática, o institucional possui apenas uma função secundária de suplência. É preciso reconhecer para cada tipo de dom e de operação seu lugar de edificação da Igreja (CONGAR, 2010, p. 25).

Conquanto a argumentação esteja correta do ponto de vista da afirmação do que as fontes dos documentos neotestamentários dizem acerca das funções com títulos e que tais funções são de origem místico-carismática por ser um dom do Espírito (Efésios 4.11), é preciso igualmente ressaltar que o que hoje se apresenta, e que começou muito cedo, é que as funções a serem desempenhadas a favor da Igreja tornaram-se decididas e mediadas pelo próprio clero e sem nenhuma garantia de que tal vocação tenha origem mística. Portanto, o pensamento exposto por Yves Congar, para ser justo com os fatos, pode ser visto como um ideal na Tradição Católica-Romana, pois como observa Hans Küng, os “bispos da Igreja Católica (como os das Igrejas Anglicana e Ortodoxa) gostam de se chamar ‘sucessores dos apóstolos’” e afirmam de si mesmos “que a constituição presbiterial-episcopal da igreja foi instituída por Jesus Cristo, e até que é uma instituição divina e, portanto, uma lei divina imutável (*iuris divini*)”, todavia, “a coisa não é tão simples assim”, visto que uma simples “investigação cuidadosa das fontes do Novo Testamento nos últimos 100 anos mostrou que esta constituição de igreja, centrada no bispo, não é absolutamente determinada por Deus ou dada por Cristo”, em termos diretos, é o “resultado de um longo e problemático desenvolvimento histórico”, ou seja, trata-se de “obra humana e, portanto, pode ser mudada” (2002, p. 46). Aos teólogos institucionais que objetam usando textos bíblicos isolados sem consideração alguma do *background*, o teólogo católico explica corretamente que mesmo as chamadas “igrejas paulinas são, aliás, em grande parte, comunidades com ministérios carismáticos livres”, isto é, conforme instrução do próprio apóstolo “Paulo, todos os cristãos têm sua vocação bastante pessoal, seu próprio dom do espírito, seu carisma especial para o serviço da comunidade”, em termos diretos, “em suas igrejas, havia toda uma série de misteres e funções diferentes e também bastante corriqueiros: para pregar, fornecer ajuda e guiar a comunidade” (KÜNG, 2002, p. 46-47). Assim, óbvio como é,

Não se pode provar que os bispos sejam sucessores dos apóstolos no sentido estrito. É historicamente impossível encontrar na fase inicial do cristianismo uma cadeia ininterrupta de imposição de mãos dos apóstolos até os bispos de hoje. Antes, historicamente, pode ser demonstrado que, numa primeira fase pós-apostólica, presbíteros-bispos locais estabeleceram-se ao lado de profetas, professores e outros ministros como os únicos líderes das comunidades cristãs (e também na celebração da Eucaristia); assim, uma divisão entre “clero” e “laicato” ocorreu num estágio inicial. Numa fase posterior, o episcopado monárquico de um bispo individual cada vez mais tomou o lugar de uma pluralidade de presbíteros-bispos numa cidade e mais tarde por toda a região de uma igreja. Em Antioquia, por volta de 110, com o bispo Inácio, surgiu a ordem de três cargos, que se tornou habitual por todo o império: bispo, presbítero e diácono. A Eucaristia já não mais podia ser celebrada sem um

bispo. A divisão entre “clero” e “povo” agora era um fato (KÜNG, 2002, p. 48).

Tal autolegitimação, que cristalizou de vez o desnível entre clero e laicato, só foi possível, de acordo com Le Goff, por conta de dois expedientes que se mostram mais claramente, do ponto de vista histórico, na Idade Média, todavia, seu gérmen, ou embrião, já estava devidamente formado no processo de institucionalização da fé: a teologia e os sacramentos. Tanto um quanto o outro pressupõe um grupo especializado para administrá-los. É preciso notar que a chamada “Igreja Primitiva não se envolvia em discussões teológicas”, isto é, sua fé era prática e experiencial, tendo, portanto, poucas tradições, pois ela se apoiava justamente “nas revelações de seus líderes e profetas”, assim, completa o estudioso alemão Hans von Campenhausen, provavelmente um dos maiores historiadores do período patrístico: “Suas profecias, instruções e epístolas eram transmitidas muitas vezes de forma anônima, com a autoridade do Espírito Santo, mas posteriormente também através de pseudônimos, no nome de testemunhas apostólicas originais” (2005, p. 15). Portanto, completa o mesmo autor: “Mestres teológicos, confiantes em seus próprios trabalhos intelectuais, o que pressupõe uma formação e treinamento acadêmico e empenho em defender, estabelecer e desenvolver a verdade cristã, apareceram somente durante o segundo século” (CAMPENHAUSEN, 2005, p. 15). Assim, é interessante uma vez mais distinguir o surgimento do exercício teológico inicial, por diversas e justificadas razões, do que fizeram com a teologia e em que ela se transformou posteriormente. Na verdade, sua mutação deu-se por conta de o cristianismo, seguindo a dinâmica histórica de tudo que é humano, também ter mudado.

É justamente com isso em mente que se deve compreender a afirmação de Le Goff de que os “principais instrumentos da dominação da Igreja foram a consolidação da teologia e a prática dos sacramentos”, contudo, ambos se retroalimentam, ou seja, há uma interinfluência entre eles, pois a prática dos dois principais sacramentos antecede em muito o desenvolvimento teológico posterior e a criação de outros cinco, lembrando que uma vez que “a Igreja é a única a distribuir os sacramentos, o homem não pode se salvar a não ser pela Igreja e graças à Igreja” (2013, p. 88). Mas a essa altura o caráter de organismo da Igreja, decorrente do fato de o cristianismo ser um movimento, isto é, o que ela realmente deveria ser de acordo com os documentos bíblicos, segundo o que acima já foi exposto, praticamente inexistia, sendo agora uma instituição burocratizada e hierarquizada, com todas as alegações teológicas necessárias para justificar, manter e legitimar tais posições. Tal estrutura teve um desenvolvimento histórico, referido dessa forma por Hans Küng e, justamente por isso, pode ser mudada. Aqui o

teólogo converge com o historiador ao “desnaturalizar” a estrutura e desmontar a pretensão da Igreja em dar um ar de organicidade de sua hierarquia. Neste ponto, a despeito de ser obrigatório fazer um grande salto histórico, o quadro descrito por Le Goff, considerando a Idade Média — que se inicia por volta do século V —, é muito semelhante ao que se percebe logo no século II, conforme ainda será visto:

Ao mesmo tempo, entre os clérigos, e também entre os leigos, existia uma forte aspiração a uma relação direta, individual, com Deus. Isso passava por formas de devoção que podiam se assemelhar de um indivíduo para outro, mas que no conjunto fundamentavam-se no caráter pessoal de cada um. Entre os clérigos, esse desejo era particularmente vivo numa parte da sociedade monástica. Os solitários eram adoradores, interlocutores individuais de Deus. Eremitas, anacoretas tinham relação direta com Deus e eram observados muito seriamente pela Igreja, que compelia os monges a viver em comunidade. Para a Igreja, a forma mais lícita, a melhor, de vida monástica era o cenobitismo, ou seja, a vida coletiva nos conventos. Uma prática difundida entre os clérigos mostra essa combinação, e frequentemente esse conflito, entre as aspirações a uma devoção coletiva, e enquadrada pela Igreja, e uma devoção individual, sem intermediário. O exemplo disso quem nos dá de qualquer modo dentro da tradição, é São Martinho. No fim do século IV, São Martinho se retira para um mosteiro e, diz a lenda, é forçado pelo grupo de cristãos de Tours a aceitar a função de bispo. Entretanto, conta seu biógrafo, Sulpício Severo, ao cabo de algum tempo, de um certo número de anos, ou, mais provavelmente, de meses, apenas — não havia calendário —, São Martinho começou a ficar com a impressão de que sua divina fé, seu ardor cristão perdia a densidade. Costumo usar uma metáfora um tanto vulgar, digo que o invadiu o sentimento de que suas baterias iam se descarregando... porque acredito que essa era, do ponto de vista espiritual, a sensação que o dominava. Então, em certo momento, depois de curta permanência na sé episcopal, retirou-se para seu mosteiro, na solidão. Esse comportamento reproduz bem a tensão pela qual passaram muitos homens da Idade Média, premidos entre as obrigações de um culto a Deus coletivo e enquadrado, e uma aspiração a relações pessoais com Deus. O problema — e esse problema surgia especialmente entre os clérigos — era o fato de que esse desejo de relação direta com Deus é uma das portas para a heresia. Reencontramos essa conduta, à semelhança de São Martinho, em São Francisco de Assis. O que o próprio Francisco praticava, e recomendava a seus irmãos, era intercalar períodos de apostolado entre os homens, em meio à vida da sociedade, com períodos de retiro. O santo de Assis deixou textos em que prescreve não um retiro individual, mas um retiro a dois, mantendo assim em seus eremitérios o hábito de os irmãos se deslocarem dois a dois. Existe na Idade Média um conflito entre o Deus venerado coletivamente e o que se revela ao homem sozinho — ou à mulher sozinha (LE GOFF, 2013, p. 88-90).

Este é o ponto de inflexão e a verdadeira razão de os místicos serem olhados com reservas, ou até hostilidade, pela religião institucional, pois sua prática desmonta a lógica da necessidade de qualquer mediação oficial. Sua saída dos círculos duros da organização representa um protesto aos desmandos e privilégios dos que administram o que povo deve

pensar (teologia), sentir (sacramento) e viver (direito canônico/doutrina), mas eles acabam atraindo adeptos após si, pois testemunham experienciar no autoexílio o que na instituição alega-se ser exclusividade do clero, devendo o povo se contentar apenas com a “mística” dos rituais, conforme será visto adiante e, com mais vagar, no último capítulo. Tal problemática, de forma contrária com o que se propugna, não é algo decorrente da modernidade, consoante o que se diz da Reforma, mas irrompeu ainda muito cedo no cristianismo, praticamente em sua aurora, conforme já dito ao se referir ao documento neotestamentário da primeira carta aos Tessalonicenses 5,19-21, quando se chama a atenção para que não se extinga a dimensão místico-carismática do cristianismo. Essa é a luta dos místicos reformadores ou restauracionistas.

1.4 Os movimentos restauracionistas

Este subtítulo pode ser enganoso quando se pensa em duas questões: o longo tempo de existência da religião cristã e a utilização da expressão de forma anacrônica. Obviamente que não se pode esperar mais do que algumas considerações de um ou, no máximo, dois desses movimentos que guardam íntima relação com o objeto deste trabalho. Além disso, em quase toda pesquisa historiográfica o uso anacrônico de uma expressão acaba sendo inevitável, pois o fato de um fenômeno ainda não ser nominado, não significa, absolutamente, que não exista. Ao se considerar este assunto, é evidente que haja diversas formas, ou critérios, de selecionar os dados das fontes que, em si, já é uma maneira de interpretar tais dados que, por sua vez, são igualmente interpretações¹⁶. Tendo isto claro, bem como os interesses dessa pesquisa, é importante saber que a ideia básica de qualquer movimento que irrompe a partir da instituição, pode ter motivações mais ou menos legítimas considerando os propósitos que ensejaram a ruptura. Essa é uma consideração valorativa que cabe às fontes, todavia, há uma linha adotada que parte do pressuposto que tais grupos, sobretudo, o dos místicos, parece ter anseios que representam um desejo de restaurar uma prática, ou experiência, que geralmente não oferece

¹⁶ “Citando mais uma vez [Norman] Cantor (1991, p. 367): ‘Temos a tendência de descobrir o passado ao qual nos propomos encontrar. Não porque o passado seja uma ficção intencionalmente imaginada, mas justamente por consistir em uma realidade complicada e multifacetada’. Sem uma perspectiva, um horizonte, a seleção, organização e interpretação dos dados históricos seriam uma confusão. Multiplicidade de interpretações podem contribuir tanto para o nosso entendimento quanto para a nossa incompreensão, e, dada a existências de horizontes variados entre historiadores, é bom, tanto para o historiador quanto para o seu público, quando o horizonte é indicado” (LINDBERG, Carter. *História da Reforma*. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2017, p. 30). No caso deste trabalho, conforme já indicado, tal *leitmotiv*, é a experiência, particularmente a que se chama de mística, com todas as suas nuances e aplicabilidades.

nenhuma vantagem para eles, sendo, contrariamente, até mesmo prejudicial se se considerar pragmaticamente a situação. Por mais excêntricos e ingênuos que tais movimentos pareçam aos olhos modernos, estas iniciativas restauracionistas, de vez em quando voltam à baila e geram curiosidade.

Atrelado ao fato de tais grupos romperem com a instituição por não concordar com as mudanças e rumos tomados, há também um aspecto específico que precisa ser considerado: “Nas igrejas antigas, muitas vezes as práticas do martírio e do ascetismo estavam intimamente relacionadas a práticas associadas com a profecia e a recepção de revelações visionárias” (IRVIN; SUNQUIST, 2004, p. 189). Este ponto é imprescindível para se compreender a atitude de muitos místicos diante da perseguição de que eram alvo, ou seja, paradoxalmente, tais pessoas representavam tanta resistência e iam para o embate, mas quando se tratava de usar de algum tipo de revide, mostravam-se passivas e submissas. No que diz respeito ao que está sendo investigado, como já foi dito, à medida que o cristianismo avançava além dos limites geográficos judaicos, passou a ser questionado e atacado, precisando oferecer explicações do porquê acreditava nas coisas que professava. Decisivo neste período foi o trabalho dos chamados apologetas, ou padres apologistas, que formulavam defesas para justificar o cristianismo, gerando assim o embrião doutrinário-metafísico e a especialização teológica, conforme dito por Champenhausen, a partir do século II. Suas defesas serviam a dois propósitos principais que visavam proteger o cristianismo dos “ataques e perseguições de um mundo hostil, que precisava escrever apologias refutando acusações e falsidades e declarando quais as crenças realmente professadas pelos cristãos”, informa Leeuw, “e, por outro lado, pelas heresiologias que, ao refutar ‘as heresias’ ou falsas doutrinas, tiveram de declarar qual era a verdadeira doutrina ou ortodoxia” (1987, p. 60). Algo que pode ser visto, em última instância, como disputa de poder pelo grupo que prevaleceria impondo o que seria a “doutrina correta” sobre os demais. Assim, completa o mesmo autor:

Com respeito à primeira, era inevitável — visto circularem as mais incríveis calúnias e falsas concepções sobre a jovem religião e seus adeptos — que estes, mais tarde, em defesa própria, tentassem demonstrar aos adversários a injustiça de seus ataques e, ao mesmo tempo, declarar o que realmente eram as crenças cristãs e por que as professavam. Assim, o Cristianismo, pela primeira vez, foi forçado a cristalizar suas doutrinas e a formular intelectualmente suas crenças. Enquanto a nova fé não era atacada, era suficiente uma crença vaga nos ensinamentos de Cristo, mas quando os inimigos começaram a perguntar por que tais crenças eram professadas e o que eram, realmente, cada homem que levava a sério a própria religião teve de elaborar uma decisão, de alguma espécie, com relação a ela. Os ataques conduzem sempre à consolidação e à definição de uma crença, e as

perseguições por que passaram os cristãos não apenas fortaleceram a Igreja e a fé de seus membros, como favoreceram o surgimento de uma teologia cristã. Sob certos aspectos, esta era uma vantagem duvidosa, pois com o nascimento da teologia e do dogma apareceram a intolerância e o sectarismo — o culto à forma em vez do culto ao espírito. Foi este o caso, mas ainda com respeito às heresiologias, em que os defensores da ortodoxia enumeravam as assim chamadas heresias. Quando os ataques de fora necessitavam apenas de uma declaração geral sobre o que era o Cristianismo, e que ensinamentos Cristo dera aos homens, a refutação das heresias fazia nascer argumentos teológicos abstrusos e sutilezas de definição metafísica. É uma pena que esta parte da teologia cristã tenha nascido, não da inspiração, mas da refutação; seu caráter era defensivo e negativo e faltava-lhe aquele elemento construtivo que poderia torná-la um ensinamento vivo (LEEUEW, 1987, p. 60-61).

É imperioso, porém, destacar o que o referido autor afirma ao dizer que a partir do “momento em que o homem, despojado da inspiração que a é a voz interior da verdade, celebra, em seu lugar, o ídolo falso que é o dogma, a luta entre o misticismo ou inspiração e a ortodoxia ou dogmatismo, está iniciada” (LEEUEW, 1987, p. 60). Exceção do fato de que ele parece restringir a prática mística a uma modalidade, o que afirma traduz o cerne da problemática interna que a presente pesquisa ora demonstra, ou seja, o conflito entre experiência religiosa e instituição eclesial. Tal conflito pode ser melhor exemplificado com o conhecimento de que a tradição cristã ocidental, tanto católica-romana quanto protestante, promoveu por séculos uma teologia de corte escolástico que pressupunha a cessação dos fenômenos místicos e carismáticos, pois para a manutenção institucional, a experiência religiosa de origem místico-carismática, sempre representa uma ameaça. Portanto, a fim de barrar tal perigo, conforme será visto, propagou-se a ideia de que o período da inspiração cessou com a conclusão do término dos textos neotestamentários¹⁷, todavia, a “profecia continuou a ser exercida em Cartago e no norte da África muito tempo depois de aparentemente ter cessado — ou sido supressa — em outras partes do mundo romano ocidental”, mas não só, visto que mais “para o leste, na região da Síria, a prática também era conhecida” (IRVIN; SUNQUIST, 2004, p. 189). Tal pode ser depreendido por obras como o *Didaquê* e outra de Irineu, bispo de Lião, sendo que a última não a enfatiza, mas a primeira, trata-se de um “manual de pastoral do início ou do meio do século II, [que] fornecia regras para determinar quando um profeta itinerante era legítimo e quando não”, algo curioso, uma vez que, como foi dito, entre os círculos cristãos oficiais, “no fim do século II, havia uma tendência crescente para as igrejas e bispos regularizarem e até mesmo

¹⁷ “Por isso, foi na própria Bíblia que o concílio Vaticano II foi buscar o caráter interpessoal, existencial, dinâmico e oblato da Revelação-Palavra de Deus, conseguindo assim, a necessária integração ao conceito bastante estático e redutivo de Revelação que os manuais de teologia tinham herdado dos Escolásticos” (MANNUCCI, Valério. *Bíblia, palavra de Deus. Curso de introdução à Sagrada Escritura*. 4.ed. São Paulo: Paulus, 2008, p. 32).

institucionalizarem a inspiração profética” (IRVIN; SUNQUIST, 2004, p. 189). Assim,

O Espírito, segundo Cipriano, era transmitido aos novos fiéis no sacramento do batismo. O papa Estevão em Roma acrescentava que o Espírito podia ser dado também pela imposição das mãos sobre os que haviam sido batizados em nome da Trindade, mas fora da Igreja Católica. Acreditava-se que o Espírito era transmitido de modo semelhante pela imposição das mãos no rito da ordenação de outros clérigos e bispos. Em todos esses casos era a Igreja que administrava o ato, concedendo o Espírito e seus dons mediante seus meios institucionais. Nas igrejas católicas, cada vez mais fiéis aceitavam que os bispos eram as pessoas pelas quais esses dons eram transmitidos. Apesar disso, continuavam a dar-se fora desses meios institucionalizados experiências de uma ocorrência mais direta e sobrenatural da presença e dos dons do Espírito. Em pelo menos um caso, o do grupo da Ásia Menor conhecido como Nova Profecia e chefiado por Montano, Priscila e Maximila (um homem e duas mulheres), temos a comprovação de um autêntico grupo carismático no final do século II (IRVIN; SUNQUIST, 2004, p. 189).

Somente o fato de existir um manual como o *Didaquê*, e tais interditos institucionais, já são indícios mais que suficientes de que não cessara a possibilidade de se viver experiências místico-carismáticas. Contudo, o que está sendo abordado trata de um movimento geralmente denominado de “nova profecia”, posto a alegação de que a inspiração profética havia cessado quando se dera a morte do último apóstolo de Jesus. “A nova profecia surgiu primeiro na Ásia Menor, na Frígia, região bem conhecida por sua herança de profetas cristãos” e, de acordo com as cartas de Inácio de Antioquia, é possível depreender que “no começo do século já surgiram na área tensões entre profetas e bispos”, pois conforme já reiteradamente foi dito, no referido “contexto a Nova Profecia nasceu como um movimento renovador dentro das igrejas católicas após a metade do século” (IRVIN; SUNQUIST, 2004, p. 189-190). E tal movimento, conforme as fontes dão conta, só surgiu por conta da institucionalização do cristianismo fazendo com que este deixasse de ser um movimento, processo que já foi considerado anteriormente. Por haver poucas informações a respeito do referido movimento, mas por sua importância à época, e até por tudo que ainda se diz a respeito, é oportuno verificar, panoramicamente, quais as principais impressões acerca dele.

O nome mais frequentemente associado com a liderança da nova profecia é Montano. Pouco dele se sabe além de que era natural da Frígia, convertido ao cristianismo, excelente organizador e um profeta que sofria possessões extáticas e falava de maneira estranha sob a inspiração do Espírito. Duas mulheres eram igualmente proeminentes na liderança do movimento, eram Priscila e Maximila, sobre as quais infelizmente sabemos menos ainda. Alguns historiadores afirmaram recentemente que elas eram as líderes mais importantes da Nova Profecia, mas com as fontes que temos, a afirmação é

difícil de sustentar. Montano foi o primeiro a aparecer nos relatos do grupo. Era o organizador e administrador que coletava os fundos das igrejas que o apoiavam. Conforme fontes posteriores, foi Montano que declarou a nulidade dos matrimônios de Priscila e Maximila, libertando-as assim da autoridade de seus maridos. As duas mulheres por sua vez ficaram conhecidas nas igrejas por seus oráculos e como iguais a Montano na liderança (IRVIN; SUNQUIST, 2004, p. 190).

A “fonte original” que fala de Montano e, conseqüentemente, retrata o movimento, é a obra clássica *História eclesiástica* de Eusebio de Cesareia. Nela, diz-se, entre outras coisas, que o “inimigo da Igreja de Deus é o grande adversário de toda bondade, o promotor do mal, não omitindo método algum para tramar contra os homens, ele voltou a agir, provocando o surgimento de novas heresias contra a Igreja” e, na seqüência, revela tais heresias dizendo que “algumas delas insinuaram-se como répteis venenosos na Ásia e na Frígia, alegando que Montano era o Paráclito, e que duas mulheres que o seguiam, Priscila e Maximila, eram profetisas de Montano” (CESAREIA, 5, XIV, 1999, p. 180). No capítulo XVI, Eusebio passa citar a descrição de Montano, e do montanismo, na perspectiva de Apolinário de Hierápolis, cuja obra em questão utilizada não chegou até os dias de hoje, e o que dela se sabe é através desses trechos citados na *História eclesiástica*. Isso significa que ninguém tem acesso à referida obra em que a fonte citada por Eusebio critica e censura Montano, dizendo ““haver certa vila da Mísia na Frígia, chamada Ardaba””, e que neste lugar, afirma Apolinário de Hierápolis, ““dizem, um dos conversos recentes de nome Montano, quando Crato era procônsul na Ásia, tendo na alma excessivo desejo de assumir a liderança, dando ao adversário ocasião para atacá-lo””, em termos diretos, justamente por sua insubmissão, afirma-se que Montano, o místico, ““foi arrebatado no espírito, sendo levado a certo tipo de frenesi e êxtase irregular, delirando, falando e pronunciando coisas estranhas e proclamando que era contrário às instituições que prevaleciam na Igreja””, defendendo o autor que tais instituições são ““conforme transmitidas e mantidas em sucessão desde os primórdios”” (5, XVI, p. 182). Vê-se que não foi igualmente Apolinário quem presenciou, mas terceiros, tendo Eusebio, por seu turno, tomado a descrição do primeiro, isto é, ambos não tiveram contato direto. Quanto a isso não há problema algum. Porém, é importante observar algumas questões de *background* que seguramente passam despercebidas. A primeira delas é que no período de Montano, “o institucionalismo dominava cada vez mais a vida e o ministério da Igreja [Corpo de Cristo]” e, como é sabido, tal “ênfase na organização, ou sua superestimação, sempre vem à custa da vida e da liberdade do Espírito”, afirma Eddie Hyatt, acrescentando que, justamente por isso, o “professor James L. Ash diz que

praticamente todo historiador do cristianismo concorda que a institucionalização da igreja primitiva foi acompanhada pelo esmorecimento dos dons carismáticos” (2018, p. 43).

Tal “movimento em direção ao institucionalismo na igreja primitiva surgiu como um meio de defesa contra a perseguição do Estado”, algo que não será trabalhado, bem como por causa do que já foi frisado por diversas vezes que é a “construção do erro por parte das seitas heréticas, como o gnosticismo e o marcionismo”, todavia, ao “reagir a esses erros, a igreja formalizou o culto e centralizou o poder no bispo”, sendo o processo tão danoso que tal “movimento em direção à estrutura organizacional trouxe à tona uma mudança até mesmo no significado da palavra ‘bispo’” (HYATT, 2018, p. 43-44). Como já dito diversas vezes, este é o aspecto mais interessante dessa pesquisa para os propósitos do que se propõe a demonstrar, ou seja, o inegável fato de que

A história demonstra que essa tendência institucional reivindicada por Inácio continuou, culminando no eclesiasticismo da Igreja Católica Romana medieval e no seu bispo monárquico. Isso significou que as formas rituais e de cargos valorizavam-se mais que as experiências pessoais e espirituais. Isso também significou que as manifestações espontâneas do Espírito Santo se tornaram cada vez menos desejáveis, ainda mais para quem tinha alguma autoridade. É por esse motivo que Ash declara, em resposta à noção popular de que os dons carismáticos foram substituídos pelo Cânon do Novo Testamento que “foram os bispos que rejeitaram as profecias, e não o Cânon”¹⁸ (HYATT, 2018, p. 45).

Óbvio como é, apesar da necessidade e até da inevitabilidade da institucionalização, as fontes registram que isso não impediu que as pessoas alegassem continuar recebendo dons e tendo experiências místico-carismáticas com o Espírito Santo e, ao mesmo tempo, proporcionou as condições para que líderes eclesiásticos, sem qualquer experiência mística ou carismática, ascendessem, porém, estes, mesmo alçados à posição de liderança, sentiam-se “incomodados com a alegação de comunhão direta com Deus” por parte dos não oficiais, tendo esse problema atingido o seu ápice “na última metade do segundo século, quando Montano começou a reafirmar a importância dos dons espirituais na igreja, particularmente o dom de profecia” (HYATT, 2018, p. 45). Até então, parece não haver dúvida alguma da normalidade dessas experiências e fenômenos na Igreja dos primeiro e segundo séculos que, como já é sabido, não era uma instituição, mas um seguimento, um corpo, um organismo vivo que deveria, antes de qualquer coisa, ser conhecido como legítimo responsável pela continuidade da obra

¹⁸ A frase citada por Eddie Hyatt, tem a seguinte referência: ASH Jr., James L. “The decline of ecstatic prophecy in the Early Church”. *Theological Studies*. Number 37. Woodstock, 1976, p. 228.

iniciada, e efetuada, por Jesus que fora capacitado e empoderado pelo Espírito Santo, conforme Lucas 4,1-36. Assim como os místicos-carismáticos do período veterotestamentário, os discípulos precisaram do mesmo recebimento de poder do Espírito Santo para levar a efeito sua missão (cf. Atos 2). Contudo, uma vez mudados os critérios para ordenação ministerial, era preciso estancar tal fonte revelatória e independente de poder, fazendo com que tais “representantes oficiais” fossem os únicos autorizados e, portanto, portadores do Espírito Santo. Como isso poderia ser feito, sem que eles demonstrassem que este era o caso e de forma a reputar qualquer experiência legítima, do ponto de vista cristão, como inválida e espúria?

A pista está justamente em Eusebio de Cesareia, mas não necessariamente, ou apenas, na fonte chamada de *História eclesiástica*, e sim em sua ligação com o poder imperial. “O súbito avanço do Cristianismo durante o reinado de Constantino (*Edito de Milão*, 313) teve muito a ver com a recepção no Oriente de todos os livros do Novo Testamento”, informa o biblista e teólogo Milton Fischer, dizendo ainda que depois que o imperador designou o bispo “Eusébio com a tarefa de preparar ‘cinquenta exemplares das Escrituras Divinas’, o historiador, plenamente a par de quais eram os livros sagrados, pelos quais muitos crentes estavam prontos a sacrificar a própria vida”, tratou de estabelecer “o padrão que deu reconhecimento a todos os livros que antes eram disputados” (1998, p. 95). É possível que isso seja encarado com naturalidade, porém, o mesmo teólogo acrescenta outra informação a respeito do assunto, dizendo que, de certa forma, “o movimento de Montano, que foi declarado herético pela igreja de seus dias (meados do século II), serviu de impulso para o reconhecimento de um cânon conclusivo da Palavra de Deus”, isso pelo simples fato de que, de acordo com o mesmo autor, tal “herege ensinava que o dom profético foi permanentemente concedido à Igreja, sendo que ele mesmo era um profeta” (1998, p. 95-96). Em termos diretos, foi justamente a “urgência para lidar com o montanismo [que] intensificou a busca por uma autoridade básica”, portanto, “a autoria ou a aprovação apostólica tornaram-se reconhecidas como o único padrão seguro para a identificação da revelação de Deus”, valendo tal critério até “mesmo dentro do registro das Escrituras, [ou seja] os profetas do século I eram subordinados e sujeitos à autoridade apostólica (*vide*, por exemplo, 1 Co 14.29,30; Ef 4.11)” (FISCHER, 1998, p. 96). Tal informação, do fechamento do cânon, também por causa do montanismo, mas não só, é confirmada pelo teólogo e biblista Julio Treballe Barrera (1999, p. 294).

Alguém pode objetar dizendo: “Mas essa questão se deu no quarto século e Montano, e o montanismo, são de meados para fim do segundo século, ou seja, uma coisa nada tem que ver com a outra, pois tal movimento já havia se extinguido”. Tal objeção confirma o fato de que o

cristianismo não era homogêneo e que o institucionalismo não conseguiu barrar a busca pelo contato direto com Deus, isto é, sempre existiram grupos, ainda que pequenos, que alegavam cultivar uma experiência místico-carismática com o Espírito Santo. Além do mais, as próprias fontes bíblicas parecem apontar para a recorrência deste tipo de quadro, ou seja, revelam que quando lideranças institucionais, cujos interesses pessoais se sentem ameaçadas, elas fazem coalizões (João 11,47-52), deixam de perseguir diretamente e apelam para um determinado tipo de piedade, pois assim conseguem interditar as pessoas e deslegitimar o movimento. Portanto, há quem afirme ter sido o montanismo “um movimento espiritual que retirou-se da igreja que dizia possuir o Evangelho histórico mas que não possuía o Evangelho prático, vivo, poderoso e completo”, conforme Emílio Conde, historiador pentecostal brasileiro, observando que, não obstante “esse movimento trazer em si algumas ideias que pendiam para o ascetismo, que mais tarde se cristalizaram num sistema monástico, somos forçados a identificá-lo com o mesmo caráter do Pentecoste”, portanto, é possível afirmar “como disse o historiador Williston Walker: ‘Este foi um movimento de origem distintamente cristã’” (CONDE, 1982, p. 28-29). Assim, caso o montanismo realmente tivesse se extinguido, o poder imperial não se preocuparia em se unir com a igreja oficial para coibir manifestações espirituais e vice-versa. Todavia, nestes casos a repressão demonstra não ser suficiente, pois parece que quanto mais se reprime, mais cresce, sendo preciso classificar o movimento de herético, espúrio e ilegítimo. Tal rivalidade, como já foi dito, pode em última instância, e dependendo da interpretação dos dados, ser vista como uma disputa pelo poder.

Todavia, a coisa ficou ainda mais complicada com a adesão de Tertuliano, um dos Pais latinos da Igreja, ou seja, ocidental, pois de acordo com Champenhausen, o “movimento não possuía conteúdo religioso e originalidade suficientes para prevalecer por sua própria força” (2005, p. 200), cabendo ao grande teólogo tal papel. Foi quando retornou “a Cartágena” que Tertuliano “entrou em contato com o avivamento montanista: estudou a sua forma, investigou a sua origem, comparou-a com o cristianismo que conhecera em Roma, e achou grande diferença entre os dois”, pois como “um homem sincero, fez severa crítica à igreja oficial e, no ano 207, rompeu com ela, identificando-se com o avivamento, e tornando-se um dos seus maiores apologistas”, colocando assim “todo o seu talento [...] ao serviço da reforma que se operava e se tornava necessária” (CONDE, 1982, p. 29). Na opinião de Emílio Conde, primeiro historiador oficial das Assembleias de Deus, a “maior obra de Tertuliano foi escrita sob o ponto de vista montanista ou reformado, e isto muito animou e fez crescer o florescente movimento de revivificação espiritual que foi iniciado no ano de 156, e durou até o fim do quarto século”,

período que o cânon neotestamentário fora fechado, para ele, o “Movimento montanista, como já dito, tinha uma visão real da pessoa do Espírito Santo, e da sua relação com o Pai e com o Filho, sem prejudicar a ideia da Trindade”, afirma o historiador, e completa dizendo que esta questão envolvia, “também, a doutrina de uma dispensação especial do mesmo Espírito, com as manifestações de entusiasmo espiritual, visíveis, com todos os ‘dons’”, por isso mesmo, afirmava não ter dúvida “de que se esse avivamento aparecesse em nossos dias, seria taxado (sic) de seita pentecostal, seita sem escrúpulos, grupos de fanáticos, visionários, e tantos outros depreciativos” (1982, p. 29-30).

Justamente por isso, o mesmo historiador de ascendência italiana defende que, é bem possível, que o referido movimento restauracionista de Montano ainda fosse atuante e muito vivo “no quarto século, quando Agostinho escreveu: ‘Nós faremos o que os apóstolos fizeram quando impuseram as mãos sobre os samaritanos, pedindo que o Espírito Santo caísse sobre eles: esperamos que os convertidos falem novas línguas’”, relato que se encontra em Atos 8,14-17, por isso, segundo Emílio Conde é a “Tertuliano [que] devemos tudo quando sabemos sobre as manifestações do Espírito Santo e as línguas que assinalam o movimento descrito” (1982, p. 30). Uma vez que a avaliação do montanismo pelo historiador pentecostal contrasta-se com a apreciação tradicional de Eusebio, bem como de alguns teólogos católicos e protestantes reformados, a pergunta torna-se inevitável: Por quê? Quem responde é um teólogo e historiador anglicano, ou seja, que não é pertencente a nenhum dos referidos segmentos cristãos:

Uma vez que o Império Romano aceitou o cristianismo como religião oficial, abriu-se o caminho para a possibilidade de uma compreensão fortemente positiva do relacionamento entre a fé cristã e a cultura secular. É preciso ressaltar que essa abordagem teria sido impossível no período inicial da história cristã, quando a igreja sofreu forte oposição das autoridades seculares. A aceitação da igreja como religião oficial do Império Romano trouxe consigo certos privilégios. Os bispos, com isso, foram vistos como pessoas de importância, passando a utilizar símbolos romanos de hierarquia como indicação de seu novo *status* social. também provocou o surgimento do que foi muitas vezes chamado de “teologia imperial”, isto é, uma abordagem à teologia e espiritualidade que via Roma como a nova Jerusalém, ocupando um papel divinamente instituído no governo do mundo (MCGRATH, 2008, p. 50).

O que McGrath revela, coaduna-se com o que alguns documentos bíblicos mostram acerca deste *modus operandi*, ou seja, foi o mesmo de Anás e Caifás, sacerdotes do judaísmo que oficiavam nos dias Jesus Cristo de Nazaré e o entregaram às autoridades romanas, e que agora parece ter se repetido pela liderança da Igreja oficial, e culminou em não poucos problemas, sendo um deles o que informa Gregory Miller, ao dizer que por volta “de 400 d.C., a Igreja já não era mais uma minoria *perseguida*, mas uma maioria que *persegue*”, pois nessa

altura os “pais eclesiásticos [já] tinham lutado com muitas questões críticas, uma forte estrutura institucional tinha sido construída e boa parte da cosmovisão cristã já estava formada” (2001, p. 113, grifos no original). Na perspectiva restauracionista, obviamente que tal quadro não começou assim, sendo a simpatia nutrida por pessoas, em tempos idos, como a demonstrada na *História eclesiástica*, que respondeu positivamente ao aceno do poder imperial, quem ajudou a criar a plataforma de corrupção que tomou conta da Igreja posteriormente. De acordo com o que informa Alister McGrath, a “‘teologia imperial’ era especialmente ligada a Eusebio de Cesareia”, e tal “teologia via o Império Romano como o clímax dos propósitos redentores de Deus”, pois “com a conversão do imperador romano Constantino no século IV, inaugurou-se uma nova era na história cristã”, levando certos “autores cristãos, mais notadamente Eusebio de Cesareia (c. 260-c. 340)”, a retratar “Constantino como instrumento escolhido por Deus para a conversão do império”, conclusão que posteriormente trouxe não poucos prejuízos, visto que a “‘teologia de Roma’ de Eusebio parece ter tido profundo impacto sobre o pensamento cristão nesse período crucial, principalmente por tornar Roma praticamente imune à reflexão crítica por parte de autores cristãos” (MCGRATH, 2008, p. 50). E foi justamente por isso que, aludindo à mesma obra de Apolinário de Hierápolis, que critica o montanismo, o bispo Eusebio diz que “depois de se pronunciar sobre outras questões em refutação dessas falsas predições de Maximila, ele indica igualmente a época em que escreveu isso e também menciona as declarações dela em que predizia que haveria guerras e convulsões políticas” (CESAREIA, 5, XVI, 1999, p. 183-184). Para o bispo imperial, os últimos dias haviam chegado e o reino de Deus já era uma realidade, por isso a Igreja desfrutava de tal “paz temporal”.

Justamente por isso, Eusebio afirma que tais profecias eram falsas, pois conforme o questionamento de Apolinário de Hierápolis, citado pelo bispo imperial como fonte para o montanismo: “‘Por acaso’, diz ele, ‘a falsidade disso não se tornou manifesta? Pois já há mais de treze anos desde que a mulher morreu e nem houve uma guerra parcial ou geral, antes, pela misericórdia de Deus, paz contínua para os cristãos’”, escreve a fonte citada “no segundo livro” (CESAREIA, 5, XVI, 1999, p. 184), informa o bispo imperial da *História eclesiástica*. Portanto, é com o pensamento triunfalista do “casamento” da igreja com o poder imperial que o pesquisador deve avaliar a crítica de Eusebio ao montanismo, isto é, este é o *background* correto para se ler as críticas negativas do famoso bispo a respeito do montanismo, e não estritamente algum escrúpulo ou cuidado doutrinário, ou seja, de certa forma confirmando uma disputa pelo poder de controle da “verdadeira fé cristã”. Todavia, para a alegação de “heresia” montanista, ou de movimento herético, informa Jaroslav Pelikan, “é importante observar que o conteúdo

central dessas visões, revelações, profecias e sonhos não era doutrinal, mas ético”, pois o próprio “Tertuliano insistiu que o Paracleto tinha vindo para estabelecer uma nova disciplina, não um novo ensinamento”, ou seja, o “montanismo afirmou especificamente que os dons do Espírito estavam ausentes na igreja por conta de sua frouxidão moral” (2014, p. 117), completa o autor. Se há realmente interesse em compreender o montanismo de forma distinta da que tem sido comum retratar o movimento e seu fundador, é necessário saber do que informa Pelikan que, inclusive, não é um autor simpatizante dos movimentos místicos-carismáticos:

A partir das nossas fontes parece provável que Montano, quando foi pego em arrebatamento extático, falou do Paracleto na primeira pessoa: “Eu sou o Paracleto”. De acordo com Epifânio, Montano disse: “Eu sou o Senhor Deus todo-poderoso que desceu em um homem” (Epif. *Haer.* 48.11 [GCS 31:233]); e mais uma vez: “Não foi um anjo nem um velho quem veio, mas eu, o Senhor Deus” (Epif. *Haer.* 48.11.9 [GCS 31:235]). Dídimos, o cego, transmitiu outro oráculo que tinha ouvido e fora atribuído a Montano: “Eu sou o Pai e o Filho e o Paracleto” (Did. *Trin.* 3.41 [PG 39.984]). Alguns críticos posteriores do montanismo, com base nesses oráculos, foram levados a sustentar que Montano se identificava de uma maneira essencial com o Espírito Santo; daí, por exemplo, Cirilo de Jerusalém ter escrito que Montano “teve a audácia de dizer que ele mesmo era o Espírito Santo” (Cir. H. *Cateq.* 16.8 [Reischl-Rupp 2:214]). Mas uma comparação entre as declarações atribuídas a Montano a esse respeito e outras declarações parecidas, tanto cristãs quanto pagãs, daqueles que cultivavam a prática da fala extática poderia parecer indicar que essa interpretação não é exata. Pareceria, antes, que essas fórmulas expressam o senso de passividade como um instrumento ou porta-voz do divino que é característico dessa prática, não a pretensão a si mesmo por parte de um ser humano de reivindicar divindade. Epifânio também citou Montano dizendo: “Veja, o homem é como uma lira” (Epif. *Haer.* 48.4.1 [GCS 31:224]). O que essa prática por fim se tornou no montanismo talvez seja assunto bem diferente, mas, no caso do próprio Montano e de seus sucessores imediatos, a conclusão mais provável poderia parecer ser que a prática tinha essa natureza instrumental (2014, p. 118-119).

Esse é um ponto imprescindível na avaliação do movimento, e do próprio Montano, mas que praticamente não se ouve por parte de uma ala considerável da historiografia protestante, pois parte-se da própria visão, muitas vezes não apenas cessacionista¹⁹, mas judicativa acerca do assunto, não sendo possível outro o resultado senão anatematizar a prática, sequer aventando a hipótese de que ela possa ter sido legítima, de um determinado ponto de vista cristão, e cuja atuação realmente era levada a efeito pelo Espírito Santo. Uma vez que os “profetas prediziam que estava próximo o fim da era” e que, por isso mesmo, uma “nova era do Espírito estava para

¹⁹ Corrente doutrinária do evangelicalismo protestante, mas de certa forma também presente no catolicismo, que defende a ideia de que os dons e manifestações do Espírito Santo, além das experiências místico-carismáticas “cessaram” no final do primeiro século com a morte do último apóstolo.

ser inaugurada, pois Cristo voltaria a fim de estabelecer seu reino milenar na terra”, era necessário que os cristãos se preparassem, sendo por isso “chamados a uma disciplina mais rigorosa de jejum e até ao celibato”, assim tal prática de “vida com esse elevado senso da irrupção da nova era trazia consigo uma maior abertura à irrupção do Paráclito” (IRVIN; SUNQUIST, 2004, p. 190). Isso não era tudo desse estilo de vida “protomonástico” e místico-carismático, na verdade era um meio, ou disciplinas, para manter uma das principais “características do grupo que chamavam a atenção dos observadores imediatos [que] era o comportamento extático que os seguidores da Nova Profecia experimentavam na oração”, tal fenômeno, consistia, entre outras manifestações, no fato de que “Mulheres e homens igualmente ficavam possuídos pelo Espírito e recebiam manifestações na forma de visões ou oráculos que eram recebidos como revelações de Deus” e, por isso mesmo, os “associados ao grupo recebiam as palavras de Priscila como genuínos oráculos do Espírito” (IRVIN; SUNQUIST, 2004, p. 190). É justamente neste sentido que o pesquisador precisa compreender a crítica de algumas fontes que, de forma proposital ou equivocadamente, acusam o grupo de se autointitular como sendo o próprio Espírito Santo, mas a análise da forma demonstra que não é este o caso:

Essa conclusão também é corroborada pelo fato de que por intermédio de Maximila, uma das profetisas, o Espírito falou: “Eu sou a Palavra [*rhêma*] e o Espírito e o Poder” (Eus. *H. e.* 5.16.17 [*GCS* 9:466]). Maximila não reivindicou essas prerrogativas para si mesma, mas para o Espírito que falava por seu intermédio. O caráter quase litúrgico da proclamação sugere que essa podia ser uma forma montanista peculiar da doutrina da Trindade. Nesse caso, a “Palavra” se referia ao Logos, com mais ênfase em sua natureza como a Palavra falada que nas conotações filosófica e cosmológica, em geral, implícitas no termo. Assim, “Poder” teria de se referir ao Pai. Mas o termo poder, em boa parte do uso cristão primitivo, em geral, estava conectado ao Espírito Santo (Herm. *Mand.* 11.17 [*SC* 53:196-6-98]); Atenag. *Leg.* 10.2 [Goodspeed, p. 324]); em uma passagem como a de Lucas 1.35, os dois termos parecem paralelos. A palavra “Pai”, por sua vez, envolve poder na linguagem cristã, em particular nesses escritores que vieram a associar o título com a criação (Just. *IApol.* 8.2 [Goodspeed, p. 30]), transformando Deus em o Pai do cosmos e de todos os homens, em vez de Pai do Senhor Jesus Cristo e, derivativamente, de todos os crentes. Existe a possibilidade de que essa fosse uma formulação trinitarista; não parece plausível que aqui o “Espírito esteja definindo a si mesmo com um termo genérico e com dois outros termos específicos” (Labriolle [1913] 1:69-71). No entanto, mais relevante é a percepção de que uma formulação como essa podia ter sido uma doutrina bem ortodoxa da Trindade da segunda metade do século II (PELIKAN, 2014, p. 119).

Considerando o fato de que, teologicamente falando, muitas doutrinas ainda estavam sendo definidas e as terminologias desenvolvidas, há que se entender a postura do movimento,

pois certamente Montano não se colocava como uma espécie de encarnação do Espírito Santo, sendo que, posteriormente, possa sim ter havido excessos entusiastas por parte de adeptos do movimento. Assim, à crítica que dizia que os montanistas ensinavam “que o Pai, o Filho e o Espírito Santo eram apenas modos sucessivos de manifestação do único Deus”, ou seja, “a manifestação de Deus em Jesus como Filho teria sido seguida da manifestação do único Deus em Montano como Paracleto, uma manifestação de cada vez”, respondeu o próprio Tertuliano, isto é, “a declaração mais poderosa do caso contra [tal] doutrina veio do montanista Tertuliano”, especificamente do “seu tratado contra Práxeas”, informa Pelikan, onde “ele acusou esse presbítero romano de cometer dois erros: ‘Ele jogou fora a profecia e introduziu a heresia; ele pôs o Paracleto para correr e crucificou o Pai’ (Tert. *Prax.* 1.5 [CCSL 2:1159-60])” (2014, p. 120-121). É exatamente isso que as pesquisas mostram. E o “tratado” de Tertuliano “era devotado a uma crítica da doutrina que falava do Pai sofrendo e sendo crucificado (Ag. Her. 41 [CCSL 46:308]); daí seu nome final ‘patripassianismo’”, sendo justamente “Tertuliano que, escrevendo como montanista”, informa o historiador, “atacou a doutrina da identidade entre o Pai e o Filho que alguns de seus irmãos montanistas estavam usando por fim como raciocínio teológico para o sistema deles”, portanto, como pode ser visto, tinha “espaço para os partidários de ambas as variedades da teologia trinitária da seita montanista — contanto que eles não se casassem de novo após a morte da esposa” (PELIKAN, 2014, p. 121). Como pode ser visto, os montanistas eram mais práticos que teóricos, suas questões giravam em torno da lassidão moral e ética reinante na Igreja, não se atendo em discussões teológicas, portanto, é exatamente por isso que a experiência carismática entre eles não poderia ser uma fonte de problemas doutrinários. Isso não significa que, eventualmente, um ou outro problema doutrinário não poderia surgir entre eles, mas como pode se ver e as pesquisas evidenciam, são entre os pensadores, teólogos e adeptos de um cristianismo cada vez mais cognitivo e cerebral que as heresias podem surgir, pois estes, sob a desculpa de provarem a racionalidade de suas crenças, esvaziam o aspecto sobrenatural da fé, tornando-a essencialmente teórica, garantindo com isso o controle dessa mesma fé, e assim gerando os conflitos que podem ser vistos e interpretados como disputas de poder. Algo que, ironicamente, surpreende ainda nessa pesquisa a respeito do montanismo, é que o movimento, seja qual for a maneira como ele é interpretado, também contribuiu para o desenvolvimento de uma das principais doutrinas da fé cristã:

Em todo caso, o lugar crucial para um exame da relevância do montanismo para a história da doutrina da Trindade é Tertuliano. É correto dizer que “o que os adeptos individuais da nova profecia fizeram para a articulação teológica da doutrina da Trindade não veio do montanismo” (Bonwestsch

[1881], p. 75)? Ou é mais exato sugerir que o montanismo ensinou Tertuliano a pensar no Paracleto em termos mais pessoais do que ele fazia em suas primeiras obras para que ele chegasse a uma doutrina da Trindade mais metafísica (Loofs [1930], p. 142)? A segunda alternativa, com determinadas reservas, parece preferível, em parte por motivos totalmente cronológicos. Os primeiros escritos de Tertuliano tendiam a enfatizar o Pai e o Filho à custa do Espírito Santo (Tert. *Apol.* 21.11-14 [CCSL 1:124-25]); os escritos que datavam definitivamente do período montanista, por sua vez, continham uma doutrina da “Trindade” mais metafísica — parece que Tertuliano foi o primeiro teólogo a usar a palavra “Trindade” em latim (Tert. *Prax.* 3.1 [CCSL 2:1161]). A ênfase do montanismo no Espírito é a explicação dessa mudança que se sugere com mais insistência. Assim, a grande influência de Tertuliano na discussão trinitária subsequente poderia significar que — da mesma maneira que alguns montanistas sustentavam uma fórmula ingênua para a Trindade, compartilhada por outros cristãos — o montanismo de Tertuliano ajudou-o a ter percepções por meio das quais a igreja, no fim, transcendeu essa fórmula e desenvolveu uma doutrina da Trindade mais consistente (PELIKAN, 2014, p. 121).

Toda essa discussão mantida até aqui acerca do montanismo, é praticamente desconhecida por parte da maioria dos estudiosos que, seguindo a esteira do estabelecido oficialmente, repete que se trata de um movimento espúrio, cheio de erros e desvios doutrinários, quando na verdade um dos critérios utilizados para aferir a ortodoxia da fé cristã é justamente o conceito da doutrina trinitariana que, como pode ser visto, tem grande contribuição do montanismo em sua formulação. Isso se deu por conta de que para quem tem experiência com o Espírito Santo, este deixa de ser um dado teórico e/ou conceitual, por isso mesmo, “Mais crítico que a teoria montanista do papel do Espírito na Trindade era sua concepção do papel do Espírito na igreja e foi nesse ponto que a principal batalha doutrinal teve início”, informa o mesmo historiador, dizendo que isso se dava por um motivo muito óbvio e também simples, o “montanismo” não apenas “declarava a inspiração sobrenatural por intermédio do Espírito Santo como a fonte de sua profecia”, algo que poderia ser criticado e facilmente condenado como perigoso e espúrio, pelo grupo institucionalizado, alegando-se cuidados doutrinários, todavia, o movimento foi pragmático e “apontou o declínio moral da igreja como o principal motivo para ela ter perdido esse poder do Espírito” (PELIKAN, 2014, p. 122). E tal argumento acabava sendo atrativo na disputa pelo poder.

Tal verdade não era dita apenas pelos montanistas, mas como o próprio Jaroslav Pelikan mostra, era atestada pelos “escritores mais ortodoxos do século II e até mesmo do século III [que] sustentavam que essa inspiração do Espírito Santo não só era possível, mas estava presente e ativa na igreja”, conforme o mesmo historiador se referiu ao aludir a outros autores patrísticos, como por exemplo, Celso, Justino Mártir, Ireneu e Cipriano (2014, p. 122, 116). A

questão é que, todos eles, a fim de “responder ao desafio do montanismo, não podiam adotar em grande parte de sua argumentação a abordagem de que a era da inspiração sobrenatural tinha passado”, pois tal não poderia ser provado, visto que todos atestavam essa verdade, por isso mesmo, dentre “os principais críticos do montanismo, não havia um esforço para desacreditar o caráter sobrenatural da nova profecia”, em vez disso, tais “críticos afirmavam que os ataques extáticos dos montanistas, na verdade, eram de origem sobrenatural, mas afirmavam que o sobrenatural envolvido não era o Espírito Santo de Deus, mas espíritos demoníacos”, conforme citado anteriormente na *História Eclesiástica* do bispo imperial, todavia, completa Jaroslav Pelikan, “o declínio da profecia genuína e do funcionamento extraordinário do Espírito entre as fileiras da igreja católica tendiam a reduzir a efetividade dessa acusação de que a profecia dos montanistas era uma pseudoprofecia”, isto é, que “sua fonte sobrenatural era demoníaca” (2014, p. 122). Isso pelo simples fato de que, informa o mesmo autor:

Havia outra maneira de satisfazer as implicações doutrinárias do desafio montanista e, no longo prazo, foi esse caminho que a ortodoxia adotou. O primeiro porta-voz articulado desse ponto de vista de que há registro foi Hipólito de Roma, contemporâneo de Tertuliano. Aparentemente, ele reconhecia que a fraqueza que o montanismo tinha descoberto na igreja estava no conceito proposto pela própria igreja de uma profecia contínua (Hip. *Dan.* 4.18.3 [GCS 1-I:230]). Esse conceito era uma peça com uma escatologia vívida; pois o apocalíptico, como seu próprio nome sugere, tem sempre o que significa “revelação”, trouxe com ele a noção de revelação complementar, por meio da qual os apocalípticos, entre outras coisas, estão convencidos de que o fim realmente chegou (Hip. *Dan.* 4.19.3 [GCS 1-I:234]). Hipólito, de forma mais consistente que a maioria dos escritores antimontanistas estavam dispostos a fazer, sujeitou a questão à própria fundação do movimento montanista. Ele era mais franco que a maioria de seus contemporâneos em admitir que a igreja não estava necessariamente vivendo nos últimos tempos (Hip. *Dan.* 4.18.7 [GCS 1-I:232]) e, em oposição ao montanismo, defendia o processo por meio do qual a igreja começava a se reconciliar com o adiamento da segunda vinda do Senhor. Conforme ele puxava o tempo da segunda vinda para o futuro, também puxava o tempo da profecia para o passado (Hip. *Antic.* 31 [GCS 1-II:20-21]). Isso tinha terminado com o apóstolo João, cujo Apocalipse, Hipólito sustentou ser a última profecia válida vinda do Espírito Santo (Hip. *Antic.* 47-48 [GCS II:30]). E embora João tenha sido designado a declarar a inspiração do Espírito para sua obra profética, os ditos profetas posteriores não tinham esse direito (Hip. *Antic.* 36 [GCS 1-II:23]) (PELIKAN, 2014, p. 122-123).

Essa é uma aporia no pensamento de qualquer teólogo que, a pretexto de ortodoxia, termina por destruir não apenas a dimensão sobrenatural da fé, mas até a sacralidade dos textos bíblicos. Assim, salvo melhor juízo, provavelmente foi Hipólito quem coloca-se especificamente como um típico cessacionista. E ao afirmar “a autoridade dos profetas bíblicos,

tanto do Antigo quanto do Novo Testamentos, contra as declarações dos novos profetas, Hipólito atingiu a fundação do movimento montanista”, todavia, “Hipólito e os teólogos que o seguiram, ao fazer isso, também atingiram o movimento cristão que os tinha precedido”, por isso mesmo, Wilhelm Schepelern, citado por Pelikan, retrata o quadro dizendo que “‘Meio século antes, esse movimento ainda podia contar com o reconhecimento eclesiástico’”, porém, “‘entre a pregação de julgamento de João e a de Montano repousa a fase decisiva no desenvolvimento da organização e ministério da igreja e as livres manifestações do Espírito protestam em vão contra a sua autoridade’ (Schepelern [1929], p. 162)” (PELIKAN, 2014, p. 123). Aqui se confirma a problemática histórica do eclesiasticismo colocada por Eddie Hyatt e também afirmada por Emílio Conde, mas de certa forma ela é apenas a repetição de uma fase que sempre se apresenta em qualquer movimento que cresce e se institucionaliza, conforme colocado por J. J. Van der Leeuw ao dizer que todo grande movimento começa na inspiração e termina no dogma, isto é, perde-se a espontaneidade e a liberdade atribuídas ao Espírito Santo, confirmando a tese dos carismáticos, que é segundo eles apontada pelo apóstolo Paulo, em um dos documentos cuja autoria lhe é atribuída, por sinal, um dos mais antigos do Novo Testamento, de que o Espírito pode ser extinto de determinado local e espaço pela ação humana (1 Tessalonicenses 5,19). Contudo, conforme eles alegam, essa ação institucional não impede que o Espírito se comunique diretamente com as pessoas que se abrem à sua atuação. Justamente por isso,

Conforme os mestres da Nova Profecia, o Espírito ordenava indivíduos para serem ministros mediante sua unção imediata. Assim, não limitavam a ordenação àqueles sobre os quais os bispos tinham imposto as mãos. Isto por sua vez permitia o ministério de mulheres de um modo que era institucionalmente proibido a elas na maioria das outras igrejas católicas²⁰ nas últimas décadas do século II. Há ainda provas nas fontes católicas do ministério de mulheres como viúvas e profetisas da igreja no século II, mas apenas na nova profecia temos comprovação de que mulheres foram chamadas diretamente de *presbytera* (mulheres sacerdotisas). Priscila, Maximila e mais tarde uma mulher de nome Quintília, todas agiram como bispos dentro do grupo. Com o tempo isso se tornou uma das maiores questões de que outros escritores católicos se serviram para rotular os grupos como heréticos²¹

²⁰ Pelo contexto percebe-se que os autores utilizam essa expressão no sentido de contrastar o cristianismo oficial desses movimentos marginais.

²¹ “A oposição foi mais forte primeiro na própria região da Ásia Menor e em Roma. No norte da África, a Nova Profecia parece ter sido aceita relativamente com pequena oposição. Perpétua, [um]a jovem que recebeu visões enquanto aguardava seu martírio na prisão, é muitas vezes citada como tendo pelo menos sido influenciada pelas suas doutrinas. Tertuliano também associou-se ao grupo no fim de sua carreira, sem ser imediatamente considerado excluído da Igreja católica (só mais tarde alguns comentadores chegaram a considerá-lo como se tivesse abandonado a fé católica). Pelo século IV, porém, aumentou a oposição ao grupo nas igrejas católicas. O movimento começou a ser satirizado como a heresia montanista e suas poucas igrejas remanescentes foram

(IRVIN; SUNQUIST, 2004, p. 190-191).

Se por um lado o montanismo parecia subversivo, por outro, é preciso reconhecer que talvez sua “principal importância para o desenvolvimento da doutrina da igreja foi servir como um indicador da consolidação gradual da mensagem e da obra da igreja e para a sua inevitável necessidade de formas fixadas de dogma e credo” (PELIKAN, 2014, p. 123), ou seja, de um ponto de vista estritamente institucional, se se considerar a situação de forma pragmática, o movimento montanista produziu benefícios indiretos, pois ele é responsável por hoje existir os documentos neotestamentários, isto é, um cânon, e, finalmente, de acordo com a informação de Pelikan, o desenvolvimento doutrinário do cristianismo. Isso sem mencionar as contribuições para a formação da doutrina da Trindade, já anteriormente relatadas. Neste sentido, um pesquisador atento consegue perceber a disputa de poder pela posse da “verdadeira fé cristã”, mas também o padrão apontado por Leeuw, de que o desenvolvimento teológico, mais fácil de controlar, parece sempre competir com a experiência místico-carismática do Espírito Santo, difícil de ser controlada. É um padrão que futuramente continua a irromper, sob outros nomes, contudo, parece que um tipo de “cessacionismo” é sempre precedido pelo “escolasticismo”, ou o desenvolvimento dogmático, conforme já foi dito. Justamente por isso, informa ainda Jaroslav Pelikan:

O montanismo estava obsoleto porque a igreja [oficial] começara a encontrar suas garantias mais confiáveis da presença e do funcionamento do Espírito Santo na tripla autoridade apostólica ensinada por Ireneu, em vez de no êxtase e profecia que o Paracleto garantia aos adeptos do montanismo. A espontaneidade apocalíptica do montanismo, em vista dessa situação, foi “uma tentativa de restaurar o que não podia contar com nenhum reconhecimento” (Aland [1960], p. 143) e não tinha lugar em uma igreja que logo ficou em paz não só com o império, mas também com o mundo como tal. O cristianismo ortodoxo [oficial], pela adoção da norma tripla para a vida e o ensinamento da igreja, alterou fundamentalmente a concepção da atividade do Espírito Santo que tinha figurado de forma proeminente em sua história anterior. A igreja, para validar sua existência, não olhava cada vez mais para o futuro, iluminado pela volta do Senhor; nem para o presente, iluminado pelos dons extraordinários do Espírito; mas para o passado, iluminado pela composição do cânon apostólico, a criação do credo apostólico e o estabelecimento do episcopado apostólico. Para satisfazer o teste da ortodoxia apostólica, um movimento ou ideia tinha de atender aos padrões dessas normas (2014, p. 123).

submetidas a constante oposição. As pretensões de Montano de possuir inspiração direta do Espírito foram transformadas em afirmações de que ele se identificava com o Espírito, o terceiro membro da Trindade. Os montanistas chegaram a ser acusados de comer carne de crianças” (IRVIN, Dale T.; SUNQUIST, Scott W. *História do movimento cristão mundial. Do cristianismo primitivo a 1453*. Vol. 1. São Paulo: Paulus, 2004, p. 191).

Tal alteração dos critérios para o reconhecimento do que significava ser cristão, ou seja, não mais ser um místico-carismático, mas confessar um credo e determinadas doutrinas, abriu um precedente perigoso que não figurava no que ensinara Jesus Cristo. “Dessa maneira, os apóstolos se tornaram um tipo de aristocracia espiritual; e o século I, uma era de ouro da atividade do Espírito”, em outras palavras, estancava-se dogmaticamente as experiências, mas fazendo parecer algo piedoso, reputando-as como espúrias, tendo como consequência de tal mudança de critério o estabelecimento da “diferença entre a atividade do Espírito na época da igreja apostólica e na história da igreja”, isto é, “agora [...] a diferença não [é] só de grau, mas fundamentalmente de tipo, e as promessas do Novo Testamento sobre a vinda do Espírito Santo foram mencionadas originalmente para o evento do Pentecostes”, portanto, “só por intermédio desse evento, por meio dos apóstolos, para as eras subsequentes da igreja (Jo 16.13)” (PELIKAN, 2014, p. 123-124). Tal mudança formou o alicerce e a fundamentação teológica para o estabelecimento oficial de um cessacionismo e, conseqüentemente, “controle do Espírito Santo”, das experiências e, conseqüentemente, das pessoas. E como isso foi e ainda é feito? Pelikan responde dizendo que a “promessa de que o Espírito Santo levaria a toda verdade, que figurava de forma proeminente na doutrina montanista (Tert. *Fug.* 1.1 [CCSL 2:1135]; Tert. *Prax.* 2.1; 30.5 [CCSL 2:1160; 1204]), agora significa principalmente”, mas não só, e sim “exclusivamente, que o Espírito conduziria os apóstolos a toda a verdade à medida que eles compunham o credo e os livros do Novo Testamento e levava a igreja a toda a verdade quando ela estivesse edificada sobre sua fundação” (2014, p. 124). Tal interpretação muito peculiar e específica da atuação do Espírito e que na qual, de acordo com o que se crê, ele também atuou, todavia, cabe aos teólogos dizer quando, onde, como e em quem o Espírito Santo deve atuar, considerando a crença de que ele é Deus e, por isso mesmo, soberano? O fato é que, conforme conclui Pelikan essa parte de sua argumentação, a “história da igreja nunca esteve completamente sem os dons espontâneos do Espírito Santo, mesmo quando a autoridade das normas apostólicas é mais incontestável”, portanto, seja na “experiência de monges e frades, de místicos e videntes, bem como na religião secreta de muitos crentes, a heresia montanista continua a ter um tipo de existência não oficial” (2014, p. 124). Tal opinião é partilhada pelos historiadores Dale Irvin e Scott Sunquist:

A Nova Profecia, ou os montanistas como grupo, eventualmente declinaram, mas o dom da profecia que eles celebravam não desapareceu das igrejas. Outros continuaram a reconhecer e praticar os dons extraordinários do Espírito através do século III. Alguns demonstrados pela Nova Profecia, como falar línguas ininteligíveis ou desconhecidas (glossolalia), que foi citado por

observadores como uma característica proeminente, quase desapareceram. Ireneu reconheceu a prática em outras igrejas do seu tempo, mas no século V a maioria dos autores admitia que esse dom particular tinha cessado inteiramente. A profecia, as revelações inteligíveis do Espírito e as visões diminuíram igualmente, pelo menos a ponto de serem consideradas ocorrências esporádicas nas igrejas católicas. Isto não quer dizer que os fenômenos carismáticos ficaram inteiramente perdidos para a comunidade católica ou que expressões novas da unção do Espírito não se verificaram (2004, p. 191).

Conforme alegado pelos místicos e carismáticos, a atuação do Espírito é uma ação livre que independe da crença pessoal de alguém, sendo fato curioso o que diz o teólogo pentecostal estadunidense, Mark McLean, ao dizer que nos anos iniciais do “Movimento Pentecostal, tornar-se pentecostal geralmente significava ser forçado a abandonar a denominação original e ingressar em alguma das comunidades pentecostais”, acrescentando ele ainda que, atualmente — e ele escreve isso há três décadas —, “alguns pentecostais expressam consternação quando uma pessoa, tendo sido batizada no Espírito Santo²² e identificada como crente carismática, ainda continua numa igreja tradicional, protestante, católica ou ortodoxa” (1997, p. 395-396). O mesmo autor reconhece que não obstante “a sã doutrina seja indispensável ao processo de santificação, o Espírito Santo parece estar mais interessado no que a pessoa tem no coração do que em seu sistema teológico”, ou seja, se tal não fosse assim, como “poderíamos explicar o batismo no Espírito Santo desfrutado por pentecostais unitarianos²³ e trinitarianos, sem falar nos que pertencem à renovação carismática?” (1997, p. 396), questiona ele para espanto de protestantes carismáticos e pentecostais. Como típico místico, carismático ou pentecostal, sua conclusão é que “Deus lida conosco do jeito que somos e nos salva e habita em nós e nos batiza” e, finaliza, a “partir de então, o Espírito Santo começa a transformar-nos à imagem de Cristo” (MCLEAN, 1997, p. 396). Algo que, ao fim e ao cabo, é o que realmente sempre importou para o cristão dos primórdios. O fato é que o cristianismo se institucionalizou e sua principal expressão, ou seja, a igreja oficial, tornou-se imperial, por isso, diz o historiador Charles Williams:

²² O batismo no Espírito Santo, conforme creem os pentecostais clássicos, é uma experiência distinta, teologicamente, da conversão da pessoa. Ele é manifestado através de um fenômeno que se chama “êxtase glossolálico”, isto é, falar em um idioma desconhecido por quem fala e também por quem ouve, sendo então popularmente denominado de “línguas estranhas”. Pelo fato de tal experiência ter se dado durante a festa judaica de Pentecostes, de acordo com o texto do livro de Atos dos Apóstolos (2,1-13), os cristãos que acreditam ou experimentam tal fenômeno, passaram a ser chamados de “pentecostais”. Já os chamados carismáticos, que também creem nas mesmas manifestações, diferem dos pentecostais no ponto de que essa seja a única evidência do referido batismo.

²³ Cristãos unitarianos sequer creem no Espírito Santo conforme o cristianismo majoritário que é trinitariano, ou seja, que professa a fé na trindade: Deus Pai, Deus Filho e Deus Espírito Santo.

Duas foram as consequências — talvez inevitáveis — dessa organização em busca de um processo. A primeira foi o desaparecimento dos extraordinários impulsos sobrenaturais. Pode ser que nosso Senhor, o Espírito, os tenha interrompido; quase somos levados a aceitar essa visão ao observar como a Igreja os desestimulava. A própria natureza da Igreja envolve a visão de que, independentemente do pecado da humanidade, o que acontecia era certo. Numa discussão, isso sem dúvida confere grande vantagem de argumento a qualquer mente hostil, inteligente e cética, mas a crença não pode ser abandonada devido a essa inconveniência intelectual. O Messias parece ter indicado que no seio da Igreja, assim como na vida cotidiana, o Deus Abençoado conformará suas ações — pelo menos até certo ponto — às decisões de suas criaturas. Se a Igreja decidiu sobre alguma coisa, então aquilo deve ter sido ou deve ser verdade; e pode-se provar que o Messias nasceu de uma Virgem pura tanto porque a Igreja acreditou nisso quando por qualquer outra razão — sendo assim todas as outras coisas ajustadas. De qualquer forma, as profecias e liturgias do Espírito começaram a desaparecer (2019, p. 51-52).

A “segunda consequência” do fato de a igreja oficialmente ter se tornado imperial foi justamente o surgimento do montanismo que se opôs ao institucionalismo e ao bispado que, conforme o movimento restauracionista entendia, estava corrompido, por isso mesmo, muitos que permaneceram na igreja oficial “até inventavam detalhes fantasiosos contra os montanistas — tais como assassinatos de crianças e eucaristia canibal” e, em muitos casos, tais lendas urbanas acabavam sendo acreditadas, pois infelizmente, a “inspiração direta do Espírito havia, como sempre acontece, originado abusos”, somando-se a isto o fato de que o “profeta no fim do primeiro século continuava sendo apenas ‘aqui e ali um personagem muito venerado, mas solitário’” (WILLIAMS, 2019, p. 54, 55). Na verdade, tal “ofício, com efeito, havia mudado”, pois a “profecia fora outrora ‘uma Voz que transmitia uma revelação imediata’”, contudo, tanto para “Policarpo bem como para Orígenes, é uma faculdade interpretativa que, sob o sentido literal da Escritura, descobre mistérios que não são visíveis aos olhos do mero sentido comum”, isto é, o dom “se transferira da casa de culto para o gabinete, embora ainda tivesse discípulos lá”, mas “Algo sem dúvida foi perdido; algo foi conquistado”, ou seja, “em geral a profecia tinha mudado” e os “montanistas propuseram trazê-la de volta” (WILLIAMS, 2019, p. 55). Observe-se que os montanistas não decidiram fazer isso por si mesmos, ou seja, eles “eram ortodoxos; mantinham o sistema sacerdotal — as Ordens e as Fórmulas”, o problema foi que “eles propuseram ‘vivificar’ essas coisas (sem dúvida, mesmo então, por algum motivo) subordinando-as ao ofício profético e à elocução inspirada”, na verdade, fizeram mais, pois “desenvolveram um grande princípio”, pois como já foi dito por Leeuw e agora é repetido por Williams, “eram ortodoxos acerca da natureza de Cristo; disseram que foram os primeiros a

usar a palavra *homo-ousion*, ‘da mesma natureza’, que logo seria tão importante para a Igreja” (WILLIAMS, 2019, p. 55). Isso, porém, não os impediam de nutrir “devoção especial pela Pessoa daquele Espírito por meio do qual os profetas falavam”, afirmando “que a época especial de seu governo já havia começado”, bem como alegando “que foram os primeiros a chamá-lo de Deus”, e “se assim é, ele permitiu que lhe atribuíssem um nome no âmbito de um cisma e o definissem mediante um erro”, pois defendiam “que ele exibiu sua austeridade moral por meio da conduta deles e sua vontade por meio de seu profetas”, e nessa “disputa geral os montanistas foram derrotados; os profetas desapareceram; a moralidade foi suavizada”, isto é, a “Igreja universal garantiu uma suavidade para os homens e preservou o contrato com Deus”, contudo, “deve-se admitir que o Espírito Santo continuou sendo Deus” (WILLIAMS, 2019, p. 55-56). Tal ironia do autor fica mais clara com o que diz Le Goff:

Era muito difícil, insisto neste ponto, para os homens e as mulheres da Idade Média ter um contato direto com Deus, isto é, um contato sem a mediação da Igreja. Portanto, através dela é que muitos cristãos e cristãs da Idade Média buscaram um acesso a Deus que sentissem como contato verdadeiro e individual. A Igreja, para satisfazer a essa aspiração sem renunciar a seus privilégios e à sua dominação, fez com que evoluísse o sistema dos sacramentos, sistema que tinha a vantagem de tornar sua intervenção obrigatória, preparando uma relação direta da pessoa batizada com Deus. Antes de ser uma chave de salvação, o batismo era um credenciamento junto a Deus. E a instituição anual, em 1215, assegurou e aprofundou, através do confessor, o contato direto entre o penitente e Deus. Além disso, um exercício espiritual garantia um equilíbrio entre as relações diretas e as relações indiretas do homem da Idade Média com Deus. É a oração. Exercício essencial. As mais antigas representações de cristãos são as de homens rezando. A oração tem um lugar essencial nas regras monásticas e na liturgia cristã. E Deus teve um lugar predominante na oração. Uma oração teve uma importância tão grande que foi integrada à antiga liturgia da missa: o *Pater Noster*. A promoção da Virgem quase como quarta pessoa da Trindade foi sancionada pela promoção da *Ave Maria*. O culto do Espírito Santo se exprime pelo cântico *Veni Creator* [“Vem, (Espírito) Criador”], aparecido no meado do século IX, difundido no século XI e instaurado através de sua recitação em acontecimentos excepcionais: eleições dos papas, consagração dos bispos, ordenação dos padres, consagração das igrejas, celebração dos concílios, coroamento dos reis, mas também em manifestações mais comuns e mesmo ordinárias, como a crisma ou confirmação, esse sacramento cuja importância percebemos mal, hoje, mas que, na Idade Média, era o mais importante, depois do batismo. Entretanto, o desejo de um contato direto com Deus não foi senão parcialmente satisfeito pela oração, que a Igreja também controlou, oferecendo modelos aos fiéis. Até São Domingos redigiu um tratado ilustrado mostrando a sequência dos gestos ortodoxos da oração. Outro meio utilizado pela Igreja para manter a situação privilegiada entre Deus e o fiel foi, durante muito tempo, fazer com que se falasse latim com Deus. Quando os valdenses, no fim do século XII, quiseram ler a Bíblia numa tradução em língua vernácula [o francês que nascia], foram condenados, ainda que suas crenças e suas práticas fossem, no conjunto, muito ortodoxas. Com efeito, os cristãos e as

cristãs da Idade Média parecem ter sofrido de certo modo uma frustração no seu relacionamento com Deus, e é provável que esse sentimento de frustração tenha sido uma das condições favoráveis ao nascimento da Reforma, na qual muitos pensaram achar um acesso mais autêntico e mais direto a Deus (LE GOFF, 2013, p. 98-100).

Conforme já foi dito, trata-se de um padrão e, por isso mesmo, um ciclo se repete. A experiência religiosa gera o movimento, este se institucionaliza, o “carisma” se rotiniza, e então começam os problemas de asfixia religiosa, pois o sujeito religioso aspira por algo que a instituição não pode oferecer: a experiência primeva que gerou a referida religião. E certamente é neste ponto que os gestores religiosos não contavam que as coisas se complicariam, pois as decisões teológicas, sejam elas legítimas sejam elas arbitrarias, ontologicamente não têm qualquer valor, ou seja, elas não podem sequer alterar o que as coisas de fato são, que dirá a natureza divina. Se por um lado a igreja achou-se capaz de institucionalizar o *contrato* entre os seres humanos e Deus, por outro, os místicos alegam que o Espírito Santo fez mais, pois conforme creem, ele proporciona o *contato* direto com Deus e isso, conforme testemunham os místicos, ninguém pode impedir. Aqui reside o verdadeiro problema do montanismo, apontado igualmente por Víctor Codina, ao dizer que tal problema não é o seu “grande entusiasmo carismático” e muito menos o seu “grande rigor ascético” e sim o caráter de “independência total em relação à hierarquia” e, justamente por isso, “a palavra ‘carisma’ começa a adquirir certa conotação negativa na Igreja: algo suspeito e perigoso, que tende à ruptura eclesial” (2010, p. 135-136). E foi justamente assim que a liderança oficial, já completamente absorvida pela teologia imperial, substituiu a inspiração carismática pelo dogma, garantindo a estabilidade institucional²⁴, mas isso não quer dizer, absolutamente, que os fenômenos místicos e carismáticos desapareceram:

Os fenômenos principais eram os sinais e milagres constantes que, segundo diziam, eram realizados por indivíduos dentro do movimento cristão. Um dos

²⁴ Como já foi dito, há opiniões divergentes acerca do assunto, sendo uma delas a do teólogo alemão Christoph Marksches que, falando a respeito de “Grupos cristãos especiais e evoluções isoladas”, reconhece ser “difícil exprimir um juízo de valor complexo sobre o movimento: ao observador moderno ela não só dá uma impressão levemente patética, mas em sua ética dá impressão de certo pedantismo. Por um lado, conservam-se elementos do cristianismo primitivo palestinese, que, como o restante judaísmo, tinha estreita relação com a região do Meando, na Ásia Menor (especialmente a expectativa imediata da parusia, a grande valorização da profecia e a referência à comunidade primitiva de Jerusalém). Por outro lado, a herança do século I é atualizada na Ásia Menor frígia, diante da profecia de oráculos lá existente, exatamente na forma que podia proporcionar sucesso missionário. Assim sendo, o assim denominado ‘montanismo’ é antes uma parte específica da história da inculturação do cristianismo, e não um movimento de protesto contra a hierarquização da Igreja majoritária” (MARKSCHIES, Christoph. De meados do século II até o final do século III in KAUFMANN, Thomas; KOTTJE, Raymund; MOELLER, Bernd; WOLF, Hubert (Orgs.). *História Ecumênica da Igreja 1. Dos primórdios até a Idade Média*. São Paulo: Loyola: Paulus; São Leopoldo: Sinodal, 2012, p. 91-92).

mais amplamente conhecidos entre eles foi um missionário do século III conhecido como Gregório, o Taumaturgo, que evangelizou a região da Capadócia na Ásia Menor. Discípulo de Orígenes em Cesareia, Gregório, o Taumaturgo, retornou cerca de 245 a Neocesareia, sua cidade natal. Aí foi feito bispo e começou a pregar aos infiéis. Conforme a lenda, o sucesso de Gregório como missionário foi devido em parte aos milagres que fazia, como subjugar demônios e deslocar uma montanha. Num nível mais rotineiro de trabalho pastoral, porém, ele se distinguiu por manter a disciplina da igreja durante uma invasão dos godos, tribo germânica do norte, em 253-254. Conta-se que na ocasião de sua morte a cidade inteira tornou-se cristã (IRVIN; SUNQUIST, 2004, p. 191-192).

À parte das credices populares que invariavelmente se formam em torno desses sujeitos, o fato é que os “séculos posteriores testemunharam reflorescimentos da profecia em movimentos de renovação entre as igrejas”, havendo uma porção deles que permaneceu “dentro da comunhão católica, enquanto outros se tornaram marginais como grupos ou partidos separados”, portanto, a fim de recapitular antes de avançar na discussão, é importante relembrar que no “século IV, as revelações diretas mediante profecias e visões eram consideradas suspeitas por muitos chefes de igrejas; tais experiências podem ter sido bem mais comuns, mas simplesmente não documentadas”, isto é, tudo que as fontes mostram “são relatos de fenômenos carismáticos, sobretudo curas e exorcismos, associados com o avanço missionário em novas regiões” (IRVIN; SUNQUIST, 2004, p. 192). Consoante com o que já foi dito na primeira parte deste capítulo, a expansão do cristianismo só poderia se dar, de acordo com o que relata os documentos neotestamentários, através da experiência do empoderamento do Espírito Santo, pois havendo esta, os fenômenos carismáticos eram uma consequência praticamente natural. Foi justamente neste contexto que surgiu, de forma oficial, o monasticismo ou monacato:

Uma das instituições que continuava a atravessar as fronteiras das várias igrejas era o ascetismo. No início do século IV uma nova forma organizada surgiu dos desertos do Egito, para se tornar um importante veículo da missão e da renovação para as igrejas no mundo todo. O elemento-chave do sucesso dessa nova forma de ascetismo (ou monasticismo, como então era chamado) foi a regra de comunidade escrita por um egípcio de nome Pacômio. Certo número de líderes influentes do mundo cristão visitaram os mosteiros do Egito e adaptaram a regra de comunidade em versões do próprio punho. O monasticismo deu prosseguimento à herança espiritual do sacrifício pessoal e à extrema convicção que os mártires tantas vezes testemunharam. Foi também o principal veículo para a expansão missionária do cristianismo além das fronteiras das suas igrejas já existentes. Com o auxílio de tais regras, inaugurou-se uma nova fase de vida cristã na comunidade (IRVIN; SUNQUIST, 2004, p. 205).

Essa “nova fase” mencionada, possui de novidade o fato de que nela houve ampla

participação feminina na liderança, não em círculos oficiais e sim no monacato, ou monasticismo, primeiramente como movimento espontâneo, visto que, no mundo ocidental, “a tarefa de evangelizar o povo coube a outros além da hierarquia da igreja”, ou seja, o “trabalho de levar o cristianismo ao povo comum de um modo significativo coube aos monges e monjas, que estabeleceram suas comunidades em toda a Europa ocidental” (IRVIN; SUNQUIST, 2004, p. 429). Na realidade, de acordo com o que informam os historiadores Irvin e Sunquist: “Emergiu no Ocidente, no século VII, uma tradição peculiar de espiritualidade monástica, que capacitava seus adeptos para a tarefa de evangelizar o interior”, e tal “tradição nascera da prática de monges e monjas viajarem como peregrinos para santuários de santos e santas em várias localidades pelo Ocidente”, sendo que em sua maioria, tais viagens não tinham “destino aparente” e, justamente por isso, tal “prática era chamada *peregrinatio* ou ‘peregrinação’” (2004, p. 429). Não por acaso a referida prática consistia em uma espécie de “exílio voluntário de monges e monjas que se faziam estrangeiros na própria terra”, na verdade, o “próprio vagar era o objetivo desses *peregrini* (‘caminhantes’), não um lugar ou uma atividade determinada”, posto que nem toda viagem tinha como objetivo evangelizar, muito embora a maioria fosse com essa finalidade, o que significa que “esta é precisamente a herança que esses monges e monjas itinerantes deixaram; nas suas andanças e exílio, esses estrangeiros percorrendo a terra lançaram os fundamentos de uma evangelização mais completa do povo” (IRVIN; SUNQUIST, 2004, p. 429). Em suma:

Fizeram isto fundando novas comunidades monásticas aonde quer que fossem. Geralmente a pessoa viajava com vários companheiros para uma nova região onde não havia muita presença cristã, fazendo isto com frequência por um impulso ou chamado espiritual interior ou mediante planejamento explícito. No local, o grupo conseguia um terreno (possivelmente uma doação de um senhor local) para construir uma nova casa monástica. Esta, por sua vez, tornava-se um novo centro para difundir a influência cristã entre o povo comum. Membros locais da comunidade eram recrutados e depois o fundador e alguns outros partiam (IRVIN; SUNQUIST, 2004, p. 429).

De maneira inicialmente orgânica o cristianismo foi se expandindo e após sua consolidação como religião oficial do Império Romano, tornou-se um dos principais fatores da formação cultural do Ocidente, inclusive, gerando um complexo superestrutural chamado de “valores judaico-cristãos” que, incrivelmente, parece quase não contemplar o âmbito místico da religião e o quanto este é responsável pelo seu surgimento e sustentação. Tal ocorre, como já foi dito, primeiramente pela pretensão de se explicar o mistério de maneira didática, ou seja, nasce a teologia e esta precisa de um aporte para se expressar, isto é, tanto filosofia quanto

linguagem, dando origem ao dogma, bem como pela substituição da experiência mística estabelecendo em seu lugar a mediação litúrgico-institucional, formando tal complexo o conhecido interdito do bispado — “A ênfase do cristianismo na ortodoxia implica um contínuo diálogo entre pretensões de conhecimento místico de Deus, por um lado, e doutrina pública e universal — o que mais tarde veio a se chamar *magisterium* — por outro” (MCGINN, 2022, p. 87) —, sendo os inícios da mística ocidental o próximo e último tópico a ser, panorâmica e ligeiramente, analisado para se compreender o pano de fundo que se deve ter em mente ao tratar do caso de João da Cruz.

1.5 A mística ocidental

Tal como o ponto anterior, este também pode sugerir uma ampla consideração cobrindo séculos e muitos místicos e místicas, contudo, uma vez mais é preciso dizer que não há nenhuma pretensão neste sentido. Um único volume, com mais de quinhentas páginas está entre as referências consultadas, e ele é “apenas” o tomo I de uma série de seis obras dedicadas a tratar da fundação da mística, especificamente, ocidental. Portanto, o que se tem em mira é, colimado a tudo que já foi dissertado até aqui, deitar as linhas gerais do *background* em que surge a cultura do monacato, e onde o caso de João da Cruz se inscreve, visando demonstrar, ainda que precariamente, sua lógica interna. Sim, pois toda religião possui sua lógica particular que não cabe ao historiador julgar, mas tanto quanto as fontes permitem, expô-la, e é justamente isso que este capítulo intenta fazer: desenhar esse quadro muito ligeiramente a fim de se compreender melhor o que se passou na vida do referido doutor místico, sobretudo o que diz respeito ao seu encarceramento.

Tal deve ser assim pela simples verdade de que, como oportunamente recomenda o historiador e especialista em mística ocidental, Bernard McGinn, “é importante, tanto quanto possível, tentar ver a mística face ao desenvolvimento histórico mais amplo da religião cristã”, pois em qualquer estudo da “história da mística cristã, só se negligencia o contexto mais vasto a preço de se perderem importantes elementos do significado do fenômeno” (MCGINN, 2012, p. 15). Ele assim argumenta por entender que um dos dogmas mais caros do cristianismo, a “intersecção paradoxal do atemporal e do temporal implicada no mistério da Encarnação”, ou seja, “não está em parte alguma mais evidente do que nos modos através dos quais a consciência mística ‘atemporal’ da presença de Deus foi condicionada pelas mudanças e desenvolvimentos na Igreja e na sociedade como um todo” (2012, p. 15-16). E é exatamente por isso que a

“devoção mística dos Pais e mães do deserto não pode ser entendida à margem do monaquismo visto como uma resposta institucional às mudanças significativas no clima religioso da Antiguidade tardia”, sendo necessário, antes disso ainda, entender “mística como parte ou elemento da religião, mística como um processo ou modo de vida e mística como uma tentativa de expressar uma consciência direta da presença de Deus” (MCGINN, 2012, p. 16). Justamente por isso, é imprescindível compreender que:

Nenhum místico (pelo menos não antes do século presente) acreditava que praticava “mística”. Eles acreditavam em e praticavam cristianismo (ou judaísmo, ou hinduísmo ou o islã), ou seja, em religiões que continham elementos místicos como parte de um todo histórico mais vasto. Esses elementos, que envolviam tanto crenças quanto práticas, podem ser mais ou menos importantes para um corpo de crentes. Eles também podem estar presentes em vários graus de intensidade e desenvolvimento. Quando atingem um nível de formulação plenamente explícito e de importância suprema para certos adeptos da religião, eu acredito que possamos falar de mística propriamente dita. Embora mesmo assim seja inseparável do todo maior. Portanto, na história do cristianismo primitivo [...] tem havido elementos místicos presentes na religião cristã desde suas origens, mas [...] a primeira grande tradição mística explícita veio à luz quando a teoria da mística — de início plenamente exposta por Orígenes no século III — encontrou resposta institucional no novo fenômeno do monaquismo no século IV (MCGINN, 2012, p. 16-17).

É relevante ter em mente “que a mística é sempre um processo ou modo de vida”, ou seja, não obstante “a nota essencial — ou melhor, a meta — da mística possa ser concebida como a de um tipo específico de encontro com Deus e o humano, entre Espírito Infinito e o espírito finito”, pontua McGinn, “tudo que a leve a — e prepara-o a — esse encontro, assim como tudo que flua de ou deva fluir dele para a vida do indivíduo na comunidade de crentes, também é místico, mesmo que em sentido secundário” (MCGINN, 2012, p. 17). Com efeito, tal “meta, sua característica essencial ou nota definidora tem sido frequentemente vista como a experiência de alguma forma de união com Deus, particularmente uma união de absorção ou identidade na qual a personalidade humana se perde”, todavia, ao definir “a mística nesse sentido”, ressalta o mesmo autor, “haverá na verdade tão poucos místicos na história do cristianismo que se pode imaginar por que os cristãos teriam passado a usar o qualificador ‘místico’ tão frequentemente (a partir do fim do século)”, além de não justificar o motivo de terem “criado o termo ‘mística’ (primeiro em francês, a ‘la mystique’) no século XVII”, portanto, “é necessário expandir a noção de união, reconhecendo que houve várias, talvez até mesmo muitas maneiras de compreender a união com Deus sustentadas por cristãos no decorrer dos séculos”, sendo preciso argumentar que, possivelmente, “a união com Deus não é a mais

central das categorias para se compreender a mística” (MCGINN, 2012, p. 17-18). É preciso deixar claro, para evitar equívocos desnecessários, “que o elemento místico no cristianismo é aquela parte de sua crença e suas práticas que concernem à preparação para a consciência de e a reação ante aquilo que pode ser descrito como a imediata ou direta presença de Deus”, porém

Os modos como essa forma especial de encontro com Deus têm sido compreendidos são múltiplos. Uma coisa sobre a qual todos os místicos cristãos já concordaram é que a experiência em si desafia conceitualização e verbalização, em parte ou no todo. Portanto, ela só pode ser apresentada indiretamente, parcialmente, através de uma série de estratégias verbais em que a linguagem usada não tanto informacionalmente quanto transformacionalmente, ou seja, não para transmitir um conteúdo, mas para auxiliar o ouvinte ou leitor a esperar por ou alcançar a mesma consciência. Mesmo aqueles místicos que paradoxalmente já insistiram em uma infabilidade “forte” tentaram usar todos os recursos da linguagem — e frequentemente criam novos — para auxiliar nesse processo transformador. Dessa perspectiva, não chega a surpreender que a união seja apenas um dos modelos, metáforas ou símbolos que os místicos empregaram em suas descrições. Muitos já a usaram, mas poucos se restringiram a ela. Entre as outras grandes categorias místicas estão aquelas da contemplação e da visão de Deus, da deificação do nascimento do Verbo na alma, do êxtase, talvez mesmo a da obediência radical à vontade divina presente. Todas essas podem ser concebidas como modos diferentes, mas complementares de apresentar a consciência da presença viva (MCGINN, 2012, p. 18-19).

A despeito do vasto conteúdo, a exemplo do ponto anterior, em que se falou de “movimentos restauracionistas” sem que a expressão existisse ou fosse utilizada, neste tópico também ocorre o mesmo com a mística. Todavia, tal como acontece com muitos outros grandes fenômenos da humanidade, a mística, enquanto prática, ou experiência, de união com o transcendente e, neste caso, Deus, precede em muito sua reflexão teórica posterior²⁵, mas com uma peculiaridade digna de destaque, que é o “fato de que o termo ‘teologia mística’ precedeu

²⁵ “No itinerário espiritual do ser humano, ocorre de modo crescente o dom da experiência de Deus mais imediata, simples e subjugante, experiência gratuita que o revela como núcleo e sentido da realidade e como alguém que oferece o dom de comunhão interpessoal com ele. A mística é essa etapa do caminho espiritual em que Deus invade a pessoa, toca nas profundezas do seu ser e a transforma. Essa iniciativa de Deus, aceita com reconhecida receptividade, não implica a evasão da própria responsabilidade no cumprimento da missão. Ao contrário, conduz à doação generosa e desinteressada no serviço dos outros” (MACCISE, Camillo. *Mística na revelação bíblica (A)* In BORRIELLO, Luigi; CARUANA, Edmundo; DEL GENIO, Maria Rosaria et.al. *Dicionário de Mística*. São Paulo: Loyola; Paulus, 2003, p. 735). “Com efeito, a razão permanece muda no limiar do mistério de Deus, que a transcende, continuando soberano em seu nimbo de luz e abrindo-se só ao coração em espera. Nessa espera infável, ‘tem-se a consciência de estar em contato imediato com Deus. Essa consciência é bastante vaga e indefinida, não sendo possível descrevê-la com palavras claras’, sendo ela experiência arcana da imensidade de Deus, ou ‘mística natural’. Ela é chamada *mística* porque é experiência silenciosa, arcana e indizível; *natural* porque é congênial à natureza humana e marca nela um vértice sublime de perfeição moral e religiosa” (DEL ZOTTO, Cornelio M. *Mística natural* In BORRIELLO, Luigi; CARUANA, Edmundo; DEL GENIO, Maria Rosaria et.al. *Dicionário de Mística*. São Paulo: Loyola; Paulus, 2003, p. 737-36).

a cunhagem do termo ‘mística’ por mais de um milênio”, e tal particularidade, “aponta-nos a direção correta para apreciarmos os nexos complexos e inquebrantáveis entre mística concebida como um modo de vida e a teologia mística”²⁶ (MCGINN, 2012, p. 14). Essa é uma distinção imprescindível nessa pesquisa que, ao lado do que já foi dito no primeiro ponto sobre o cristianismo ser uma religião mística e plural — e isso desde os seus inícios —, pois denota que tal “variedade é [também] evidente nos modos diversos de apropriar a crença em Jesus como Salvador encontrada na espiritualidade cristã primitiva” (MCGINN, 2012, p. 136). Essa questão específica precisa ficar clara para não incorrer na falsa ideia de que tal crença, ou sua aquiescência, consistia em repetir alguma fórmula credal, pois confessar que Jesus Cristo era o seu “Senhor”, por exemplo, no final do primeiro século, tinha mais implicações cívicas que religiosas (muito embora essa também seja uma distinção moderna, totalmente estranha ao mundo daquela época). Portanto,

Essa diversidade inicial, assim como o subsequente rico desenvolvimento das Igrejas cristãs, ajuda a compreender por que os intérpretes modernos usaram tantas categorias diferentes para organizar suas representações da espiritualidade e da mística da Igreja Primitiva. Alguns se concentraram na ideia da perfeição cristã; outros, na divinização ou nos temas relacionados à contemplação, a gnose (conhecimento), ou a visão de Deus. Mas outras ideias importantes não foram negligenciadas, tais como o nascimento divino, a semelhança com Deus, o desfrute de Deus, a oração perfeita, o êxtase e a união com Deus. A maioria desses temas pode ser encontrada também na tradição contemplativa grega, mas no cristianismo eles foram utilizados dentro do contexto de uma comunidade de crença centrada na confissão de Jesus Cristo como Deus e Redentor. Daí eles sempre envolverem uma relação para com ele, frequentemente do tipo expressa em termos de seguir Cristo, ou imitar Cristo (MCGINN, 2012, p. 136).

²⁶ “**Dionísio pseudo-areopagita**, nome pelo qual é conhecido o autor de quatro tratados e dez cartas que por quase mil anos exerceram grande influência em várias dimensões da cultura cristã: na mística, na teologia, na literatura, na pintura, na arquitetura, na política, etc.”, diz Américo Sommerman, acrescentando que os títulos dos “quatro tratados são: *A Hierarquia Celeste*, *A Hierarquia Eclesiástica*, *Os Nomes Divinos* e *A Teologia Mística*”, informando ainda que os referidos “tratados, fortemente influenciados pelos grandes neoplatônicos Plotino e Proclo, foram escritos originalmente em grego no final do século V” (SOMMERMAN, Américo. Introdução para esta edição brasileira in DIONÍSIO PSEUDO-AEROPAGITA. *A Teologia Mística. Tratado clássico do século VI*. São Paulo: Polar, 2015, p. 11, grifo no original). Na primeira obra do chamado Dionísio pseudo-aeropagita, uma de suas mais relevantes contribuições, de acordo com Sommerman, “foi sua definição dos três polos ou vias da teologia: a Teologia Afirmativa, a Teologia Negativa e a Teologia Simbólica, e do centro ou da meta das três: a Teologia Mística”, explicando ele cada uma na sequência: “A Teologia Afirmativa é a via do pensamento na qual se afirma o que Deus é em seus atributos ou nomes; a Teologia Negativa é a via na qual se nega tudo o que põe limites à natureza divina; e a Teologia Simbólica, mediadora das duas primeiras, é aquela na qual se utilizam figuras, imagens ou símbolos, que são propostos apenas como representações dos mistérios divinos. Segundo ele, essas três vias do pensamento para se chegar ao conhecimento de Deus devem ser articuladas para permitir que se chegue à Teologia Mística, que é a experiência direta da União com Deus, para além de toda afirmação, de toda negação e de toda representação” (Ibid., p. 16).

Todas essas diferentes formas de exprimir a subjetiva experiência de fé do fiel, demonstram que havia uma diversidade de teologias, com vários métodos e concepções distintas, o que indica igualmente uma pluralidade de grupos que disputavam entre si qual conceito teológico, ou formulação doutrinal, poderia ser mais fiel e retratar a conversão. “Nenhum ideal era mais central para a espiritualidade da Idade Média tardia do que o da *vita apostolica*, ou seja, a vida que levaram Cristo e seus apóstolos”, e tal alvo era aspirado tanto pelo laicato como por uma parte dos membros do clero, todavia, é preciso assinalar que não obstante o fato de que a “*vita vere apostolica* fosse elogiada pelos papas e bispos em documentos oficiais, ela começou como o grito de convocação de reformadores menos altamente situados e de seus seguidores, originalmente, monges e sacerdotes”, observa McGinn, dizendo ainda que tal “também” se deu “com crescente participação de leigos no século XII” (MCGINN, 2017, p. 20-21). É possível depreender que se trata de um movimento espontâneo e não organizado, porém, claramente reformista e de insatisfação com os rumos oficiais, ainda que tal motivação seja pessoal e, novamente, por uma disputa de poder, sendo talvez justamente por isso que, regra geral, surja entre os membros posicionados nos baixos escalões. Com efeito:

O desejo de seguir a Cristo e os apóstolos, obviamente, não era novo. Nos inícios da Idade Média, os monges tradicionalmente identificaram seu modo de vida com a *vita apostolica*. Baseando sua argumentação na descrição dos primeiros cristãos de Jerusalém no quarto capítulo dos Atos dos Apóstolos, afirmavam que o modelo de uma comunidade estável de oração e posse comunitária dos bens era um exemplo dado a todas as épocas posteriores pela Igreja apostólica. No século XII, essa visão começou a ser contestada, primeiro nos debates entre monges e clérigos sobre o direito dos monges de pregar, e depois pelos defensores da reforma canônica, que insistiam que pregar e evangelizar o mundo não eram meramente admissíveis, mas eram centrais para um modo *realmente* apostólico de viver. Essa passagem da centralização numa comunidade voltada para dentro para um encontro com o mundo voltado para fora foi da maior importância para a espiritualidade e a mística posteriores (MCGINN, 2017, p. 21).

Assim, se a “mística medieval dos inícios estava dominada pelo motivo do abandono do mundo para juntar-se a uma elite espiritual”, tal modelo, ou tendência, “começou a mudar no início do século XIII, quando assistimos aos primeiros impulsos de um processo de democratização e secularização que haveria de crescer nos cinco séculos seguintes” (MCGINN, 2017, p. 30-31). Bernard McGinn explica que, com a primeira, ou seja, com a “democratização”, ele quer dizer “uma convicção de que era praticamente possível, e não apenas teoricamente, para todos os cristãos, não só os *religiosi*, gozar da imediata consciência da presença de Deus”, ao passo que com o conceito de “secularização”, ele entende “que a fuga

do mundo não era considerada uma pré-condição necessária para atingir essa graça divina”, isto é, “Deus podia ser encontrado no âmbito secular e no meio da experiência de cada dia” (MCGINN, 2017, p. 31). Tal não significa que houve a ascensão de um estilo em detrimento ou da extinção do outro. Como sói acontecer, é justamente aqui que se instaura “uma constante tensão entre alguns místicos da Idade Média tardia que”, informa o mesmo autor, “mostraram tendências democratizantes e secularizantes e outros que continuavam insistindo na necessidade da retirada física para uma comunidade de elite para uma real experiência mística”, sendo justamente a referida “tensão” que “alimentou debates que prosseguiram até as discussões neoescolásticas do início do século XX sobre se a mística era ou não aberta a todos os crentes” (MCGINN, 2017, p. 31). McGinn explica que foi exatamente essa consciência que “o movimento evangélico ‘saída para dentro do mundo’, representado pelas novas maneiras de entender a *vita apostolica*, possibilitou [gerando] uma convicção crescente de que [...] Deus podia ser encontrado em toda a parte e por qualquer um”, desde que “estivessem presentes às disposições apropriadas e fosse dada a graça” (2017, p. 31). Essa era uma inovação muito grande, posto que na “mística monástica”, conforme veremos, “fugia-se do mundo para entrar no claustro, onde, por meio de exercício espiritual, podia tornar-se possível pregar o paraíso” (MCGINN, 2017, p. 32)²⁷. Como já foi dito, ambos modelos coexistiram, havendo outros, como por exemplo:

A mística de Catarina de Sena, com sua ênfase altamente visionária e extática, é bem diferente da de Eckhart, mas a terciária dominicana também testemunha o movimento “fora-dentro” do mundo com uma mensagem universal. Karen Scott mostrou como Catarina se viu como uma *apóstola* que combinou a união contemplativa com Cristo com um apostolado ativo dado por Deus de pregar e de pacificar. Mesmo a *Legenda maior* de Catarina, escrita pelo frade dominicano Raimundo de Cápua entre 1384 e 1395, que se concentra nos dons místicos da santa, sublinha o fato de que estes eram dados não só em particular, mas também no fórum público da atividade no mundo. “A partir de então, o Senhor começou a mostrar-se abertamente e familiarmente à sua esposa não apenas em segredo, como havia feito antes, mas também em público, quando ela estava na rua e quando estava em outro lugar”. Obviamente, essa forma de *unio mystica* está em continuidade com a antiga tradição, na qual insistiam muitos monges místicos, de que a mais alta forma de enriquecimento espiritual devia ser vista em alguma combinação da ação e da contemplação. Porém, ação e contemplação tinham sido vistas tradicionalmente como aspectos sucessivos de uma vida totalmente dedicada a Deus, aspectos muitas vezes em tensão um com o outro; não foram concebidas como sendo capazes de fusão completa dentro da esfera da atividade pública, como no caso de Catarina (MCGINN, 2017, p. 33).

²⁷ Caso em que se enquadra João da Cruz, mas que paradoxalmente, conforme será visto, limita-se a ele, certamente por sua postura reformista, mas sua mística pode ser vivida na realidade diária, além do mosteiro.

Assim, a despeito de a mística enquanto prática, ou movimento, consciente só passar a ser uma realidade muito posterior em relação ao surgimento do cristianismo, pois é preciso lembrar que a mística pode ser vista de, ao menos, três formas: “mística como parte ou elemento da religião, mística como um processo ou modo de vida e mística como uma tentativa de expressar uma consciência direta da presença de Deus” (MCGINN, 2012, p. 16). Neste aspecto a presente pesquisa converge com a perspectiva de Bernard McGinn, isto é, desde sua origem “tem havido elementos místicos presentes na religião cristã”, contudo, ele observa que “a primeira grande tradição mística explícita veio à luz quando a teoria da mística — de início plenamente exposta por Orígenes no século III — encontrou resposta institucional no novo fenômeno do monaquismo no século IV” (MCGINN, 2012, p. 17). Contudo, ainda que em alguma “medida os escritos do século I da existência da nova religião (c. 50-150 d. C.) continham elementos que foram considerados místicos na tradição posterior”, pontua, “quer pelos místicos clássicos cristãos do período patrístico e do período medieval, quer pelos intérpretes modernos (como no caso das cartas de Inácio)”, McGinn, afirma ser “importante salientar que os historiadores em geral viram o fim do século II d. C. como o período mais crucial na história da mística cristã” (2012, p. 139). Portanto, a fim de que não haja nenhuma indução ao erro, é necessário destacar um ponto que também é levantado pelo mesmo autor:

Para a história da mística cristã, a disputa sobre a finalidade da revelação, que foi a questão essencial na querela contra Montano (um profeta da Ásia Menor de c. 160) e seus seguidores, talvez tenha alguma relevância como o protótipo para querelas posteriores entre inspiração pneumática (reivindicada por alguns místicos) e autorização institucional, mas não há prova de que o montanismo tenha tido qualquer influência direta sobre a mística cristã subsequente. A querela sobre o montanismo ajudou a igreja a esclarecer a importância da autoridade episcopal ao mesmo tempo em que ela sublinhou a finalidade da revelação dada através de Jesus e disponível nos livros sagrados da comunidade (MCGINN, 2012, p. 142).

Ainda que autores pensem de maneira contrária a de McGinn, da parte dessa pesquisa o ponto anterior não teve a finalidade de dizer que o movimento místico seja resultado, ou “evolução”, do montanismo. O que tal ponto mostra é apenas o fato da ruptura institucional por conta da postura da Igreja e como tais grupos passaram a ser parte natural da realidade do cristianismo. Assim, ao se dizer que o “mais decisivo dos fatores na formação grego-cristã da mística ocidental não foram as contendas do século II, nem mesmo a impressionante teologia mística de Orígenes no século III, mas a criação e o triunfo do monaquismo no século IV”,

admitindo que a “virada monástica foi a grande inovação religiosa da Antiguidade tardia, e as instituições e valores monásticos continuam a afetar a história do cristianismo até o presente”, e que o “monaquismo do século IV foi contundente tanto por sua novidade quanto por seu sucesso” (MCGINN, 2012, p. 199), é igualmente digno de destaque pensar no porquê de o surgimento desse movimento, bem como nos motivos de sua posterior institucionalização. Pois o fato de o monaquismo ter sido incorporado muito cedo pela instituição, não deve turvar a ideia de que isso só se deu por conta de que

O papel decisivo do monaquismo na história da camada mais primitiva da mística ocidental deve-se, em grande parte, ao modo como ele serviu como fator precipitante para a transição das tendências ascéticas e místicas do cristianismo primitivo para os estilos de vida e tradições de ensino adequados à transmissão da mística em sentido mais estreito e mais técnico. Isso foi especialmente importante durante os séculos em que o colapso da sociedade e da Igreja e a confusão faziam qualquer coisa, exceto a sobrevivência física, parecer um luxo. O monaquismo praticamente sozinho forneceu o contexto dentro do qual alguns cristãos deveriam cultivar o conhecimento da Escritura e a vida de penitência e prece que preparavam o crente para formas mais especiais de contato imediato com Deus nesta vida. Monges e monjas passaram a ser vistos como os cristãos ideais, os *virtuosi* religiosos que combinavam o autodomínio ascético e o conhecimento necessário para chegar a Deus (MCGINN, 2012, p. 200)²⁸.

A despeito da absorção do monaquismo pela Igreja — pois na verdade a ideia já presume institucionalização —, e do fato de o estilo de vida dos monges ser decorrente, na opinião de McGinn, da “evolução gradual de formas reconhecidas de vida ascética dentro da vila do cristianismo no século III [sendo] a matriz histórica a partir da qual o monaquismo surgiu”, e de que isso “não significa, no entanto, que estamos perto de compreender o mistério total da mudança para o deserto, que marcou o início do monaquismo em seu sentido pleno”, o simples fato de os monges e monjas voltarem “os olhos para uma série de modelos e protótipos do Antigo e Novo Testamentos, especialmente para figuras associadas ao deserto, como Moisés, Elias e João Batista” (2012, p. 201-202), não pode passar despercebido, sobretudo, que o segundo desses personagens — Elias —, inspira a fundação de uma ordem inteira da qual João

²⁸ “No início dos anos 330, alguns anos depois da proclamação da paz da Igreja por Constantino, Eusebio de Cesareia, o conselheiro do imperador e teólogo da corte, já fazia aos monges elogios extravagantes: ‘Dar aos monges (*monachoi*) um lar foi a primeira e maior das providências para a humanidade, porque eles são a linha de frente daqueles que avançam por Cristo’ (*Comentário aos Salmos* 67,7 [PG 23,689b]). Esse testemunho inicial de um importante líder da Igreja indica quão rapidamente o novo modo de vida era aceito pela hierarquia e integrado à vida da Igreja” (MCGINN, Bernard. *As fundações da mística: das origens ao século V. Tomo I: A presença de Deus: uma história da mística cristã ocidental*. São Paulo: Paulus, 2012, p. 201 (Série História da mística cristã ocidental).

da Cruz veio a fazer parte e reformá-la. Parece estranho falar em reformar um movimento reformista? Isso se dá pelo fato de que o “monaquismo selvagem”, isto é, o “monaquismo como um fenômeno contrassocial, que foi contra os valores do mundo civilizado da Antiguidade tardia”, diz o mesmo autor, “estava indubitavelmente, em maior tensão com as estruturas eclesiais do que comumente imaginamos”, não obstante, chama igualmente a atenção a ideia “mais surpreendente sobre esse fenômeno não grego emergindo das franjas da sociedade” que é o “quão rapidamente ele foi apropriado pelos líderes da Igreja helenizada do século IV” (2012, p. 209). Tal verdade — de que “o monaquismo tenha sido organizado rapidamente e até rotinizado a serviço da Igreja imperial” —, entretanto, não pode turvar o fato de que a “função marginal e crítica do monaquismo continuou a marcá-lo através da história”, ou seja, o “monaquismo vive em uma tensão criativa entre o carisma e a legislação, entre a crítica e o apoio tanto da sociedade quanto da Igreja” (MCGINN, 2012, p. 209). Essa tensão, sempre constante nesse movimento, mesmo quando ele se institucionaliza, é natural, pois ao atingir um platô, uma estabilidade, vem a estagnação e com ela a lembrança do passado, geralmente com contornos idealizados, do que deu origem ao movimento, despertando em espíritos mais revolucionários um desejo de se restaurar a “identidade original”.

Neste aspecto, a mística é uma das portas para o despertar de tal inspiração reformista ou restauracionista, todavia, para que não haja equívocos acerca do exposto, é preciso aprofundar um pouco mais sobre o conceito de mística e suas “manifestações”. McGinn diz “que o objeto imediato do estudo”, em seus volumes sobre a história da mística, “não é a experiência mística como tal, mas o texto místico, tanto o escrito como o visual, que foi aumentando na Idade Média tardia” (2017, p. 39). Tal literatura, por não ser o objeto desta dissertação não será analisada, contudo, é preciso, ao menos mencionar, que o “percurso da teologia medieval pode ser entendido conforme o modelo de três modos interativos de se apropriar da fé — o monástico, o escolástico e o vernáculo”, esta última “forma de teologia medieval, igualmente importante, embora mais difusa e difícil de descrever” é chamada de “teologia em vernáculo” ou ainda, como preferem alguns, “teologias em vernáculo” (MCGINN, 2017, p. 40)²⁹. Independentemente das diferenças de abordagem, as três “formas de teologia medieval tentaram ser fiéis a dois objetivos”, diz o mesmo autor: “aprofundar o conhecimento da fé (*intellectus fidei*) e inflamar a caridade (*experientia caritatis*), para que o fiel pudesse chegar a uma compreensão mais elevada do amor (*intelligentia amoris*)” (2017, p. 40). A terceira forma de teologia medieval, a teologia em vernáculo, trouxe muitas inovações, além da

²⁹ Ibid., p. 40.

óbvia questão da linguagem própria, que não era o latim, os gêneros dessa nova teologia eram diversos, ao lado das hagiografias, um desses gêneros mais importantes, observa o mesmo autor, “embora fluido na expressão, é a visão, às vezes apresentando-se sozinha, outras vezes inserida na vida dos santos, ou ligada com outras visões e comentário para formar um quase-gênero, a coleção ou compêndio visionário” (2017, p. 41). Justamente por tal fluidez, é ainda difícil “de descrever de um modo geral”, diz McGinn, “a rica variedade de estratégias linguísticas que os teólogos vernáculos utilizaram na apresentação de sua mensagem”, acrescentando que, na vanguarda desse processo, diferentemente do latim que era uma língua semiviva, ligada “a uma elite cultural dominada por homens”, a nova abordagem teológica valia-se das “línguas vernáculos que estavam começando a se tornar línguas cultas no pleno sentido por volta de 1200 [e] ofereciam, ao contrário, notável potencial para uma inovação criativa” tendo participação ativa dos místicos em sua “criação” (2017, p. 42). Muito provavelmente, a consequência mais vanguardista desta “desespecialização”, é que ela abriu as portas para a atuação feminina:

O modo de atingir uma voz de autoridade — tornar-se uma *auctoritas* no sentido medieval — era também diferente na teologia em vernáculo do que era na escolástica entre os monges. A diferença mais óbvia, evidentemente, é que tão grande número de expoentes da teologia em vernáculo eram mulheres. Não havia nenhum modo aprovado institucionalmente pelo qual uma mulher podia ganhar autorização para ensinar de um modo oficial, mas diante da crença cristã de que o Espírito Santo é a verdadeira fonte de toda a verdade divina, as mulheres não podiam ser totalmente excluídas de todas as formas de ensino. Por volta de 1290, o mestre de Paris Henrique de Gand, debatendo a questão “se uma mulher pode ser doutora em teologia”, distinguiu entre ensinar *ex officio* e ensinar *ex beneficio* (isto é, por dom da graça). As mulheres eram excluídas do primeiro, mas “falando sobre ensinar por favor divino e por favor de caridade, é perfeitamente permitido a uma mulher ensinar, como qualquer outra pessoa, se ela possui sã doutrina” (MCGINN, 2017, p. 43).

Voltando ao objeto de estudo de sua história da mística, McGinn pontua que existe distinções “entre textos que refletem mais sobre as condições teológicas para a possibilidade do encontro direto com Deus nesta vida e aqueles que tentam apresentar essas condições através de descrições de experiência pessoal”, todavia, ressalta o fato de que “definir a mística ‘real’ primariamente como a mística ‘experencial’ e visionária encontrada nos textos em vernáculo da Idade Média tardia”, em sua avaliação, equivale a “empobrecer a riqueza da tradição mística ocidental e impedir, em vez de ajudar, na tarefa de tentar entender a própria mística nova”, posto que a “novidade real” desta “é constituída nos termos do seu diálogo com a tradição mais antiga” (2017, p. 46-47). Ele, porém, diz que um “dos mais notáveis aspectos da nova mística

é a explosão de narrativas daquilo que os autores alemães chamaram de ‘mística experiencial’ (*Erlebnismystik*), destacando que “Aspectos dessa ênfase na apresentação da ‘experiência’ direta, especialmente de tipo visionário, já tinham aparecido no século XII” (2017, p. 47). A compreensão dessa particularidade ajuda no entendimento da importância mística no contexto da reforma do Carmelo e do tipo de mística proposta por João da Cruz, evidenciando não só a já mencionada multiplicidade de modelos de mística, mas igualmente o caráter devenida do fenômeno³⁰. “Essas tendências em evolução nos preparam para a inundação de narrativas visionárias, especialmente escritas por e sobre mulheres, que começaram a aparecer pouco depois de 1200”, posto que diversos “desses textos contém descrições de encontros diretos com Jesus que sinalizam uma nova forma de consciência mística ou saber místico — mais direto, mais excessivo, mais corpóreo na natureza do que as antigas formas” (MCGINN, 2017, p. 48). Publicado originalmente em 1998, McGinn diz que foi apenas na década passada, ou seja, nos anos 80, que o estudo de tais manifestações, predominantes entre as mulheres, ultrapassou o preconceito de que eram fruto de desequilíbrio pessoal ou até mesmo histeria, sendo “consideradas como indicações de uma brecha além das concepções mais restritas e ‘intelectualizadas’ encontradas na tradição mística anterior”, isto é, foi reconhecido não “haver dúvida [...] sobre seu impacto na vida religiosa da época”, levando a referida importância a muitas questões para o historiador, sendo dignas de destaque entre estas, duas — “Até que ponto essas narrativas podem ser consideradas descrições de experiências reais? E todas as visões medievais (quer ‘reais’, quer não) devem ser consideradas místicas?” (2017, p. 48) —, apresentadas e respondidas por McGinn:

Como já afirmei em *O desenvolvimento da mística*, parece-me incorreto tratar todas as narrativas medievais posteriores a visões como místicas, se o termo “mística” deve conservar bastante especificidade para permitir-lhe caracterizar uma tradição continuada nas crenças e práticas da religião cristã. Os elementos visionários e os místicos no cristianismo são trajetórias distintas, embora obviamente interligadas. Se todas as narrativas experienciais de visões e audições do reino celestial, não importando *quem* elas envolvem (Deus, Cristo, Maria, anjos, santos) e *o que* elas ensinam (mensagens sobre reforma da Igreja, ou sobre eventos futuros, debates doutrinários etc.), devem ser consideradas místicas, então o elemento místico no cristianismo corre o perigo

³⁰ “O termo experiência mística, consciente ou inconscientemente, também tende a colocar ênfase em estados alterados especiais — visões, locuções, êxtases, e similares — que, admita-se, têm tido um papel importante na mística, mas que, como muitos místicos já insistiram, não constituem a essência do encontro com Deus. Muitos dos maiores místicos cristãos (pensem em Orígenes, Mestre Eckhart e João da Cruz) foram radicalmente hostis a tais experiências, enfatizando, ao contrário, o novo nível de atenção, a consciência especial e mais elevada, envolvendo tanto o amor quanto o conhecimento, que é dado no encontro místico” (MCGINN, Bernard. *As fundações da mística: das origens ao século V. Tomo I: A presença de Deus: uma história da mística cristã ocidental*. São Paulo: Paulus, 2012, p. 19 (Série História da mística cristã ocidental).

de perder a conexão com o que a maioria dos próprios místicos afirmou ser essencial, isto é, uma consciência especial da presença de Deus, que por definição excede a descrição e resulta numa transformação da pessoa que a recebe. A mística não deve ser reduzida à história de pretensões mais ou menos autobiográficas de ter recebido algum tipo de manifestação visual do outro mundo, variadas como elas têm sido. Aceitar essa definição nos obrigaria a considerar a maior parte daquilo que a tradição cristã primitiva ensinou sobre *contemplatio* e *theologia mystica* como periférico à verdadeira mística: quando muito uma preparação teológica, uma *mistologia* ou *mistagogia*, como alguns autores alemães a chamam, para a mística *real*. A minha convicção através dessa história tem sido que a mística real tem estado presente na Igreja desde uma época remota, embora expressa de vários modos e com maiores graus de explicitação no decurso dos séculos. Os próprios místicos visionários dos séculos XIII e XIV dão testemunho dessa continuidade na sua profunda dependência da rica herança da doutrina recebida sobre a *contemplatio*, não obstante os novos elementos que eles introduziram (2017, p. 48-49, grifos no original).

Seguindo o raciocínio historiográfico de McGinn — que não por acaso coaduna-se com o teológico —, o “erro fundamental por detrás da identificação de mística com narrativa visionária está na aceitação de que há algum tipo de divisão interna entre os aspectos ‘experenciais’ e os aspectos ‘teológicos’ da tradição mística cristã”, e o corolário de tal pensamento errôneo era que as pesquisas se concentravam em tratar os “textos místicos” como “tabiques ou invólucros deformantes que devem ser penetrados ou retirados para revelar a experiência ‘religiosa’ por detrás do véu do texto”, pretensão metodológica e hermenêutica que, desde aquela época, e hoje com mais intensidade, tem sido abandonada (2017, p. 49). Conforme oportunamente observa o mesmo autor, à parte das “deficiências teóricas dessa abordagem da mística, basta notar aqui que os próprios místicos medievais jamais admitiram tal separação”, portanto, convergindo com “Alois M. Haas, ‘não é por descuido que os místicos cristãos não querem fazer distinção entre experiência mística e o sentido ou a doutrina sobre essa experiência; é intencional’” (2017, p. 49). O místico que também escreve, desconhece essa ruptura moderna e pretensamente cartesiana. Ao fazê-la, o pesquisador intenta realizar uma separação que inexistente em sua gênese, acabando por turvar a pesquisa³¹. É a própria mística, ou seu conceito, que desabona tal distinção:

O elemento místico no seio do cristianismo, como tenho afirmado em toda essa história, está centrado numa forma de encontro imediato com Deus cujo objetivo essencial é transmitir um conhecimento amoroso (mesmo negativo) que transforma a mente do místico e todo o modo de vida. Essa visão, creio eu, pode oferecer categorias suficientemente específicas e, no entanto,

³¹ O último capítulo, quando o trabalho considera a “mística sanjuanista”, deixa evidente a importância da não separação desses aspectos da mística.

bastante flexíveis para incluir numa ampla tradição igualmente a mística monástica geralmente não visionária e não autobiográfica predominante até 1200 e os aspectos místicos da explosão visionária da Idade Média tardia. Assim, a mística é caracterizada primariamente por um senso de uma relação imediata com Deus e a transformação que esta efetua na consciência de quem recebe — não por visões ou audições, que constituem, quando muito, como diz Antoine Vergote, “os remanescentes das experiências perceptivas ou das produções imaginativas ultrapassadas e premonições da união de que elas antecipam e desejam”. Por isso, não é tanto o *fato* de que alguém alega experiência visionária, e sim o *tipo de visão* apresentada, o *objetivo* para o qual ela é dada e o *efeito* que ela tem em quem recebe que determinarão se uma visão particular pode ou não ser descrita como mística. Esta era uma mensagem bem conhecida dos místicos medievais, mesmo daqueles que, como Ângela de Foligno e Juliana de Norwich, experimentam muitas dessas visões (MCGINN, 2017, p. 50, grifos no original).

Esse aspecto é extremamente necessário de ser compreendido, pois ele já opera dentro do que se pode chamar de “mística cristã”, valendo dizer que “Gregório de Nissa é considerado o fundador da mística cristã”, dando início a tal movimento consciente, muito embora sem utilizar a expressão, fazendo uso das “fontes clássicas: Platão, os neoplatônicos e os estóicos”, visto que o “centro de sua especulação mística forma-o a doutrina da imagem de Deus no homem”, e tal mística “auxilia a razão, a qual enquanto limitada, não consegue apreender a essência de Deus” (ZAMBRUNO, 2003, p. 1009). Como sói acontecer, a mística cristã passou por diversas transformações, sendo personalizada de acordo com os diferentes grupos que a cultivava. Se seu início consciente se dá no quarto século, não é de se estranhar que isso tenha acontecido, pois o surpreendente seria não ter havido nenhuma mudança. É justamente por isso que McGinn observa que a problemática “colocada pela explosão visionária iniciada em torno de 1200 é até que ponto esses relatos podem ser aceitos como narrativas diretas das experiências dos próprios supostos autores ou de pessoas próximas aos santos cujas vidas são apresentadas”, isto é, “como elas são reais?” (2017, p. 50). Essa segunda questão analisada por McGinn é desafiadora por dois motivos, o primeiro é que durante “toda a sua história, a cultura medieval foi intensamente visionária”, e o segundo é que a “realidade da experiência visionária era pouco questionada na Idade Média”, e tal era assim até mesmo pela simples e básica verdade de que “os tipos de visões que as pessoas realmente experimentavam e especialmente os modos como comunicavam aos outros o sentido das visões eram modelados por formas teológicas e culturais que podemos muito parcialmente resgatar” (2017, p. 50-51). Tais “formas teológicas” pertencem à abordagem da teologia em vernáculo que, conseqüentemente, era produzida em culturas diferentes, a iniciar pela língua, daí a dificuldade em interpretar os dados das fontes. É oportuno, todavia, entender uma distinção na literatura visionária medieval:

Os autores medievais sabiam da diferença entre visões que eram apresentadas como ficções literárias, fossem elas visões-sonhos ou não, e visões cujo modo de apresentação pretendia estar enraizado na experiência pessoal. No caso dessas últimas, Dinzelbacher demonstrou que o tipo mais popular de visão mudou na Idade Média tardia. A forma de visão que era divulgada antes de cerca de 1150-1200 era a viagem pelo céu e o inferno, gênero que foi transformado num nível novo e mais elevado em *A divina comédia*, de Dante. Todavia, uma importante forma alternativa de visão começou no século XII e cresceu em importância durante a Idade Média tardia. Ela envolvia o transporte extático ao reino sobrenatural, onde uma revelação em forma pictórica era dada ao vidente, na maior parte das vezes por um ser celestial. Essas experiências tendiam a ser aparições repetíveis conscientemente preparadas e esperadas. Essas visões, místicas ou não, tinham muitos usos. Do ponto de vista de quem as recebia, eram importantes pela autoridade sobrenatural que forneciam à sua mensagem. Partindo de uma perspectiva cultural mais ampla, também parecem apontar para mudanças na percepção da relação entre este mundo e o futuro, a convicção de que, no caso de alguns indivíduos especialmente favorecidos, as barreiras normais entre o terrestre e o celeste eram mais permeáveis do que se supunha anteriormente (MCGINN, 2017, p. 51).

Ambas formas inscrevem-se em um aspecto da revelação divina e devem ser igualmente vistas na distinção, já anteriormente mencionada, entre ensinar *ex officio*, ou seja, investido de autoridade institucional, e ensinar *ex beneficio*, isto é, por dom da graça. “A teologia subjacente a pretensões visionárias para ensinar *ex beneficio* era bem conhecida no século XIII”, informa McGinn, dizendo que os “clérigos hagiógrafos estavam cientes de que muitos antigos santos medievais tinham recebido visões”, sendo “também familiarizados com a teologia das visões redigida por Agostinho e refinada por teólogos do século XII, como Ricardo de São Vítor” (2017, p. 51). Apesar de reconhecer que a compreensão de como se pensava em tal “contexto ajuda-nos a entender por que as narrativas eram tão frequentemente empregadas como provas da autoridade e santidade de personagens particulares”, o mesmo autor pondera dizendo que este conhecimento “não nos ajuda muito para descobrir por que o modo e conteúdo das narrativas visionárias mudavam de uma predominância de descrições de longas visitas ao céu e ao inferno para repetíveis encontros com uma variedade de figuras celestiais”, além disso, conforme dito, “essas novas visões eram muitas vezes (embora nem sempre) místicas, envolvendo encontros pessoais, profundamente emocionais e até eróticos com Jesus, o Amante Divino” (2017, p. 52). McGinn volta a falar sobre o problema dos anos 80 a respeito das dúvidas de se tais visões “aconteceram realmente” — [...] “essas narrativas de ‘visões experimentadas’ podem ser tomadas automaticamente como uma espécie de reportagem direta?” —, questão que, não por acaso, acossa igualmente os teólogos a respeito da Bíblia, todavia, conforme bem

colocado pelo estudioso de mística medieval, Siegfried Ringer, é preciso pensar nas “amplas implicações metodológicas da necessidade de reconhecer a função da recepção e da estrutura literária nos relatos visionários da alta Idade Média”, em outras palavras, “a ‘realidade’ de qualquer texto literário é muito mais complexa do que a questão de definir se ele narra as coisas ‘como realmente aconteceram’” (2017, p. 52).

A problemática vai muito além dessa óbvia curiosidade factual, pois na verdade, o que se chama de “‘O real’ não é apenas o substrato histórico subjacente à apresentação literária numa medida muito mais intensa, o real é muitas vezes a própria apresentação literária, mesmo sua parte fictícia, enquanto é produto de forças historicamente efetivas e”, explica McGinn, “acima de tudo enquanto ela mesma se torna historicamente efetiva”, assim, conquanto muito provavelmente “seja certamente verdade, como notou Dinzelsbacher, que ‘sem sua experiência [mística] subjacente essas expressões textuais não existiriam’, essa observação precisa ser qualificada para ser realmente útil na investigação dos relatos místicos visionários” (2017, p. 53). Em termos diretos: “Sem algum tipo de pretensão de uma experiência subjacente essas expressões textuais provavelmente não teriam chegado a existir e certamente não teriam ganhado aceitação”, todavia, prossegue o mesmo autor em sua explicação, afirmar que “cada expressão de uma tal pretensão era vista como uma narrativa mais ou menos literal de uma visão concedida pela divindade não é nem defensável nem exigido” caso o intuito seja “demonstrar como os novos modos de apresentar visões atestam um novo estágio da mística ocidental” (2017, p. 53). Se a pretensão do pesquisador for além dessa demonstração e refira-se à descoberta dos estados de consciência do místico, a impossibilidade é ainda maior:

A reflexão sobre o tipo de contato com Deus que é sugerido num texto e como esse contato é apresentado não pode ser adequadamente investigada por meio de simples contrastes entre a experiência e a teoria, ou invocando divisões simplistas entre conteúdo místico subjacente e forma literária externa. Devemos continuar a insistir que não temos acesso *direto* à experiência dos místicos do século XIII, ou de qualquer outro místico para essa questão. Devemos sempre lembrar-nos de que os místicos medievais davam muito menos valor ao significado de “experiência” do que o fazem muitas teorias modernas de mística. Além disso, os místicos medievais viveram dentro de um mundo totalmente religioso. Mesmo no caso de mulheres “iletradas”, a mediação de uma tradição viva, começando com a Bíblia e incluindo a liturgia, outras formas de oração e iconografia, como também a consulta a clérigos conselheiros, devem ser sempre levadas em conta como fatores significativos para determinar os tipos de “experiências” que esses místicos podem ter desfrutado. Sem dúvida, a mediação da tradição mística anterior nunca colocou limites absolutos para quais estados de consciência eram possíveis na busca de Deus, especialmente numa religião na qual Deus permanece sempre maior do que pode ser concebido ou expresso até mesmo pelo que é dado na

revelação. (Como disse o Latrão IV: “Entre o Criador e a criatura, nunca se pode afirmar tanta semelhança quanto há de dessemelhança”.) Apesar disso, a recepção da tradição foi crucial para modelar as formas da comunicação mística que foram julgadas efetivas e aceitas (MCGINN, 2017, p. 53, grifo no original).

Assim, a recomendação de McGinn a quem dedica-se ao estudo da mística é “evitar dois falsos extremos”, sendo o primeiro deles o que “ingenuamente esquece o fato de que muita literatura da Idade Média tardia, inclusive a literatura mística, envolve o que Franz Bäuml descreveu como ‘a criação da ficção de que uma ficção não é ficção’” — posto que “mesmo a ficção pode ter uma real finalidade didática, especialmente no tipo de cosmovisão geral dentro da qual os místicos da Idade Média tardia viveram” —, e o “segundo extremo [que] sugere que toda estilização linguística, como o uso de *topoi* ou de citações implícitas de textos autorizados anteriores”, explica o mesmo autor, “indica que estamos perante criações puramente literárias independentes dos modos contemplativo e extático de consciência de que gozaram indivíduos reais”, posto que “Cada descrição está fundada em pressupostos sobre o que é possível e o que foi experimentado, como também sobre como os dois podem ser descritos” (MCGINN, 2017, p. 53-54). É preciso compreender que embrenhar-se em um desses extremos levará a contradições e aporias, daí o porquê de não ser o objetivo dessa pesquisa fazer nenhum juízo de valor ao conteúdo das crenças, ou relatos de experiências, do objeto a ser pesquisado, atendo-se exclusivamente no que as fontes apresentam e indicam como possível causa do encarceramento do místico espanhol.

CAPÍTULO II – JOÃO DA CRUZ – O DOUTOR MÍSTICO

Sem o conhecimento proporcionado pelo *background* do capítulo anterior, torna-se muito difícil compreender a importância da mística para a fé cristã e sua influência e papel na vida de João da Cruz. Neste sentido, apesar de ligeiramente abordado, o monacato não é, para o místico, uma instituição, nem mesmo um movimento que tem origem no segundo século, mas como os “antigos solitários, profundos conhecedores da *Bíblia*, descobriram”, é justamente no estudo do referido livro que eles aprenderam que nela prepondera “o grande tema do deserto, que ocupa um lugar central na história e na própria formação do povo eleito”, por isso, os “padres da Igreja são unânimes em afirmar que o verdadeiro fundador do monacato foi o Senhor”, isto é, “Elias, Eliseu, João Batista e outras grandes figuras do Antigo Testamento, tal como o monacato judeu, representado pelo mosteiro essênio de Qumrán, podem considerar-se como precursores dos monges”, contudo, “o monacato cristão surge da doutrina e do exemplo de Cristo, que se retirou para o deserto e teve de superar muitas tentações antes de iniciar Sua vida pública”, tendo, por isso mesmo procurado “a solidão dos montes para orar ao Pai e praticou o mais absoluto desprendimento dos bens deste mundo” (BORAU, 2012, p. 89). Essa é a perspectiva idealista de como o místico encara sua fé, independentemente do panorama histórico exposto no último ponto do capítulo anterior.

De acordo com essa visão, depreende-se, portanto, que sendo “Jesus Cristo, ideal do monge” e, por conseguinte, “o modelo sublime de virgindade, renúncia, obediência à vontade do Pai e vida em oração”, e uma vez que os apóstolos e a comunidade primeva de Jerusalém são seus imitadores, é fato que a “magnífica descrição do ideal dos primeiros cristãos de Jerusalém, que devemos a São Lucas, exerceu uma poderosa influência sobre o monacato desde as suas origens mais remotas” (BORAU, 2012, p. 89-90). É a ideia, já descrita no capítulo anterior, da preservação de uma identidade que possui suas características e estas são sua razão de ser e tal padrão tem origem nos documentos do Novo Testamento, especificamente os Evangelhos e o livro de Atos dos Apóstolos. Justamente por isso, quando tais marcas, pela passagem do tempo e as inevitáveis mudanças, desaparecem e modificam o “perfil ideal”, irrompem os ímpetus reformadores dando origem aos movimentos restauracionistas que pretendem resgatar, ou preservar, o que se entende como a identidade inicial que deve ser mantida. Neste sentido, o movimento do monacato, ou monaquismo, desde seu surgimento, apesar de ninguém afirmar com certeza o motivo de sua criação, tem como finalidade reviver o

cristianismo antigo, ou “original”, com suas feições de simples movimento³². E é aqui que a Ordem do Carmo, ou dos Carmelitas, se inscreve e, incrivelmente, ela própria, na concepção do frei espanhol, cuja influência mística é o objeto da pesquisa, necessitava de uma reforma³³.

Tal fato denota que, a despeito da pretensão de o monacato ser uma reconstituição do cristianismo antigo, como sói acontecer, a Ordem do Carmo, como qualquer movimento que se institucionaliza, ficando sob a jurisdição de uma hierarquia, no caso a Igreja, acaba não sendo mais o que foi criado para ser, despertando insatisfação em alguns adeptos que procuram reformar o próprio movimento reformista³⁴. Criada no século XI, após cinco séculos, na época

³² “Ponto de partida e fundamento da vida na ordem é o monasticismo que se formou já no período inicial da igreja e até hoje mostra sua vitalidade. Ser monge significa, em correspondência ao seu significado básico original (*μοναχός/monachus*), levar uma vida separada tanto exterior como interiormente. Em sua *Vita Antoni*, Atanásio descreveu de modo marcante a atuação do pai dos monges, Antônio Magno († 356). Os primeiros monges quiseram, numa situação em que já iniciava um certo ‘aburguesamento’ da existência cristã, seguir o chamado do Evangelho e deixar tudo para trás pelo Reino de Deus; eles buscavam aquela ‘uma coisa necessária’ (Lc 10,42) e se retiraram das regiões habitadas e habitáveis naquele tempo para ficarem a sós (anacoretas; eremitas), em comunidades (cenóbios) e, mais tarde, em comunidades monásticas organizadas como conventos, na solidão do deserto ou em regiões montanhosas de difícil acesso. Eles buscavam levar uma vida ascética em lugares remotos, determinada pelo motivo da busca de Deus (*quaerere Deum*) e do amor indiviso a Deus” (KASPER, Walter. *A Igreja Católica. Essência, realidade, missão*. São Leopoldo: Unisinos, 2012, p. 358-59).

³³ “Contrariamente à intenção dos seus fundadores, as antigas ordens monásticas se tornaram, na Idade Média, instituições poderosas e ricas, profundamente enredadas no sistema feudal daquele tempo; muitas vezes, pouco se percebia do impulso carismático original. Nessa crise, o chamado a uma *vita evangelica* ou *vita apostolica* muitas vezes se fez ouvir de um modo perigosamente crítico à igreja. Francisco de Assis († 1226) deu ouvidos a esse chamado. Ele, juntamente com Santa Clara, sua irmã espiritual († 1253), quiseram viver o Evangelho *sine glossa*, sem acréscimos nem ressalvas. Porém, diferentemente dos padres do deserto, ele não se retirou para o deserto de areia e pedras, mas para o ‘deserto’ dos pobres e miseráveis, para viver o Evangelho junto com os seus ‘irmãos menores’ em correspondência a Mateus 10,5-14 como pobre entre pobres. Domingo de Guzmán († 1221), oriundo de Castela, igualmente ficou preocupado com os movimentos heréticos de pobres que haviam ganho muita força (cátaros, albigenses) e escolheu com os seus irmãos a vida itinerante de pobreza e pregação” (KASPER, Walter. *A Igreja Católica. Essência, realidade, missão*. São Leopoldo: Unisinos, 2012, p. 360-61). A fim de demonstrar o quanto havia de ímpeto reformista nos círculos monásticos, o mesmo autor, teólogo altamente institucionalizado, diz que as “novas ordens mendicantes masculinas e femininas constituem, frente ao monasticismo, uma forma nova de vida monástica. Elas não têm uma estrutura vinculada a um lugar específico, mas uma estrutura central que abrange a igreja universal; assim, elas contribuíram essencialmente para a consciência de ser igreja universal e para a consolidação do primado. No ambiente citadino que estava ganhando forma naquela época, elas estavam pastoralmente mais orientadas para fora. Orientadas no Evangelho, elas queriam viver e manter vivo o espírito da pobreza e da simplicidade numa igreja que constantemente corre o risco de sucumbir às tentações mundanas do poder, da riqueza e da pompa”, justamente por isso, ele destaca que a “figura do *poverello*, de São Francisco de Assis, exerce até hoje um fascínio bem próprio tanto sobre cristãos como sobre não cristãos. As ordens mendicantes produziram grandes teólogos, como Alexandre de Hales, Boaventura, João Duns Scotus, Antônio de Pádua, da parte dos franciscanos, Alberto Magno, Tomás de Aquino, Mestre Eckhart, João Tauler, Henrique Suso, da parte dos dominicanos, da parte dos carmelitas, aparentados com os dominicanos, Santa Teresa de Ávila e São João da Cruz, e, no século XIX, Teresa de Lisieux. Todos eles oferecem rico alimento espiritual também para cristãos de nossos dias” (Ibid., p. 361).

³⁴ “As ordens mostram que a vida e a forma da igreja não constituem uma estrutura institucional monolítica, mas uma realidade viva e multiforme, na qual a instituição e o carisma se interpenetram reciprocamente. Elas não são se entendem como contraponto carismático dialético à igreja como instituição. As ordens mesmas, com efeito, enquanto carisma permanente, também são instituições, que podem defender o seu interesse institucional legítimo, assim como, inversamente, o ministério eclesiástico é instituição e carisma com a atribuição de examinar os carismas e, dependendo do caso, reconhecê-los publicamente. Assim sendo, estas duas coisas são próprias das ordens: tanto o carisma profético próprio como o reconhecimento canônico pela igreja. É isso que confere às ordens o seu caráter próprio dentro da igreja, que não se dissolve na estrutura institucional da igreja e precisa ser

de João da Cruz, no século XVI, contexto das Reformas Religiosas, a Ordem do Carmo foi reformada por Teresa d'Ávila e pelo frei espanhol. “Reforma”, contudo, é uma expressão que encerra um trauma, uma ruptura, um cisma, pois visa corrigir, ou refundar, algo que se julga estar desvirtuado do seu real propósito e objetivo inicial. Portanto, todo e qualquer acontecimento dessa natureza agrada um grupo enquanto afronta outro, pois presume mudanças e estas são, concomitantemente, “a favor de” e, ao mesmo tempo e inevitavelmente, “contra alguém”³⁵. Justamente por isso, tanto os que apregoam a necessidade de reforma quanto os que promovem a manutenção do *status quo*, o fazem por ideais que podem ser mais ou menos éticos. Todavia, tal como o conteúdo das crenças, extrapola o objetivo dessa pesquisa qualquer juízo de valor a respeito desses ideais. É imprescindível, porém, conhecer “o que” anima esse idealismo.

Nada disso, porém, pode ser investigado sem antes conhecer, até onde as fontes consultadas permitem, a figura de João da Cruz. Trata-se de uma figura de destaque, capaz de dividir opiniões e levar o pesquisador a perguntar se é possível vislumbrar o homem em meio às hagiografias que ora o sacralizam, ora humanizam-no. Acima de tudo, e para além dessas discussões céticas e apaixonadas, como não poderia deixar de ser, João da Cruz é alguém de seu tempo, não sendo meramente um idealista ou um pessimista, havendo vivido no “período da alta espiritualidade espanhola (1559-1591), em que a vida espiritual é novamente revalorizada: oração mental, a Teologia espiritual”, informa o Frei Carmelita Descalço, Patrício Sciadini, dizendo que tal “renovação influi positivamente no espírito perspicaz e ao mesmo tempo aberto à experiência mística de João da Cruz” (2002, p. 15). Neste clima e atmosfera, o doutor místico deixou sua marca sendo um dos seus representantes mais ilustres, ou seja, “João

reconhecido e assegurado pelo ministério eclesiástico, que espera delas, ao mesmo tempo, um *sentire in ecclesia*. Somente assim elas podem ser como que células novas do Espírito Santo no organismo da igreja, que enriquecem e renovam constantemente a vida da igreja com a profusão e multiformidade de seus dons espirituais. Porém, em virtude de crises internas, elas também podem prejudicar a vida da igreja, transformar-se como que em abscessos purulentos e precisam, então, ser admoestado pela igreja e chamadas à ordem” (KASPER, Walter. *A Igreja Católica. Essência, realidade, missão*. São Leopoldo: Unisinos, 2012, p. 357-58).

³⁵ “De fato, perante projetos de reforma ninguém fica indiferente, mesmo quando alguns afirmam estarem neutros e distantes. Na verdade, os processos de reforma costumam polarizar os sujeitos envolvidos entre os ‘a favor’ e os ‘contra’. Isso se explica porque nenhuma reforma pode satisfazer a todos; ela esbarra sempre em estruturas instituídas e interesses de sujeitos investidos de posições sociais e poderes políticos; apresenta propostas que modificam aquilo que está estruturado em normas e em dinâmicas de funcionamentos regulares. E quanto mais radical for uma reforma mais fortes serão as oposições e mais organizadas serão as estratégias de enfrentamento elaboradas por aqueles que pretendem conservar as estruturas e posições, mesmo que sejam grupos minoritários. Instaura-se, nesse caso, uma luta pública de discursos que buscam ser hegemônicos no grupo social e, ao mesmo tempo e em muitos casos, estratégias de desqualificação dos reformadores, o que se dá pela negação da ortodoxia ou da viabilidade das propostas e da extirpação dos argumentos e dos projetos renovadores do sistema tradicional e, no final do processo, pela eliminação dos próprios reformadores do mesmo sistema, sentenciados então como hereges e perigosos” (PASSOS, João Décio. *As reformas da Igreja Católica: Posturas e processos de uma mudança em curso*. Petrópolis: Vozes, 2018, p. 11-12).

da Cruz, pela sua pessoa e pela sua obra, é a representação máxima não apenas da mística e poesia carmelitas, mas também da mística e lírica amorosas dirigidas ao divino” (BORAU, 2012, p. 99). Sendo reconhecido como “doutor místico” e “figura de primeiro plano da espiritualidade cristã e da literatura espanhola”, a despeito de sua “excepcional importância na história e [havendo] hoje seu prestígio ating[ido] o ápice”, é preciso ressaltar que, como sói acontecer, tal importância não foi algo notado e nem reconhecido, à época, tendo apenas, muito posteriormente, se tornado motivo de destaque (RUIZ, 2012, p. 1373-1374)³⁶. Na verdade, o estudo e o “reconhecimento da vida de João demonstrou-se como de importância primordial para se poder interpretar sua personalidade e sua doutrina”, diz Federico Ruiz, acrescentando que a “atual reabilitação do santo se deve, em grande parte, aos seus mais recentes biógrafos (Bruno, Silvério e, sobretudo, Crisógono)” (2012, p. 1374). A “atual reabilitação” diz respeito ao fato de que em 1926 o papa Pio XI o tornou “doutor da Igreja universal”, todavia, é oportuno lembrar que, antes disso,

São João da Cruz foi beatificado por Clemente X (1675) e canonizado por Bento XIII (1726). A sua personalidade foi constantemente submetida a graves deformações para poder ser interpretada à luz de uma parte fragmentária do seu próprio sistema. Foi acusado de individualismo, de rigorismo, de insensibilidade ao amor, à alegria, à beleza do criado. A história mais recente apresenta-o como profundamente humano, artista, moderadamente ativo. Tem-se, atualmente, o perigo contrário. Depois de ter descoberto a sua figura polivalente de místico, santo, pensador, poeta, escritor, artista, é fácil aferrar-se a algum desses valores, esquecendo os demais; ou captar unicamente os aspectos humanos do gênio, ignorando ou negando a atitude de fé e de busca do Deus-amor, que é a chave da sua personalidade e da sua obra (RUIZ, 2012, p. 1374).

Uma vez que o propósito da dissertação não é essencialmente biográfico, o presente capítulo não será extenso como o anterior, tendo em mira destacar apenas alguns acontecimentos da vida do santo, priorizando aqueles aspectos que dizem respeito diretamente ao seu ofício religioso. Particularmente, os pontos que levam a sua prática mística, passando antes por seu papel como reformador do Carmelo ao lado de Teresa d’Ávila, visando lançar luz sobre os motivos de seu encarceramento, perseguição e, finalmente, de seu exílio, pois tal acontecimento suscita ainda muita discussão sobre os seus reais motivos.

³⁶ “Em 1926, Pio XI o proclamava doutor da Igreja universal. A partir dessa data, a pesquisa histórica e doutrinal pôs em evidência novos aspectos de sua obra genial e a afinidade entre sua experiência fundamental e a experiência hoje vivida pela Igreja e pela humanidade em geral” (RUIZ, Federico. João da Cruz (São) in ANCILLI, Ermano; Pontifício Instituto de Espiritualidade Teresianum (Orgs.). *Dicionário de Espiritualidade*. Vol. II. São Paulo: Loyola; Paulinas, 2012, p. 1374).

2.1 João de Yepes

Vivendo no contexto da Reforma Católica³⁷, movimento de recrudescimento dos sacramentos e de reafirmação do poder da Igreja, deflagrado três anos após seu nascimento, João de Yepes (seu verdadeiro nome), o filho caçula — de uma família de três filhos: Francisco, Luís e João —, de Gonçalo e Catarina Álvarez, nasceu em Fontiveros, nas proximidades de Ávila (Espanha), em 1542, e teve uma infância pobre, pois aos nove anos ficou órfão de pai. Por conta disso, a mãe e os filhos, buscando melhores condições, primeiramente foram para Torrijos, mas não deu certo e então voltaram para Fontiveros, quando então falece Luís, o irmão do meio. Em 1551, com nove anos de idade, passaram a residir em Arévalo, mas no mesmo ano mudaram-se permanentemente para Medina Del Campo, onde, por sua dedicação no trabalho do hospital de Medina, João de Yepes “foi admitido no Colégio da Doutrina, dos Padres da Companhia de Jesus” (SICARI, 2003, p. 587).

Tal formação no Colégio dos “Doctrinos” foi humanística, do ponto de vista cultural, mas paralelamente ele desempenhou os ofícios de carpinteiro, alfaiate, pintor e entalhador. Também foi acólito na igreja da Madalena e, além disso, nas palavras do frei carmelita Patrício Sciadini, “*office-boy* e ajudante de enfermeiro no Hospital da Conceição”, tendo ainda, entre 1559 a 1563, estudado “humanidades no Colégio dos Jesuítas de Medina del Campo e talvez tenha começado também Filosofia” (SCIADINI, 2002, p. 9). O resumo desse período em que a família fixou-se em Medina del Campo pode, nas palavras de Ruiz, ser analisado por “três experiências fundamentais” que marcaram a vida do futuro santo, sendo duas delas já mencionadas: A primeira, seu “cuidado especial e vocação para servir aos enfermos, trabalho que desempenhou até os 21 anos” e, a segunda, também ocorrida no curto espaço de “17 aos 21 anos”, completa o mesmo autor, é que “vai nascendo paralelamente nele uma outra inclinação bem nítida, o estudo dos clássicos no colégio dos padres jesuítas” (RUIZ, 2012, p. 1374). A terceira experiência será analisada no próximo ponto.

2.2 O ingresso no ofício religioso

³⁷ Apesar de determinadas correntes historiográficas relacionarem a Contrarreforma Católica à Reforma Protestante, vendo-a como uma reação, outras correntes sugerem que ela deve ser vista no âmbito do próprio catolicismo, ou seja, como movimento autônomo. Uma vez que a compreensão deste trabalho a situa dentro do contexto da própria Igreja Romana, faz-se a opção por utilizar “Reforma Católica” (cf. DELUMEAU, Jean. *Nascimento e Afirmação da Reforma*. São Paulo: Pioneira, 1989).

Aos 21 anos, ou seja, em 1563, João da Cruz ingressou na Ordem Carmelo de Medina, recebendo o hábito religioso dos Carmelitas, passando a se chamar pelo nome de frei João de São Matias. A escolha dessa Ordem foi motivada por sua prática contemplativa adotada pelos carmelitas e pela sua devoção à Virgem Maria³⁸. Na sequência, em 1564, entre o período do verão e o outono daquele ano, faz sua profissão religiosa indo posteriormente estudar teologia em Salamanca (1564-1568), destacando-se como um dos melhores estudantes, rendendo-lhe, no terceiro ano, ou seja, em 1567, a ordenação a sacerdote. Foi quando retornou a Medina e celebrou sua primeira missa, provavelmente em julho, tendo entre os presentes sua mãe. Posteriormente, no período de setembro e outubro deste mesmo ano, encontrou-se com ninguém menos que Teresa de Jesus, também conhecida como santa Teresa d'Ávila.

Por isso, apesar de centrado na figura de João da Cruz, especificamente na função de sua mística, a possibilidade de auscultar as ideias e percepções que subjazem o ideal reformista da Ordem do Carmelo, só pode ser empreendida ao se compreender o “ciclo carmelitano”, ou seja, o entendimento da “contribuição das teologias místicas de Santa Teresa de Jesus (1515-1582) e de São João da Cruz (1542-1591), monges e místicos da Ordem dos Carmelitas Descalços (OCD)” que, conforme já foi dito, foram não apenas “contemporâneos por 40 anos (1542 a 1582)”, sendo “também conterrâneos” (GAMA, 2007, p. 88). Tal união marcaria um vértice na trajetória do futuro santo e também da Ordem Carmelita, pois a vida do frei que hesitava entre permanecer como carmelita ou ingressar na Ordem Cartuxa, nunca mais seria a mesma após o referido encontro que foi praticamente acidental. Em termos diretos essa terceira experiência fundamental, o ingresso no ofício religioso, talvez não tivesse impacto tão decisivo em sua jornada caso ela não tivesse lhe proporcionado o encontro com Teresa de Jesus e a auxiliado na reforma da Ordem do Carmo.

³⁸ Isso pelo fato de que a Ordem Carmelita, conforme já foi dito, teve início na Palestina, especificamente no monte Carmelo, no final do século XII, por iniciativa e obra de leigos latinos, sobretudo, cruzados e antigos combatentes, peregrinos que se inspiraram no profeta Elias, assim, apesar de os “frades do monte Carmelo” não atribuírem “a ninguém o título de fundador”, uma vez que tinham como fonte de inspiração de seu sistema de vida o “profeta Elias, particularmente ligado ao Carmelo da narração bíblica do sacrifício (1Rs 18,20-45) e da antiga tradição monástica oriental, destacando as suas relações espirituais com ele”, explicam Albino Marchetti e Giovanna Della Croce, dizendo que os referidos frades, juntamente “com Elias tomaram a Virgem como modelo e ideal de vida, e, tendo dedicado a ela pequena igreja construída no lugar, desenvolveram o sentido da total pertença à sua ‘Rainha’, decoro e Mãe do Carmelo” (DELLA CROCE, Giovanna; MARCHETTI, Albino. Carmelitas in ANCILLI, Ermano; Pontifício Instituto de Espiritualidade Teresianum (Orgs.). *Dicionário de Espiritualidade*. Vol. I. São Paulo: Loyola; Paulinas, 2012, p. 436). Assim, desde sua fundação, a “Ordem declarava ser *totus marianus et elianus*; em seguida, após a forçada ‘transmigração’ para a Europa (c. 1230), a figura de Maria, aliada a do profeta Elias, continuaram a ser pontos de referência constante e decisiva do seu projeto religioso” (Ibid.).

2.3 A reforma na Ordem Carmelita

O referido encontro não poderia ter acontecido em tempo mais oportuno, visto que se “deu no momento em que João da Cruz, aspirando por uma contemplação mais total, pensava em transferir-se para os cartuxos, e Teresa estava planejando como reformar também o Carmelo masculino”, justamente por isso, a própria santa narra o encontro dizendo que ““Ao falar com ele, fiquei muito satisfeita e soube dele que desejava transferir-se para os cartuxos... Disse-lhe que, se quisesse melhorar, prestaria melhor serviço ao Senhor permanecendo em sua Ordem””, conselho que o frei acatou, porém com a ressalva de ““que esperaria, contanto que não houvesse muita demora”” (SICARI, 2003, p. 587-588). Além de sua prática chamada de “mística da vida e oração”, Teresa foi fundadora, entre 1567 e 1582, de quinze conventos das carmelitas descalças, delegando a João da Cruz a fundação do de Granada. Por isso, é com justiça que a reforma na Ordem do Carmelo, é chamada corretamente de “reforma teresiana”, por ser encetada por santa Teresa d’Ávila. Portanto, o encontro foi apenas o início de uma parceria que durou muitos anos.

Em 1568, após concluir seus estudos em Salamanca, João da Cruz retornou a Medina quando então manteve colóquios com Teresa de Jesus, depois partiram juntos, no dia 9 de agosto, em direção a Valladolid para a fundação das Descalças e lá permaneceram até outubro, “informando-se detalhadamente da nova vida reformada; no início de outubro vai a Duruelo (Ávila) para preparar uma ‘alquería’ para o primeiro convento descalço, e no dia 28 de novembro, primeiro do Advento”, informa Sciadini, dizendo que “inaugura nele a vida reformada de Carmelitas Descalços” (2002, p. 10). Essa mesma data de 28 de novembro, ficaria também marcada pela decisão do então frei João de São Matias, passar a se chamar definitivamente de João da Cruz, diz Ruiz, acrescentando que a “reforma carmelita entre os religiosos”, cuja mudança foi o início de “uma nova forma de vida”, foi levada a efeito “com outros dois confrades”, havendo João da Cruz após isso passado “a desempenhar as funções de educador e de superior” (2012, p. 1374). Fato interessante a notar é que ele, mesmo homem, acabou sendo discípulo dela (algo inovador à época), mas pelo seu zelo, “teve logo de assumir o cargo de mestre dos noviços, função que desempenha até 1572” e, além disso, desde este ano “até 1577, foi nomeado confessor do mosteiro da Encarnação, em Ávila, a pedido de Madre Teresa” (SICARI, 2003, p. 587). Um vislumbre do contexto dessa reforma é importante de ser conhecido:

Envolvida nas lutas políticas com a decadência geral da vida religiosa no século XV, a Ordem começou as primeiras reformas ou “movimentos de observância” (Congregação Mantuana, Congregação Albiense), marcadas pelo compromisso de retornar às origens contemplativas. Nessa linha, a mais importante é a *reforma teresiana*, no século XVI. Teresa de Jesus e João da Cruz prenderam-se aos ideais primitivos expressos na Regra Albertina — que provavelmente só conheceram na forma “atenuada” de Inocêncio IV —, ideais que eles, pela própria experiência contemplativa, enriqueceram com novos elementos relativos à vida comunitária e apostólica (DELLA CROCE; MARCHETTI, 2012, p. 436-437).

Portanto, partindo “da *reforma teresiana*, a história da Ordem carmelita (dividida em calçados e descalços), o desenvolvimento de sua legislação e a sua escola teológica”, dizem os mesmos autores, “indicam como fator central da espiritualidade carmelita a contemplação das coisas divinas, preparada pela ascese do desapego total, que encontra a sua coroação no apostolado”, em termos de união, “Jesus e Maria são os modelos de vida”, isto é, “o caminho pelo qual a alma carmelita alcança a intimidade com Deus” (DELLA CROCE; MARCHETTI, 2012, p. 437). É bom lembrar que, a despeito de a reforma iniciada em Duruelo, em 28 de novembro de 1568, ter sido levada a efeito com João da Cruz, assistido por dois confrades, ela se deu “seguindo o modelo de Teresa de Jesus”, mesmo a reforma sendo no Carmelo masculino (SICARI, 2003, p. 588). Este tipo de mentoria que parece vanguardista, mesmo para os padrões de hoje, é explicável à luz do que já foi dito a respeito do dom do Espírito Santo que, à luz do que diz os documentos bíblicos e que os místicos criam, é dado indistintamente a homens e mulheres, o que também, conseqüentemente, possibilitou a criação da teologia em vernáculo que, conforme já visto, teve muita participação mística e, particularmente, feminina.

“O elemento fundamental da espiritualidade do Carmelo é a busca da união com Deus, a conquista e o gozo de sua intimidade”, explicam Croce e Marchetti, dizendo que o referido “ideal e essa aspiração profunda [que] iluminam toda a vida carmelita, dão unidade e objetivo às suas práticas ascéticas e às suas atitudes interiores, estão na base de sua concepção da percepção sobrenatural” (2012, p. 437). A despeito disso, é importante compreender que a “espiritualidade do Carmelo tende diretamente à união com Deus mediada pela fé e pelo amor, mas sempre teve presente a possibilidade, e procurou preparar as almas para as superiores comunicações com Deus”, explicam os mesmos autores, dizendo que tais comunicações são “designadas com o nome de “contemplação infusa” [...] podendo assumir formas e gradações bastante diferentes” (2012, p. 438). Tal informação indica a possibilidade da existência de uma espiritualidade místico-carismática entre os carmelitas antes mesmo da reforma teresiana. Este ponto deve ser notado para se compreender em que consistiu a referida reforma, posto que

No Carmelo a oração litúrgica ocupa um lugar importante, junto à meditação. A Regra Albertina só admitia uma única exceção para o isolamento rigoroso dos eremitas: a reunião diária para participar da missa. A récita do ofício, feita antes em particular, segundo as exigências da vida solitária, tornou-se uma obrigação da vida comum, quando a Ordem transformou-se de eremítica em mendicante, sempre realizado com certa solenidade. As cerimônias em comum, antes de Santa Teresa, eram numerosas e frequentemente acompanhadas pelo canto; em seguida, foram reduzidas para dar mais espaço à meditação e para a aceitação dos carmelitas descalços, do ritual latino em substituição ao hierosolimitano, mas conservaram sempre muito decoro (DELLA CROCE; MARCHETTI, 2012, p. 439).

A ênfase recaía sobre a meditação e a liturgia, posto que, “no Carmelo”, ambas são “dois elementos que se integram mutuamente”, sendo igualmente compreendido pela Ordem que a “liturgia enriquece a interioridade e contribui para a vida contemplativa quando, pela meditação, se penetra o significado dos rituais sagrados e são assumidos os sentimentos expressos pelas orações”, visando propiciar “a vida de oração”, uma vez que esta é o “eixo insubstituível da espiritualidade carmelita”, contemplando “a meditação, a oração litúrgica e o exercício da presença de Deus”, sendo este último um dos principais meios de levar a efeito a “Regra de rezar continuamente, de dia e de noite”, visto que, dessa maneira, cria-se o hábito de “considerar todas as coisas em Deus, assim, as realidades da existência cotidiana, em vez de dissipar o espírito tornam-se motivo de elevação e de união, realizando em plenitude a vida contemplativa, aberta à *experiência* de Deus” (DELLA CROCE; MARCHETTI, 2012, p. 439, grifo no original). Tal experiência da “presença de Deus é um exercício de fé teologal e de caridade sobrenatural”, completam os mesmos autores. De diversas maneiras empreende-se a referida experiência com vistas à união com Deus, ou seja, a união mística propriamente dita.

As informações do verbete, contudo, mostram, além das práticas já elencadas — a meditação, a oração litúrgica e o exercício da presença de Deus —, o “encontro com Cristo”, que consiste na identificação com Jesus Cristo, isto é, com sua humanidade, sendo que o “amor pela sagrada humanidade de Cristo é uma herança espiritual deixada por Santa Teresa de Ávila” e seguida por João da Cruz (DELLA CROCE; MARCHETTI, 2012, p. 440). Em outras palavras, ao abordar a Ordem Carmelita, é comum se deparar com a indistinção entre antes e depois da reforma teresiana. “Um traço inconfundível”, porém, “da espiritualidade carmelita está no lugar e na função atribuída à devoção à Virgem”, algo que marca a Ordem desde o seu início, sendo “a Virgem [...] considerada não somente objeto de culto e de um apostolado específico, mas exemplo e caminho para chegar à união e à intimidade mais profunda com Deus”, isto é, o “mistério interior de Maria, pela fidelidade à palavra divina sob a ação do

Espírito Santo, encarna admiravelmente o ideal da Ordem no que possui de essencial e de sublime” (DELLA CROCE; MARCHETTI, 2012, p. 440). Conforme já foi dito em nota anteriormente, desde “sua origem, em sua história e em sua vida o Carmelo sempre teve íntima relação com a Virgem”, pois os religiosos primevos “que viviam no monte Carmelo tinham construído no centro de seu eremitério uma capela dedicada à Virgem, onde se reuniam para a missa diária”, assim, o “amor a Maria enraizou-se cada vez mais profundamente em seus corações, tornou-se a substância de sua espiritualidade, iluminou todos os aspectos de sua existência” (DELLA CROCE; MARCHETTI, 2012, p. 440-441). Em uma palavra:

Desde o século XIII, ao emitir a sua profissão, o carmelita promete obediência “a Deus e à Bem-aventurada Virgem Maria do Monte Carmelo”, e quer, com essas palavras, consagrar a ela sua vida, a personalidade, as suas faculdades, o seu tempo, empenhando-se em um serviço diligente, apaixonado, destinado a durar até a morte. O escapulário, usado de dia e de noite, é o sinal sensível e a evocação a essa consagração e às suas exigências práticas. Em seu afeto filial, os carmelitas se esforçam para penetrar na alma da Mãe celeste, para descobrir a profundidade de suas relações com Deus, para aprender com ela a realizar uma vida interior verdadeiramente fecunda. Deus habita em Maria pessoalmente pelo mistério da encarnação, e espiritualmente pelo dom da graça santificante que lhe foi concedida em abundância desde a conceição imaculada. Unida a Deus de modo tão íntimo e maravilhoso, Maria vive recolhida em adoração contínua, operando exclusivamente sob a sua moção e para a sua glória. O silêncio de Maria, o seu recolhimento são frutos de íntima comunhão com Deus; o seu é um silêncio feito de adoração e de amor. Maria é o modelo mais perfeito de toda alma que busca a união com Deus (DELLA CROCE; MARCHETTI, 2012, p. 441).

Tal devoção, inclusive motivou o ingresso de João da Cruz na Ordem, contudo, é preciso voltar-se para outra prática da espiritualidade carmelita que é a “ascese do nada”. A união com Deus é o objetivo central do carmelita, e para isso é preciso “interiorizar-se e estabelecer-se definitivamente em Deus”, ou seja, “a alma precisa viver sempre em um clima de renúncia total, que, sem cansá-la, lhe permita conscientizá-la de sua pobreza e da necessidade de alcançar a Deus”, em termos diretos, a “vida de intimidade e de oração exige um desprendimento radical de tudo o que distrai a atenção interior, isto é, do afeto pelas realidades exteriores e pelo mundo do eu”, e na Ordem do “Carmelo fala-se muito de purificação de ascese do nada, de renúncias e de mortificações, bem como de meios para chegar à contemplação e à união” (DELLA CROCE; MARCHETTI, 2012, p. 441). Tal ascese do nada se caracteriza pelo “desprendimento do mundo” que, “para o carmelita, não é só pobreza, mas também solidão, silêncio”, algo mais profundo e parecido com a prática hesicasta, pois tal “desprendimento do mundo externo completa-se na abnegação, ou seja, no trabalho realizado pela vontade para desprender-se de si

mesma”, isto é, “para não agir segundo as tendências e inclinações naturais, mas segundo as exigências e as moções da graça” (DELLA CROCE; MARCHETTI, 2012, p. 442). Na verdade, para a Ordem do Carmelo, “também é honrada a penitência corporal, como meio de desapego ao mundo e de submissão dos sentidos e das paixões”, lembrando que

A mortificação, a abnegação, a solidão e as austeridades não são consideradas valores absolutos ou finalidades em si mesmas. O único valor essencial para o qual tende a alma carmelita é o amor. A ascese do nada, o radicalismo do desapego a si e a qualquer outra coisa, as penitências de quaisquer gêneros estão em função de um amor mais puro e mais ardente, são meios para chegar mais plenamente à união e à transformação em Deus (DELLA CROCE; MARCHETTI, 2012, p. 442).

A ideia é que havendo uma vez “alcançado a posse de Deus, a alma participa de sua perfeição e de sua liberdade soberana”, em outras palavras, completam os mesmos autores, “o contato com os seres humanos não a distrai mais porque lhe oferece a chance de aproximá-los de seu Senhor”, fazendo com que “as realidades temporais [sejam] assumidas como instrumentos de graça para a salvação do mundo”, dessa forma, “a ascese do nada revela uma fecundidade insuspeitada para o desenvolvimento interior de uma vida contemplativa e para as perspectivas apostólicas” (2012, p. 443). Tal exercício da espiritualidade carmelita demonstra que a Ordem possuía um ideal contemplativo com vistas à união mística. Conforme foi dito, as práticas não eram um fim em si mesmas, mas meios de proporcionar tal “fusão”. A fim de demonstrar, na prática, que isso se deu, outro “estágio” era buscado pelo adeptos da Ordem: o apostolado.

Na perspectiva da espiritualidade carmelita, “o apostolado é visto e buscado como um fruto da vida interior e como um reflexo do amor de Deus”, isso pelo simples fato de que a “vida contemplativa, na medida em que é autêntica, dilata a alma, tornando-a participante das intenções salvíficas de Cristo e dos anseios da Igreja, voltada para a comunicação da mensagem evangélica”, isso significa que para “o carmelita, contemplação e apostolado não se excluem, mas postulam-se e valorizam-se mutuamente como aspectos de uma única vocação”, em termos diretos, o “contato vivo e pessoal com Deus, realizado na contemplação, torna-se fonte de apostolado e impele ao serviço desinteressado e generoso ao próximo, para a salvação de todas as almas” (DELLA CROCE; MARCHETTI, 2012, p. 443). Ainda que tal apostolado carmelita, como “irradiação da vida contemplativa”, não exija atividades externas, visto que a Ordem “sempre deu muita importância ao apostolado interior, da oração e do sacrifício”, pois nela “está enraizada a convicção de que o amor contemplativo é maravilhosamente apostólico em si

mesmo, como testemunho e enquanto atrai a luz e a graça de Deus sobre as almas”, portanto, é preciso saber que tais “perspectivas apostólicas da espiritualidade carmelita incluem a atividade externa”, desde que tal atividade apostólica resguarde o “espírito de contemplação” carmelita (DELLA CROCE; MARCHETTI, 2012, p. 443, 444). Em uma palavra:

As exigências da contemplação, além de terem uma função de limite, fornecem uma orientação específica ao apostolado carmelita, determinando, por íntima identificação, uma preferência pelas iniciativas e realizações que se propõem difundir o culto e a prática da oração e da intimidade com Deus. Sem excluir outras atividades pastorais, exigidas pela necessidade da Igreja e impostas à obediência, o carmelita prefere aquelas formas de apostolado nas quais pode comunicar aos outros o seu amor à vida de recolhimento, iniciando-os na oração, na direção e no estudo da teologia espiritual. Essa última tarefa foi posta em destaque por Paulo VI em carta de 3 de maio de 1965 aos superiores da Ordem: “Temos a preocupação de que os religiosos descalços se ocupem com todo o empenho em ilustrar os fundamentos da doutrina espiritual e em tratar com método de autêntica ciência as normas e as questões da teologia chamada ascética e mística, especialmente no que concerne à ordenação da vida de oração e de contemplação” (DELLA CROCE; MARCHETTI, 2012, p. 444).

Possuindo ideais tão parecidos com os almejados por João da Cruz, é de se pensar o porquê da necessidade de uma reforma, como a teresiana, na Ordem. Esse ponto curioso, pode ser facilmente entendido por três particularidades das tradições religiosas, sendo a primeira delas a verdade de que nem tudo que está idealmente proposto, e que pode ter sido praticado em tempos fundacionais, permanece; a segunda questão, igualmente comum, é a prática mecânica das regras e exercícios religiosos e, finalmente, o fato de não ser incomum a vivência da religiosidade performática, isto é, como forma de exibicionismo com vistas à aquisição de méritos e aclamação popular. A questão é que havia algo a ser reformado e pela opção do doutor místico em juntar-se aos cartuxos, tendo em vista uma maior contemplação, certamente estava relacionado ao referido campo. Uma vez que João da Cruz procedeu, a partir de Duruelo a reforma do Carmelo masculino, seguindo o modelo de Teresa de Jesus, é importante saber que, como mística que foi, a santa não levou a efeito tal processo como um capricho, mas o atribuiu a Deus, posto afirmar que a reforma encetada em 1567, chamada posteriormente de teresiana, se deu em função de sua obediência “ao Senhor, que”, em 1562, “lhe pediu a fundação de um novo Carmelo” (SICARI, 2003, p. 1013). Isso indica não só a ocorrência de experiência mística, mas também uma pista que aponta para o fato de que o fenômeno tinha consequências práticas. Daí a suspeita da Igreja em relação a tal aspecto³⁹.

³⁹ “Santa Teresa, como qualquer pessoa, encontra-se no campo do extraordinário. Sua vida é repleta de visões, revelações. Ela nada no sobrenatural como um peixe na água”, mas isso não ficou sem ser notado e inibido, pois o seu “confessor consultou cinco ou seis mestres, e todos disseram que os fenômenos espirituais de que Santa Teresa era objeto provinham do demônio”, justamente por isso, proibiram-na “de orar, e a comunhão lhe foi

Como dito anteriormente, à parte do fato de considerar a experiência, questão que está fora do escopo deste trabalho, é possível verificar que a mencionada reforma não fora inédita, posto ter havido algo similar no século anterior. Amiúde, a bibliografia a respeito do tema mostra que a Igreja, neste período, não apenas ainda vivia os efeitos recentes da Reforma Protestante e encetava sua própria reforma, também sofrendo, interiormente, em seus quadros, processos reformistas que, especialmente, na Espanha, iniciou-se no século XV pelos franciscanos que adotaram um novo estilo de vida religiosa que se caracterizava pelo ato de seus adeptos, entre outras práticas, andar descalços, tendo em vista copiar o exemplo de São Francisco que vestia roupas rústicas e andava com os pés descalços. Entre as mudanças resultantes do movimento reformista franciscano espanhol, está a criação de uma prática da espiritualidade que, a despeito de ficar conhecida como *devotio moderna*, tinha traços de “originalidade”, posto insistir em um recolhimento e em uma prática orante sem verbalização, apenas mental, justamente por isso eram chamados de “recolhidos”. De início tal movimento não foi bem-visto pelas autoridades eclesiásticas que receavam os “males” e desvios deste tipo de “iluminação” e do subjetivismo (o movimento era resultado de tais novas percepções ou poderia reforçá-las?).

É importante lembrar que a ordem carmelita, no início de seu surgimento, adotou o modelo eremítico, havendo posteriormente mudado para mendicante, como a Ordem dos Franciscanos. Tal tipo de interinfluência era recorrente e assim como os franciscanos chegara a vez da Ordem do Carmelo sofrer sua reforma interior, portanto, neste sentido, não era absolutamente inédito tal movimento. Contudo, independentemente de ser, ou não, original, a reforma teresiana é vanguardista por ter sido encetada por uma mulher. Uma vez que o acento da Ordem era na contemplação — chamado de “carisma carmelitano” —, e, conseqüentemente, na união mística, e que toda reforma surge com uma proposta de resgatar algo que foi perdido e precisa ser restabelecido, fica claro, conforme já foi dito, até pela iniciativa de João da Cruz em migrar para a Ordem dos Cartuxos a fim de experimentar “uma contemplação mais total”,

retirada”, sendo também “proibida de ficar só”, justamente por isso, durante um período, “ela queria o fim da hora marcada para a oração”, visto que “o dom da oração fácil lhe foi recusado” (HELLO, Ernest. Prefácio – Fisionomia de Santa Teresa in D’ÁVILA, Santa Teresa. *As moradas do castelo interior*. São Paulo: É Realizações, 2014, p. 14, 17, 18). Como já foi dito, esse tipo de experiência não era incomum à época e, sobretudo, nos círculos monásticos. “Essas aparições são observadas principalmente em meio monástico, o que não tem nada de surpreendente, pois a leitura de Gregório o Grande — nas *Moralia* como também nos *Diálogos*, cujo segundo livro ‘lançou’ São Bento, é muito assídua nos mosteiros, e os monges, nesses tempos em que se desconfiava dos sonhos (Gregório o Grande, já o dissera, Pedro Damiano o repete no século XI), são seus beneficiários privilegiados, e também das visões e das aparições, pois estão mais aptos do que outros a resistir às ilusões diabólicas como o fez Santo Antônio, e mais dignos de receber as mensagens autênticas e edificantes de Deus” (LE GOFF, Jacques. *O nascimento do purgatório*. Petrópolis: Vozes, 2017, p. 268-69).

que este era o aspecto que se tinha em mira restaurar. Em termos diretos, dizia respeito à mística, as práticas decorrentes desta, e tudo mais que orbitava o seu exercício. E a despeito de a frequente relação conflituosa que os historiadores fazem entre o carisma e a instituição, é sabido que “não é impossível combinar elementos do líder carismático e da autoridade institucional”, pois na verdade, “os bons dirigentes participam de ambas as dinâmicas”, mesmo porque, “quanto mais for impessoal e anônima a autoridade dominante de uma coletividade, mais se tornará necessário que haja um líder com elementos carismáticos que permita a identificação pessoal e uma adesão que vá além das normas” (ESTRADA, 2005, p. 297). A despeito da raridade de tal perfil de liderança, tanto na religião como na política, Juan Estrada diz que “as qualidades do carismático são, na maioria das vezes, as de messias e profeta, enquanto para a hierarquia exige-se uma personalidade bem mais racional, organizativa e sistemática”, reconhecendo porém que, ao ocorrer a combinação de “ambas as qualidades”, ou seja, quando elas “coincidem em alguma pessoa, surge um líder excepcionalmente inspirador (carismático) e eficaz (gestor), como aconteceu, por exemplo, com [...] Teresa de Jesus” (2005, p. 297-298).

A iniciativa de Teresa de Jesus, liderando o movimento reformista do Carmelo, como já foi dito, visava um resgate de características que haviam se perdido e coadunava-se com os interesses de João da Cruz. Tal anseio pela experiência de Deus, ou seja, a união mística, através da contemplação, no entendimento de Teresa de Jesus, passava por um estreitamento relacional entre as próprias pessoas, no caso, os internos do mosteiro. “Santa Teresa de Jesus muito sensível ao convívio, ao relacionamento e à amizade sabe, por experiência, a importância que esta tem para a experiência de Deus e experiência orante em sumo grau” (VECHINA, 1992, p. 116). E foi justamente isso, assinala Jeremias Carlos Vechina, “que levou Teresa de Jesus a deixar a Encarnação de Ávila, uma comunidade de 180 religiosas e fundar S. José de Ávila, uma comunidade de 13 religiosas”, isto é, em uma “comunidade de 180 era impossível um relacionamento amigo”, sendo “mais normal é que apareçam os “grupinhos” que como ela dizia era “o maior mal dos conventos”, todavia, em menor número, “o relacionamento era mais humano. Rasgo profético de Teresa de Jesus. Só há uns anos começamos a ser sensíveis aos pequenos grupos e pequenas comunidades” (1992, p. 116)⁴⁰. A observação do teólogo

⁴⁰ “No *Caminho de Perfeição* escreve: ‘Antes de falar do interior que é a oração, direi algumas coisas que são necessárias às que pretendem ir por este caminho, e tão necessárias que, tendo-as, ainda mesmo que não sejam muito contemplativas, poderão ir muito adiante no serviço do Senhor. É porém impossível, se não as tiverem, ser muito contemplativas; e quando pensarem que o são, estão muito enganadas... Uma é o amor de umas para com as outras; outra, o desapego das coisas criadas (a liberdade) e a terceira a verdadeira humildade... Quanto à primeira, que é amar-vos muito umas às outras, vai nisto muito, muito. Pois não há coisa enfadonha que não se passe com facilidade entre os que se amam’” (VECHINA, Jeremias Carlos. *Espiritualidade da Nova Geração*. In:

demonstra uma vez mais a postura vanguardista da mentora de João de Cruz que possivelmente sabia os problemas da institucionalização, entre eles, este do relacionamento entre as pessoas, que acaba sendo impossibilitado pelas formalidades dos cargos que suplantam as formas primeiras de convívio, baseadas na simplicidade e na espontaneidade. Consequentemente, há menos espaço para se pensar em mudanças, pois quem está investido de um cargo certamente preocupa-se em preservá-lo. Porém, toda mudança indica transformação, mobilização e substituição. É possível que este aspecto explique, ao menos em parte, a perseguição de que ambos foram alvo, pois a reforma teresiana certamente contrariava interesses institucionais.

Tal intuição não se trata de algum arroubo idealista-revolucionário ou anacronismo, pois ao falar de ambos, isto é, tanto de Teresa de Jesus quanto de João da Cruz, Renato Gama, diz que este “foi, a exemplo de Teresa, um militante cristão de primeira linha”, ou seja, a trajetória do doutor místico “nada teve de amenidades ou de tranquilidade”, mas justamente o oposto, pois ele “pagou caro por seus posicionamentos e possíveis ‘ameaças’ à estabilidade da Ordem dos Carmelitas Calçados” (GAMA, 2007, p. 88). Apesar do propósito do artigo de Gama ser uma introdução à teologia mística de João da Cruz, antes de iniciar suas análises de quatro textos são-joaninos — *Subida do Monte Carmelo, Noite escura, Cântico espiritual e Chama viva de amor* —, classificados por ele como tratados orgânicos, o autor faz essa observação de caráter histórico e hagiográfico acerca dos idealizadores da reforma teresiana, confirmando o aspecto que este trabalho já tem pontuado de forma insistente. Em termos diretos, a reforma visa mudança e mudança enseja desestabilidade para quem está confortável mantendo o *status quo*. Neste sentido, pode-se dizer que, não obstante o fato de não haver informações detalhadas acerca de seu encarceramento, perseguição e posterior exílio, não é difícil, nem forçoso, depreender alguns possíveis fatores que motivaram tais acontecimentos.

2.4 O encarceramento, a perseguição e o exílio

As informações a respeito dos conflitos da reforma teresiana são escassas, mas é sabido que havia desentendimentos entre carmelitas calçados e carmelitas descalços (SCIADINI, 1995, p. 23). Conforme já foi dito, todo processo reformista é traumático, ameaçando o *status quo* e desagradando os que se encontram em situação confortável. Neste sentido, até mesmo a “retidão e santidade” de João da Cruz “impõe-se no ambiente universitário e no convento”, ou

Revista de Espiritualidade: Oração. Ordem dos Padres Carmelitas Descalços em Portugal. Águeda, ano 1, n.2, Edições Carmelo: abril a junho de 1992, p. 116).

seja, o “seu testemunho questiona”, isto é, não apenas suas ideias, mas também sua práxis, justamente por isso, pessoa alguma, “dizem-nos os historiadores, tem coragem de ser leviano diante de Fr. João de São Matias”, sendo inibido até mesmo a formação “— como acontece nas faculdades — [de] grupinhos que falam bobagens”, pois “a simples chegada de Fr. João perturba tanto, que alguém exclama: ‘Vamos embora daqui, porque está chegando aquele diabo’” (SCIADINI, 1995, p. 17-19). As reformas religiosas inscrevem-se no campo do “restauracionismo” e pretendem, de acordo com o que já foi exposto no capítulo anterior, resgatar ou restaurar algo e/ou aquilo que se perdeu. No caso da reforma teresiana, tratava-se de impor mais austeridade e rigorismo à Ordem do Carmelo visando alcançar uma maior contemplação para que se pudesse chegar e/ou atingir, conseqüentemente, à união mística ou visão beatífica. A despeito disso, a reforma avança, pois em 18 de março de 1574, “vai a Segóvia acompanhado de Santa Teresa e no dia 19 de março inauguram a fundação de Descalças, regressando a Ávila no fim do mês” (SCIADINI, 2002, p. 10).

Mas os conflitos não parecem se circunscrever aos atos reformistas, pois chama a atenção situações que, à primeira vista, não se relacionam com tal acontecimento, mas se conectam à questão da espiritualidade. Um exemplo é quando João da Cruz, provavelmente entre 1575 e 1576, vai “a Medina del Campo para examinar o espírito de uma Carmelita Descalça”, ou seja, muito provavelmente uma situação de êxtase, e “os Calçados de Ávila levam-no prisioneiro a Medina”, mesmo que na sequência, ou seja, “logo” venha a ser “libertado e restituído ao seu cargo por intervenção do Núncio” (SCIADINI, 2002, p. 10). É possível que os calçados tenham se valido de sua ida a Medina e o capturaram, mas não se pode excluir a hipótese de que, além do problema deles com a reforma teresiana, existisse alguma restrição com as experiências místicas e/ou espirituais por estas também ser parte integrante dos princípios reformistas e do restauracionismo. Na verdade, de acordo com o exposto no capítulo primeiro, apesar da normalidade de tais experiências desde os primórdios do cristianismo, este aspecto particular da religião sempre foi desconfortável, por conta do que reiteradamente já foi dito, ou seja, seu caráter indomável e de imprevisibilidade. A despeito do fato de que, conforme informa Federico Ruiz: “Por princípio”, João da Cruz, “rejeita visões e revelações”, todavia, “solicita que sejam respeitadas e ajudadas as pessoas que Deus guia por esse caminho (*Subida*, 2,22, 19)” (2012, p. 1.375). Neste sentido, o exame de um espírito não significa, necessariamente, um exorcismo, mas igualmente um exercício de discernimento, podendo ser realizado de maneira dogmática ou sobrenatural, posto que a Bíblia menciona entre os dons do Espírito Santo, o dom de “discernir os espíritos” (1Coríntios 12,10). Portanto, tal

exame não é solicitado a quem rejeita absolutamente, mas a quem exerce autoridade, sendo referência, inclusive no campo da espiritualidade, a fim de executar tal avaliação com sabedoria e acurácia. Isso ficará mais claro no próximo capítulo⁴¹, mas como exemplo da relação de João da Cruz com tais fenômenos, assim como se deu com sua mentora — que recebera, em uma visão, a incumbência de reformar o Carmelo —, biografias recentes, que podem ser questionadas em seu caráter de “isenção”, revelam tal particularidade na vida do doutor místico, indicando sua experiência com o tema:

Quando ele atingiu seu vigésimo ano, ele começou a pensar em seu estado e na maneira como deveria servir a Deus pelo resto de seus dias. Ele não tinha nenhum desejo ou vontade própria; tudo que ele queria era servir ao nosso Senhor, mas não sabia como. Ele redobrou suas importunações na oração e implorou fervorosamente por luz e orientação, resignando-se sem reservas nas mãos de Deus, cujo poder absoluto e direito inquestionável sobre ele, ele nunca pensou em duvidar. Um dia, quando ele estava em oração implorando por luz e recomendando sua vida futura a nosso Senhor, ele ouviu uma voz e também palavras — ‘elas soaram para ele tão estranhas e misteriosas que ele teve medo de revelá-las a qualquer pessoa. As palavras eram: ‘Deves Me servir em uma ordem, cuja perfeição ancestral deves ajudar a trazer de volta.’ (LEWIS, 2021, edição do Kindle).

Portanto, não é mera especulação intuitiva que sua presença e atuação sejam malvistas não apenas pela reforma teresiana, mas também por sua espiritualidade e experiência mística. Sobretudo se se era sabido o quanto sua participação e protagonismo no processo reformista foram motivados por sua espiritualidade e não apesar dela. Na verdade, a proposta inicial da reforma idealizada por Teresa de Jesus, antes de seu encontro com João da Cruz, era fundar conventos “carmelitas contemplativos”⁴², isto é, que resgatasse a espiritualidade e mística carmelitanas, tal como fora nos tempos idos. Assim, se esta parece ser a primeira vez que João da Cruz seria preso, contudo, nem de longe é a última e nem a mais expressiva de suas prisões. Tornou-se célebre seu encarceramento em Toledo. Tudo indica que o contexto em que tal situação se deu era marcado pelo trauma da Igreja com as Reformas Religiosas. E se para a consciência moderna, cujos acontecimentos parecem perder a importância e cair muito

⁴¹ “Dios se ha posesionado del alma del místico; ha hecho de él y en él una obra maravillosa; Dios ha santificado al hombre. San Juan de la Cruz es uno de los teólogos y uno de los místicos que más claramente y hasta con audacia ha hablado de la divinización del hombre por parte de Dios. El hombre llega a ser Dios por participación; las obras del hombre son divinas, puesto que son hechas por Dios en el hombre. A ciertas alturas de la vida espiritual en el alma manda otro principio de vida, otro principio divino, que es el Espíritu Santo” (REMACHA, Luis Rubio. Maranatha: ¡Ven, Señor! In: *Revista San Juan de la Cruz. Pascua Gozosa en Ubeda*. Carmelo Teresiano. Ubeda. ano 1, n.1, 1983, p. 87).

⁴² Disponível em La réforme thérésienne au 16e siècle en Espagne - Le Carmel en France (www-carmel-asso-fr.translate.google) Acesso em 08/04/2023.

rapidamente no esquecimento, por conta da facilidade com que notícias do mundo inteiro são veiculadas, fazendo com que não haja tempo de assimilar um evento e já surja outro, naquele período histórico as coisas não eram assim. Portanto, foi com a intenção de inibir a reforma teresiana que os calçados passaram a estipular leis e proibições a fim de interditar a “inovação” na regra. Com tais medidas, “João da Cruz vê-se obrigado a deixar o seu cargo de confessor de monjas no Mosteiro da Encarnação”, em termos diretos, a situação para “os seguidores de Teresa e de João da Cruz torna-se difícil: estão perdendo o apoio dos bispos e, para piorar ainda mais a situação, em 1577 morre o núncio Ornaneto, grande amigo e protetor da reforma” (SCIADINI, 1995, p. 25). Trata-se do mesmo núncio que o havia libertado no ano anterior na ocasião em que fora capturado pela primeira vez quando do caso do exame do espírito da carmelita descalça.

Como sói acontecer, o fato de João da Cruz ocupar o cargo de confessor desperta ciúmes e ressentimentos em seu pares, pois tal posição não era apenas um cargo e nem a reforma teresiana mero acontecimento sem maiores consequências, estabeleceu-se um conflito de jurisdições entre o poder real e o do General dos Carmelitas, pois Teresa, como mentora da reforma, estava ciente de que o aspecto crucial da implementação dos seus ideais reformistas estava consignado na escolha de confessores para os mosteiros. Uma vez que ela precisava substituir os confessores antigos que, em sua avaliação, não desempenharam a contento a referida função, nomeando, no verão de 1572, João da Cruz, que por conta disso muda-se para um pequeno casebre próximo ao mosteiro de Encarnação, o confronto tornou-se inevitável. É assim que, após diversas escaramuças, na noite de 2 de dezembro de 1577 “é aprisionado e tirado violentamente de sua casinha da Encarnação de Ávila, e entre o dia 4 a 8 é levado ao Convento dos Calçados de Toledo” (SCIADINI, 2002, p. 10). Já na página *Le Carmel en France*, a informação é que tal prisão se deu em 3 de dezembro, sendo o doutor místico conduzido ao convento de Toledo onde residia o provincial de Castela, a fim de que pudesse ser julgado à vontade, e é justamente no transcurso desses dias que ele é julgado e condenado como “rebelde”⁴³, isto é, como alguém que se rebela contra uma autoridade legítima, geralmente por usurpar o poder dessa autoridade, perfil em que certamente João da Cruz parece não se enquadrar, conforme será visto no próximo capítulo. Nesta época, de acordo com a informação de Patrício Sciadini, “havia nos conventos cadeias destinadas aos padres rebeldes”, portanto, era dia

⁴³ Disponível em La réforme thérésienne au 16e siècle en Espagne - Le Carmel en France (www-carmel-asso-fr.translate.goog) Acesso em 08/04/2023.

2 de dezembro de 1577. Noite fria. O vento assobia com violência entre as árvores do convento. João da Cruz e seu companheiro estão descansando. Um grande barulho. A porta é arrombada e entra um grupo de carmelitas calçados, seculares e polícia. Amarram os dois frades e conduzem-nos ao Convento de Cármine. Fr. João não opõe resistência. Chegados ao convento, são açoitados. Num momento de distração dos seus carcereiros, Fr. João da Cruz foge e vai até a sua casinha, rasga alguns papéis que podem comprometê-lo, engole outros e volta à sua “cadeia”. O companheiro é posto em liberdade e Fr. João da Cruz é conduzido por caminhos desconhecidos até Toledo. Ao longo da viagem é maltratado e espancado, a ponto de alguns leigos quererem ajudá-lo a fugir; mas ele, agradecendo, recusa o convite à fuga (SCIADINI, 1995, p. 25).

Os detalhes da prisão, o apelo de Teresa de Jesus ao escrever ao rei Filipe II, e muitas outras informações, poderiam ocupar muitas páginas, mas para os propósitos deste trabalho, é bom destacar que os “frades do convento aproximam-se dele para vê-lo, criticá-lo e demonstrarem compaixão, mas ele se cala; quando muito, responde com um sorriso”, decidem então interrogá-lo e procuram de todas as formas “corrompê-lo”, incluindo “promessas de fazê-lo superior”, deitando por terra a tese de “rebeldia”, além disso, oferecem ainda “dar-lhe uma cela repleta de livros”, todavia, “a todas as promessas ele responde: ‘Quem procura Cristo não precisa de jóias preciosas’”, por isso mesmo, vendo que não poderiam “convencê-lo, os frades o condenam segundo as leis da época e ele é jogado na cadeia do convento” (SCIADINI, 1995, p. 26). A prisão, para dizer o óbvio, é totalmente insalubre. Tanto por suas dimensões físicas, incrivelmente pequena e com uma única janela que fica no alto, quanto pelo tratamento que lhe é dispensado, sendo o breviário sua única “companhia”. A refeição é composta de “pão e água e, de vez em quando, uma sardinha”, por isso mesmo, durante os quase nove meses de seu encarceramento, Teresa se empenhará, inutilmente, por sua libertação, pois conforme relatam “historiadores”, diz Sciadini, “o primeiro carmelita descalço era comido pela fome, pela febre e pelos piolhos” (1995, p. 26). Apenas seis meses depois de completa “reclusão é que o carcereiro se comove e lhe dá uma camisa limpa e um pouco de papel para escrever” (SCIADINI, 1995, p. 27). E é justamente durante este pequeno último período que João da Cruz “compõe seus primeiros poemas místicos” (SCIADINI, 2002, p. 10) — *O Cântico Espiritual e a Noite Escura* —, sendo muito provavelmente este o motivo de ele, não obstante ter sido trancado em uma “pequena cela, estreita e mal-cheirosa”⁴⁴ (OLIVEIRA, 2016, p. 237), isto é, algo que

⁴⁴ A propósito da produção dos poemas, a mesma autora diz que a despeito de “nem todos os comentadores de São João concordarem com a escrita do poema na prisão, ainda que possam concordar com a inspiração do tema e a feitura de alguns versos ali, o episódio da prisão em Toledo interessa pela influência decisiva que terá na simbologia da *noche oscura*, central na poética e na mística de São João” (OLIVEIRA, Cleide. João da Cruz. In:

lembra a ideia de um “claustro”, reputar tal situação como decisiva para seu “aperfeiçoamento espiritual”⁴⁵.

Isso é indicativo da própria forma como são João da Cruz reelaborou o episódio do encarceramento que, para ele, teria sido um enclausuramento. “Nem uma só graça, daquelas que Deus me concedeu naquele lugar, pode ser paga como uma pequena prisão, ainda se durasse anos” (SICARI, 2003, p. 588). Esse episódio possibilita que se articule a perseguição ao frei a um contexto mais amplo de uma particularidade do cristianismo. E para tanto, é necessário que sejam apresentados alguns autores que pensaram sobre tais articulações para além do caso do frei. Tudo indica que o “enclausuramento” fora uma situação plenamente arbitrária, mas é oportuno pontuar que a ideia de *martiria* era não apenas normal como desejada pelo cristão dos primórdios estendendo-se até o período medieval (Atos 5,41). Aliado a este ponto, o conhecimento do “claustro” medieval, torna-se importante “porque valoriza dois elementos característicos da ideologia monástica” (LE GOFF, 2011, p. 112). O primeiro deles consiste na ideia que repousa no “imaginário histórico” em que o claustro é “antes de tudo um lugar central no monastério, constituído por um jardim interior rodeado de galerias que se abrem arcadas por esse jardim” e, o segundo elemento, trata-se de uma concepção que se refere ao “conjunto do monastério enquanto grupo de edificios fechados” (LE GOFF, 2011, p. 112). Assim, a despeito de o “significado essencial do termo nos dois casos [ser] a ideia de encerramento, enclausuramento, presente na etimologia latina da palavra claustro, *claustrum*, que vem de *claudere*, fechar” (LE GOFF, 2011, p. 112), ele não é, necessariamente, uma prisão no sentido moderno da palavra, sendo também uma metáfora de castidade e santidade, separação, das vaidades mundanas.

É bem verdade que tal pensamento e modelo prevaleceram dos séculos IV ao seu apogeu no século XII, sendo o “claustro, enquanto espaço interno do monastério, [...] o lugar em que melhor se encarnam o espírito de comunidade dos monges e o aspecto de devoção individual a que se refere a palavra monge (*monos*, ‘solitário’ em grego)” (LE GOFF, 2011, p. 114). Mas “o claustro é a expressão simbólica da solidão e da vida contemplativa em oposição

BINGEMER, Maria Clara Lucchetti; PINHEIRO, Marcus Reis (orgs.). *Narrativas Místicas*. Antologia de textos místicos da história do cristianismo. São Paulo: Paulus, 2016, p. 238).

⁴⁵ “Todos estamos de acuerdo a la hora de afirmar que fue la cárcel de Toledo, el lugar donde aprendió San Juan de la Cruz a sufrir y fue su prueba más intensa y purificadora. Sufrió mucho; pero su sufrimiento principal consistió en pensar si a Dios no le gustaba lo que estaba haciendo el santo carmelita. Si a Dios le gusta, esto es suficiente. Siempre estuvo dispuesto a darlo todo por el Señor. ¿Cómo no va a estar dispuesto a dar la vida? ‘Porque es tan grande el amor de estimación que tiene a Dios, aunque a oscuras, sin sentirlo ella, que no solo eso, sino que holgaría de morir muchas veces por satisfacerle’” (REMACHA, Luis Rubio. Maranatha: ¡Ven, Señor! In: *Revista San Juan de la Cruz. Pascua Gozosa en Ubeda*. Carmelo Teresiano. Ubeda. ano 1, n.1, 1983, p. 96).

à ativa” (LE GOFF, 2011, p. 114), ou seja, seu significado manteve-se e é algo desejado e aspirado como forma de elevação espiritual. Isso explica o fato de as “ordens mendicantes”, diz o mesmo autor, “que vão para a cidade morar em edifícios que não se chamam mais claustros, mas sim conventos, conserva[r], entretanto, o espaço interno do claustro” (LE GOFF, 2011, p. 115). Em termos diretos, o simbolismo é tão forte que se conserva um local interno para lembrar essa importante característica da prática *monástica*. E se no tempo de João da Cruz tal consciência a respeito do claustro não mais existe, é preciso ter em mente que seu encarceramento se deu na esteira do processo da reforma teresiana e, como já dito diversas vezes, tais reformas religiosas visavam resgatar aspectos que se entendiam como necessários, mas que foram perdidos, daí a ideia de “restauracionismo”.

Como já ficou claro, o “grande motivo do claustro fora o encerramento, o enclausuramento” e este “ideal e sua prática foram impostos principalmente às mulheres (ou escolhidos por elas)” (LE GOFF, 2011, p. 115). É assim que, no “século XVI, enquanto a Reforma Protestante acaba com os monastérios, conventos e clausuras, a Reforma Católica prolonga e reforça a clausura para as mulheres”, e é justamente neste período que uma “clausura rigorosa [torna-se] um dos elementos da reforma do Carmelo realizada por Teresa de Ávila” (LE GOFF, 2011, p. 115). Tal atitude chama a atenção, sobretudo pelo fato de que, à época, vivia-se o auge do humanismo espanhol. Enquanto do lado protestante, havia uma intenção em diferenciar-se cada vez mais do catolicismo romano, do lado católico, toda prática vista como autônoma e/ou libertária, “protestante”, por assim dizer, logo era denunciada, “investigada” e “erradicada”, pois parecia enquadrar-se na categoria genérica e acusatória de “heresia protestante”. Nesse sentido, é oportuno enfatizar a importância de se ter em mente o contexto da reforma teresiana, posto ter se dado justamente em um “tempo” em que “as heresias protestantes provocam grandes inseguranças nos corações dos homens; guerras religiosas espalham-se por toda a Europa” (SCIADINI, 1995, p. 22). Neste aspecto, a reforma teresiana, com sua ênfase contemplativa, isto é, mística, bem podia ser vista como uma ameaça não só a estabilidade do Carmelo, mas até mesmo da Igreja espanhola, abrindo portas para se pensar diferente do que teológica e doutrinariamente já havia sido cristalizado pelo *establishment*.

Entretanto, a despeito dos supostos benefícios pessoais que João da Cruz possa ter amalhado em seu período de encarceramento, o fato é que ele fugiu da prisão de Toledo. Até mesmo para levar a efeito seu trabalho de apresentar um caminho para uma maior contemplação e seguir adiante com o projeto reformista teresiano, era preciso sair dali e dar prosseguimento à tarefa. Ao planejar sua fuga, ele precisava de condições que favorecessem tal intento. Tudo

indica que elas só foram possíveis com a substituição de carcereiro. Ao novo carcereiro João da Cruz solicita que este dê uma volta com ele pelo corredor, oportunidade que o doutor místico utiliza para “medir”, de forma visual e aproximadamente, “a distância que há entre o chão e a pequena janela de sua cela” (SCIADINI, 1995, p. 27). Ainda assim, dia 14 de agosto, em uma última tentativa, ao receber a visita do superior, Pe. Maldaudo, fala com ele manifestando-lhe “o desejo de poder assistir à missa do dia da Assunção de Nossa Senhora”, todavia, obtém “como resposta um seco ‘não’ que o fere”, não restando mais alternativa a João da Cruz a não ser fugir, por isso, naquela noite, ele “amarra a um gancho as tiras feitas com os cobertores; despe o hábito, joga-o pela janela e, de calção, foge do cárcere” (SCIADINI, 1995, p. 27). Já no chão, “veste novamente o hábito e aventura-se na noite enluarada de agosto”, e mesmo com medo e não conhecendo nada de Toledo, o doutor místico deita-se “diante da porta de uma casa”, onde passa parte da noite, até que o dono o vê e “se comove e o acolhe” (SCIADINI, 1995, p. 27, 28). É importante ressaltar que essa narrativa de Sciadini, é corrigida por ele, sete anos depois, na Introdução escrita para a sétima edição das *Obras Completas* de João da Cruz, pois o mesmo autor diz que

Durante a oitava da Assunção, por volta das duas ou três horas da manhã, provavelmente no dia 17, foge do cárcere conventual se refugiando de dia no Convento das Descalças. O resto do mês de agosto e todo o mês de setembro fica escondido na casa do Sr. Pedro González de Mendonza (SCIADINI, 2002, p. 11).

É ainda digno de se destacar que no texto da segunda edição de sua obra anterior, datada de 1995, o mesmo autor refira-se ao Convento das Descalças como “clausura” — confirmando o argumento anteriormente exposto a respeito deste ponto e de como, possivelmente João da Cruz encarou inicialmente a situação, já que nos mosteiros masculinos não mais existia tal peça ou cômodo —, informando também que Pedro González de Mendonza, é “cônego da catedral e amigo do mosteiro” (SCIADINI, 1995, p. 28). Tais detalhes captados no cotejamento dos textos e na checagem de informações, não são o mais importante, nem os fatos que se seguiram após a fuga do doutor místico, sobretudo sua profícua atuação, por uma década, isto é, de 1578 a 1588, como superior de Andaluzia, sob a liderança de Teresa de Jesus, por isso sua nomeação, atuando na consolidação de diversos conventos e mosteiros de Descalças e Descalços. Em 1581, “por volta do dia 25 de novembro, chega a Ávila para levar Santa Teresa à fundação de Granada, mas não pode consegui-lo e sai de Ávila no dia 29; os dois santos não se encontrarão mais nesta vida” (SCIADINI, 2002, p. 11). A despeito de o

objeto deste trabalho ser João da Cruz, e sua prática mística, é sempre oportuno lembrar que, além de sua prática chamada de “mística da vida e oração”, Teresa foi fundadora, entre 1567 e 1582, de quinze conventos das carmelitas descalças, delegando a seu discípulo a fundação do de Granada. Neste período, o doutor místico, especificamente em 1584, conclui “em Granada a primeira redação do *Cântico Espiritual*; durante estes anos redige e aperfeiçoa seus primeiros tratados espirituais” (SCIADINI, 2002, p. 12), pois aos que estudam a obra do doutor místico, sabem que, em detrimento do fato de seus poemas serem relativamente curtos, os comentários dos principais formam centenas de páginas exigindo altíssimo preparo teológico por parte dos que se dedicam ao seu estudo. Não só isso, pois há até a apropriação deles por parte de outros ramos do pensamento, inclusive, na arte e na filosofia, conforme será visto no próximo capítulo.

Após deixar “a função de Definidor e Vigário em Andaluzia”, João da Cruz torna-se, em 1588, membro da Consulta, quando então, a “partir do dia 18 de junho até 11 de julho, participa em Madri do Capítulo Geral da Reforma teresiana”, passando nos anos seguintes a ocupar alguns outros cargos nos diversos eventos relacionados à reforma, até que em junho de 1591, “do Capítulo de Madri, sai sem nenhum cargo; no dia 25 o definitivo aceita sua oferta para ir ao México, embora depois os superiores mudem de opinião e lhe ofereçam o Priorato de Segóvia que ele não aceita”, finalmente “transferem-no à Província de Andaluzia” e, observa o frei carmelita Sciadini, “o abandono e uma surda perseguição caem sobre ele” (2002, p. 13). Informação confirmada por Antonio Sicari, ao dizer que após fugir do cárcere, João da Cruz “retoma seu trabalho de educador e superior da nova família carmelita, primeiramente em Calvário (Jaen) e depois em Baeza e em Granada (1582-1588), onde escreveu os quatro grandes comentários às suas poesias”, a saber: “*Subida do Monte Carmelo* (= S); *Noite escura* (= N); *Cântico espiritual* (= C) e *Chama viva de amor* (= F), ficando alguns incompletos”, completando o mesmo autor, que o doutor místico, em “1591 foi exonerado de todos os cargos de responsabilidade, e ‘exilado’ na Andaluzia, em Ubeda (Jaen), onde morreu santamente em 14 de dezembro de 1591, aos quarenta e nove anos de idade” (2003, p. 588)⁴⁶. Que a reforma teresiana não se realizou sem maiores consequências aos seus promotores é um fato. Todavia, as circunstâncias em que se deram tais resistências, prisões, perseguições e exílio não são tão claras. Não obstante o fato de as prisões não terem sido muitas, a perseguição de que foi objeto,

⁴⁶ Para destacar a questão dos seus escritos, em qualquer estudo de sua vida, é perceptível que “a obra do escritor ocupa um lugar secundário. Totalmente alheio às preocupações de um profissional da cátedra ou da pena, começa escrever tardiamente, por volta dos 35 anos, redige sem pressa e quando tem tempo para tanto, deixa várias obras incompletas e não escreve nada nos últimos anos, quando os seus dotes teriam alcançado a maturidade plena (dos 44 aos 49 anos)” (RUIZ, Federico. João da Cruz (São) in ANCILLI, Ermano; Pontifício Instituto de Espiritualidade Teresianum (Orgs.). *Dicionário de Espiritualidade*. Vol. II. São Paulo: Loyola; Paulinas, 2012, p. 1374).

seguida de seu exílio lacônico, é algo mais relevante em sua trajetória, sendo forte indício do que este trabalho propõe como hipótese.

Como já foi dito, tal hipótese não é uma projeção idealista, mas algo muito exequível, havendo diversos indícios que sinalizam e apontam nessa direção. Um único exemplo tomado da trajetória de João da Cruz é suficiente para ilustrar tal possibilidade, pois é muito emblemático. Conforme exposto, quando do seu encarceramento em Toledo, procedeu-se um interrogatório. Textos escritos por monges carmelitas dão conta de que em tal interrogatório houve uma tentativa de suborno, com ofertas de cargos e de outras benesses, visando dissuadir o doutor místico e cooptá-lo. O que se queria era corrompê-lo para que desistisse de sua participação na reforma teresiana? Se esse era o propósito, certamente tal se deu por conta da capacidade catalisadora que João da Cruz tinha em arregimentar pessoas em torno de si, ameaçando a estabilidade do Carmelo Calçado. E seu exílio? Foi perpetrado pela cúpula da Igreja ou os próprios Calçados o perseguiram? E se assim foi, o que aconteceu? A questão que se coloca nesta breve inquirição está relacionada ao fato de que João da Cruz tinha uma formação escolástico-tomista e fora um clérigo que, a despeito de sua valorização da prática mística, procurava escrever fundamentado na “autoridade da divina Escritura”, ou seja, tomava “como fonte absoluta e primeira de seu ensinamento a Sagrada Escritura e, apenas secundariamente, a sua própria experiência ou a de outros” (SICARI, 2003, p. 588). Em outros termos, ele era notadamente um “místico institucionalizado”. O que teria então motivado sua perseguição? A “pista”, talvez esteja na observação de que, regra geral, as instituições religiosas, ou seja, toda “Igreja constituída possui decerto seus místicos, mas desconfia deles, delega-lhes seus confessores e diretores espirituais para dirigir, canalizar e controlar os seus estados extáticos”, diz Roger Bastide e emenda, “isso quando não os trancafia em algum convento de onde seus gritos de amor desvairado não conseguem se fazer ouvir” (2006, p. 263). Todas essas questões colocadas por estes diferentes autores, cujas áreas são igualmente diversas, e que não tratam da pessoa de João da Cruz, mas da experiência mística ou da pessoa do místico, aplicam-se à trajetória e, de igual forma, deságuam na espiritualidade e na prática mística deste que, além de clérigo, teólogo e poeta, foi também educador. E é justamente isto que este trabalho está investigando.

CAPÍTULO III – A PRÁTICA MÍSTICA DE JOÃO DA CRUZ

É óbvio que as propostas reformadoras-místicas não eram absolutamente novas nos mosteiros, havendo, inclusive, iniciativas isoladas que não prosperaram por conta de perseguições⁴⁷, aliás, a metáfora explorada pelos criadores do Carmelita Descalço, o matrimônio espiritual, por exemplo, muito antes deles, fora tomada pelos monges para ilustrar a relação com Deus, em termos diretos, lançando mão de Cântico dos Cânticos, a “espiritualidade monástica havia explorado copiosamente o tema, interpretando o esquema nupcial do Cântico tanto para as relações entre Cristo e a Igreja quanto entre a Igreja e a comunidade monástica, entre o indivíduo e a sua vida de amor” (ALVAREZ, 2012, p. 1576)⁴⁸. Conforme “Baccetti, do século VI ao século XII predomina na literatura monástica a explicação eclesiológica do tema nupcial; a partir do século XII e sobretudo com São Bernardo se desenvolve a explicação mística, aplicada à comunidade monástica ou ao indivíduo” (ALVAREZ, 2012, p. 1577). Mas o que então foi inovador? Uma vez que, de acordo com o *Dicionário São-Joanino*, que compõe a edição brasileira do volume das *Obras Completas* de São João da Cruz, tal metáfora, ou “expressão simbólica”, expressa “a mais alta comunhão transformadora da alma com o Senhor” e que “São João da Cruz é um dos primeiros a aprofundar esta realidade da união íntima do homem com Deus” (SCIADINI, 2002, p. 1149)⁴⁹,

⁴⁷ “No final do século XII e no início do século XIII, mulheres habitadas por um certo desejo de conhecer Deus sem passar por intermediários reúnem-se fora das instituições monásticas da sua época para viver, o que pode parecer um pouco paradoxal, com liberdade e renúncia, mantendo-se, assim, disponíveis às inspirações do Espírito. Os nomes de Marguerite d’Ypres (†1237), Beatriz de Nazaré (†1268), Matilde de Magdeburg (†1268) e Hadewijch d’Anvers (†1240) são os mais conhecidos. Não podemos esquecer de Marguerite Porete, queimada viva em Paris, cujo livro *‘Espelho das almas simples e aniquiladas’* é um eco da sua doutrina e das suas experiências. De um ponto de vista histórico, pouco conhecemos sobre essas mulheres, além do fato de sabermos que elas viviam em oração, pobreza e castidade e realizavam boas obras, moravam nas vizinhanças de grandes conventos cistercienses e dominicanos, onde elas podiam alimentar-se dos sacramentos e conselhos de diretores mais ou menos esclarecidos, que elas julgavam capazes de libertá-las da pretensão e da inflação às quais podemos ser conduzidos por certas experiências fortes e subjetivas” (LELOUP, Jean-Yves. *A Teologia mística de Dionísio, o Areopagita. Um obscuro e luminoso silêncio*. Petrópolis: Vozes. 2014, p. 84).

⁴⁸ “Considerando a vida e as obras escritas de muitos místicos cristãos, descobrem-se uma série de símbolos comuns, paradoxos, que expressam algo da realidade experimentada. Saber/não saber; luz/trevas ou noite ou nuvem; fogo/água; presença/ausência; solidão/companhia; liberdade ou prisão; vazio/plenitude; vida/morte; dor/gozo etc. São paradoxos que tentam formular algo das vivências da alma em contato com o mistério. Não obstante, todas elas ficam como que ajustadas e neutralizadas em harmonia superior pelo amor. A realidade que as inclui e esclarece todas é o amor. Daí a frequente utilização do símbolo nupcial na linguagem mística cristã e extracristã. Tem sua fonte de inspiração, sem dúvida, no Cântico dos cânticos, que resume e compendia toda linguagem mística e, por ser palavra de Deus, é como que uma pré-encarnação do Verbo que se faria carne humana, vivida, sofrida e glorificada” (KAUFMANN, Christine. *Mística*. in SAMANES, Cassiano Floristan; TAMAYO-COSTA, Juan-José (Orgs.). *Dicionário de Conceitos Fundamentais do Cristianismo*. São Paulo: Paulus, 1999, p. 491).

⁴⁹ “João da Cruz e Teresa d’Ávila [são] relacionados a esta corrente” conhecida como “mística nupcial” (LELOUP, Jean-Yves. *A Teologia mística de Dionísio, o Areopagita. Um obscuro e luminoso silêncio*. Petrópolis: Vozes. 2014, p. 85).

muito provavelmente o fato de se colocar tal ideal como absoluto, estipular os “exercícios espirituais” para se chegar à referida união mística e popularizar tal saber, posto ele afirmar que é justamente “para atingir esse fim que ensinamos o desapego e desnudez de todas as graças precedentes”, e que “procedendo” dessa forma, “encaminha-se, pela fé, à união divina, à qual chegará antes crendo que entendendo” (CRUZ, *SMC*, II, XXVI, 10, 11, 2002, p. 302, 303⁵⁰), ou seja, sem necessidade da teologia escolástica⁵¹.

Neste sentido é preciso compreender que a mística de João da Cruz não era simplesmente uma prática devocional exclusiva e pessoal do frei carmelita descalço, mas constituía um “programa”, uma espécie de mistagogia, ou seja, uma forma de iniciar o fiel ao “mistério da fé”. Isso a despeito de ele não ser teólogo do tipo escolástico, argumentativo. João da Cruz é um místico, mas não um místico qualquer, e sim alguém que foi profundamente influenciado pela *Teologia Mística* de Dionísio, chamado de pseudo-areopagita, e como tal, não difere neste aspecto de seus pares que igualmente se apropriaram de tal viés teológico⁵², ou

⁵⁰ Para as referências das obras de João da Cruz, as fontes, por tratar-se de uma edição única — *Obras completas* — com as suas obras, optou-se por utilizar as iniciais de cada uma delas, havendo a descrição completa na parte de “Fontes”. Acrescenta-se também, pela ordem, o prólogo e seu “verso”, com numeral (Ex: *P*, 1), ou o livro, capítulo e seu verso, sendo os primeiros com algarismos romanos e o último com numeral (Ex: I, XV, 2).

⁵¹ “Como um movimento oriundo da universidade, a Reforma se beneficiou grandemente da abordagem conhecida como ‘humanismo’, que lutou para aplicar a recuperação crítico-intelectual de formas antigas de educação, da Igreja e da sociedade como um todo. O significado do humanismo como partido reformador é coberto pela frase sucinta de Bernd Moeller (1982, p. 36): ‘Sem humanismo, sem Reforma’. Dentre as fontes e normas humanistas, incluíam a Escritura e os Pais da Igreja, cujos escritos tornaram-se acessíveis por meio da recuperação e melhoria da erudição grega, hebraica e latina. A aprovação difundida de Lutero como ‘nosso Martinho’ por humanistas nos anos anteriores ao Edito de Worms (1521) refletia a visão que tinham dele como representante proeminente do novo aprendizado: ambos se opunham a um inimigo em comum, a saber, os abusos escolásticos de religião e poder (Grane, 1994)” (LINDBERG, Carter. *História da Reforma*. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2017, p. 85). O fato de João da Cruz ensinar tal questão e ela ter alguma ressonância com as Reformas, pode também ter sido um ponto utilizado para compor a perseguição de que foi alvo.

⁵² Após explicar panoramicamente a teologia mística de Dionísio, os estudiosos em patrística concluem: “Entende-se nesse quadro doutrinário a sua influência no pensamento dos místicos que o seguiram, de Máximo, o Confessor a Santo Alberto Magno, de Santo Tomás a São João da Cruz” (DATTRINO, Lorenzo; SORSOLI, Cirillo. Dionísio Areopagita (pseudo) in ANCILLI, Ermano; Pontifício Instituto de Espiritualidade Teresianum (Orgs.). *Dicionário de Espiritualidade*. Vol. I. São Paulo: Loyola; Paulinas, 2012, p. 765). “A influência de D.[ionísio] foi muito importante. Sua Teologia mística torna-se obra fundamental, na qual se inspira toda a mística medieval, de Boaventura a Tomás de Aquino. Mas sua influência continua ao longo dos séculos: João da Cruz se inspirará nele quando falar da noite escura, enquanto que Teresa de Ávila recuperará dele o tema do sofrimento de Deus” (LILLA, Salvatore. Dionísio Areopagita. In: BORRIELLO, Luigi; CARUANA, Edmundo; DEL GENIO, Maria Rosaria et.al. *Dicionário de Mística*. São Paulo: Loyola; Paulus, 2003, p. 328). “Não há nenhuma tradição mística, das renano-flamengas a São João da Cruz, que não se refiram a ele, por vezes adaptando os textos a sua conveniência” (LELOUP, Jean-Yves. *A Teologia mística de Dionísio, o Areopagita. Um obscuro e luminoso silêncio*. Petrópolis: Vozes. 2014, p. 10-11). Muito embora, o mesmo autor ressalte oportunamente que: “Nada se assemelha menos a um silêncio do que um outro silêncio; há o silêncio do não dito, do entre-dois-ditos, ou do além do dizível. Portanto, não se trata de afirmarmos aqui que o ‘obscuro e luminoso silêncio’ de Dionísio encontra-se em todas as tradições espirituais da humanidade, particularmente nas suas vertentes apofáticas, mas de sugerir que, frequentemente, em toda tradição espiritual, habita um espaço obscuro e luminoso, um Real infinitamente próximo e sempre inalcançável. É um ‘espaço’ que podemos explorar e compartilhar juntos. As tradições espirituais parecem mais unidas por aquilo que lhes falta do que por aquilo que elas possuem em comum. Nós acreditamos

seja, “Quando escrevem ou falam de Deus não comunicam conceitos ou doutrina, mas uma experiência. Narram as maravilhas que Deus neles realiza. Assim Santa Teresa de Jesus intitula o livro da sua vida: *O livro das misericórdias de Deus*” (VECHINA, 1992, p. 106.). Como já dito anteriormente, o próprio “modo de vida monástico provou-se um poderoso estímulo para a criação de novos tipos de literatura religiosa” (MCGINN, 2012, p. 209)⁵³. Isto é, o recolhimento ensejava tais experiências e, conseqüentemente, *insights*. Não é sem razão que um teólogo jesuíta como Karl Rahner, autor de uma das mais célebres frases a respeito do tema, — “o cristão do futuro deverá ser um místico, ou não será cristão⁵⁴” —, defendia a ideia de que “o elemento carismático não está à margem da Igreja, mas pertence igualmente, necessariamente, à sua essência, como os ministérios e os sacramentos”, a despeito disso, ele reconhecia que há uma “única diferença”, e ela reside “no fato de que o carisma, pertencendo à livre e imprevisível ação do Espírito, emerge na história em formas sempre novas e, assim, a Igreja inteira deve tornar-se acolhedora de maneira sempre nova”, cabendo, todavia, ao “ministério hierárquico, em particular, a delicada tarefa de analisar e cultivar esses dons do Espírito segundo a identidade original, pela qual foram doados no seio do povo de Deus (cf. 1Ts 5,19)” (ROMANO, 2012, p. 427). É justamente este aspecto de imprevisibilidade e, por isso mesmo, de absoluta falta de controle, que faz com que a Igreja não nutra simpatia pela experiência e prática místicas ou, no mínimo, tenha receio de seu exercício sem supervisão⁵⁵.

que esta apófase compartilhada pode ser fonte de unidade e paz entre os humanos de origens e culturas diversas” (Ibid., p. 81).

⁵³ “Embora suas concepções fundamentais estivessem enraizadas no judaísmo, helenismo e cristianismo primitivo, ideias precisam de instituições para ter algum resultado. Foi através da instituição do monaquismo que as teorias místicas encontradas em Orígenes, e aquelas de Agostinho e outros místicos latinos primitivos, alcançaram os séculos vindouros. Esses sistemas espirituais, quer fossem quer não criados para um contexto monástico, logo se tornaram monásticos” (MCGINN, Bernard. *As fundações da mística: das origens ao século V. Tomo I: A presença de Deus: uma história da mística cristã ocidental*. São Paulo: Paulus, 2012, p. 199 (Série História da mística cristã ocidental).

⁵⁴ A frase, originalmente, diz: “The devout Christian of the future will be a ‘mystic’, someone who has experienced ‘something’, or will cease to be anything” (RAHNER, Karl. *Theological Investigations. Further Theology of the Spiritual Life I*. Vol.VII. London: Darton, Longman & Todd; New York: Herder and Herder, 1971, p. 15).

⁵⁵ Mesmo não lidando com aspectos estritamente especulativo-teológicos, a mística não era bem vista, “longe das especulações teológicas”, sublinha Catherine Vincent, “a relação mística comporta uma dimensão experimental de que o corpo, notadamente o corpo feminino, se torna um instrumento privilegiado, pelos fenômenos naturais que comporta”, por isso, nos relatos deste período “fervilham de descrições, para as quais foi necessário forjar um vocabulário adequado, de torrentes de lágrimas, de êxtases, de arrebatamentos e de levitações”, e tais reações psicológicas, com exteriorizações corporais, dividiam muito as opiniões oficiais e serviam de desculpas para a anatematização da prática, ou seja, da mesma forma que “no Oriente, as autoridades eclesíásticas reagiram de forma bastante diversa ante a amplitude e o vigor da corrente mística”, contudo, “em geral foi a desconfiança que prevaleceu” (VINCENT, Catherine. *A busca de Deus – Místicos do Oriente e do Ocidente*. In: CORBIN, Alain (Org.). *História do Cristianismo*. Para compreender melhor nosso tempo. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009, p. 260-261). “A teologia e a religião organizada nela baseada são representadas pelo sacerdote. A experiência religiosa é representada pelo místico. O sacerdote promulga a fé e comercia com dogma intelectual, no ramo da interpretação e codificação. Em suma, lida com a dimensão *exotérica* do que em geral se chama o ‘espiritual’ nesse processo, tornando-se em vez disso uma questão de dócil crença, aceita em segunda mão, ou de racionalidade e

Mesmo porque “a mística cristã originariamente não é esotérica, mas extática”, e não obstante o fato de que “desde o início ela assume a conotação eclesial”, seu lugar de manifestação para tal conotação é “expressa principalmente pelo monaquismo” (DEL GENIO, 2003, p. 708).

É sabido, todavia, que João da Cruz coadunava-se com tal pensamento da necessidade de supervisão institucional pronunciada por Rahner. Como alguém que tinha uma formação escolástico-tomista, logo no prólogo do comentário ao poema *Subida*, ele diz que a fim de explicar o que acontece, e como acontece, tal processo, bem como a “noite escura” pela qual passa a alma, afirma que não se fiará em sua experiência e nem na ciência, pois ambas podem falhar, muito embora possa se valer delas no que achar que são úteis, mas tendo o cuidado de apoiar-se sempre na “Sagrada Escritura”, visto que “tomando-a por guia, não há perigo de engano, pois nela fala o Espírito Santo”, dizendo ainda que “se em algum ponto errar, pelo fato de não entender bem o que com a mesma Escritura ou sem ela disser, declaro não ser minha intenção apartar-me da sã doutrina e sentido da Santa Madre Igreja Católica” (CRUZ, *CVA, P*, 2, 2002, p. 136)⁵⁶. Com todo esse cuidado e postura institucional, o que teria então motivado sua perseguição? Uma vez que havia o perigo de se alegar a possibilidade de “homens ou mulheres, os místicos”, experimentar uma “relação direta com Deus, independentemente das

intelectualidade. Em contraste, os místicos se vêem diante do *esotérico*, a dimensão privada, pessoal ou ‘oculta’ do ‘espiritual’. Ele a vive como experiência e a apreende como uma forma de conhecimento direto, com uma intensidade e um imediatismo que se antecipam a interpretação e crença” (BAIGENT, Michael; LEIGH, Richard. *A inquisição*. Rio de Janeiro: Imago, 2001, p. 163). Os mesmos autores explicam que face a essas “distinções, dificilmente surpreende que a maioria das religiões estabelecidas e organizadas tenda a ficar nervosa em relação a suas tradições místicas, aos místicos em suas congregações. O místico sempre permanece como um desgarrado potencial, um potencial renegado ou apóstata, um potencial herege — e por conseguinte, um potencial candidato a perseguição. Devido à sua insistência na experiência direta, ele não exige e nem mesmo precisa necessariamente de um sacerdote como intérprete. Na verdade, o místico torna supérfluos o sacerdote e toda a hierarquia eclesiástica. E os místicos das várias religiões do mundo em geral terão muito mais em comum uns com os outros do que qualquer um deles com seus próprios sacerdotes oficiais. A experiência esotérica do místico envolve um denominador comum, uma comum dinâmica psicológica. A teologia exotérica de uma classe sacerdotal imvariavelmente diferirá de sua correspondente nas outras, rivais — e a diferença muitas vezes culminará em violência. Por toda a história humana, crentes têm feito guerra uns com os outros. Os gnósticos ou místicos, não. As pessoas estão demasiado dispostas a matar-se em nome de uma teologia ou de uma fé. Estão menos dispostas a fazê-lo em nome do conhecimento. Os dispostos a matar pela fé terão portanto interesse no abafamento da voz do conhecimento” (Ibid., p. 164). Portanto, os autores concluem que “Era assim inevitável que os místicos cristãos, mesmo aqueles dentro do seio da Igreja, se vissem encarados como suspeitos. E era inevitável, em consequência, que pelo menos alguns deles — os que deram testemunho público conspícuo de suas experiências — se vissem sujeitos a importunação e perseguições” (Ibid.).

⁵⁶ E tal postura não é de modo algum episódica, pois no Prólogo da explicação de suas quatro canções, especificamente no da *Chama viva de amor*, texto endereçado a Dona Ana Penalosa, filha espiritual de João da Cruz, o doutor místico afirma que escreveu, ainda que relutante, tal explicação, pois “sendo de coisas tão interiores e espirituais, ordinariamente a linguagem falta”, mas por crer que Deus, a quem ele credita a condição de ter escrito as canções, “parece” ter lhe “dado alguma luz ao entendimento e infundido algum calor”, animou-se a fazê-lo, cômico de que por ele mesmo nada poderia dizer que “valha em coisa alguma, quanto mais em se tratando de matérias tão subidas e substanciais”, não obstante, toma o cuidado de ressaltar que “o que houver aqui de mau e errado será somente meu; e assim tudo submeto ao melhor parecer e juízo de nossa Santa Madre Igreja Católica Romana, cuja Regra ninguém erra em seguir” (CRUZ, São João da. *Chama Viva de Amor*. Prólogo, 1. in *Obras completas*. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 825).

mediações eclesiais (sacramentos, cerimônias litúrgicas, pregações), cuja obrigação havia sido reafirmada pela reforma gregoriana e pelo Concílio de Latrão IV (1215)”, e tal era algo que o frei carmelita queria evitar e que igualmente criticava, inclusive, alinhando-se ao “magistério” no temor, “não sem razão”, com respeito aos “desvios a que essas experiências particulares podiam dar ensejo” (VINCENT, 2009, p. 260-262). A única questão na qual talvez se enquadrasse a prática mística de João da Cruz, estava relacionada ao inegável fato de que, conforme concepção do magistério, “os relatos dados pelos místicos não podiam cair em todas as mãos, sobretudo se eram redigidos em língua vulgar, [pois estes poderiam ser] como um remédio forte demais que poderia causar nas almas mais estragos do que benefícios” (VINCENT, 2009, p. 262). Isso era algo que estava além de sua vontade e ele não poderia evitar. Na verdade, o medo, do ponto de vista da Igreja Romana, era que este tipo de experiência aprofundasse a sua crise de autoridade trazida pela Reforma Protestante. Não obstante, todo controle e escrutínio, Catherine Vincent diz que as “autoridades religiosas tiveram, no entanto, muita dificuldade para encontrar nessas obras vestígios propriamente heréticos” (2009, p. 262).

Tal questão, contudo, dificulta ainda mais compreender os motivos que levaram a efeito a perseguição de que o doutor místico, e cocriador da ordem dos carmelitas descalços, foi objeto, tornando-se possível apenas aventar nada mais do que algumas hipóteses que podem, no máximo, sinalizar as possíveis causas que talvez tenham sido determinantes para se deflagrar tal processo persecutório. É justamente esta investigação que foi realizada neste último capítulo. Como não poderia deixar de ser, não há nenhuma pretensão conclusiva no exposto, mas justamente o contrário, um convite a que trabalhos posteriores possam dar sequência a tal investigação, adensando os problemas aqui levantados, a fim de que alguma luz possa ser lançada no nebuloso processo persecutório sofrido por este místico espanhol.

3.1 O *Corpus dyonisiacum* e sua influência sobre João da Cruz

O historiador da mística ocidental Bernard McGinn, diz que “Gregório [de Nissa] criou a primeira teologia negativa sistemática na história do cristianismo, do tipo que viria a ter um efeito profundo um século mais tarde sobre o profundo Dionísio”, destacando que a “característica mais distinta desse apofatismo para seu pensamento místico, foi a famosa doutrina de *epektasis*, seu ensinamento (frequentemente invocando Fl 3,13) de que a meta da vida cristã, tanto aqui quanto no céu”, completa ele, “é a busca sem fim da inexaurível natureza divina” (MCGINN, 2012, p. 212). É importante compreender que não obstante o fato de

Dionísio não ser “original”, e a despeito de seu anonimato, é inevitável deixar de reconhecer o quanto este anônimo (ou anônima?), com sua *Teologia mística*, exerceu de influência sobre grandes vultos da mística, tanto cristã quanto islâmica e algumas outras religiões (LELOUP, 2014, p. 111-156)⁵⁷. McGinn informa que em torno “do ano 500 d.C., possivelmente na Síria, viveu um escritor monástico cuja influência sobre o Ocidente latino viria a ser mais poderosa do que a de qualquer outro místico oriental”, podendo ser comparado a Agostinho, pois tal “figura ainda não identificada não apenas criou o termo ‘teologia mística’, mas também deu expressão sistemática a uma visão dialética da relação de Deus com o mundo que foi a fonte dos sistemas especulativos místicos durante pelo menos mil anos”, pois conforme “uma autoridade do quilate de Boaventura, o sentido espiritual da Escritura contém três tipos de ensinamento: o doutrinal, o moral e o místico (ou seja, relativo à união da alma com Deus)”, diz o historiador italiano, citando na sequência o teólogo escolástico: ““O primeiro é especialmente ensinado por Agostinho; o segundo, especialmente por Gregório [de Nissa]. O terceiro é ensinado por Dionísio”” (MCGINN, 2012, p. 235). Toda essa importância contrasta-se com as poucas informações acerca do chamado Aeropagita:

Em 827, os embaixadores de Miguel, o Gago, oferecem a Ludovico o Pio alguns escritos de caráter teológico-espiritual: o *Corpus Dionisyacom*, atribuídos ao pseudo-Dionísio. Com efeito, o autor do *Corpus* se denomina Dionysios; proclama-se discípulo de certo Hierotheus e do apóstolo Paulo (3, 2; 7,1); afirma ter visto o eclipse do sol em Heliópolis na Sexta-feira Santa com Apophanes, e de ter estado presente, com Pedro e Tiago, na *dormitio* da Virgem. Entre os seus destinatários encontram-se o bispo Policarpo, Tito, João evangelista e Timóteo (DATTRINO; SORSOLI, 2012, p. 763).

⁵⁷ “Foi Dionísio Areopagita (que escreveu entre 425 e 525) que fundiu o mundo ideal do misticismo neoplatônico com a doutrina da Igreja, usando o método negativo, isto é, o conhecimento não do que Deus é, mas do que Deus não é. A subida de Moisés ao monte Sinai se tornou o paradigma da união mística”, narrativa da qual originariamente lançou mão seu mestre, Gregório de Nissa, todavia, “Uma vez que ele tenta descrever o desenvolvimento da consciência mística e a natureza da união com Deus, que se consegue no êxtase, os místicos posteriores, vendo-se nele, adotaram sua linguagem, a qual depois, foi aceita pela teologia mística. Seu tratado sobre a via negativa, *Teologia mística*, tornou-se fundante da mística posterior ocidental, começando com Escoto Eriúgena, que foi o primeiro a difundir seu conhecimento sistemático no Ocidente. Mas a vida contemplativa da alta Idade Média foi dominada principalmente por Gregório Magno, cuja sensibilidade, voltada mais a praticidade, contrabalançou o forte neoplatonismo de Dionísio Areopagita. Este permaneceu dominante, contudo, na espiritualidade da Igreja oriental, a qual continuou a nutrir-se da doutrina dos grandes místicos da primeira idade cristã como Gregório de Nissa e Evrágio Pôntico, continuada por Máximo, o Confessor, por Simeão, o Novo Teólogo, por Nicolau Cabasilas († 1369) e por outros” (DEL GENIO, Maria Rosaria. *Mística* (notas históricas). In: BORRIELLO, Luigi; CARUANA, Edmundo; DEL GENIO, Maria Rosaria et.al. *Dicionário de Mística*. São Paulo: Loyola; Paulus, 2003, p. 708).

Do ponto de vista historiográfico essas informações podem — e devem — ser questionadas e problematizadas⁵⁸, todavia, pelo fato de o Dionísio não ser objeto de investigação, isso não será necessário, pois o que realmente importa para a presente discussão é a influência exercida por seu pensamento na prática mística de João da Cruz que dele se apropria. Os textos que “sobreviveram”, chamados de *Corpus Dyonisiacum*, *Corpus Dionisyacum*, *Corpus areopagiticum* e outras variações nomenclaturais, são compostos por quatro tratados e dez cartas, porém, menções do autor a outros textos seus, dão conta de que ao menos sete outras obras foram escritas, porém, se perderam. É fato, contudo, que sua principal obra, a *Teologia Mística*, um pequeno tratado com cinco breves capítulos, é o texto pelo qual o misterioso Dionísio é muito estudado e debatido. Antes de falar brevemente sobre sua proposta e/ou conceito de teologia mística, é importante ter em mente que o “nome de Dionísio, o Areopagita pode ser considerado um hierônimo mais do que um pseudônimo que daria testemunho do aniquilamento do autor diante da tradição por ele testemunhada”, ou seja, a fim de “falar do Deus desconhecido e incognoscível não é necessário que o autor permaneça desconhecido e incognoscível?” (LELOUP, 2014, p. 10).

⁵⁸ “Nosso autor adotou a *persona* de Dionísio, o Areopagita, o convertido ateniense de Paulo (Atos 17,34). (Outros em seu círculo também tomaram pseudônimos do Novo Testamento, mas seu líder, o misterioso professor que ele chama de Hieroteu, não o fez.) Apesar das muitas tentativas de identificar essa figura, a personalidade histórica de Dionísio (como o chamaremos, ao invés do apelido moderno ‘Pseudo-Dionísio’) permanece um mistério. Seus escritos também são espantosos. Escritos em um estilo idiossincrático, quase encantatório, cheio de neologismos, eles são difíceis de se compreender e controvertidos. Durante séculos esse *corpus* dionisiano foi tratado como uma autoridade apostólica; mas humanistas como Lorenzo Valla e Erasmo tinham começado a duvidar da sua autoridade mesmo antes de 1520, quando Lutero publicamente atacou-a, reivindicando: ‘Dionísio é muito pernicioso; ele platoniza mais do que cristianiza’. Muitos, especialmente os católicos romanos, continuaram a defender a autenticidade apostólica de Dionísio até o século presente, quando a erudição histórica demonstrou que seu uso dos escritos neoplatônicos tardios, especialmente os de Proclo, provou que ele não pode ter escrito antes da parte final do século V d. C.” (MCGINN, Bernard. *As fundações da mística: das origens ao século V. Tomo I: A presença de Deus: uma história da mística cristã ocidental*. São Paulo: Paulus, 2012, p. 235-36). “Somente em 1895, por obra de dois estudiosos, J. Stiglmayr e H. Koch, é determinado historicamente o período da atividade do Pseudo-Dionísio. O estudo exegético dos escritos dionisianos e o estudo comparado com composições análogas, tanto dogmáticas quanto litúrgicas, levam à conclusão que as obras do pseudo-Dionísio remontam à segunda metade do século V e ao início do século VI. O autor do *Corpus*, com base nos últimos estudos, teria sido um cristão de origem síria, que passou um longo período em Atenas, discípulo de Proclo e de Damásio, dos quais refletia o fascínio” (DATTRINO, Lorenzo; SORSOLI, Cirillo. Dionísio Areopagita (pseudo) in ANCILLI, Ermano; Pontifício Instituto de Espiritualidade Teresianum (Orgs.). *Dicionário de Espiritualidade*. Vol. I. São Paulo: Loyola; Paulinas, 2012, p. 763). Sendo alguém tão importante, mas controverso, obviamente que não há consenso em torno de sua pessoa, conforme pode ainda ser visto em mais um verbete: “Confundido, em geral, com são Dionísio, primeiro bispo de Paris, ou com Dionísio de Alexandria, um santo do séc. III, ou um discípulo desconhecido de são Basílio Magno, parece, em vez disso, que *D.* seja mártir ateniense do séc. I, convertido por são Paulo. A partir do séc. VI lhe são atribuídas as seguintes obras: *De coelesti hierarchia*, *De ecclesiastica hierarchia*, *De divinis nominibus*, *De mystica theologia* e dez Cartas. Esses escritos remontam certamente ao final do séc. V e estão reunidos no *Corpus Dionysiicum*, cujo autor se chama convencionalmente Pseudo-Dionísio, o Areopagita. O *Corpus* representa a tentativa mais sistemática de teologia mística realizada a partir dos esquemas e da terminologia neoplatônica. É inegável que sua doutrina depende de Proclo” (LILLA, Salvatore. Dionísio Areopagita. In: BORRIELLO, Luigi; CARUANA, Edmundo; DEL GENIO, Maria Rosaria et.al. *Dicionário de Mística*. São Paulo: Loyola; Paulus, 2003, p. 326-27).

Isso, entretanto, não explica exatamente o porquê de sua falsa identificação com um discípulo contemporâneo de Paulo, o apóstolo, e que teria vivido no primeiro século da era cristã. “A teologia mística do pseudo-Dionísio nada tem em comum com teologias análogas (caldaica, egípcia, pitagórica, filoniana), nem corresponde ao conceito contido no termo ‘místico’ entre os escritores espirituais, quer medievais, quer modernos”, e ainda mais curioso é que os “símbolos e as verdades que exprime e desenvolve em seus escritos não nascem de uma experiência do divino, isto é, não são experiências pessoais místicas, mas simplesmente querem sublinhar, conforme observado pelos seus mestres” (além do já citado Gregório de Nissa, há ainda Máximo, o Confessor, Proclo e Damásio), diz Dattrino Lorenzo e Cirillo Sorsoli, “o grau supremo da ‘fé’ e do ‘conhecimento’ quando este entra nos limites do ‘amor’, então entre cognoscente e conhecedor se estabelece uma relação viva e experimental de amigo para Amigo”, informando ainda os mesmos autores que

Para captar o pensamento exato do pseudo-Dionísio sobre o conhecimento que se pode ter de Deus, e para a qual é orientada a alma como termo último de perfeição, deve-se observar o seu conceito de conhecimento “negativo”. “O mais alto conhecimento de Deus é aquele que se tem por meio da ignorância, segundo a união supermental, quando a mente, separando-se de todos os seres, e deixando-se também a si mesma, une-se aos raios super-resplandescentes; a partir desse momento, na imperscrutável profundidade da sabedoria, é iluminada” [...]. Não se tem uma ignorância “privativa”, mas a “nesciência”, enquanto se sabe que não se conhece “aquilo que Deus é”, o qual “sendo invisível, por causa de sua eminente claridade, é inacessível, pelo excesso da suprassubstancial efusão luminosa; nela (bruma) encontra-se cada um que se tenha tornado digno de conhecer e ver a Deus, exatamente pelo não-ver e pelo não-conhecer: situando-se verdadeiramente no plano que é supervisão e conhecimento [...]. A transcendência absoluta de Deus não pode ser inserida na classificação das realidades e das perfeições criadas, nem pode ser definida com a terminologia, seja positiva ou negativa, da linguagem humana. O pseudo-Dionísio opõe-se à mística da “sóbria embriaguês” de Filon e do “contato” de Plotino, com sua mística “da união de amizade”, que se opõe à mística do “conhecimento” de Eunômio e de Aécio com a sua mística “do silêncio”, seja em seu valor objetivo, enquanto há uma verdade escondida da qual só Deus pode falar, seja no valor subjetivo enquanto reconhecendo que “aquilo que é Deus” foge à investigação da inteligência criada, mas permite à caridade realizar a união com ele [...] (DATTRINO; SORSOLI, 2012, p. 764).

Sendo assim, em que consistia a teologia mística do Dionísio? Uma vez que a “teologia, tanto para o *Corpus dyonisiacum* quanto para os primeiros cristãos, é, antes de tudo, aquilo que nos é revelado nas Escrituras, [pois] é ali que o incognoscível se dá a conhecer”, isto é, a “teologia é ensinamento de Deus ao homem antes de ser racionalização do homem sobre Deus” (invertendo completamente seu exercício original, e também atual), e isso de tal forma

que, no quarto século, “a palavra ‘teologia’ designava não apenas o estudo das Escrituras, mas o conhecimento do Ser revelado pelas Escrituras”, em termos diretos, “a Trindade, ou seja, Deus em Si mesmo; o conhecimento de Deus nas suas obras não diz respeito à teologia, mas à economia”, portanto, atrelada à “contemplação da Trindade, o termo ‘teologia’, na época do surgimento do *Corpus dyonisiacum*, possui igualmente o sentido de ‘gnose suprema’, ou ‘conhecimento por participação’”, trata-se por isso de “teologia mística” (LELOUP, 2014, p. 44). Neste sentido, obviamente que o “pseudo-Dionísio não é original no enfoque doutrinário teológico-místico”, visto ser “clara a dependência da tradição platônica e da patrística grega, particularmente das escolas de Alexandria e Antioquia: Clemente, Orígenes Evrágio Pôntico, Basílio, Gregório Nazianzeno e Gregório de Nissa”, informam Dattrino e Sorsoli, dizendo que quem conhece os escritos destes autores, capta “com exatidão o pensamento do pseudo-Dionísio”, não obstante, esclarecem que “seu mérito é ter levado a investigação teológica para um campo da espiritualidade, antes não tratado com ordem, força de penetração e amplitude de considerações, como em sua síntese doutrinária” (DATTRINO; SORSOLI, 2012, p. 764). Em uma de suas cartas, Dionísio propõe ao seu discípulo Timóteo, dedicação ininterrupta “às contemplações silenciosas”, e ao assim fazer, está claro que ele apresenta uma espécie de “mistagogia”:

O exercício que Dionísio propõe a Timóteo, seu discípulo, é uma *theoria*, uma contemplação incessante e silenciosa. Na época do *Corpus areopagiticum*, existiam formas diferentes de *theoria*. Antes de tudo, a *theoria physikè* ou contemplação do Logos na natureza: saber discernir a informação criadora presente em todas as formas que ela permite existir, contemplar o *logos* nos *logoi*. Esta contemplação conduz normalmente à transfiguração: visão da luz incriada no coração de todas as criaturas. Para os Antigos, o mundo jamais é visto “sem Deus”, ou seja, sem o Ser que lhe permite existir, sem o Invisível que envolve e anima todo o visível. Exercitar-se sem descanso ou relaxamento a ver o Invisível, ou seja, a Vida e a Luz em todas as coisas, é o que também chamamos de filocalia, realização da ciência e da filosofia, abertura à Bondade, ao Reino do supraessencial em toda manifestação. É exercitar-se para ver a natureza como teofania, ou seja, como Reino onde reina a Presença animada. Existe igualmente uma outra forma de *theoria* ou contemplação, a das Escrituras: escutar aquilo que nos é dito nas palavras dos santos e dos profetas. O Logos que nos falava no livro da natureza nos fala também no livro das Escrituras. Sua linguagem não é apenas uma luz para os olhos, mas cantos e preceitos sagrados que falam ao coração e à inteligência. Existe ainda o livro do corpo onde, na espessura das memórias que o constituem, o contemplativo exercita-se a discernir a Presença do Vivente “em quem nós temos a vida, o movimento e o Ser”. Existe, enfim, o livro do coração e do espírito purificado, ali, onde, como em um espelho, a luz se dá a contemplar tal qual ela é (LELOUP, 2014, p. 50-51).

O objetivo supremo de sua teologia mística é conduzir a todos ao “obscuro e luminoso silêncio”, — refrão presente em todos os capítulos de sua principal obra —, evidenciando que se trata de “uma contemplação silenciosa”, algo que, sem dúvida é muito difícil, visto que a “contemplação silenciosa, da natureza, das Escrituras, do corpo ou do coração do ser humano, de todas as luzes, mas também de todas as sombras externas e internas”, diz Leloup, “supõe uma *metanoia*, uma passagem além de todas as sensações e todas as especulações”, e tal se dá pelo simples fato de que o “Espírito deve utilizar de uma maneira nova seus instrumentos de percepção (coordenados pelo cérebro)”, explica o mesmo autor, “pois o objeto da contemplação silenciosa não é nem um objeto sensível (um corpo), nem um objeto inteligível (uma ideia ou um pensamento)”, ou seja, “não é um objeto” (2014, p. 51). Tal proposta parece instaurar uma aporia, pois é óbvio que “se não há objeto, também não há sujeito”, ensejando a questão inevitável: “o que é uma consciência que não seria consciência de alguma coisa? Subsiste este ‘obscuro e luminoso silêncio’, que é o Real oculto, furtando-se a todas as sensações e intelecções” (LELOUP, 2014, p. 51-52). Tal paradoxo é comum e próprio da prática mística dionisiana, sendo igualmente encontrada na prática mística de João da Cruz, conforme será visto no próximo tópico.

Dionísio lembra que se trata realmente de uma prática onde cada um exercita-se “segundo [sua] capacidade” à “não compreensão” e ao “não saber”. Trata-se de uma elevação (*anagogia*), termo no qual já ressoam os vocábulos *anastasis* (ressurreição) e anáfase (além da via apofática e catafática) que denota este movimento alado onde, a partir de uma realidade visível nos elevamos até o Invisível Real que o fundamenta, o envolve e o faz existir. Movimento familiar aos antigos filósofos que nos faz passar das belezas sensíveis às belezas inteligíveis para chegarmos à Fonte de toda a beleza. Esta Fonte de toda a beleza sensível e inteligível não é, ela própria, sensível e inteligível: este é o paradoxo ao qual nos prepara Dionísio, indicando-nos que apenas a “não compreensão” pode compreendê-la, apenas o “não saber” pode conhecê-la. Trata-se de nos mantermos em uma escuta que é abertura sem entraves ao Ser que é o que Ele é (YHWH). Dionísio não se afasta do contexto bíblico que é o seu. Esta escuta, esta abertura, são respostas ao chamado ouvido por Moisés e transmitido a toda a humanidade através de um povo particular, o seu — *Shemá Israel*, “Escuta...” (LELOUP, 2014, p. 52).

Uma vez que o propósito da contemplação é a união com Deus, com a referida “escuta, abertura de todo o seu ser, Dionísio promete a Timóteo a Unidade com aquilo que está antes e além de toda essência e de todo conhecimento”, isto é, “continuamos a falar desta *henosis hyper*

*nou*n e não há outro método além do ‘deixar-ser’, a *Gelassenheit* cara a Mestre Eckhart”⁵⁹, em termos simples, trata-se de uma atitude passiva, haja visto que “a não compreensão e o não saber são práticas de relaxamento e de abertura de todos os nossos modos de percepção que não se ‘fecham sobre nada’, ou seja, que nada objetivam”, por isso mesmo, “eles nos preparam a este ‘deixar-se’ no qual o ‘Assim’ pode se dar em seu essencial e infinito desvelamento”, e é justamente “neste ‘deixar-se’ que temos acesso à ‘evidência total e irresistível, o esplendor supraessencial do obscuro e luminoso silêncio, livre e liberto de tudo” (LELOUP, 2014, p. 52-53). Se para a epistemologia moderna parece não fazer sentido algum tal empreendimento, que dirá definir que o “Real” — a contemplação do “supraessencial esplendor do obscuro e luminoso silêncio, livre e liberto de tudo” —, dizendo que ele “é este espaço livre, esta grande vacância no meio de nós”, ou seja, uma espécie de “silêncio simples e radiante que o barulho atarefado do mundo não saberia alcançar” (LELOUP, 2014, p. 54). Daí a obrigatoriedade de se conhecer panoramicamente tal ideia para então compreender a prática mística de João da Cruz e o porquê de ele, mesmo na aurora da modernidade, resgatar e apropriar-se do que propõe o anônimo autor da *Teologia Mística*.

Dionísio se crê obrigado a advertir Timóteo de que aquilo que ele acaba de dizer sobre a evidência abissal e sobre o “esplendor supraessencial” pode ser malcompreendido. Por diversas razões. A primeira é que, no campo espiritual, mais do que em qualquer outro, podemos contar uma multitude de histórias; nossas pretensões em compreendê-las também são ilusões a serem discernidas. Há um longo caminho entre conhecer Deus e amá-lo, e fazer apenas um com Ele. Aquele que fala mais e melhor de Deus nem sempre é o mais próximo. O silêncio, tanto quanto as palavras, pode matar o mistério; é

⁵⁹ “Eckhart — hoje geralmente conhecido como Meister Eckhart — nasceu na Alemanha por volta de 1260. Havendo entrado na Ordem dominicana, obteve um mestrado da Universidade de Paris em 1302 e foi nomeado primeiro Prior da Saxônia dois anos depois. Em 1307, fizeram-no chefe de todas as casas dominicanas na Boêmia. Em 1311, estava ensinando teologia na Universidade de Paris. Voltou à Alemanha em 1313 e lá permaneceu como professor até sua morte em 1327”, sendo ainda mais importante saber que a “visão de Eckhart era tipicamente mística. Embora ensinasse teologia, suas experiências místicas haviam-no convencido de que nada, em última análise, era separado de Deus. Deus abrangia, incluía e impregnava toda a criação, incluindo a humanidade. Em outras palavras, não havia distinção entre Deus e o homem. Para transmitir esse senso da onipresença do divino, Eckhart cunhou o famoso termo *Istigkeit*, que pode ser melhor traduzido como ‘ser-ismo’. Ao exaltar a supremacia dessa imanência pessoalmente experimentada, rejeitou explicitamente todo ‘culto externo” (BAIGENT, Michael; LEIGH, Richard. *A inquisição*. Rio de Janeiro: Imago, 2001, p. 164-165). Sobre Mestre Eckhart, os autores ressaltam ainda que “Para os Inquisidores entre seus colegas dominicanos, assim como para o Arcebispo de Colônia que os presidia, as declarações de Eckhart pareceram perigosamente próximas de uma forma de panteísmo, que era julgado herético. Na verdade, desconfiou-se que ele estivesse ligado a certas seitas heréticas condenadas exatamente por panteísmo. Em 1326, fizeram-se queixas ao Papa de que Eckhart pregava uma doutrina errônea, e nomeou-se um Inquisidor especial para investigar as acusações. Acontece que o próprio Inquisidor revelou ter tendências místicas e simpatia pela visão do acusado. Irrompeu uma prolongada polêmica entre os críticos e os defensores de Eckhart, e seu caso se arrastou por quase um ano, até 1327. Antes que se pudesse resolvê-lo, ele próprio morreu. Finalmente, em 1329, julgou-se que suas doutrinas continham dezessete exemplos de heresia e onze de suspeita de heresia somente por meio de uma complicada batalha legal ele foi poupado da indignidade pública de ter seus restos exumados e queimados” (Ibid., p. 165-166).

bom nos calarmos ou falarmos de Deus, mas é melhor nos purificarmos e nos transformarmos nele. A teologia mística e sua contemplação só são possíveis quando enraizadas em uma vida de exercício (*askesis*) e transfiguração (*metamorphosis*). Uma mística sem ética é uma mistificação, uma meditação que não se abre à compaixão não passa de narcisismo transcendental. A verdade sem amor é uma mentira, assim como o amor sem a verdade é uma ilusão (LELOUP, 2014, p. 55).

A admoestação do Dionísio ao seu discípulo Timóteo tinha em mira instruí-lo a não imaginar que sua mística consistia em uma fuga da realidade, com suas ambiguidades inerentes aos seres humanos, mas unicamente fazê-lo ciente de que alcançar o estado que propõe o “refrão” dos capítulos da *Teologia Mística* — “o obscuro e luminoso silêncio, livre e liberto de tudo” —, significa abrir-se às novas possibilidades, isto é, “a outros níveis de realidade e ao Real que transcende todas essas realidades, grosseiras ou sutis, que o manifestam”, contudo, fica cada vez mais claro que o misterioso teólogo quer dizer que “nada nem ninguém pode ter acesso àquilo sobre o qual falamos na *Teologia mística* se não tiver feito a experiência, se não na plenitude, ao menos por um eco ou um traço em sua finitude”, e por isso adverte que o discípulo deve acautelar-se daqueles que não fizeram tal experiência, pois estes certamente não poderão sequer “ouvi-lo” (LELOUP, 2014, p. 55-56). Tal se dá por conta de que muitos “acham que aquilo que sua razão não consegue explicar, representar, conter, não existe”, tomando-a “como se ela fosse a medida para todas as coisas”, contudo, não é igualmente correto achar que Dionísio despreza a razão ou a “Inteligência”, informa Leloup, dizendo que Dionísio “se inquieta quando elas ficam obstruídas, quando elas se fixam naquilo que elas veem e compreendem, quando elas tomam sua percepção pelo Real”, em termos diretos, para o autor da *Teologia Mística* o problema de quem pensa assim é fazer de “uma certa representação, sempre relativa, do Absoluto [...] como sendo o Absoluto: esta é a idolatria de um Deus-ideia, de um Deus-imagem, emoção ou pensamento, do qual a *Teologia mística* quer nos libertar” (2014, p. 56):

A este propósito, Dionísio lembra que o Deus da Bíblia é um *Deus absconditus*, um “Deus oculto”, como o “Deus desconhecido” dos Atenienses que Paulo encontra no Areópago. “Fez das trevas o seu lugar oculto”, diz o Sl 18,11, que poderíamos traduzir de maneira mais filosófica: “A Fonte da vida que se mantém oculta, no obscuro antes de tudo aquilo que surge”. Deus não é nada do Tudo de quem Ele é a causa, é por esta razão que alguns falarão sobre Ele como sendo um nada, um não ser, não no sentido de privação, mas em um sentido transcendente: “mais-do-que-ser”, *hyperousion*, o Infinito que nenhuma realidade finita pode abranger ou compreender. Assim, convém distinguirmos o nada niilista de certos pensadores contemporâneos e o nada infinito de Dionísio. Para este, o ente não vem do nada e não volta ao nada,

ele vem do Infinito e volta ao Infinito.

Infinito → Nada (de conhecido) → nascimento → tempo → morte → Nada
(de conhecido) → Infinito (LELOUP, 2014, p. 56-57).

A respeito do exposto acima, é imprescindível ter em mente que a sentença: “Do nada, nada pode nascer, dentro da abordagem dionisíaca, ‘nada’ é ouvido como ‘nada de conhecido’, de cognoscível, de espaçotemporal, vazio de todas as representações”, posto que o “finito nada pode dizer sobre o Infinito, a palavra nada pode dizer sobre o silêncio, mas ela pode evocá-lo, invocá-lo: eis a filocalia” (LELOUP, 2014, p. 57), isto é, “nossa vontade ou nossa intencionalidade para que as coisas sejam belas, quaisquer que sejam o brilho ou o não brilho da sua aparência” (LELOUP, 2014, p. 42). A aspiração transcendental do ser humano, concepção básica do pensamento dionisíaco, ou “abertura ao infinito”, parte da ideia de que se trata de um “infinito que não podemos nomear, que não podemos representar, que não podemos conceber”, e é justamente por isso “que só podemos ‘conhecê-lo’ através do não saber e sua obscuridade não é uma falta de ser ou de luz, mas um acréscimo de ser, um excesso de luz; é este excesso de luz que cega o homem” impedindo-o de ver, posto que “a luz não é algo a ser visto”, isto é, “se ela pudesse ser vista, ela nos impediria de ver” (LELOUP, 2014, p. 58). Em uma palavra:

A ignorância daqueles que pretendem que o Real limita-se àquilo que dele podemos compreender, que o infinito se reduz à finitude que é a condição humana, “é preciso acrescentar a ignorância daqueles que pretendem compreender a origem transcendente de tudo aquilo que é, vive e respira, na própria matéria daquilo que é, vive e respira”: a rejeição da transcendência assim como a idolatria da imanência são, para Dionísio, duas formas de ignorância. Da mesma maneira, assim como a distinção sujeito/objeto situa-se em um determinado nível de realidade e de consciência, as distinções imanência/transcendência, conhecido/desconhecido, pertencem como sendo distinções do esquema que se segue ao mundo do mental, ou seja, o mundo da ignorância. Na experiência da união (*henosis huper noûs*), essas distinções aparecem em seu caráter relativo e convencional (LELOUP, 2014, p. 58).

Para Leloup, intérprete de Dionísio, o autor da *Teologia Mística* está em “busca de uma linguagem capaz de dizer alguma coisa e, ao mesmo tempo, dizer o seu oposto, capaz de afirmar e negar ao mesmo tempo”, pois para o anônimo a “verdade ortodoxa é uma verdade-paradoxo, o oximoro é o seu estilo” (2014, p. 58). Daí o porquê de o paradoxo do refrão dionisíaco — “Um obscuro e luminoso silêncio” —, que outra coisa não quer a não ser “dizer que a teologia e a experiência mística estão além da teologia afirmativa (*kataphasis*) e da

teologia negativa, elas são anáfase ou *aphoraisis*”, e tal se dá pela grande obviedade de que: “Afirmar, negar, transcender, este é o movimento pelo qual o ser humano se abre ao Infinito Real, via anagógica, elevação enraizada nas evidências visíveis do Invisível que Dionísio jamais afasta da própria presença de Cristo”, explica o mesmo autor, dizendo que tal processo “é a escada que une o céu e a terra, o eterno e o tempo, o criado e o incriado”, ou seja, o Cristo “‘é o visível do invisível’, o Arquétipo da Síntese, o *Anthropos* paradoxal que vive no coração silencioso e apaziguado de todo humano além das suas afirmações e das suas negações” (LELOUP, 2014, p. 58-59).

Para o autor da *Teologia Mística*, a referida “elevação do espírito, além de todo sensível e de todo inteligível, tem como modelo a ascensão de Moisés no Monte Sinai” e, neste sentido, de acordo com Leloup, “ele apenas retoma temas familiares a Fílon de Alexandria e aos capadócios, particularmente Gregório de Nissa”, conforme já foi dito na abertura deste subtópico, ou seja, sua obra principal “é tanto inspirada pelos textos bíblicos e patrísticos quanto pela filosofia de Plotino ou Proclo”, já que, para os antigos, a “imaginação criadora, o Logos criador, para aquele que possui um ‘coração que escuta’, fala tanto por uma voz quanto pela outra” (2014, p. 61-62)⁶⁰. Após mostrar como Gregório de Nissa se valeu da mesma narrativa sobre Moisés, Leloup explica ainda que ambos, ou seja, Gregório e Dionísio, estão falando de “sair da ignorância, ver a luz do Vivente em todas as coisas sensíveis (a experiência da sarça ardente, aos pés da montanha), em seguida, elevar-se na nuvem de símbolos, de conceitos, de imagens, como tantas analogias que conduzem à *gnosis*”, seguida da explicação de que trata-se do “conhecimento simbólico, para chegar, enfim, além da gnose”, ou seja, a “*agnosia*”, que não é necessariamente qualquer tipo de “privação ou falta de conhecimento (o agnosticismo que precede o desvelamento do Real no sensível e inteligível), mas o excesso e superabundância, que Nicolau de Cusa chamará mais tarde de ‘douta ignorância’”, justamente “para distingui-la da ignorância ordinária que é falta e privação” (2014, p. 63). O que se tem em mira é algo semelhante a “fazer a distinção entre o silêncio que vem *antes da palavra*, o não dito, e o silêncio que vem *após a palavra*, onde tudo é dito e onde, de agora em diante, estaremos além

⁶⁰ “As relações de Dionísio para com os primeiros autores cristãos, especialmente Orígenes e os capadócios, não são menos complexas do que sua relação com os neoplatônicos pagãos. Não pode haver dúvida de que ele conhecia bem um vasto leque tanto de fontes cristãs quanto pagãs, embora o fato de que seus empréstimos desses últimos foram mais diretos do que dos primeiros já tenha sido enfatizado por aqueles que o viram mais como um filósofo neoplatônico do que como um teólogo místico cristão” (MCGINN, Bernard. *As fundações da mística: das origens ao século V. Tomo I: A presença de Deus: uma história da mística cristã ocidental*. São Paulo: Paulus, 2012, p. 242).

de todos os ditos” (LELOUP, 2014, p. 63-64). Contudo, a diferença de ambos, pontua o intérprete do autor da *Teologia Mística*, é que

A conclusão de Dionísio parece mais calma, menos “erótica” ou “extática”: ele faz de Moisés um hesicasta, uma tranquilidade silenciosa; tendo aceito seu ser-para-a-morte, ele deixa ser Aquele que está sempre Vivo. Tendo esgotado em sua ascensão toda veleidade de ser ou de compreender algo; um ser com conhecimento finito não conterà jamais o infinito. Ele aceita não ser nada, este *non sum* — que será também o de João Batista — que permite ao *ego sum*, ao “Eu Sou Que É (YHWH) se revelar. A partir do momento em que conheço algo ou alguém em particular, eu paro de ser “Eu Sou”, que é tudo. Para Dionísio, é através da cessação deste movimento de compreensão e de possessão, que é o movimento mental e da concupiscência ordinárias, que posso entrar em um mundo de conhecimento e de amor e, assim, “participar”, como diz o apóstolo Paulo em sua epístola, “à natureza divina”. É através do meu silêncio que provo o Silêncio e saboreio o repouso daquele que está antes e além de todo o ato, simples e paradoxal Presença (LELOUP, 2014, p. 65-66).

A “epistemologia dionisíaca”⁶¹ propõe a absorção de algo, conforme seu refrão, isto é, sua prática “para entrarmos no ‘obscuro e luminoso silêncio’, coração do Real, além do Ser e de Deus, é uma prática de ‘não compreensão’, ‘não captura’, ‘um olhar não obstruído’”, levando-nos a “vermos o que vemos, mas o olhar não é obstruído por aquilo que é visto, ele não faz daquilo um ídolo, mas um ícone”, e tal “recusa de apropriar-se ou de ‘capturar’ o que quer que seja, tanto sensível (visível, audível, palpável etc.) quanto pensável ou imaginável”, explica Leloup, “é o próprio ‘motor’ da apófase” (2014, p. 67). Em termos simples, “uma inteligência não obstruída por aquilo que ela sabe não fará de seu saber ou de sua ciência um ídolo, mas um ícone”, sendo igualmente verdade que um “Amor não obstruído, não parado por aquilo que ele ama, fará da sua afeição e do ser que ele ama não um ídolo, mas um ícone”, levando o místico a uma “fé não obstruída, não parada por aquilo no qual ela acredita”, ou seja, tal fé “não fará do seu credo, da sua crença, da sua imagem ou da sua representação de Deus, um ídolo, mas um ícone”, resultando em uma “teologia não parada, não obstruída pelas suas afirmações sobre

⁶¹ McGinn apresenta ao menos três possibilidades de se estudar o pensamento dionisiano, sendo a primeira delas a abordagem do problema da platonização *versus* cristianização, a terceira a distinção fundamental entre Deus oculto e Deus revelado, e a segunda, diz o autor, “o que pode ser chamado de uma perspectiva subjetiva ou epistemológica sobre o sistema dionisiano na qual os vários tipos de teologia e sua interação são compreendidos em relação aos níveis de apreensão. Para Dionísio, claro, as diversas teologias não são disciplinas separadas, mas diferentes modos de falar sobre Deus. A teologia simbólica depende do conhecimento sensorial; a teologia catafática opera no nível da razão, ao passo que os modos de apreensão que ultrapassam a razão são usados na teologia apofática e mística [...]. Ao passo que essa perspectiva é particularmente útil para compreender a contribuição que Dionísio fez para a evolução do termo *theologia* na história cristã, ele dedica pouco tempo à epistemologia como tal em sua preocupação com o retrato objetivo da autorrevelação divina” (MCGINN, Bernard. *As fundações da mística: das origens ao século V. Tomo I: A presença de Deus: uma história da mística cristã ocidental*. São Paulo: Paulus, 2012, p. 243).

Deus” que, por sua vez, “não fará da sua perplexidade ou da sua certeza, um ídolo, mas um ícone” (LELOUP, 2014, p. 67)⁶². O que isso significa? O que quer dizer possuir um ícone, mas não um ídolo?

“Dionísio nos convida a passarmos de uma sensibilidade, de uma consciência, de um amor, de uma fé idólatras a uma sensibilidade, uma consciência, um amor, uma fé, não idólatras”, explica o intérprete do autor da *Teologia Mística*, dizendo que isso quer dizer uma sensibilidade, uma consciência, um amor e uma fé que transcendam a fixação, isto é, sendo “não obstruídas, não paradas, não preocupadas em capturar ou compreender o Real, de fazer dele um Deus, um conceito, uma imagem ou uma coisa e de, desta maneira, reduzir o Real a um estado, ao ente do objeto” (LELOUP, 2014, p. 67-68). Tal exercício habilita a pessoa a realmente tornar-se mística, aberta à novidade, pois desobstruindo o olhar, nada mais se olha em particular, antes se valoriza o “ver”, de igual maneira se faz ao desobstruir o conhecimento, que não se importa mais em conhecer algo em particular, antes permitindo-se “contemplar”, pois só assim é possível “celebrar o supraessencial”, isto é, “quando a inteligência não produz mais objetos ou ideias”, tal celebração do supraessencial, explica o mesmo autor, é “a adoração, ou seja, a abertura total da consciência e do amor àquilo que não é mais ‘objetivável’: não há mais nada a ser visto além da luz na qual tudo é visto”, pois o “olhar não se detém nem nas imagens, nem nas tempestades, nem nos planetas, nem nas estrelas, nem em nada de particular — ele olha o céu”, compreendendo-se no “‘Espaço-Templo’ de onde se eleva o puro incenso do insondável silêncio” (LELOUP, 2014, p. 68).

A ideia é que a libertação de de tudo “que não é essencial é o primeiro passo em direção ao supraessencial”, pois sem ela, “sem este desimpedimento, nenhuma realização do Real que nós somos parece possível”, por isso, Leloup informa que pode-se afirmar “que a apófase proposta por Dionísio é ao mesmo tempo um exercício teológico de supressão e de negação de tudo aquilo que é impróprio no sentido de estar ‘além de tudo’”, sendo ao mesmo tempo “também um exercício de purificação pertencente à via purgativa que prepara a iluminação e a união” (2014, p. 69-70). Mas é preciso ter em mente o que o intérprete do autor da *Teologia Mística* destaca ao explicar em que consiste tal libertação dos sentidos: “Não se trata apenas de purificar suas ideias ‘sobre Deus’, mas de purificar sua vida ‘para Deus’”, ressaltando ainda

⁶² “Dionísio foi junto com João Damasceno (antes de 675-749) um importante teórico do ícone. O ícone foi a solução para a querela medieval sobre as imagens, que começou com a proibição de pintar retratos nas nímias em 392 pelo imperador Teodósio (347-395), mas em sentido estrito em 726, com um édito correspondente do imperador Leão III (717-741), e durou até o Concílio de Niceia de 787. Uma segunda fase foi de 815 até 842/843” (BRAUN, Bernhard. A idade média in PAULY, Wolfgang (Org.). *História da teologia*. São Paulo: Loyola, 2012, p. 72-73).

que “não se trata de colocar em oposição a via afirmativa e a via negativa, teologia catafática e teologia apofática”, é algo que vai além, pois “trata-se de vermos que elas são complementares e de ultrapassarmos todas as afirmações assim como todas as negações”, posto que o “objetivo está no antes e no além dos caminhos” (LELOUP, 2014, p. 70). Conforme citação feita acima em que a pessoa parte do “Infinito”, antes de seu nascimento quando “Nada” há de “conhecido”, e ao findar sua existência, chega novamente ao “Infinito”, onde não há “Nada” de “conhecido”. Contudo, entre essas duas extremidades, nascimento e morte, há o percurso, o “tempo”. Aqui se chega a outro ponto crucial do *Corpus dyonisiacum* que é justamente uma das três formas propostas por McGinn para se estudar o sistema dionisiano, sendo a referida forma a que estabelece uma “distinção fundamental entre Deus oculto e Deus revelado”, pois como “não há acesso ao Deus oculto e ao Deus revelado a não ser através do Deus manifesto na criação, toda teologia começa com a consideração da relação Deus-mundo”, diz o autor repetindo a metodologia tradicional da teologia, mas informando que “a relação que Dionísio apresenta” dessa metodologia se dá de “modo distinto”, isto é, ocorre “através de dois de seus neologismos — *thearchia* e *hierarchia*” (MCGINN, 2012, p. 243)⁶³.

Sob tearquia, “o novo termo de Dionísio para o Deus trino, que se comunica na criação”, McGinn diz que tal neologismo “é apenas um dos muitos nomes catafáticos para Deus”, todavia, acrescenta que, “ao cunhá-lo, Dionísio parece ter expressado sua necessidade de um termo que significasse a transformação que sua compreensão cristã da criação efetuou no platonismo tradicional”, pois tanto “*Thearchia* e sua correlata *hierarchia* são distintamente dionisianas e eminentemente criacionistas”, isto é, “Deus como a Tearquia triuna é o princípio do universo concebido principalmente como hierarquia, ou seja, uma manifestação multiplamente ordenada do divino”, neste caso, os “poderes de purificação, iluminação e perfeição que tornam possível o retorno a Deus estão presentes nas hierarquias do universo criado apenas porque eles são partícipes da Tearquia” (2012, p. 244). O mesmo historiador italiano da mística ocidental, informa ainda que ao passo que “a *thearchia* de fato não ganhou adeptos, a *hierarchia* dionisiana provou ser um dos mais poderosos neologismos na história do pensamento cristão”, pois o próprio “Areopagita fornece várias definições da palavra”, sendo a principal delas, em sua própria “opinião”, revela Dionísio, a que afirma que “uma hierarquia

⁶³ O primeiro neologismo aparece na *Carta 2* do Dionísio que, na tradução citada por McGinn, o tradutor faz questão de destacá-lo: “Como é que pode acontecer que aquele que ultrapassa tudo também transcende a fonte da divindade (*thearchia*), transcende a fonte de toda bondade? Isso é possível se por divindade (*thearchia*) e bondade você quer dizer a substância do dom que [nos] faz bons e se você quer dizer a imitação inimitável daquele que está além da divindade e além da bondade” (MCGINN, Bernard. *As fundações da mística: das origens ao século V. Tomo I: A presença de Deus: uma história da mística cristã ocidental*. São Paulo: Paulus, 2012, p. 244).

é a ordem sagrada (*taxis hiera*), um estado de conhecimento (*epistēmē*) e uma atividade (*energeia*) aproximando-se o máximo do divino”, sendo por isso “uma imagem da beleza de Deus que sacramentalmente elabora os mistérios de seu próprio esclarecimento”, e ‘um total perfeito de todos os seus sagrados constituintes’” (MCGINN, 2012, p. 244-245). Portanto, certo de que “a divina Trindade é uma trindade, a Trindade cristã, cada hierarquia de ser é tanto uma quanto trina, de modo a preencher suas funções como dando o poder à manifestação trinitária”, ou seja, cada uma dessas hierarquias “compreende um nível que aperfeiçoa, que ilumina, que purifica” e também “conterá aqueles que agem, aqueles que mediam e aqueles sobre quem se age” (MCGINN, 2012, p. 245). Após ver brevemente esse aspecto, é preciso compreender o conceito de hierarquia, ou “escada”, não só para a filosofia antiga, mas também para a teologia:

Podemos ter a impressão de que muitos antigos filósofos e teólogos, particularmente os de inspiração platônica ou neoplatônica, passaram suas vidas sobre uma escada ou em uma escadaria. Sempre com o desejo e a preocupação de chegarmos ao degrau mais elevado e com o temor de cairmos e voltarmos aos níveis mais baixos, considerados como sendo os mais vis ou os mais grosseiros desta elevação sem fim, sabendo que quanto mais alto subirmos, tanto mais estaremos correndo o risco de nos machucarmos e até mesmo de nos quebrarmos caso caiamos. Algumas representações da escada dos monges no Monte Atos são muito significativas: tal asceta, próximo do cume da sua escada (escada das virtudes), vem a desviar seu olhar da escada e, em sua queda, é conduzido por todo tipo de demônios, cúmplices do seu esquecimento ou da sua distração, que o precipitam rumo ao mais baixo ou ao mais profundo dos infernos (LELOUP, 2014, p. 72)⁶⁴.

Leloup diz que “Dionísio, em um primeiro momento, é favorável a esta imagem da escada e sobre ela, ele fundamenta a descrição de todas as suas ‘hierarquias’ (angélicas e eclesásticas)”, mas não só, pois ela é “uma hierarquia das belezas e dos prazeres correspondentes”, isto é, a “cada nível de Beleza (ou seja, de qualidade de brilho de um estado ou de um ente da Realidade e da consciência), corresponde uma contemplação e uma teologia particulares” (2014, p. 72-73). Em outras palavras, tal hierarquia consiste no exercício de “passarmos do sensível de suas alegorias e dos seus antropomorfismos (teologia simbólica) ao inteligível, com seus nomes, arquétipos e conceitos (teologia dos Nomes divinos)”, fazendo com que, “desta maneira, nos aproxim[emos] da Realidade primeira, além de todo sensível e

⁶⁴ Ao falar de São Boaventura e a teologia mística, Eliade, historiador romeno das religiões, diz que Boaventura, em sua síntese teológica, utilizou “Platão e Aristóteles, Agostinho e os Padres gregos, o Pseudo-Dionísio e Francisco de Assis”, e que em sua obra-prima, *o Itinerário do espírito para Deus*, “o autor emprega um símbolo universalmente difundido, e que é encontrado desde os começos da teologia mística cristã: a imagem da escada” (ELIADE, Mircea. *História das crenças e das ideias religiosas. De Maomé à idade das reformas*. Vol. III. Rio de Janeiro: Zahar, 2011, p. 184).

todo inteligível, além de toda a representação e todo nome, ou seja, de todo modo de conhecimento” e, após esse processo, de acordo com o que informa o mesmo intérprete, “Dionísio, após ter se servido da escada, pede que nós a deixemos, pois o que ele descobre, ‘o obscuro e luminoso silêncio’ da teologia mística, não está nem no alto nem no baixo da escada, não é nem da ordem do sensível, nem da ordem do inteligível”, posto que o “Real está antes e além de todos os degraus da escada, de todos os níveis de realidades e de belezas conhecidas e cognoscíveis” (2014, p. 73). Algo discutível para McGinn, conforme se verá.

Tendo em mente que a “escada é o barulho ou a música que fazem as palavras e os símbolos antes de entrarem no silêncio”, Leloup diz que ao passo que se adensa “nossa atenção, mais breve torna-se nosso discurso”, pois no momento em que “nossa atenção abarca em um único olhar a fonte de todas as coisas inteligíveis, quando ela penetra no obscuro e luminoso silêncio, além de todas as coisas inteligíveis”, completa o intérprete do autor da *Teologia Mística*, “não se trata mais apenas de concisão, mas de impossibilidade de dizer o que quer que seja por meio da linguagem” (2014, p. 73-74). É fato, todavia, que o “Areopagita, claro, é mais conhecido pela criação do conceito ‘teologia mística’ (*theologia mystikē*)”, e tal “*terminus technicus* significa não um tipo específico de experiência, mas o conhecimento (ou melhor, ‘superconhecimento’) que lida com o mistério de Deus em si, o *monē*” (MCGINN, 2012, p. 253-254). Não obstante Dionísio diferenciar “teologia mística de teologia catafática e simbólica, estas são discriminações de funções, e não tipos discretos de teologia”, explica McGinn, dizendo não ser “incorreto dizer que todo o seu pensamento é místico, à medida que a interação de todos os modos tem sua meta na realização da união com Deus na escuridão e no silêncio” (2012, p. 254). É possível que por conta disso, conforme pondera ainda o mesmo autor, que

Dado esse sentido fundamentalmente objetivo, nós podemos nos perguntar se Dionísio alguma vez usou “místico” em um sentido mais subjetivo ou vivencial. Nós podemos apontar um texto em *DN [The Divine Names] 2.9* como evidência de uma movimentação nessa direção. Aqui, ao se falar da doutrina que seu professor Hieroteu adquiriu quer diretamente dos “santos teólogos” (*hieroi theologoi*, i.e., os autores da Escritura), quer do estudo de seus escritos, ele fala de um terceiro e mais elevado tipo de conhecimento em que Hieroteu “foi iniciado nelas [i.e., verdades divinas] por alguma inspiração mais divina, não apenas aprendendo as coisas de Deus, mas vivenciando-as, e através dessa simpatia com elas, se é que podemos falar assim, por tê-las consumado na iniciação na união mística e na fé nelas, o que não pode ser ensinado” (DN 2.9 [648B]). A distinção entre “saber por esforço mental” (*mathein*) e “saber por experiência especial” (*pathein*) aqui usada aparece em um famoso fragmento de Aristóteles como um modo de descrever o conhecimento adquirido nos mistérios. Esse aspecto é salientado pelo uso do

termo *sympatheia*, usado no neoplatonismo tardio para descrever os elos entre os diferentes níveis de realidade que tornam a atividade teúrgica possível. O qualificador dionisiano (“se é que podemos falar assim”) chama atenção para outra transformação do uso neoplatônico — “simpatia” para Dionísio não é tanto um elo ontológico através do qual as coisas materiais são manifestadas para adquirir acesso ao mundo superior quanto é uma afinidade para “ler” o significado interno das hierarquias como manifestação da Tearquia (MCGINN, 2012, p. 254-255).

Para McGinn, ao se comparar “essas passagens sobre Hieroteu com aquelas em que Dionísio trata de seus outros místicos exemplares, Moisés, Paulo e Carpo, um padrão definido emerge”, isto é, a “experiência especial, o conhecimento, a visão (*theoptheia* [...]) que esses místicos receberam”, diz ele, “é descrita em uma linguagem frequentemente remanescente daquela empregada em *A hierarquia eclesiástica* para a celebração da liturgia”, por isso, “se Dionísio pode ser tido como tendo incluído pelo menos elementos de uma dimensão mais existencial para o termo ‘místico’” — não deixando de lembrar que ele fez, mas “sempre” atribuindo “a seus professores e não a si mesmo” —, tal “experiência é litúrgica e eclesial tanto na estrutura quanto no contexto”, concluindo o mesmo autor que, justamente por isso, a “*Teologia Mística* é inseparável de *A hierarquia eclesiástica*” (2012, p. 255). É assim que, logo no primeiro capítulo da *Teologia Mística*, “Moisés aparece como um místico ideal (como tinha sido em Fílon e Gregório de Nissa), aquele que se submete à primeira purificação (*katharsis*), depois alcança a contemplação (*theōria*) do lugar (não a essência) de Deus”, informa McGinn, dizendo que, “por fim, alcança a união (*kenōsis*)”, e tal “padrão triplo, [...] pressagiado em Orígenes e refletido nas distinções de Evrágio entre *praktikē* e os dois tipos de *theōria*, aparece no corpus inteiro, especialmente nas duas hierarquias”, sendo que no transcurso “dos séculos, ele veio a permanecer um dos modos mais comuns de compreender o itinerário místico”, lembrando apenas que a utilização “que Dionísio faz desse padrão comum triplo de purificação, iluminação e perfeição ou união, no entanto, deve ser visto de acordo com seu entendimento da operação dos diversos modos de teologia na vida do crente” (2012, p. 255-256). O fato é que, de acordo com o que esclarece McGinn, a despeito de “utilizar variegadamente o termo *kenōsis* — e outros termos relacionados à união —, Dionísio não se estende sobre a natureza da união, nem a relaciona, como muitos autores posteriores, a textos-prova do Novo Testamento”, porém, é evidente que no pensamento dionisiano, “a união com Deus deve ser pensada em termos de divinização, que ‘consiste em estar, tanto quanto possível, em união com Deus’”, sendo que tal “divinização (geralmente *theōsis*) é o dom que Deus concede aos seres dotados de inteligência e razão [...] através de sua participação nas hierarquias” (2012, p. 262-263). Assim,

Ao identificar união com divinização, Dionísio estava amarrando essa nova forma de mística dialética àquilo que já tinha se tornado um tema-padrão no pensamento cristão. O vocabulário do Areopagita é novo, por exemplo, em sua descrição de Deus enquanto “a Tearquia daqueles sendo divinizados” [...], mas essa doutrina concorda com a de seus predecessores numa questão crucial separando a teoria mística cristã daquela de seus contemporâneos pagãos: se a alma é naturalmente divina. Mesmo em Orígenes e Evrágio, que sustentam uma criação pré-cósmica anterior de seres intelectuais, há aqui uma distinção crucial, se não sempre bem articulada, entre uma divindade real e uma divinização emprestada. Dionísio, nessa questão, é muito menos platônico do que a maioria dos autores patrísticos, e não encontra lugar para uma criação prévia. Assim, sua visão da relação da Tearquia com a alma como parte da hierarquia é, ao mesmo tempo, maior e menor do que a dos místicos cristãos pré-dialéticos: a alma é divina e é capaz de alcançar uma forma de união indistinta com Deus, mas ela é divina apenas como uma *manifestação* e é unificada e divinizada apenas pelo *eros* elevante de Deus. A divinização é um dom, não um direito de nascença (MCGINN, 2012, p. 263)⁶⁵.

Como sói acontecer em teologia, a “união divinizante tem importantes relações com dois outros termos-chave: *thēoria*, uma questão central em toda a mística patrística grega”, conforme já foi dito, “e *ekstasis*, um conceito menos tradicional, mas ainda assim importante”, mas é preciso não perder de vista que o “uso que o Areopagita faz dos dois termos é compreensível apenas dentro de um quadro vasto de sua sistemática”, portanto, para ele, “*thēoria*, ou contemplação, estava enraizada no próprio Deus, à medida que o nome positivo *theos* era tido como derivando de *theasthai* (‘contemplar’)”, assim, “*Thēoria* é a habilidade de contemplar a Tearquia em e através da hierarquia da criação” (MCGINN, 2012, p. 263). De novo, teologicamente, em se tratando do “nível simbólico, ela é o *insight* dos símbolos das Escrituras e ações litúrgicas por meio das quais passamos das meras representações materiais para os significados internos”, mas pensando profundamente em um “plano mais elevado dentro

⁶⁵ “A patrística desenvolveu a doutrina da divinização ao se confrontar com o misticismo helenístico-oriental. Nos séculos II e III o pensamento cristão encontrou a filosofia neoplatônica, a qual, ainda que sendo filosofia semi-religiosa bastante confusa, envolveu os que procuravam o misterioso e o oculto. Ela, ensinando a natureza ilusória de todas as coisas temporais e a existência de um Deus absoluto, o Um incondicionado, o qual pode ser conhecido no êxtase e na contemplação, estimulava os ‘instintos místicos’ do homem. Os místicos naturais encontravam um meio idôneo para exprimirem suas intuições do real, ao passo que os Padres encontraram nela fundamento natural para a mística. Os Padres do deserto, com os *Apoftegmas*, reforçaram de modo determinante a ideia de a mística ser um fato natural, o acabamento normal da vida da graça. Basílio Magno, em suas *Regras mais amplas*, afirma que o amor de Deus não é ato imposto de fora ao homem, mas surge espontaneamente no coração como outros bens correspondentes à nossa natureza. O amor de Deus não deriva da disciplina externa, mas se encontra na própria constituição natural do homem como germe e força da própria natureza. E Agostinho diz: ‘Amas a terra? Serás terra. Amas a Deus? Que direi, serás Deus? Não ousou dizê-lo por mim; ouçamos a Escritura: ‘Eu declarei: Vós sois deuses, todos vós sois filhos do Altíssimo’ (Sl 81,6). Clemente de Alexandria foi o primeiro a usar o verbo *theopoiein* (‘deificar’): ‘Cristo deifica o homem mediante a doutrina celeste’” (DEL GENIO, Maria Rosaria. *Mística* (notas históricas). In: BORRIELLO, Luigi; CARUANA, Edmundo; DEL GENIO, Maria Rosaria et.al. *Dicionário de Mística*. São Paulo: Loyola; Paulus, 2003, p. 708).

das hierarquias eclesiásticas e celestial, cada ponto de vista tem uma *thēoria* que lhe é pertinente, e cada um deles está direcionado a um nível ainda mais elevado da *thēoria*”, ou seja, no ponto “onde os esclarecimentos concernentes aos nomes divinos descem do alto” (MCGINN, 2012, p. 263-264). Uma vez se “apropriando”, ou atingindo, tais estágios do itinerário dionisiano, estaria o místico livre de tal “escada”? Algo sugerido por Dionísio, na leitura de Leloup, mas obstado por McGinn que, retoricamente, questiona:

Mas, se a contemplação dos nomes divinos tange principalmente à iluminação, o segundo estágio no itinerário dionisiano, nós bem que podemos nos perguntar se a *thēoria* representa algo a ser superado no nível aperfeiçoante da união que é alcançada na “deslumbrante escuridão do silêncio oculto” [...]. Certamente, Dionísio insiste que toda a *thēoria* sensível e intelectual deve ser abandonada na passagem para a escuridão; mas, paradoxalmente, mesmo aqui Dionísio reivindica que Timóteo buscará “contemplação místicas ocultas” (*ta mystika theamata*), ou seja, coisas que são vistas ao não serem vistas, contemplações que têm a ver com a *agnōsia*, que é a única verdadeira *gnōsis* de Deus. A visão da contemplação de Dionísio, então, está em perfeita conformidade com sua visão dialética de Deus. Nas palavras de René Roques: “A *thēoria* alcança sua completude em um êxtase que a ultrapassa, mas não a aniquila” (MCGINN, 2012, p. 264).

“*Ek-stasis* (literalmente, ‘estar fora’)” — observa McGinn a fim de concluir sua explicação de como tal expressão é importante para o processo de “divinização” e/ou união — “e formas do verbo *existēmi* (‘sair de’) aparecem apenas raramente no *corpus*, mas ainda assim são importantes”, pois “podem ser descritas como marcos que significam a transição para o lugar onde todos os valores são transmutados — tanto revertidos (a ignorância se transforma em conhecimento, a escuridão em deslumbramento)”, como também “transcendentalizados ao se ir além *tanto* da afirmação quanto da negação”, isto é, o “êxtase realiza essa ruptura radical através do poder do amor, o *eros* divino (*theios erōs*) implantado no mundo através do êxtase de Deus”, em suma, por meio do “êxtase, nós vamos além da condição humana e somos divinizados”⁶⁶ (MCGINN, 2012, p. 264). Neste ponto, Leloup e McGinn convergem, pois

⁶⁶ McGinn pontua, corretamente, que “Dionísio deu o passo ousado de afirmar o êxtase primeiro do próprio Deus, tanto em termos de *êxtase criador*, ou seja, a processão através da qual Deus sai de si no *eros* (*EROS I*), que constitui o mundo [...], quanto que podemos chamar de *êxtase transcendente*, através do qual ele sempre permanece perfeitamente nele mesmo e fora de todas as coisas” (MCGINN, Bernard. *As fundações da mística: das origens ao século V. Tomo I: A presença de Deus: uma história da mística cristã ocidental*. São Paulo: Paulus, 2012, p. 265). Neste sentido, até mesmo a cristologia pode ser compreendida em termos extáticos, pois “Jesus não disse ‘Eu tenho a verdade’, mas ‘Eu sou a verdade’” e “diante de Pilatos que lhe pergunta ‘O que é a verdade?’, ele não diz nem ‘Eu tenho a verdade’, nem ‘Eu sou a verdade’”; ele se cala, ele se faz silêncio, ele é silenciosamente o Ser que lhe faz ser e estar ali”, ou seja, “Cristo não é nem a verdade objetiva que poderíamos impor a todos de maneira dogmática, para que sistematicamente eles sejam salvos, nem a verdade subjetiva que poderíamos invocar como presente em todos para que todos sejam ‘divinizados’” (LELOUP, Jean-Yves. *A Teologia mística de Dionísio, o Areopagita. Um obscuro e luminoso silêncio*. Petrópolis: Vozes. 2014, p. 48-49).

concordam que a “concepção de união de Dionísio é baseada em transcender do conhecimento rumo a um não-saber e um *eros* anelante rumo a uma posse extática”, pois reconhecem que o amor, tanto “quanto o conhecimento têm papéis essenciais, embora o do amor seja mais elevado” (MCGINN, 2012, p. 265)⁶⁷. É preciso ser percebido que Dionísio, no período alto da escolástica, ensina coisas como “‘Aquele que é o Ser que Ele é’ não é preferentemente ‘Vida’ e ‘Bem’ do que ‘ar’ ou ‘pedra’; estamos igualmente na ilusão quando o imaginamos pensável ou cognoscível ou quando dizemos que ele é ‘rancoroso’ ou ‘está com raiva’”, ou seja,

A linguagem filosófica é tão inadaptada quanto a linguagem bíblica para a compreendermos o Real; o filósofo compartilha da mesma ignorância que o cientista e o religioso, pois aquilo que é percebido pelos sentidos, o intelecto ou o imaginal, não passa “disso”, uma matéria, uma essência, pouco importa, não se trata do supraessencial. Experiência grosseira, experiência sutil, belezas sensíveis, belezas imaginais ou belezas inteligíveis, pouco importa, não há mais escada para atravancar o puro espaço, o “obscuro e luminoso silêncio” onde todas as escadas, todos os níveis de realidade são reabsorvidos, desmoronam ou se apagam. Materialismo e espiritualismo, monismo e dualismo não têm mais voz (LELOUP, 2014, p. 74).

O que Dionísio faz nos últimos dois capítulos de sua *Teologia Mística* é apresentar “seu método para irmos além de todas as escadas que as teologias e as filosofias construíram entre a terra e o céu”, mostrando “uma lógica abrasiva que se autodestrói, que nos deixa sem apoio, nem sensível, nem conceitual ou imaginal”, de forma que seu itinerário pode ser resumido, na perspectiva de Leloup, em cinco etapas: “1) Deus é; 2) Deus não é; 3) Deus é e não é; 4) Deus nem é nem não é; 5) Deus é, não é, é e não é, nem é, nem não é” (LELOUP, 2014, p. 75). McGinn e Leloup convergem, novamente, quando este diz que a “lógica abrasiva de Dionísio, à força da negação, não nos conduz ao abismo do nada, mas ao abismo da graça”, ou seja, experimentamos “o abismo do nada na angústia e no desespero; provamos o abismo da graça no reconhecimento, no louvor e na gratidão”, por isso, o “silêncio ao qual nos conduz a *Teologia mística* não é um silêncio de morte, mas um silêncio de adoração a abertura total dos sentidos, do intelecto e do coração, que é mais do que um êxtase” (LELOUP, 2014, p. 78), para que finalmente a pessoa chegue ao Real, ao supraessencial. Antes de concluir este tópico é interessante conferir o breve resumo do itinerário dionisiano, ou da via dionisíaca, na

⁶⁷ Na sequência, McGinn admite ser “verdade que a linguagem do *eros* de Dionísio não repousa no imaginário sexualizado intersubjetivo do Cântico dos Cânticos, mas em uma análise objetiva do *eros* como princípio metafísico. Isso não diminui sua contribuição para a história do amor na mística cristã ocidental” (MCGINN, Bernard. *As fundações da mística: das origens ao século V. Tomo I: A presença de Deus: uma história da mística cristã ocidental*. São Paulo: Paulus, 2012, p. 265).

perspectiva das cinco etapas de Leloup:

Catáfase

1) O Real é.

Ele é a evidência na qual somos e estamos. Ele é isto, ele é aquilo (o Vivente, o Verdadeiro, o Bom, o Belo...).

Apófase

2) O Real não é.

A evidência não é “aparente”, o Real não é algo que poderíamos capturar ou compreender, ele não é um ser, um objeto; ele mantém-se afastado de todas as realidades que o manifestam; ele é o obscuro de onde toda luz tira sua origem.

Paradoxo

3) O Real é e não é.

Ele é visível e invisível, evidente e além das aparências. Ele é finito e infinito, cognoscível e incognoscível (na sua plenitude ou sua totalidade, eu posso conhecer a verdade, mas não toda). O Real só nos aparece como sendo paradoxal, evidência simbólica.

Anáfase

4) O Real não é nem isto nem aquilo.

Se nada podemos falar a respeito, é melhor nos calarmos ou permanecermos neste “obscuro e luminoso silêncio” que o conhece não conhecendo-o. Evidência do incognoscível.

Henosis

5) O Real é, não é, é e não é, nem é nem não é.

Estamos nele, sem sabê-lo ou sabendo-o, sem prová-lo ou provando-o. “Nele, nós temos a vida, o movimento e o ser.” Evidência pura. Despertar a tudo e a nada em particular (LELOUP, 2014, p. 79-80).

Evidentemente que o breve resumo do pensamento de parte do *Corpus dyonisiacum* não expressa a real importância do chamado Pseudo-Areopagita, pelo simples motivo de que essa “reside no fato de que com ele a teologia primeiro se tornou explicitamente mística, ou seja, ele criou as categorias (incluindo a da ‘teologia mística’ em si) que capacitaram os místicos cristãos posteriores a relatar sua consciência da presença de Deus”, diz McGinn, “e o mistério de sua ausência para a tradição do ensinamento apostólico representado por ‘Dionísio’”, ou seja, o “escritor misterioso veio a permanecer o mestre da teologia em suas encarnações místicas pelo menos em parte”, e essa é, sem dúvidas, uma das suas maiores contribuições, “uma vez que os místicos posteriores encontraram em seus escritos os princípios através dos quais suas vidas e experiências podiam ser entendidas tanto como expressões de e como essenciais para a ação divinizadora da vida da Igreja” (2012, p. 268). Ironicamente, diz o mesmo autor, “houve pouco dionisianismo ‘puro’ na história do cristianismo”, posto que seus textos “foram tratados muito semelhantemente à Bíblia em si — como uma mensagem divina

preenchida de vida interior e significado misterioso que jamais pôde ser exaurida, mas que precisava ser relida a cada nova geração e reinterpretada à luz de novos temas” (MCGINN, 2012, p. 268). Em meio a essa peculiar ambiguidade, que termina por provocar o uso das palavras, contrariando a proposta central do itinerário místico do *Corpus dyonisiacum* que é chegar ao “obscuro e luminoso silêncio”, suscitando diversas produções, ou ressonâncias, as quais não há espaço para delas falar, destaca-se a obra de João da Cruz, o doutor místico.

“Talvez seja através dos seus poemas que devemos abordar a obra de São João da Cruz”, diz Leloup, pois “eles sintetizam bem aquilo que ele desenvolvera em seguida em uma teologia mística próxima do *Corpus areopagiticum*”, sendo marcado primeiramente, pelo “desejo e, partir do desejo, este gosto pelo inancançável, este ‘não sei quê’ que ele encontrará sem jamais possuir, em um ‘obscuro e luminoso silêncio’” (2014, p. 102). Após citar completamente a *glosa ao divino*, composta entre 1585-1586, Leloup, diz reconhecer nela “a ‘epectase’ cara a Gregório de Nissa onde, ‘de início, vamos rumo a inícios que jamais têm fim’”, ou seja, “é o próprio movimento da vida de Moisés e Elias rumo ao cume da Montanha onde penetramos ‘ali onde nada sabemos’, nas trevas supraluminosas’ da *Teologia mística*” (2014, p. 105), comenta o intérprete de Dionísio, antes de citar inteiramente as *glosas sobre um êxtase de alta contemplação*, compostas em Ávila, entre 1572 a 1577. Na sequência, Leloup diz que em uma de suas obras principais, “*Subida do Monte Carmelo*, João da Cruz desenvolve esses temas de maneira menos poética e mais teológica, retomando, frequentemente, palavra por palavra os pensamentos próprios a Dionísio e à sua *Teologia mística*” (2014, p. 107). Isso, contudo, não significa que o doutor místico não tenha desenvolvido seu próprio sistema, ou teologia mística, pois a “entrada no ‘obscuro e luminoso silêncio’, para além de todo entendimento, não é, para São João da Cruz, apenas uma apófase, ainda que muito intelectual, como o é para Dionísio”, destaca Leloup, antes “é uma transformação de todo ser, uma metanoia que implica os sentidos, a vontade, a memória, todos os elementos do composto humano, para onde as aspirações devem ‘voltar’”, conforme as palavras do frei reformador carmelita, isto é, “que julguemos por esses ‘conselhos’ dados às irmãs que querem subir com ele ‘esta montanha que simboliza a união perfeita com Deus’ (o objetivo é sempre a *henosis*)” (2014, p. 108).

Após citar a parte final do capítulo XIII, do livro I da *Subida do Monte Carmelo*, o intérprete de Dionísio, diz que o “objetivo perseguido por João da Cruz, através desta ascese que a cada instante o torna mais conforme ao Cristo, é a divinização, a *theosis* do *Corpus areopagiticum*”, pois o doutor místico “fala a respeito utilizando uma linguagem sem dúvida mais psicológica, menos filosófica ou teológica, mas trata-se da mesma realidade: tornar-se,

pela graça, aquilo que Deus é por natureza” (LELOUP, 2014, p. 109). Mas que se entenda: “Ser Deus, tanto para João da Cruz como para Dionísio, é não ser alguma coisa”, pois “Deus não é nada de conhecido ou de cognoscível, nada que se possa possuir; como o Amor, nós o descobrimos quando o perdemos, ou o damos”, ou seja, é justamente “nesta total desapropriação de si e do próprio Deus, nesta grande vacância, nesta liberdade infinita, que tudo nos é dado”, portanto, “Tudo é nosso, quando não queremos mais nada possuir” (LELOUP, 2014, p. 110). O que se percebe não é que a apropriação do *Corpus Dyonisiacum* por João da Cruz é algo inferido, mas justamente o contrário. Lendo sua obra é possível identificar facilmente todas essas recomendações e objetivos da *Teologia Mística* presentes em seu trabalho, mas, novamente é preciso lembrar, isso não quer dizer que o doutor místico não tenha desenvolvido sua própria prática mística, ainda que tentando chegar ao mesmo “lugar” do Areopagita, ou seja, ao “obscuro e luminoso silêncio”, ou seja, a uma “maior contemplação”.

3.2 A prática mística de João da Cruz: Experiência e Teologia

Para dizer o óbvio, não é de fácil compreensão a prática mística de João da Cruz. Tal asseveração não é uma espécie de desculpa condescendente para justificar algum tipo de preguiça epistêmica ou escapismo metodológico em relação à pesquisa, antes, é apenas o reconhecimento de que o objeto deste trabalho não é facilmente apreendido, que dirá compreendido. A exemplo de outros tópicos, nos capítulos anteriores, este igualmente nem de longe sugere que será analisado o conjunto da obra do doutor místico, pois para entender minimamente a “sua obra, é necessário ter presente alguns fatores como: a profunda preparação doutrinal, bíblica, teológica, filosófica, artística adquirida nos anos de Medina e Salamanca, e por meio do estudo e da reflexão pessoal”, bem como “a experiência pessoal variada e intensa”, além do “contato com o ambiente espiritual de seu tempo e com a experiência dos demais” e, finalmente, “o magistério oral intenso e prolongado em todo o arco de sua vida” (RUIZ, 2012, p. 1374). Em outras palavras, seria necessário um trabalho de outra natureza para se ater à sua obra, contudo, neste tópico privilegia-se tais aspectos que deram origem à sua obra, visto estarem diretamente relacionados ao objeto de pesquisa: a mística como ameaça. Suas “primeiras composições brotam espontaneamente em poesia, como expressão de uma experiência religiosa concentrada e impregnada de estética”, posteriormente “vem, em fragmentos dispersos, uma série abundante de avisos e de sentenças, fáceis de recordar e de exercitar”, cujo propósito “deles é servir de auxílio a sua obra de diretor espiritual”, e só então

“nascem as grandes obras, numa tentativa de fusão entre a poesia espontânea e as normas da vida”, diz Federico Ruiz, esclarecendo ainda que

Não por acaso João da Cruz escreve em poesia a parte melhor e mais autêntica da sua obra. Antes de tudo, ele a viveu, pensou e sentiu em forma de poesia, na qual encontra o modo conatural de se exprimir. Ele a considera o reflexo menos infiel do mistério de Deus, ao qual teve acesso por meio da fé e da doutrina e, além disso, com a experiência. Na poesia se conserva a realidade original em sua forma íntegra, tal como é percebida pelo místico. Os símbolos, sobretudo o da noite, em parte significam, em parte sugerem e reevocam (2012, p. 1375).

É sabido que não há linearidade no plano real da existência, podendo esta talvez existir no plano físico-mecânico, com a sucessão de segundos, minutos, horas, dias, semanas, meses e anos. Neste sentido, esta breve exposição do tópico principal da vida do frei carmelita descalço, corre o risco de desconsiderar o importantíssimo fato de que no “itinerário interno de um mesmo místico, as fases onde a interioridade silenciosa e a metafísica vêm em primeiro lugar, sucedem-se às fases onde a afetividade e o êxtase parecem predominar”, podendo ainda haver intercalação e não linearidade nos períodos, já que “Amor e verdade, vontade e intelecto, não devem ser colocados em oposição”, mesmo porque “o equilíbrio e a integridade do místico dependem desta alternância” (LELOUP, 2014, p. 85). Neste sentido, é preciso lembrar o que foi dito no primeiro capítulo acerca da diversidade dos modelos de mística, bem como do caráter deveniente do fenômeno, mas sobretudo ressaltar que não serão consideradas possíveis variações do pensamento sanjuanista, seja discutindo o quão homogêneo ele possa ter sido ou o quão dialético foi seu percurso até chegar na produção de suas obras. O que afirmam alguns estudiosos de sua vida e obra é que ele “é teólogo mais místico do que dogmático”, ou seja, escolástico, “e é do ponto de vista da mística que descreve e julga a experiência”, a despeito disso, fora “pessoalmente, acima de tudo, místico e mestre que canta a união entre Deus e o homem e, a partir deste argumento, envolve o leitor servindo-se à perfeição de toda forma de expressão”, seja ela, “poesia, símbolos, expressões tiradas da teologia escolástica e [até] da devoção popular” (SICARI, 2003, p. 589).

Por esse perfil, até mesmo pesquisadores do misticismo islâmico — que dizem não haver, na erudição ocidental, consciência da importância dos textos de espiritualidade e vice-versa, que dirá poetas intelectuais místicos — reconhecem que “temos no trabalho de João da Cruz um exemplo mais próximo dos mesmos métodos”, ou seja, a “combinação de simbolismo afetado com intensidade picante de paixão sensual”, algo “desconcertante para a mente

ocidental” (DAWSON, 2017, p. 180, 181). Na verdade, o doutor místico, representa um ponto de inflexão, pois “também recorre à magia das palavras estranhas e das imagens obscuras para transportar a mente a uma esfera suprarracional e emprega a linguagem da paixão humana para expressar experiências espirituais” (DAWSON, 2017, p. 181)⁶⁸. O motivo de ele assim o fazer, certamente pensa a maioria dos pesquisadores, se dá por conta da influência da *Teologia Mística* de Dionísio que, como já foi visto, apresenta Deus como impossível de “ser descrito positivamente, mas pode ser experimentado num acontecimento místico através da união com ele” (BRAUN, 2012, p. 72), todavia, no *Prólogo* ao comentário da primeira redação do *Cântico Espiritual*, escrito em 1584 — sendo que o cântico propriamente dito, sobretudo o “primeiro grupo das estrofes foi composto no cárcere de Toledo e o restante em Granada, provavelmente entre os anos de 1582-1584” (BARANDA, 2002, p. 573) —, ele próprio fala a respeito, e explica o porquê de assim fazê-lo:

Como estas Canções, Revma. Madre, parecem ter sido escritas com algum fervor de amor de Deus, cuja sabedoria amorosa é tão imensa que atinge de um fim até outro, e a alma se exprime, de certo modo, com a mesma abundância e impetuosidade do amor que a move e inspira, não penso agora em descrever toda a plenitude e profusão nelas infundida pelo fecundo espírito de amor. Seria, ao contrário, ignorância supor que as expressões amorosas de inteligência mística, como são as das presentes Canções, possam ser explicadas com clareza por meio de palavras: é o Espírito do Senhor, que ajuda a nossa fraqueza, no dizer de São Paulo, e, habitando em nossa alma, pede para nós com gemidos inenarráveis, aquilo que nós mesmos mal podemos entender ou compreender para manifestá-lo. Na verdade, quem poderá escrever o que esse Espírito dá a conhecer às almas inflamadas no seu amor? Quem poderá exprimir por palavras o que ele lhes dá a experimentar? E, quem, finalmente, dirá os desejos que nelas desperta? Decerto ninguém o pode. De fato, nem as próprias almas nas quais isto se passa podem exprimi-lo. Este é o motivo de empregarem figuras, comparações e semelhanças, para com elas esboçar apenas algo do que sentem; e da abundância do espírito transbordam segredos e mistérios, mais do que procuram, por meio de razões, explicá-los. Tais semelhanças, se não forem lidas com a simplicidade do espírito de amor e inteligência nelas encerrado, antes parecerão disparates do que expressões razoáveis. Assim podemos verificar nos divinos Cantares de Salomão e outros livros da Sagrada Escritura: não podendo o Espírito Santo dar a entender a abundância de seu sentido por termos vulgares e usados, fala misteriosamente por estranhas figuras e semelhanças. Daí vem que os santos doutores da Igreja,

⁶⁸ “Hoje muitos especialistas se preocupam com a influência da mística islâmica (sufi) na obra de SJC [São João da Cruz]. De fato, filho de Catalina Álvarez, que descendia diretamente dos mouros, é grande a probabilidade de o místico espanhol ter tido algumas influências daquela abordagem mística oriental, em decorrência do ‘caldo’ cultural proveniente da dominação moura na Espanha, pois os islamitas só deixaram o país ibérico em 1492, por último a cidade de Granada, expulsos pelos reis católicos Fernando de Aragão e Isabel de Castela. Como João da Cruz nasce em 1542, apenas 50 anos haviam-se passado desde o término ‘formal’ da dominação turca. Além disso, o infante Juan de Yepes sofre fortes influências numa Espanha ainda significativamente islamizada” (GAMA, Renato C. Introdução à teologia mística de São João da Cruz. In: *Agnes: Cadernos de Teoria da Religião*. PUC-SP. São Paulo, ano 4, n.6, 1.sem. 2007, p. 91-92).

por muito que digam, e por mais que queiram dizer, jamais poderão acabar de explicar com palavras o que desses livros se declara, ordinariamente fica muito abaixo do que eles em si contêm (CRUZ, *CE, P, 1*, 2002, p. 575-576)⁶⁹.

É claramente perceptível que, a despeito de João da Cruz dizer que não falará de sua própria experiência, ou seja, não narrará sua vivência, nem a de “outras pessoas espirituais”, ele escreve totalmente inebriado por suas experiências místicas, seus êxtases, e afirma que, vez ou outra, tenciona aproveitar-se de “uma e de outra coisa”, isto é, tanto das suas experiências quanto das dos outros (CRUZ, *CE, P, 4*, 2002, p. 577)⁷⁰. Logo, a influência, e mesmo a apropriação do *Corpus dyonisiacum* não são a origem da teologia sanjuanista, mas a fonte de legitimação e fundamentação de sua prática mística, ou seja, conquanto o autor misterioso da obra seminal da teologia mística tenha escrito a respeito da importância de se chegar ao “luminoso e obscuro silêncio”, ele mesmo não desfrutara de tal experiência, ao passo que João da Cruz escreve, ou compõe, suas “Canções”, diz ele, “em amor de abundante inteligência mística” (CRUZ, *CE, P, 2*, 2002, p. 576). Portanto, a prática mística sanjuanista nasce da experiência e, para esta ser relatada, se vale, primeiramente, da Bíblia, depois, da teologia — tanto escolástica quanto mística, muito embora infinitamente mais da segunda que da primeira —, além de alguns outros recursos, contudo, como o doutor místico afirma no *Prólogo* da canção *Chama viva de amor*, a última das suas quatro grandes obras, composta de quatro canções, escrita em Granada entre os anos de 1582-1584, “o que é espiritual excede o sensível, e com dificuldade se pode dizer algo da substância do espírito a não ser com profunda penetração deste” (CRUZ, *CVA, P, 1*, 2002, p. 825). Ele revela a dificuldade de se exprimir o que experimentou, mas com modéstia peculiar diz que, pelo “pouco que há” nele, foi “diferindo até agora, quando parece ter o Senhor dado alguma luz ao [seu] entendimento e [lhe] infundido

⁶⁹ Neste trecho o doutor místico demonstra fidelidade à concepção cristã oriental da Escritura, ou seja, “a palavra escrita da Escritura foi a única ‘precursora’, como João Batista o fora, preparando o caminho para a palavra mais perfeita que viria”, contudo, compreendia-se que “mesmo os termos e os nomes usados para Deus nas Escrituras, embora verdadeiros, tinham de ser considerados inapropriados e, nesse sentido, ‘indignos’ dele”, sendo necessário entender que o “reconhecimento de sua indignidade foi ele mesmo derivado da revelação de Deus nas Escrituras, de modo que a verdadeira fidelidade à Escritura não consistia em afirmar que sua linguagem era uma revelação do ser interior de Deus, mas em reconhecimento que ela fala sobre a vontade salvífica de Deus em relação ao mundo. [...] Isso significava que ao falar de Deus era preciso ter o cuidado de se ater às coisas reveladas nas Escrituras”, pois o “uso da mesma palavra em diferentes sentidos pela Escritura e os pais foi a fonte de muita confusão, mas tinha de ser lembrado que o importante para os pais não era a terminologia, mas o conteúdo” (PELIKAN, Jaroslav. *A tradição cristã: uma história do desenvolvimento da doutrina. O espírito do cristianismo oriental 600-1700*. Vol. 2. São Paulo: Shedd Publicações, 2015, p. 59-60).

⁷⁰ “O início da e.[scola] c.[armelitana] foi dado por Santa Teresa de Ávila e por São João da Cruz, ambos doutores da Igreja. Empenhados na mesma reforma, escreveram obras valiosíssimas sobre ascética e mística, baseando-se em suas experiências pessoais, embora tenham lido autores precedentes” (QUAGLIA, Armando. *Escolas de espiritualidade*. In: BORRIELLO, Luigi; CARUANA, Edmundo; DEL GENIO, Maria Rosaria et.al. *Dicionário de Mística*. São Paulo: Loyola; Paulus, 2003, p. 368).

algum calor”, por isso animou-se para então se expressar, mas ciente de que por si mesmo nada pode dizer que “valha em coisa alguma, quanto mais em se tratando de matérias tão subidas e substanciais” (CRUZ, *CVA, P*, 1, 2002, p. 825). Eis a tensão permanente do místico que oscila entre o testemunho e o silêncio, ou seja, “a mensagem do místico se debate entre o silêncio que exige o inefável e a necessidade absoluta de comunicar o vivido” (KAUFMANN, 1999, p. 491). Justamente por isso, no terceiro parágrafo do *Prólogo ao Cântico espiritual*, ele assinala:

Serei, portanto, muito breve, sem, contudo, deixar de estender-me em algumas partes onde o pedir a matéria, e quando se oferecer oportunidade de tratar e declarar certos pontos e efeitos de oração, muitos dos quais são tocados nestas Canções; por este motivo não poderei deixar de explicar alguns deles. Deixarei de lado os mais comuns, para explicar rapidamente os mais extraordinários, sucedidos às almas que, com o fervor de Deus, passaram do estado de principiantes. Assim faço por duas razões. Primeira: para principiantes há muita coisa escrita. Segunda: dirijo-me, por seu mandato, a V. Revma., a quem Nosso Senhor já fez a graça de tirar desses princípios e levar mais adentro no seio de seu divino amor. Espero, portanto, que, embora se escrevam aqui alguns princípios de teologia escolástica acerca do trato interior da alma com seu Deus, não será inútil haver falado algum tanto puramente ao espírito da maneira que o fizemos; na verdade, se a V. Revma., falta o exercício da teologia escolástica com que se entendem as verdades divinas, não lhes falta, porém, o da teologia mística que se sabe por amor, e na qual não somente se sabem, mas ao mesmo tempo se saboreiam tais verdades (CRUZ, *CE, P*, 3, 2002, p. 576-577).

Contudo, tal tensão por conta do apofatismo dionisiano não é a maior questão, mas o fato que esse período deixa subentendido: A teologia escolástica, conquanto seja apresentada como “profunda”, por supostamente ser fundamentada na razão e elaborada pelo magistério, logo oficial e, por isso mesmo, responsável pelas “verdades divinas”, ou seja, os dogmas, está muito aquém da teologia mística que é feita por quem experimentou Deus, independentemente de sua posição⁷¹. Tanto que é possível notar em sua instrução que, paradoxalmente, os manuais

⁷¹ “Muitos autores consideram o começo da escolástica em sentido estrito como início da teologia como ciência. A escolástica, diferentemente da teologia monástica contemplativa e espiritual, voltava-se para fora, comunicava-se com o mundo na língua científica universal, o latim, e buscava, segundo o lema de Anselmo de Cantuária *fides quaerens intellectum*, uma fundamentação racional para as doutrinas defendidas pela fé. As instâncias legitimadoras eram a *ratio* e a *auctoritas*. O texto é em si verdadeiro, mas o que importa na pesquisa é dizer em que sentido ele é verdadeiro. A razão apareceu como uma instância crítica. Mas também fica claro retrospectivamente quanto a razão foi em geral instrumentalizada pelo interesse de expor uma verdade revelada. Este se tornou também o método da nova instituição de ensino, que se desenvolveu a partir das escolas das catedrais, a universidade. Com o fortalecimento das cidades se formaram ao redor das catedrais escolas episcopais, sob a direção de um *magister* ou *scholasticus*. Ao lado surgiram escolas livres com professores leigos, que em geral ensinavam filosofia. No espírito do currículo das artes liberais, eles se reuniram, primeiro na Itália e na França, na *Universitas magistrorum et scholarium*, nas primeiras universidades. A Igreja perdeu rapidamente o controle sobre esses institutos de ensino, os quais também abrigavam a faculdade de teologia, a principal. Seus mestres estavam sob a proteção dos reis. O monopólio da formação mudou-se para essas novas instituições. As artes liberais perderam em seguida importância em favor de um novo método, sobretudo lógico. No século XIV a

de saber teológico escolástico, a despeito de complexos, são destinados aos “pricipiantes”⁷², ou seja, pessoas não iniciadas no mistério divino, já que crer é mais importante que compreender. Aos que experimentaram Deus, ou seja, aos que têm experiência mística, conforme a compreensão da prática mística sanjuanista, ele diz que “não é necessário ater-se à explicação”, em termos diretos, ele não dedicaria muitas palavras para explicar suas canções, “porque a sabedoria mística, isto é, a sabedoria de amor de que tratam as presentes Canções, não há mister ser entendida distintamente para produzir efeito de amor na alma”, isto é, seu entendimento “age de modo semelhante na fé, na qual amamos a Deus sem o compreender” (CRUZ, CE, P, 2, 2002, p. 576). Assim, o que fica claro é que a prática mística sanjuanista tem uma ordem para sua formação: ela nasce da experiência do próprio doutor místico e ele a transforma em teologia, não o contrário. Este, na verdade, é todo o sentido de sua prática mística, conforme aqui denominado e como se verá na sequência.

Tal padrão, inclusive, não é observado apenas nele, mas faz parte do período do “século de ouro espanhol [que] é idade de ouro também na literatura espiritual”, sendo até complexo “distinguir os livros ‘tecnicamente’ místicos dos simplesmente espirituais”, daí a divisão dessa “abundante produção literária em diversas escolas segundo as diversas famílias religiosas”, ou seja, “escola beneditina, dominicana, franciscana, carmelita, agostiniana, inaciana”, sem contar os “autores independentes”, de modo que podem ser resumidas em duas divisões clássicas, sendo a primeira dividida em “iniciação, até 1500; assimilação, até 1560; contribuição nacional, até 1600; decadência ou consulta minuciosa com finalidade de pesquisa doutrinal, de 1600 em diante”, e a segunda dividida em “formação e consolidação (1480-1523); grande crise (1525-1550); esclarecimento doutrinal e experiencial (1550-1580); apogeu e conservação (1580-1650); racionalização e redução a cursos universitários (1650-1725)”

experiência empírica foi acrescentada como forma de legitimação e preparou o solo para o renascimento” (BRAUN, Bernhard. A idade média in PAULY, Wolfgang (Org.). *História da teologia*. São Paulo: Loyola, 2012, p. 89). É oportuno, contudo, ter em mente a importante informação de que a “atitude teológica determinante de toda a Idade Média foi o escolasticismo” e que este só “foi deformado na última fase da Idade Média”, ou seja, “Todos os escolásticos eram místicos; experimentavam em suas vidas pessoais as coisas de que falavam. Era o que significava misticismo, originalmente, na escolástica. Não havia discrepância entre misticismo e escolasticismo. Misticismo era a experiência da mensagem escolástica. A base do dogma era a união com o divino nas devoções, nas orações, na contemplação e nas práticas ascéticas” (TILLICH, Paul. *História do pensamento cristão*. 4.ed. São Paulo: Aste, 2007, p. 146,147).

⁷² Os que estão na “primeira etapa do caminho espiritual considerada necessária, mas muito imperfeita” (SCIADINI, Frei Patrício. Dicionário São-Joanino. In: DA CRUZ, São João. *Obras completas*. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 1149). No primeiro parágrafo do prólogo ao livro I, da *Suma*, obra principal da escolástica, encontramos a observação: “O doutor da verdade católica deve não apenas ensinar aos que estão mais adiantados, mas também instruir os principiantes, segundo o que diz o Apóstolo: ‘Como a criancinhas, em Cristo, é leite o que vos dei a beber, e não alimento sólido’. Por esta razão nos propusemos nesta obra expor o que se refere à religião cristã do modo mais apropriado à formação dos iniciantes” (TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. Livro I. Teologia, Deus, trindade. Parte I – Questões 1-43. 5.ed. São Paulo: Loyola, 2015, p. 135).

(RODRÍGUEZ, 2003, p. 371). Ainda que essas periodizações sejam inflexíveis, João da Cruz é vanguardista, seja em qual for a fase que sua pessoa seja “acomodada”, sobretudo quando se elenca as características da espiritualidade espanhola do século XVI: “a. vida espiritual intensa; b. importância dada à oração mental; c. caráter prático e realista; d. profundidade teológica e atenção devida aos aspectos psicológicos; e. notável aspecto literário”, observa Rodríguez, autor espanhol, dizendo que tal se justifica por conta de que ““todos os nossos grandes místicos são poetas, embora escrevam em prosa””, sendo por isso ““extraordinários em nossa mística o valor formal da exposição e o valor estético do estilo”” e justamente tais ““qualidades expositivas contribuíram para a difusão e vulgarização de nossa literatura mística”” (2003, p. 372). Assim, após destacar diversos autores, Rodríguez diz que “ninguém falou dessas experiências místico-trinitárias como Teresa de Jesus e João da Cruz”, sendo que ainda ressalta que “ninguém escreveu melhor sobre Cristo-esposo do que João da Cruz” (2003, p. 374). Sua fama, portanto, não é algo sem razão de ser, confirmando ser uma exceção, posto escrever não apenas em prosa, mas também em poesia, conforme destacado por Christopher Dawson.

Mas é impossível compreender o doutor místico sem a experiência mística e o quanto ela é fundamental em sua trajetória. No *Dicionário São-Joanino*, no verbete “mística”, é explicado que a referida expressão nunca é utilizada “sozinha, mas sempre unida a outra: inteligência mística, sabedoria mística, teologia mística”, sendo por isso “sinônimo de contemplação infusa” (SCIADINI, 2002, p. 1149). Neste aspecto, o doutor místico alega que sua experiência não é alguma coisa separada de sua produção teológica, mas esta é produto direto daquela, muito embora afirme que, não obstante escrever, não sabe se expressar, pois as palavras não podem reproduzir o que realmente é a experiência, mesmo a que o motivou a escrever que nada mais é que a contemplação que vai além de “grau de oração”, significando “o dinamismo da vida teologal com que o homem acolhe com fé e amor o Deus que se revela” (SCIADINI, 2002, p. 1148). Mas essa contemplação não é alcançada pelo esforço humano, pois ela é também experiência, sendo obtida por *comunicações místicas* — “os modos particulares e excepcionais com os quais Deus se comunica com algumas almas” (CAPRIOLI; MACCA, 2012, p. 558) —, chamadas por João da Cruz de “notícias espirituais”, as quais ele divide em duas, não sem antes esclarecer que há também “duas vias por onde o entendimento chega ao conhecimento e à inteligência das coisas: uma natural e outra sobrenatural”, enquanto a primeira via, chamada por ele de *natural*, “abrange tudo que o entendimento pode alcançar, seja por meio dos sentidos corporais, seja por sua própria perspicácia”, a segunda via referida pelo doutor místico, a *sobrenatural*, “diz respeito a tudo quanto recebe o entendimento de modo

superior à sua capacidade e aptidão natural” (CRUZ, *SMC*, II, X, 2, 2002, p. 215). Esta segunda via, chamada sobrenatural, João da Cruz ainda divide em corporais e espirituais, sendo que as “corporais se adquirem de duas maneiras: ou são produzidas no entendimento pela ajuda dos sentidos corporais exteriores, ou, então, por meio dos sentidos corporais inferiores”, isto é, “nos quais se compreende tudo o que a imaginação possa conhecer, criar e representar” (CRUZ, *SMC*, II, X, 3, 2002, p. 215-216). Quanto à outra, explica ele:

As notícias espirituais se adquirem igualmente de duas maneiras: umas são distintas e particulares, a outra é confusa, obscura e geral. As notícias distintas e particulares são comunicadas de quatro modos diferentes ao espírito, sem a ajuda de qualquer sentido corporal, e são visões, revelações, palavras interiores e sentimentos espirituais. A inteligência obscura e geral é única: é a contemplação recebida pela fé. Para esta contemplação devemos conduzir a alma, encaminhando-a através de todas as outras notícias, a começar das primeiras, no desapego de cada uma delas (CRUZ, *SMC*, II, X, 4, 2002, p. 216).

João da Cruz valoriza a experiência, incluindo o êxtase, não do tipo entusiasta, por isso não contempla o que foi explicado no primeiro capítulo como experiências místico-carismáticas, ou seja, ele não aprecia esse tipo de “comunicação”, ou de recepção das “notícias espirituais”, por “não obstante poderem ser obra de Deus os efeitos extraordinários que se produzem nos sentidos corporais, é necessário que as almas não os queiram admitir nem ter segurança neles”, pois, de acordo com o carmelita, “é preciso fugir inteiramente de tais coisas, sem querer examinar se são boas ou más”, visto que “quanto mais exteriores e corporais, menos certo é que são de Deus”, ou seja, “é mais próprio de Deus comunicar-se ao espírito — e nisto há para a alma mais segurança e lucro — do que ao sentido, fonte de frequentes erros e numerosos perigos”, em síntese, quando se “estima esses efeitos extraordinários erra muito, e corre grande perigo de ser enganado, ou, ao menos, terá em si total obstáculo para ir ao que é espiritual” (CRUZ, *SMC*, II, XI, 2, 3, 2002, p. 217). E tal se dá pelo fato de ele os classificar como de “natureza a produzir erro, presunção e vaidade; porque sendo tão palpáveis e materiais, movem muito os sentidos” e a “alma levada por essas impressões sensíveis, dá-lhes grande importância, abandonando a luz da fé para seguir essa falsa luz que então parece a seus olhos o meio para levá-la ao objetivo de suas aspirações, isto é, à união divina”, todavia, “quanto mais se interessar por essas coisas, mais se afastará do caminho e se privará do meio por excelência que é a fé” (CRUZ, *SMC*, II, XI, 4, 2002, p. 218). Para se compreender o que ele chama de fé é preciso manter em mente seu conceito de luz. Para isso João da Cruz alude aos “teólogos” dizendo que para estes a fé “é um hábito da alma certo e obscuro”, isto é, trata-se de “hábito

obscuro porque faz crer verdades reveladas pelo próprio Deus, e que estão acima de toda luz natural, excedendo, sem proporção alguma, a todo humano entendimento”, por isso mesmo “esta excessiva luz, que a alma recebe da fé, converte-se em espessa treva, porque o maior sobrepuja e vence o menor, assim como a luz irradiante do sol obscurece o brilho de quaisquer luzes, fazendo não mais parecerem luzes aos nossos olhos”, ou seja, “quando ele brilha e vence nossa potência visual” e, neste caso, em lugar “de dar-nos vista, o seu esplendor nos cega, devido à desproporção entre o mesmo sol e a potência visual”, de forma análoga, completa, “a luz da fé, pelo seu grande excesso, supera e vence a luz de nosso entendimento que só alcança por si mesma a ciência natural”, observando, porém, “embora tenha para as coisas sobrenaturais, a potência chamada obediencial, quanto Nosso Senhor a quer pôr em ato sobrenatural” (CRUZ, *SMC*, II, III, 1, 2002, p. 188-189). Em uma palavra:

Assim é a fé para a alma: diz-nos coisas jamais vistas ou entendidas em si mesmas, nem em suas semelhanças, pois não as têm. Sobre as verdades da fé não podemos ter luz alguma de ciência natural, porque não são proporcionadas aos nossos sentidos. Somente pelo ouvido cremos o que nos é ensinado, submetendo cegamente nossa razão à luz da fé. Porque, como diz São Paulo, “A fé pelo ouvido” (Rm 10,17); como se dissesse: a fé não é ciência que se possa adquirir pelos sentidos, mas só aquiescência da alma ao que lhe entra pelo ouvido (CRUZ, *SMC*, II, III, 3, 2002, p. 189).

Tal demonstra que sua fidelidade ao apofatismo *dyonisiacum* é perceptível logo nos inícios do comentário de seu poema *Subida do Monte Carmelo*, pois ao falar do abismo que separa o ser humano de Deus, em termos de semelhança essencial, contrariando a *analogia entis*⁷³, o método tradicional de se fazer teologia no ocidente, isto é, no contexto do catolicismo romano, João da Cruz resgata um autor oriental de identidade controversa, e diz que “é impossível ao entendimento atingir a Deus por meio das criaturas, sejam elas celestiais ou terrenas, porque não têm proporção de semelhança com o Criador”, por isso, “todas as criaturas não podem servir de meio proporcional ao entendimento para atingir a Deus”, em outras

⁷³ Literalmente “analogia do ser”. Trata-se da apropriação do conceito aristotélico do ser, pela teologia escolástica que, de acordo com muitos autores, a partir da argumentação de Tomás de Aquino, na questão 13, da *Suma Teológica*, especificamente no artigo 6 (Livro I. Teologia, Deus, trindade. Parte I – Questões 1-43. Q. 13,6. 5.ed. São Paulo: Loyola, 2015, p. 296-98), foi posteriormente desenvolvida pelo tomismo. Sua importância é destacada pelo falecido papa Bento XVI, ao dizer que “a *analogia entis* é expressão simplesmente da opção ontológica da teologia católica para a síntese entre a ideia do ser na filosofia e a ideia de Deus na Bíblia” (RATZINGER, Joseph. *Natureza e missão da teologia*. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 18). O curioso é que, a despeito de pertencente ao cristianismo latino, cuja teologia predominante é catafática, João da Cruz prefere seguir o modelo teológico ortodoxo, ou seja, apofático, pois para o cristianismo oriental, a “teologia não era uma ciência de ontologia divina, mas de revelação divina” (PELIKAN, Jaroslav. *A tradição cristã: uma história do desenvolvimento da doutrina. O espírito do cristianismo oriental 600-1700*. Vol. 2. São Paulo: Shedd Publicações, 2015, p. 58).

palavras, “do ponto de vista natural, o entendimento só percebe os objetos sob forma e espécies sensíveis, as quais, repetimos, não podem servir de meio, porque a alma não aproveita a inteligência natural para chegar à união divina”, assim, o doutor místico disserta e instrui, dizendo que “do ponto de vista sobrenatural, na medida em que se pode existir nesta vida, não tem o entendimento as disposições requeridas nem a capacidade conveniente, estando preso no cárcere do corpo, para a percepção de uma notícia clara de Deus” (CRUZ, *SMC*, II, VIII, 3, 4, 2002, p. 209-210). Portanto, o “entendimento com os seus conceitos não poderá entender algo semelhante a ele, nem a vontade poderá gozar delícias ou suavidades comparáveis às que se acham em Deus, nem a memória formará na imaginação qualquer figura que o represente”, e é justamente por isso “que nenhuma dessas notícias pode encaminhar o entendimento imediatamente a Deus”, isto é, “para chegar, pois, a ele, há de proceder antes não compreendendo do que procurando compreender; deve antes pôr-se em trevas do que abrir os olhos, para receber melhor a iluminação do raio divino” (CRUZ, *SMC*, II, VIII, 5, 2002, p. 211-212).

Segue-se a esse símbolo do conhecimento superracional, “pôr-se em trevas”, sua explicação do porquê de “a contemplação, pela qual o entendimento tem a mais alta notícia de Deus”, chamar-se “teologia mística, ou sabedoria secreta de Deus”, ou seja, justamente “porque está escondida para o próprio entendimento que a recebe” (CRUZ, *SMC*, II, VIII, 6, 2002, p. 212). Na verdade, como afirma Cleide Oliveira, de maneira distintamente oposta a uma modernidade nascente, ou seja, em franca e aberta “contraposição à metáfora da luz, tantas vezes relacionada ao *insight* cognitivo que emancipa o humano das trevas da ignorância”, João da Cruz propõe “a imagem da noite escura”, e tal metáfora significa justamente a “negação das possibilidades de conhecimento que é assumida como método para uma experiência que não é nem sensível nem inteligível, não sendo catalogável pelo nosso sistema de cognição” (2016, p. 238-239.). Trata-se de algo que vai muito além da metáfora presente nos místicos que o precederam, especialmente Dionísio, propondo o deságua no “Nada”, cujo significado é duplo, sendo o primeiro deles a “privação de toda a realidade”, e o segundo, “valorização: nada e menos que nada”, ou seja, desapego total, e o doutor místico tinha tal conceito em tão alta conta, “a ponto de ser ele chamado o Santo do Nada” (2002, p. 1149)⁷⁴, informa o frei carmelita

⁷⁴ Não é sem razão que o doutor místico encontra simpatia e ressonância, não só entre cristãos, mas até entre ateus, como por exemplo, Georges Bataille, que no primeiro volume de sua *Suma ateológica*, já no preâmbulo e no primeiro capítulo, a qualquer leitor minimamente habituado à leitura mística, demonstra ter se apropriado totalmente do apofaticismo dionisiano e da perspectiva sanjuanista, aos quais ele se refere, por vezes, diretamente (cf. BATAILLE, Georges. *A experiência interior. Seguida de Método de meditação e Postscriptum* 1953. *Suma Ateológica*. Vol. I. Belo Horizonte: Autêntica, 2016, p. 34-35), como por exemplo, ao dizer que a “experiência do

descalço, Patrício Sciadini, e de Jean-Yves Leloup, em nota ao período do capítulo II de Dionísio, em que este fala sobre a “apófase na sua celebração”, dizer que tal “celebração do não”, do autor da *Teologia Mística*, corresponde ao “*Nada nada* de São João da Cruz” (LELOUP, 2014, p. 19)⁷⁵. Algo que os versos do doutor místico dizem melhor e de forma direta, isto é, que

1. Para chegares a saborear tudo,
Não queiras ter gosto em coisa alguma.
2. Para chegares a possuir tudo,
Não queiras possuir coisa alguma.
3. Para chegares a ser tudo,
Não queiras ser coisa alguma.
4. Para chegares a saber tudo,
Não queiras saber coisa alguma.
5. Para chegares ao que gostas,
Hás de ir por onde não gostas.
6. Para chegares ao que não sabes,
Hás de ir por onde não sabes.
7. Para vires ao que não possuis,
Hás de ir por onde não possuis.
8. Para chegares ao que não és,
Hás de ir por onde não és (CRUZ, *SMC*, I, XIII, 11, 2002, p. 182).

Mas dizer isso é ficar no óbvio e não perceber que a prática mística sanjuanista é propositalmente paradoxal, pregando peças em quem acredita tê-la captado, pois se por um lado ele critica as experiências místico-carismáticas comuns no cristianismo, por outro, propõe quatro tipos de “notícias espirituais”, ou modos pelos quais Deus infunde algo à alma, isto é, “apreensões do entendimento” que, conforme visto acima, são em número de quatro: visões,

extremo do possível exige, não obstante, uma renúncia: parar de querer ser tudo. [...] O próprio São João da Cruz escreve: ‘Para venir a serlo todo...’ (para vir a ser tudo)” (Ibid., p. 54), referindo-se ele diretamente ao verso 3 do doutor místico — “Para chegares a ser tudo / Não queiras ser coisa alguma” —, conforme citação da sequência no corpo do texto. Mas sem dúvida a influência do doutor místico se dá de maneira ostensiva, e isso fica registrado desde o preâmbulo: “Não somos tudo. Aliás, só temos duas certezas neste mundo: esta e a de morrer. Se temos consciência de não ser tudo, como temos consciência de ser mortais, isso não é nada. Mas, se faltam narcóticos, revela-se um vazio irrespirável. Eu queria ser tudo: se, desfalecendo nesse vazio, mas tomando coragem, digo a mim mesmo: ‘Tenho vergonha de ter almejado sê-lo, pois, percebo agora, seria dormir’, a partir daí começa uma experiência singular. O espírito se move num mundo estranho em que a angústia e o êxtase se combinam” (Ibid., p. 28). É impossível não captar a influência nas diversas vezes em que faz citações diretas do doutor místico (cf. Ibid., p. 80), mas nada se compara à “confissão” feita na página 86: “No êxtase, a gente pode *se deixar ir*, é a satisfação, a felicidade, a platitude. São João da Cruz recusa a imagem sedutora e o arrebato, mas se apazigua no estado teopático. Segui seu método de ressecamento até o final” (grifos no original).

⁷⁵ “Trata-se realmente da teologia mística, e não apenas apofática. O que está além do pensamento, não é ‘nada’ no sentido da falta, mas é ‘Nada’ no sentido de algo inalcançável, inconcebível, incognoscível” (LELOUP, Jean-Yves. *A Teologia mística de Dionísio, o Areopagita. Um obscuro e luminoso silêncio*. Petrópolis: Vozes. 2014, p. 97). “— Nada! Nada! até entregar a pele e mais ainda por Cristo” (CRUZ, São João da. *Ditames de espírito*, 44. in *Obras completas*. 7.ed. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 81).

revelações, palavras interiores e sentimentos espirituais (CRUZ, *SMC*, II, X, 4, 2002, p. 216). A despeito da “materialidade” de tais apreensões, a finalidade última é sempre a mesma, “a contemplação recebida pela fé”, de acordo com a instrução da prática mística sanjuanista. “Para caminhar com segurança, à luz da fé, a alma deve ficar às escuras não só quanto à parte sensível e inferior relativa às criaturas e ao temporal, mas também quanto à parte racional e superior”, diz ele, informando que o “objeto” de tal discussão, “é Deus e todas as coisas espirituais”, mas quando se pensa ter entendido e captado a instrução, ele diz que a fim de “chegar a alma à transformação sobrenatural, evidentemente há de obscurecer-se e transpor-se além dos limites da vida natural sensitiva e racional”, mas não só, pois o “sobrenatural significa precisamente passar acima do natural; portanto o natural deve ficar abaixo” (CRUZ, *SMC*, II, IV, 2, 2002, p. 191). Tal se dá pelo simples e óbvio fato de que, conforme prossegue em sua instrução, a “transformação e a união divina não podem cair em sentido e habilidade humana, a alma para aí chegar tem necessidade do perfeito desapego de todas as coisas, inferiores e superiores, segundo a afeição e vontade, empregando nisso toda a sua diligência”, e assim sendo, no que depender de “Deus, que não fará ele numa alma assim despojada, abnegada e aniquilada”, questiona o doutor místico retoricamente, mas advertindo na sequência, sobre o cuidado de “estar vazia e livre, mesmo quanto aos dons sobrenaturais recebidos, permanecendo às escuras, como cega, apoiada na fé e tomando-a por guia, luz e apoio” (CRUZ, *SMC*, II, IV, 2, 2002, p. 191-192). Está, pois explícito, que ela “Não deve fazer caso do que ouve, gosta, sente ou imagina, pois tudo isso é treva que fará errar o caminho: e a fé está acima de todas essas coisas” e, por isso mesmo, caso não queira “ficar totalmente às escuras, não chegará ao mais elevado que justamente ensina a fé” (CRUZ, *SMC*, II, IV, 2, 2002, p. 192).

Tal é o pensamento de São Paulo: “É necessário que o que se chegar a Deus creia que ele existe” (Hb 11,6). Em outros termos: quem aspira a unir-se a Deus não há de ir entendendo nem se apoiando em seus sentimentos e imaginação, mas há de crer simplesmente no infinito ser divino — pois as concepções da inteligência humana, por mais sublimes sejam, ficam a uma distância incomensurável das perfeições de Deus e do que a sua pura posse nos revelará um dia. Isaías e São Paulo dizem: “O olho não viu, nem o ouvido ouviu, nem jamais subiu ao coração humano o que Deus tem preparado para os que o amam” (Is 64; 1Co 2,9). Se a alma, portanto, pretende unir-se perfeitamente pela graça neste mundo àquele a quem se há de unir pela glória na outra vida — na união eterna da qual declara o Apóstolo que olho não viu, nem ouvido ouviu, nem coração humano jamais pôde compreender — claro está que para chegar a essa perfeita união de graça e de amor, aqui na terra, deverá permanecer às escuras de tudo quanto pode entrar pelo olho, perceber-se pelo ouvido, imaginar-se com a fantasia ou compreender-se com o coração, que neste caso significa a mesma alma. Notavelmente se desvia do caminho da união com Deus, quando se apega a algum sentimento, imaginação,

parecer, vontade ou modo próprio, enfim, a qualquer obra ou coisa sua, não sabendo desprender-se e despir-se de tudo isto. Já vimos como o fim ao qual a alma aspira supera tudo o que possa conhecer e gostar de mais elevado: para atingi-lo, há de passar a alma em tudo ao não saber (CRUZ, *SMC*, II, IV, 4, 2002, p. 192-193).

“Entrar, pois, neste caminho, é sair do seu próprio caminho, ou, para melhor dizer, caminhar diretamente para o termo, deixando seu modo limitado a fim de penetrar em Deus que não tem modo” (CRUZ, *SMC*, II, IV, 5, 2002, p. 193). Quando se pensa que o doutor místico esteja sugerindo uma completa falta de direção, em função de sua fidelidade às Escrituras procura sempre relacionar textos bíblicos com sua prática mística. Justamente por isso as virtudes teologais — fé, esperança e amor (1Co 13,13) —, perpassam sua prática mística e são diretamente relacionadas às “potências da alma — entendimento, memória e vontade — na noite espiritual, a fim de alcançar a divina união”, dessa forma o doutor místico argumenta a fim de demonstrar como as referidas virtudes, “como próprios objetos sobrenaturais servindo de meio para a alma se unir com Deus segundo suas mesmas potências”, finalmente produzem “em cada uma destas vazios e obscuridade”, isto é, a “fé age assim no entendimento, a esperança na memória, e a caridade na vontade”, em uma palavra, a “alma, nesta vida não se une com Deus por meio do que entende, goza ou imagina, nem por coisa alguma que os sentidos ofereçam, mas unicamente pela fé quanto ao entendimento”, resume ele concluindo como age as demais, isto é, “pela esperança segundo a memória, e pelo amor, quanto à vontade” (CRUZ, *SMC*, II, VI, 1, 2002, p. 199-200). Trata-se de uma *henosis*, ou seja, a perfeita união com Deus, uma identificação plena que nulidifica os apetites e desejos humanos, pois “quem não renascer do Espírito Santo jamais verá o reino de Deus que é o estado de perfeição”, mas que se entenda, com efeito, para o doutor místico, “renascer do Espírito Santo nesta vida é tornar-se semelhante a Deus por uma pureza que não admite mascla de imperfeição”, pois apenas “assim é realizada a transformação perfeita, por participação de união, embora não essencialmente” (CRUZ, *SMC*, II, V, 5, 2002, p. 197), conclui ele. Portanto, é sobre tal perspectiva que João da Cruz constrói sua prática mística, justamente por isso, o conjunto de sua obra não pode ser lido como um ensaio especulativo para se ensinar o conteúdo dos mistérios divinos — algo completamente alheio à sua proposta, diga-se de passagem —, mas sim como uma espécie de manual prático de como unir-se a Deus, consequência óbvia dos pressupostos filosóficos subjacentes à sua prática mística que é igualmente um “discurso sobre Deus que precede e habita o homem de uma forma ‘incompreensível, não por causa da sua distância, mas sobretudo por sua imanência e intimidade, em sua capacidade de penetrar o homem por vias que nenhuma criatura’”, escreve

Sicari, “e nem mesmo o próprio sujeito poderia descobrir” (2003, p. 590), completa. Este é o liame que evidencia tal prática mística que, como já foi dito, é consequência direta de sua experiência.

Por conta de não haver dissociação entre o que João da Cruz vivencia e/ou pratica, e da produção de suas canções e dos seus poemas (aliás, ele parece alegar que tal produção literária se deu em êxtase, descrito em expressões como “fervor” e “calor”), nem do que propõe em seus textos em prosa, que optou-se neste trabalho por denominar sua “doutrina” de “prática mística”. Bem poderia ser chamada de “teoria mística”, já que na concepção grega *theoría* não se trata, como entendido popularmente, de uma “construção conceitual formalizada, que comporta um destaque ‘objetivante’ entre sujeito e objeto”, antes, “ao contrário”, ela é “a participação na procissão do deus, participação em que os *theorói* atuam, de resto, como delegados da sua polis”, explica Vattimo, dizendo que, “portanto, é um olhar participando e, de certo modo, pertencendo mais do que possuindo o objeto” (2007, p. 132-133). Aspectos que, inclusive, já foram discutidos no primeiro capítulo com definições de McGinn. Já a opção por “prática mística”, que aqui neste trabalho se faz, precisa ser compreendida na esteira do *senso prático* de Bourdieu — “a verdade da prática como cegueira à sua própria verdade⁷⁶” (2013, p. 151) — unida à dissertação sobre experiência por Gadamer que, entre coisas, afirma que uma “testemunha importante para o momento dialético da experiência não é Aristóteles mas Hegel”, pois neste autor, diz, “o momento da historicidade obtém seu direito”, visto Hegel pensar “a experiência como a auto-realização do ceticismo”, e isso pelo simples fato de “que a experiência que fazemos transforma todo o nosso saber”, ou seja, de forma estrita, “não é possível ‘fazer’ duas vezes a mesma experiência”, isso mesmo se reconhecendo a “verdade [de] que a

⁷⁶ “O fato de que o senso prático não pode (salvo treinamento especial) funcionar *sem lastro*, fora de qualquer situação, condena à irrealidade todas as pesquisas feitas com questionários que registram como produtos autênticos do *habitus* as respostas suscitadas pelos estímulos abstratos da situação de pesquisa, artefatos de laboratório que são para as reações em situação real o que os ritos folclorizados, realizados para os turistas (ou para os etnólogos), são para os ritos impostos pelos imperativos de uma tradição viva ou pela urgência de uma situação dramática. Isso nunca se vê tão bem quanto em todas as pesquisas que, pedindo que os entrevistados sejam seus próprios sociólogos e que digam a qual classe eles imaginam pertencer, ou se existe, segundo eles, classes sociais e quantas, não têm dificuldade em considerar de forma equivocada, em uma situação e diante de um questionamento tão artificial, o sentido do lugar ocupado no espaço social, que permite se situar e situar os outros praticamente, em situações ordinárias de existência” (BOURDIEU, Pierre. *O senso prático*. 3.ed. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 151, grifos no original). Podendo ainda ser compreendido com o exemplo de que “a experiência é uma coisa, e nossa progressiva descrição científica da realidade é outra. Neste momento, você pode estar vividamente cômico de estar lendo um livro, mas desatento para os fenômenos eletroquímicos que ocorrem em cada uma das trilhões de sinapses em seu cérebro. Por mais conhecimentos que tenha sobre física, química e biologia, você vive em outro lugar. Na sua *experiência*, você não é um conjunto de átomos, moléculas e células; você é uma consciência e seus conteúdos sempre mutantes, que passam por vários estágios de vigília e sono, do berço ao túmulo” (HARRIS, Sam. *Despertar. Um guia para a espiritualidade sem religião*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015, p. 61, grifo no original).

experiência implica o fato de ter de se confirmar continuamente, [coisa] que só pode ser adquirida pela repetição” (2007, p. 462). Contudo, é sabido que “enquanto uma experiência repetida e confirmada, já não se ‘faz’ essa experiência de novo”, pois uma vez feita tal “experiência, isso significa que a possuímos” e, neste instante, “o que antes era inesperado passa a ser previsto”, restando a conclusão de que tal, ou uma, “mesma coisa não pode voltar a converter-se para nós numa experiência nova”, isto é, apenas “um novo fato inesperado pode proporcionar uma nova experiência a quem já possui experiência” (GADAMER, 2007, p. 462-463). Assim, a “consciência que experimenta inverteu-se, ou seja, voltou-se sobre si mesma”, pois o sujeito “que experimenta se torna consciente de sua experiência, tornou-se um experimentador: ganhou um novo horizonte dentro do qual pode converter-se para ele em experiência” (GADAMER, 2007, p. 463).

Com esses aspectos em mente, fica evidente que a “experiência é em primeiro lugar sempre experiência de negatividade (*Nichtigkeit*)”, nada tendo com o que havia sido pensado, por isso, a “experiência que se faz de outro objeto altera as duas coisas, nosso saber e seu objeto”, posto que a partir de então “sabemos outra coisa e sabemos melhor, e isto quer dizer que o próprio objeto ‘não se sustenta’”, ou seja, o “novo objeto contém a verdade do anterior”, portanto, o exercício que “Hegel descreve assim como experiência é a experiência que a consciência faz consigo mesma”, visto que ele mesmo escreve que “‘o princípio da experiência contém a determinação infinitamente importante de que para aceitar e admitir um conteúdo por verdadeiro o próprio homem deve estar *nele*’”, diz surpreendentemente Hegel, arrematando na sequência que isso “‘ou, mais precisamente deve encontrar esse conteúdo em acordo e em unidade com a *certeza de si mesmo*’”, portanto, tal “conceito da experiência quer dizer precisamente que esse acordo consigo mesmo começa a se instaurar” (GADAMER, 2007, p. 464). Quais as implicações desta conceitualização surpreendente? “Essa é a inversão que ocorre à experiência, reconhecer-se a si mesma no estranho, no outro”, em termos diretos, sem se importar “se o caminho da experiência se realiza como um estender-se pela multiplicidade dos conteúdos ou como o surgir de formas sempre novas do espírito, cuja necessidade a ciência filosófica se encarrega de compreender”, pois tanto em uma quanto em outra situação, “trata-se de uma inversão da consciência”, isto é, a “descrição dialética hegeliana da experiência tem obviamente seu quinhão de acerto” (2007, p. 464), diz Gadamer, completando na sequência:

Não resta dúvida de que para Hegel o caminho para a experiência da consciência tem que conduzir necessariamente a um saber-se a si mesmo que já não tem nada diferente nem estranho fora de si. Para ele a consumação da experiência é a “ciência”, a certeza de si mesmo no saber. O padrão a partir

do qual pensa a experiência é, portanto, o do saber-se. Por isso a dialética da experiência deve culminar na superação de toda experiência, que se alcança no saber absoluto, isto é, na identidade absoluta entre consciência e objeto. A partir daí poderemos compreender por que não faz justiça a consciência hermenêutica a aplicação que Hegel faz à história, na medida em que considera que a história estaria absorvida na autoconsciência absoluta da filosofia. O saber próprio da experiência é pensado aqui, desde o princípio, a partir de algo no qual a experiência já está superada. A própria experiência jamais pode ser ciência. Ela detém uma oposição insuperável frente ao saber e frente àquele ensinamento que provém de um saber geral teórico ou técnico. A verdade da experiência contém sempre a referência a novas experiências. Nesse sentido, a pessoa a quem chamamos experimentada não é somente alguém que se tornou o que é *através* das experiências, mas também alguém que está aberto *a* experiências. A consumação de sua experiência, o ser pleno daquele a quem chamamos “experimentado”, não consiste em saber tudo nem em saber mais que todo mundo. Ao contrário, o homem experimentado evita sempre e de modo absoluto o dogmatismo, e precisamente por ter feito tantas experiências e aprendido graças a tanta experiência está particularmente capacitado para voltar a fazer experiências e delas aprender. A dialética da experiência tem sua própria consumação não num saber concludente, mas nesta abertura à experiência que é posta em funcionamento pela própria experiência (2007, p. 464-465).

Após tal dissertação, Gadamer diz que “com isso o conceito de experiência em questão agora adquire um momento qualitativamente novo” e já não se restringe apenas “à experiência no sentido de que ela instrui sobre isto ou aquilo”, mas diz respeito “à experiência em seu todo”, posto este ser o tipo de “experiência que cada um constantemente deve adquirir e a que ninguém pode se poupar”, pois “a experiência faz parte da essência histórica do homem”, e não obstante “o objetivo limitado de uma solicitude pela educação seja o de poupar alguém de fazer certas experiências, como fazem às vezes os pais com seus filhos, a experiência, em seu conjunto”, conclui, “não é algo que possa ser poupado a alguém”, posto que, neste aspecto, “a experiência pressupõe necessariamente que se frustrem muitas expectativas, pois somente é adquirida através disso” (2007, p. 465), conclui surpreendentemente o autor. Contudo, ressalta que o “fato de a experiência ser eminentemente dolorosa e desagradável não corresponde a uma visão pessimista, mas provém, como se pode ver, da essência da própria experiência”, pois conforme “já sabia o próprio Bacon é só através de instâncias negativas que se chega a uma nova experiência” e, por isso mesmo, qualquer “experiência digna desse nome teve que se livrar de algum tipo de expectativa”, dessa forma, “o ser histórico do homem contém, como um momento essencial, uma negação fundamental que aparece na relação essencial entre experiência e discernimento” (2007, p. 465), finaliza Gadamer, mas não sem antes expor mais sobre tal aspecto. “Discernimento é mais que conhecimento desse ou daquele estado de coisas”, comporta “sempre um retorno de algo em que estávamos presos por cegueira”, ou seja, “implica

sempre um momento de autoconhecimento e representa um aspecto necessário do que chamamos experiência num sentido autêntico”, pois “é algo a que se chega”, sendo “afinal uma determinação do próprio ser humano, a saber, possuir discernimento e ser perspicaz” (2007, p. 466). Em uma palavra:

Se quisermos acrescentar mais um testemunho a esse terceiro momento da essência da experiência que vamos destacar, o mais indicado será certamente Ésquilo. Ele encontrou, ou melhor, reconheceu, em seu significado metafísico, a fórmula que expressa a historicidade interna da experiência: aprender pelo sofrer (*pathei mathos*). Essa fórmula não significa somente que nos tornamos inteligentes através do dano e que devemos alcançar o verdadeiro conhecimento apenas pela ilusão e desilusão. Assim, compreendida, a fórmula deveria ser tão velha como a própria experiência humana. Mas pensa mais que isso. Refere-se à razão pela qual isto é assim. O que o homem deve aprender pelo sofrer não é isto ou aquilo. Ele precisa discernir os limites do ser humano, alcançar o discernimento de que as barreiras que nos separam do divino não podem ser superadas. No fundo, trata-se de um conhecimento religioso — aquele conhecimento a partir do qual nasce a tragédia grega (GADAMER, 2007, p. 466).

“Experiência é, portanto, experiência da finitude humana”, caminha Gadamer para a conclusão do seu argumento, dizendo ainda que só pode então ser considerado “experimentado, no autêntico sentido da palavra, aquele que tem consciência dessa limitação, aquele que sabe que não é senhor do tempo nem do futuro”, pois o “homem experimentado conhece os limites de toda previsão e a insegurança de todo plano”, consumando-se nele “o valor de verdade da experiência”, pois se o que realmente “caracteriza todas as fases do processo da experiência é o fato de que aquele que faz a experiência possui uma abertura para novas experiências, isto valerá tanto mais para a idéia de uma experiência consumada”, que nada tem que ver com cessação, visto que com ela “a experiência não chega ao fim, adquirindo-se então uma forma suprema de saber (Hegel), mas ali a experiência está presente por inteiro e no sentido mais autêntico” (2007, p. 466-467). Em termos diretos, com ela chega-se “ao limite absoluto todo dogmatismo nascido do coração humano que se deixa possuir por seus desejos”, pois a “experiência ensina a reconhecer o que é real”, algo imprescindível, posto que saber “o que é constitui-se pois no autêntico resultado de toda experiência e de todo querer saber em geral”, mas que se entenda, com “‘o que é’, aqui, não é isto ou aquilo, ‘mas o que já não pode ser revogado’ (Ranke)” (GADAMER, 2007, p. 467). Portanto,

A verdadeira experiência é aquela na qual o homem se torna consciente de sua finitude. Nela, a capacidade de fazer e a autoconsciência de uma razão planificadora encontram seu limite. A idéia de que se pode dar marcha-a-ré a

tudo, de que sempre há tempo para tudo e de que, de um modo ou de outro, tudo retorna se mostra como uma ilusão. Quem está e atua na história faz constantemente a experiência de que nada retorna. Nesse caso, reconhecer o que é não quer dizer conhecer o que se dá singularmente aí, mas perceber os limites dentro dos quais ainda há possibilidade de futuro para as expectativas e os planos: ou, mais fundamentalmente, reconhecer que toda expectativa e toda planificação dos seres finitos é, por sua vez, finita e limitada. A verdadeira experiência é assim experiência da própria historicidade (GADAMER, 2007, p. 467).

Não é de pouca importância o fato de um autor, como o filósofo alemão, que nasce no final do século XIX e falece no início do século XXI, separado por mais de três séculos do doutor místico, acabar confirmando as intuições de um frei carmelita descalço, cujas as ferramentas e a experiência dos séculos de evolução científica são completamente distintos. Mesmo já se vivendo nos tempos de João da Cruz a efervescência de uma possível progressão infinita nas possibilidades civilizatórias da sociedade do Velho Mundo, sua prática mística, cujo o acesso só é possível através do seu discurso sobre Deus, isto é, sua teologia, apresentada nos comentários às canções e poemas, demonstram alguém profundamente *experimentado*, justamente nos termos apresentados por Hans-Georg Gadamer, bem como dotado de um perspicaz *senso prático*, tal como descrito na concepção desenvolvida por Pierre Bourdieu. O fato de o doutor místico contar com a simpatia, como já foi dito, inclusive de ateus, por conta do que pensava a “respeito das ‘visões’, das ‘palavras’ e das outras ‘consolações’ comuns no êxtase”, ou seja, seu cuidado “demonstra, se não hostilidade, ao menos reserva”, pois para João da Cruz, diz Georges Bataille, a “experiência [...] só tem sentido na apreensão de um Deus sem forma e sem modo” (2016, p. 35), destaca o autor francês, fazendo alusão direta ao trecho do livro II, capítulo IV, verso 5, do comentário à *Subida do Monte Carmelo*, embora demonstrando não compreender que o doutor místico refere-se não ao “ser de Deus”, mas ao modo divino de infundir o conhecimento à alma que se une a ele, ou seja, trata-se de interpretação teológica apofática da revelação, não de ontologia⁷⁷.

Neste ponto vale repetir a oportuna observação de McGinn, citada no primeiro capítulo,

⁷⁷ “Entrar, pois neste caminho, é sair do seu próprio caminho, ou, para melhor dizer, caminhar diretamente para o termo, deixando seu modo limitado a fim de penetrar em Deus que não tem modo. A alma, chegada a esse estado já não tem modos particulares, nem se apegam ou pode apegar-se a eles, isto é, não mais se prende ao próprio modo de entender, gostar e sentir, conquanto tenha em si todos os modos, assim como quem nada tendo possui tudo excelentemente. Tendo tido ânimo para transpor os estreitos limites de sua natureza, tanto no interior como no exterior, entra em limite sobrenatural que não tem modo algum, embora, em substância, encerre todos os modos. Para chegar a isto, é preciso abandonar tudo aquilo, apartar-se daqui e dali e sair para muito longe de si, deixando o baixo para possuir o altíssimo” (CRUZ, São João da. *Subida do Monte Carmelo*. Livro II, capítulo IV, 5. in *Obras completas*. 7.ed. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 193). Muito embora, em outro momento, o doutor místico, refletindo o Evangelho (Jo 4,24), realmente faça alusão a Deus, dizendo que ele “não tem forma ou figura” (*Chama Viva de Amor*. Canção III, 52, p. 902).

advertindo em que reside o “erro fundamental por detrás da identificação de mística com narrativa visionária”, que é justamente “na aceitação de que há algum tipo de divisão interna entre os aspectos ‘experenciais’ e os aspectos ‘teológicos’ da tradição mística cristã” (2017, p. 49), ou seja, como já devidamente explicitado, em um autor como João da Cruz, suas canções são produto direto de sua experiência mística, seus êxtases, ainda que estes não sejam do tipo glossolálico ou místico-carismático, conforme dito no primeiro capítulo. Mas como advertiu o historiador da mística ocidental, não se pode perder de vista que a “reflexão sobre o tipo de contato com Deus que é sugerido num texto e como esse contato é apresentado não pode ser adequadamente investigada por meio de simples contrastes entre a experiência e a teoria” e nem mesmo “invocando divisões simplistas entre conteúdo místico subjacente e forma literária externa”, ou seja, é preciso “continuar a insistir que não temos acesso *direto* à experiência dos místicos do século XIII, ou de qualquer outro místico para essa questão” (MCGINN, 2017, p. 53, grifo no original). Portanto, os que “definem mística em termos de certos tipos de experiência de Deus com frequência parecem esquecer que não pode haver acesso direto à experiência para o historiador”, isto é, a experiência enquanto tal “não faz parte do registro histórico”, isso pelo simples fato de que a “única coisa diretamente disponível para o historiador ou teólogo historiador é a evidência, principalmente na forma de registros escritos, deixados para nós por cristãos de eras pretéritas” (MCGINN, 2012, p. 14-15).

Devido a tais erros metodológicos, há poucos anos, “uma exagerada concentração na noção altamente ambígua da experiência mística impediu uma análise cuidadosa da hermenêutica especial de textos místicos que”, explica McGinn, “em geral, foram tratados sem atenção ao gênero, audiência e estrutura, e, mesmo sem os procedimentos mais simples para o elucidativo estudo do texto”, decorrendo destes erros está a verdade de que grandes obras “místicas, que estão frequentemente muito próximas da poesia nos modos em que concentram e alteram a linguagem para alcançar seus fins, foram mui frequentemente tratadas como agendas de telefone ou horários de voo”, ou seja, “fontes convenientes para confirmar o que já esperávamos encontrar”, todavia, reconhecer a “interdependência da experiência e [sua] interpretação pode ajudar a evitar alguns dos falsos problemas evidentes no estudo sobre mística” (2012, p. 15). A saída para tais erros metodológicos é justamente fazer o que foi feito neste subtópico, isto é, não distinguir — na obra de alguém como João da Cruz —, teologia mística, experiência mística e sua interpretação teológica da própria mística, pois elas formam um todo, daí a opção pela nomenclatura “prática mística”. McGinn até admite ser “possível fazer distinções teóricas entre mística e teologia mística”, mas diz acreditar “que seja muito

perigoso separar as duas na história do cristianismo”, por isso mesmo, apresenta, em nota, um caminho interpretativo que consiste em substituir a “distinção bipartite”, mais comumente utilizada, pela “distinção tripartite de Hans Urs von Balthasar” feita “entre *Mystik* como experiência de Deus, *Mystologie* como uma reflexão categórica e o que se escreve sobre ela, e *Mystagogie* como uma instrução teórico-prática dirigida à experiência”, mas não sem antes fazer a importante observação conclusiva: “desde que a relação íntima das três não seja esquecida” (2012, p. 14). No caso deste trabalho, elas são concebidas e encaradas como entretecidas e, por isso mesmo, a separação para considerá-las é apenas didática, portanto, havendo este subtópico explorado “mistologicamente” as duas primeiras — experiência e teologia —, designando-as de “prática mística” sanjuanista, ou seja, como algo inseparável, justamente da maneira como é apresentada pelo frei carmelita espanhol, agora dedicará o penúltimo subtópico a uma ligeira análise do que pode ser chamado de “mistagogia sanjuanista”, priorizando os aspectos que se relacionam diretamente ao objeto de estudo que é a mística encarada como ameaça e, por conseguinte, quais as possíveis implicações que tal prática pode ter tido sobre a perseguição e o exílio de São João da Cruz.

3.3 Mistagogia sanjuanista

A prática mística sanjuanista é também claramente um programa. Isso está, pois evidente, em todo o conjunto da obra do doutor místico, havendo autores que a designem de “sistema”, embora não deixando de dizer que tal impressão se dá em função de que “João da Cruz não descreve uma experiência espontânea”, há um lapso entre a experiência e sua ação de pôr no papel, portanto, sua iniciativa de escrever o vivido (ou sofrido?), se dá apenas quando “já levou a termo o percurso e contempla a vida em panorâmica, assinalando a cada etapa o valor que efetivamente lhe corresponde em todo o conjunto, que desse modo se torna distinto da primeira impressão que se tem no momento em que se vive a ação”, conforme pode ser visto no trecho do *Prólogo à Noite Escura*, citado anteriormente, de modo que “chegamos a descobrir um aspecto essencial do magistério joanino”, diz Federico Ruiz, revelando na sequência que “mesmo apresentado em forma de desenvolvimento espiritual, trata-se na verdade de um verdadeiro sistema” (2012, p. 1377). É possível, todavia, verificar sua relutância em escrever sua prática mística, justamente para não ocorrer o que já foi dito no subtópico anterior, pois ao se falar sobre o *sensu práctico*, corre-se o risco de, ao ser contado, adotando o itinerário e os jargões epistemológicos científicos, acabar transformando a prática, ou seja, a experiência, em

outra coisa, desfazendo justamente o que pretendia destacar, de forma análoga, o doutor místico procura retratar como uma experiência extática que se faz de Deus, e que mesmo sendo contada, não significa que as palavras consigam reproduzir o que de fato foi experimentado, vivido ou sofrido, daí a opção deste trabalho por “prática mística”.

Inicialmente esse não parece ser o propósito de João da Cruz, pois desde que tentou deixar a Ordem do Carmo, tinha em mira uma maior contemplação, ruptura que acabou não se dando pelo encontro dele com Teresa d'Ávila, vindo a se tornar um de seus diretores e reformador do Carmelo calçado masculino, daí certamente tem origem a necessidade de escrever seus comentários e demais textos, excetuando as Canções e poemas que se deram como fruto de experiência mística e, provavelmente, de sua vida devocional. O fato é que “João da Cruz é doutor”, contudo, não é mais um escolástico como os demais de seu tempo, pois, informa Ruiz, ele é “mestre que transmite uma experiência divina, que a estuda teologicamente, que analisa a sua essência e o seu conteúdo” — quando certamente teve contato com o material do *corpus dyonisiacum* —, resultando disso, ou seja, em “consequência do conhecimento que tem da realidade”, sendo um “experimentado”, nos termos gadaméricos, vindo a transformar-se “posteriormente em guia” (2012, p. 1377), isto é, de diretor, cargo institucional, torna-se “guia”, ofício não institucional, pois trata-se de vocação, chamado missionário e apostólico. Portanto, já de início é importante deixar claro que não há da parte deste trabalho nenhuma espécie de suposição, que dirá afirmação, de que o doutor místico tenha propositalmente empreendido um programa, ou sistema, visando tornar-se uma espécie de corrente, ou escola, à parte dos carmelitas descalços. O pensamento é justamente o contrário, ou seja, sua prática mística, ao lado da de Teresa d'Ávila, tornou-se parte essencial da reforma do Carmelo, levada a efeito por sua mentora e ele, certamente de maneira orgânica. Portanto, não será explorado os métodos de sua prática mística, e sim o fato de ela ter, naturalmente, se constituído em *mistagogia*.

Neste ponto, a fim de não gerar alguma confusão, faz-se necessário elucidar o que significa mistagogia, cujo “termo é grego, composto do substantivo *mystes* (mistério), que talvez derive do verbo *myo* (‘fechar os lábios, estar fechado’) e do verbo grego *ago* (‘conduzir’)”, significando, de maneira etimológica, “a ação de introduzir uma pessoa no conhecimento de uma verdade oculta e no rito que a significa”, e quem empreendia essa ação, “geralmente sacerdote, era chamado mistagogo”, enquanto “a pessoa introduzida e iniciada era chamada *mystes*” (PESENTI, 2003, p. 702). Como já foi dito, do ponto de vista etimológico, a expressão “possui o sentido de ser conduzido para o interior dos mistérios e, na iniciação cristã, para o Mistério que é ‘Cristo em nós, esperança da glória’ (Cl 2,19)”, portanto, nos primórdios

da fé cristã, “o termo designa, sobretudo a explicação teológica e simbólica dos ritos litúrgicos da iniciação, em particular do Batismo e da Eucaristia”, explica Rosimary Fernandes, dizendo que tal é “assim como a configuração do neófito em um novo caminho, renascido pela água do Batismo e alimentado com o Pão da Vida, feito nova criatura”, sendo que naquele período do “catecumenato primitivo, a mistagogia era considerada um tempo forte e determinante para o conhecimento e para a adesão à fé e privilegiava o trabalho de iniciação à vida cristã” (2014, p. 78).

Não obstante tais definições, evidenciando o entendimento de que a “catequese mistagógica orientava-se à instrução dos neófitos, como um percurso de introdução à fé, incluindo o catecumenato e a instrução batismal”, afirma a mesma autora, “é importante observar que, para os Padres da Igreja, na categoria de neófitos estão não apenas os recém-batizados, mas todos os fiéis”, e tal “abrangência tem por base a compreensão de que a graça da fé e a conversão pessoal ao seguimento de Jesus pertencem a uma dinâmica que percorre toda a vida”, em termos diretos, isso “faz com que durante toda a vida sejamos neófitos” (2014, p. 79). Mas é imprescindível ter em mente que esses mesmos “Padres da Igreja compreendiam o catecumenato sob a dinâmica da ação do Espírito Santo, fonte da experiência do Deus uno e trino no culto e na vida”, mesmo porque, consideravam Jesus Cristo como primeiro mistagogo, isto é, mistagogo por excelência, e o verdadeiro acompanhante “daquele que está sendo introduzido nesse caminho”, já que a mistagogia, óbvio como é, possui “a dimensão da experiência mística como elemento fundamental para a relação com o Mistério que se revela, com o Deus que é relação com cada pessoa e com seu povo” (COSTA, 2014, p. 161, 86), através do dom de Cristo no Espírito Santo. Trata-se de prática antiga, pois os “primeiros testemunhos sobre a instituição do catecumenato encontram-se no século II”, todavia, “se estrutura no século III, com a herança do processo de evangelização recebido pela missão apostólica e também pela missão do próprio Jesus” (COSTA, 2014, p. 97). É oportuno saber que o catecumentato consistia do exercício de “iniciação que, no século IV, fazia-se em dois tempos: o primeiro, destinado a longa e séria instrução a respeito das verdades da fé; o segundo, mais intenso e iluminante durante a quaresma e na semana santa, oferecia a explicação dos ritos sacramentais”, informa Pesenti, dizendo que a “instituição do catecumenato se atenuou no séc. V, quando se introduziu o costume de batizar as crianças” (2003, p. 703). No que diz respeito à especificidade da relação da mistagogia com a prática mística sanjuanista, é preciso deixar claro que

Aspecto particular assume a *m.*[mistagogia] na experiência mística. A pessoa, enxertada como ramo na videira-Cristo, pode ter evolução crescente na graça

salvífica. Cooperando com o Espírito Santo, ela pode aumentar a luz do seu conhecimento das verdades sobrenaturais, a sabedoria do amor teândrico mostrando nelas o testemunho apostólico. Os dons do Espírito Santo tornam a alma fecunda em frutos salvíficos. Ele é o verdadeiro mistagogo da alma que toma corajosamente o caminho atrás de Cristo, sob a ação do Espírito, para amar a Deus sobre todas as coisas e os irmãos mais que a si mesma. Mas, salvo casos excepcionais, nos primeiros tempos de experiência do desapego dos afetos às coisas terrenas, de exercício da oração contemplativa e de perfeito cumprimento da vontade divina, a pessoa é guiada pelo diretor espiritual, que verifica a autenticidade do percurso, indica modalidades melhores de relacionamento com Deus e reconhece ocasiões e passagens da união progressiva com Deus. São João da Cruz, ao qual faz eco Santa Teresa de Ávila, exige que esses padres, ou diretores, ou mestres espirituais ou confessores tenham ciência, discricção, amadurecimento e experiência dos meandros mais secretos da vida mística. Ele observa, em particular, que o mistagogo, com tato e paciência, inicie a pessoa na purificação, na oração contemplativa, na união nupcial e na transformação amorosa em Deus. Toda a *m.[istagogia]*, deve pôr em relevo “as graças tão excelentes e extraordinárias” que Deus concede a alma na experiência da união de amor. A alma chega a conhecer, de modo saboroso e essencial, que Deus em seu ser é infinitamente todas as coisas, pelo que se conhece na luz da divindade e, ao mesmo tempo, se enamora de Deus com força e delicadeza divinas e imerge “nos profundos abismos de Deus” (PESENTI, 2003, p. 704).

Com essa introdução, já é possível vislumbrar, sem grandes dificuldades, que a prática mística sanjuanista é também mistagógica, bem como suspeitar o porquê de ele ter sofrido muitas perseguições durante o período da reforma teresiana. Contudo, sua austeridade no trato com os diretores espirituais não confirmaria a hipótese, ou tese, de que sua perseguição tenha relação direta com a prática mística, ou seja, que ela seja vista como “ameaça”, muito embora, de acordo com o que já foi explicado, sua rigorosidade é igualmente parte integrante da prática mística sanjunista, já que não há dissociação alguma entre discurso e ação e tudo, naquele contexto reformista, estava interrelacionado. Tal assunto será especificamente tratado adiante. Por enquanto, é preciso atinar para o fato de que a “finalidade principal de Frei João da Cruz é transmitir o conteúdo da experiência mística”, isto é, “apresentar uma forma orgânica e pedagógica do caminho que deve ser seguido por aqueles que se decidem a iniciar a escalada do Monte Carmelo” (SCIADINI, 2002, p. 21), ou seja, ele objetiva nada menos que o “desenvolvimento da revelação na santidade dos fiéis” (SICARI, 2003, p. 589). Algo evidente logo no início do Livro III, do comentário à *Subida do Monte Carmelo*, quando após aludir à instrução dada aos seus leitores, nos livros precedentes, falando dos iniciantes, acerca da importância do “aniquilamento exigido das potências em suas operações”, observa corretamente que “talvez lhe pareça que destruimos o caminho do exercício espiritual em vez de construí-lo”, mas pontua que tal “seria verdade se quiséssemos instruir apenas aos

principiantes, aos quais convêm dispor-se gradativamente por meio de apreensões discursivas e perceptíveis”, todavia, ele diz que está “dando doutrina para a alma adiantar-se na contemplação até chegar à união com Deus”, justamente por “isso hão de ficar atrás e em silêncio todos esses meios e exercícios sensitivos das potências, para Deus de sua parte operar na alma a divina união” (CRUZ, *SMC*, III, II, 1, 2, 2002, p. 327). Em termos diretos, tratava-se de educar a interioridade para então dominar o que se pensava, as distrações sensitivas, permitindo chegar a um estado de contemplação em que se pudesse apenas receber as infusões divinas diretamente na alma, sem qualquer iniciativa própria. E ele assim instruía pelo fato de que era preciso, a fim de unir-se com Deus, admitir a “verdade inegável de que a alma chega ao conhecimento de Deus, antes pelo que ele não é do que pelo que ele é”, ou seja, desprovendo-se de todo *a priori* (teológico, litúrgico, devocional etc.), sendo tal obrigatoriamente assim, “pois a alma, a fim de unir-se com Deus, há de ir não admitindo e sim negando de modo total e absoluto tudo quanto puder negar em suas apreensões, naturais ou sobrenaturais”, começando tal exercício purgativo pela “memória, tirando-a de seus limites e modos naturais para elevá-la acima de si mesma, isto é, acima de toda concepção distinta e de toda posse apreensível, em suma esperança de Deus incompreensível” (CRUZ, *SMC*, III, II, 3, 2002, p. 328). E então passa a dizer como isso ocorre:

Comecemos pelas notícias naturais: são todas as que a memória pode formar dos objetos dos cinco sentidos corporais, a saber: audição, visão, olfato, paladar e tato; e todas as que, com a ajuda deles, pode formar e conceber. De todas essas notícias e formas se há de desprender e esvaziar a memória, esforçando-se por esquecer a apreensão imaginária que deixam; de tal modo que não lhe fique impressa notícia ou lembrança alguma, mas permaneça vazia e pura, como jamais houvesse passado por ela, em completo olvido e separação de tudo. Porque a memória jamais chegará à união com Deus, sem esse aniquilamento acerca de todas as formas sensíveis. Deus não cai sob forma ou notícia alguma distinta, como dissemos na noite do entendimento; portanto para unir-se a ele a memória há de desprender-se de todas as formas que não são Deus. “Ninguém pode servir a dois senhores”, disse Cristo (Mt 6,24). Ora, a memória não pode estar ao mesmo tempo unida a Deus e às formas e conhecimentos particulares. Como Deus não tem imagem nem forma que possa ser compreendida pela memória, mostra a experiência que esta potência, quando a Deus se une, fica como sem forma ou imagem, perdida e embebida num bem infinito, com grande olvido, sem lembrança de coisa alguma. Porque aquela divina união tira todas as imagens da fantasia, varrendo todas as formas e notícias, enquanto a eleva ao sobrenatural (CRUZ, *SMC*, III, II, 4, 2002, p. 328-329).

Ciente de que tal condição extática, “às vezes”, gera efeitos que alteram o estado de consciência, ele diz que “ao operar Deus esses toques de união na memória, sente-se de súbito

uma espécie de vertigem no cérebro — sede da memória — tão sensível que parece esvair-se a cabeça e perder-se o juízo e os sentidos”, mas que não há uniformidade, pois sucede “isto ora mais, ora menos, conforme for mais ou menos intenso o toque”, contudo, é de tal forma “algumas vezes este olvido da memória e suspensão da imaginação — estando a memória unida com Deus — que decorre muito tempo sem a alma perceber nem saber o que então se passou”, ou seja, de tal forma que, de “tão suspensa a imaginação, que não pode a pessoa sentir dor alguma física, mesmo havendo causa para isso”, posto que “sem imaginação não pode haver sentimento, nem por pensamento, pois este então, não existe” (CRUZ, *SMC*, III, II, 5-6, 2002, p. 329). Sem considerar o programa mistagógico sanjuanista, expresso no conjunto de sua obra, mas sobretudo em seus comentários, cuja complexidade pode ser vista com uma leitura superficial, ou rápida, pois ele “valoriza o tempo todo os fatos com base em princípios bíblicos, teológicos, filosóficos”, sendo o “percurso”, observa Ruiz, “a todo momento interrompido por parênteses, digressões, capítulos dourinas” (2012, p. 1377), uma coisa paradoxal se sobressai: Não há conteúdo algum, no sentido estrito dessa expressão, se por “conteúdo” entender-se textos propositivos e/ou doutrinários — algo que ele deixa claro desde o início que não fará —, contudo, ele apresenta um exaustivo, detalhado e minucioso texto que instrui acerca da iniciação ao mistério, orientações infundáveis de como desfrutar de uma vívida experiência mística, mas sem valer-se dos meios comuns ao ser humano naturalmente, ou seja, sensitiva, volitiva, imaginativa e cognitivamente falando, as “potências da alma”, como ele as designa, pois “quem embaraça a memória e as demais potências com as coisas compreensíveis não pode ter de Deus o sentimento e a estima convenientes” (CRUZ, *SMC*, III, XII, 1, 2002, p. 348).

Em grande parte já foi esta objeção resolvida nos capítulos XV e XVI do II Livro. Demonstramos ali como o bem que resulta na alma, dessas apreensões sobrenaturais, quando vêm de Deus, passivamente se opera no mesmo instante em que se representam ao sentido, sem cooperação alguma das potências. Consequentemente, não é preciso que a vontade consinta em admitir; ao contrário, se quiser agir com as potências, longe de tirar proveito do seu exercício, com a sua operação natural e grosseira impedirá o efeito sobrenatural que por meio dessas apreensões opera Deus nela. A substância das apreensões imaginárias lhe é comunicada de maneira passiva; e assim passivamente deve a alma recebê-la, sem nenhuma intervenção interior ou exterior de sua parte. Isto, sim, é conservar os sentimentos de Deus, não os perdendo pela imperfeição e grosseria da operação pessoal; é também não extinguir o espírito; porque, em verdade, extingui-lo-ia se quisesse proceder de modo diferente do que Deus quer. Assim faria a alma, se, ao dar-lhe o Senhor passivamente o espírito — como faz nessas apreensões —, pretendesse ela intervir com a ação pessoal do entendimento e vontade. É evidente: se a alma quiser por força agir, sua obra não passará além do natural, pois é incapaz de se elevar por si mesma a maior altura. No sobrenatural, já não é a alma que

se move, nem se pode mover, mas é somente Deus, com sua divina moção, quem aí a põe. Querer então agir a mesma alma, de sua parte, é impedir com sua obra ativa a comunicação passiva de Deus, isto é, o espírito; é deter-se no próprio trabalho, de outro gênero e bem inferior à obra divina; pois esta é passiva e sobrenatural, e aquela, ativa e natural. Isto seria extinguir o espírito (CRUZ, *SMC*, III, XIII, 3, 2002, p. 350-351).

Quando se trata de “conteúdo”, escreve canções e poesias, textos líricos e vivos, propositalmente de interpretação inexata, conforme mensagem do Prólogo dirigida a Madre Ana de Jesus, Priora das Descalças em São José em Granada, dizendo de forma clara e específica: “Julgando mais vantajoso declarar os ditos de amor em toda a sua amplidão, a fim de deixar cada alma aproveitar-se deles segundo seu próprio modo e capacidade espiritual, em vez de limitá-los a um só sentido” (CRUZ, *CE, P*, 2, 2002, p. 576). Essa abertura surpreendente à polifonia hermenêutica, às muitas possibilidades interpretativas, deixando que o leitor interprete e aplique de acordo com seus conhecimentos, sua realidade e estágio espiritual, lembra o chamado “livre-exame”, divisa e pilar central da Reforma Protestante luterana (LUTERO, 2004, p. 315). Designando tal postura como “pureza de espírito na obscuridade da fé — único meio para alcançar a união divina” —, o doutor místico diz que, por “vezes revela o Senhor algo dependente, quanto à sua realização, de criaturas e efeitos naturais variáveis e falíveis; e assim, as palavras divinas podem tornar-se igualmente falíveis e variáveis”, e tal se dá assim pelo simples fato de que “quando uma coisa depende de outra, faltando uma, faltará também a que lhe está sujeita”, justamente por isso, é de bom alvitre que a pessoa exerça prudência não acreditando “que as palavras e as revelações da parte de Deus sejam sempre infalíveis segundo o sentido literal de sua significação”, sobretudo, chama ele a atenção, “principalmente quando estiverem essas predições ligadas a causas humanas, sujeitas por natureza a se modificarem e alterarem” (CRUZ, *SMC*, II, XX, 1, 4, 2002, p. 266, 268), em termos diretos:

Na verdade, só Deus possui o segredo desta dependência que nem sempre é explícita: às vezes, faz a revelação dissimulando as circunstâncias condicionais, como fez com os ninivitas quando lhes anunciou em termos absolutos a destruição de sua cidade após quarenta dias (Jo[n] 3,4). Outras vezes, declara expressamente a condição, como fez Roboão, dizendo-lhe: “Se andares pelos meus caminhos, guardando as minhas ordenações e os meus preceitos, como Davi meu servo, serei contigo, e te edificarei uma casa que seja estável, como a que fiz a meu servo Davi” (1Rs 11,38). Todavia, quer Deus nos declare ou não a condição de suas revelações, jamais devemos ter a segurança quanto a nossa interpretação pessoal: porque não podemos compreender as verdades ocultas sob as palavras de Deus, nem a multiplicidade de sentidos que encerram. Ele mora acima dos céus e fala a

linguagem da eternidade, enquanto nós, cegos sobre a terra, só entendemos o temporal e o humano. Sem dúvida, por esta razão, o Sábio exclama: “Deus está no céu, e tu sobre a terra; portanto, sejam poucas as tuas palavras” (Ecl 5,1) (CRUZ, *SMC*, II, XX, 5, 2002, p. 269)⁷⁸.

Para o doutor místico, é preciso que se tenha em mente que “jamais se há de entender o sentido completo das palavras e obras divinas, nem determiná-las segundo suas aparências”, pois “isto seria expor-se a muitos erros e, enfim, a grande confusão”, daí sua insistência para que a pessoa não venha a “assegurar-se no próprio entendimento, mas sim na fé” (CRUZ, *SMC*, II, XX, 6, 8, 2002, p. 269, 271)⁷⁹. Como se pode ver, sua abertura interpretativa em relação aos seus textos, unida às suas recomendações a respeito dos cuidados que são necessários em relação ao uso das “potências sensíveis da alma” — atividade absolutamente normal e orgânica em qualquer mínimo processo cognitivo —, acaba contemplando igualmente as palavras de Deus, ou seja, a suspeita sobre o que pode ser classificado como experiências conscientes sobre mensagens divinamente recebidas. Ocorre, porém, que sua suspeita, de acordo com seu modo de escrever e instruir, é legitimada com textos bíblicos acerca de como mesmo Deus falando,

⁷⁸ “Como, pois, nos havemos de admirar, se algumas palavras e revelações de Deus às almas não se realizam da maneira pela qual foram entendidas? Dado o caso que o Senhor afirme ou revele a uma alma algo de bom ou mau, para ela mesma ou para outra, não será sempre certa a sua realização: porque se a promessa depender de algum afeto ou serviço, ou ofensa feita a Deus pela alma à qual a mesma predição se refere, cumprir-se-á somente se perseverar o motivo em que se fundou. Não há razão, portanto, para assegurar-se no próprio entendimento, mas sim na fé” (CRUZ, São João da. *Subida do Monte Carmelo*. Livro II, capítulo XX, 8. in *Obras completas*. 7.ed. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 270-271).

⁷⁹ “Deste modo e de outros muitos, sobrevêm vários enganos às almas, em relação às palavras e revelações da parte de Deus, sendo motivo de se prenderem à letra e à forma exterior; porque, como já demos a entender, o principal desígnio de Deus nessas coisas é declarar e comunicar o espírito ali encerrado e, sem dúvida, difícil de entender. Tal espírito é muito mais abundante que a letra, muito extraordinário e fora dos limites dela. Assim, o que se prender à expressão literal ou à figura ou à forma aparente da visão não poderá deixar de errar muito, achando-se depois bem confuso e desprovido, por se haver muito guiado em tal assunto, segundo o sentido, em vez de dar lugar ao espírito em desnudez dos sentidos. ‘A letra mata e o espírito vivifica’ (2Cor 3,6), como diz São Paulo. Havemos, portanto, de renunciar à letra que neste ponto são os sentidos, e ficar às escuras na fé, que é o espírito, incompreensível aos sentidos”, e continua sua advertência com tons cada vez mais graves e opostos à teologia catafática: “Aí está por que a maior parte dos filhos de Israel, entendendo muito literalmente as palavras e sentenças dos profetas, ao ver que não se realizavam conforme suas esperanças, desprezavam as profecias não lhes dando fé. Chegou esse desprezo a tal ponto, que havia entre eles um dito popular, quase como provérbio, escarnecendo dos profetas. Disto se lamenta Isaías nestes termos: ‘A quem ensinará Deus a ciência? E a quem dará inteligência da sua palavra? Aos que já se lhes tirou o leite, aos que acabam de ser desmamados. Eis que todos dizem, por escárnio, dos profetas: Porque manda, torna a mandar; manda, torna a mandar; espera, torna a esperar; um pouco aqui, um pouco aí. Porquanto com outros lábios e em outra linguagem ele falará a este povo’ (Is 28,9-11). Onde claramente dá a entender o Profeta como o povo fazia burla das profecias e dizia por escárnio o provérbio: espera, torna a esperar, como se as predições de Isaías nunca mais se devessem cumprir. Estavam apegados à letra, que é como leite de criancinhas, e aos sentidos, que são os peitos, contradizendo à grandeza da ciência do espírito. E assim exclamava Isaías: A quem dará ele inteligência da sua doutrina, senão aos privados do leite da letra e desses peitos dos seus sentidos? Por isto é que não as entendem senão conforme esse leite da aparência exterior e segundo os peitos dos sentidos, aqueles que dizem: Manda, torna a mandar, espera, torna a esperar etc. Pois na doutrina da boca de Deus e não ao modo deles, e noutra língua que lhes é estranha, é que o Senhor lhes quer falar” (CRUZ, São João da. *Subida do Monte Carmelo*. Livro II, capítulo XIX, 5-6. in *Obras completas*. 7.ed. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 260-261).

havendo condições humanas que pudessem de alguma forma condicionar e mudar o resultado final, era preciso sempre ter cuidado, pois até quando o texto parece óbvio, é possível ao exegeta, ao intérprete, não ter captado tudo que realmente está escrito, pois trata-se de “uma máxima geral da hermenêutica que a Palavra de Deus pode ser encontrada na intenção das Escrituras” (FEE; STUART, 2022, p. 174)⁸⁰. Portanto, seu apelo lembra o que modernamente tem se mostrado cada vez mais real, sobretudo pós-Reforma⁸¹: Não há como controlar a interpretação de absolutamente nada, nem dos textos bíblicos, nem dos conteúdos proféticos, nem das visões, nem das revelações ou do que quer que seja, e muito menos saber se tal interpretação a que se chega é a última palavra a respeito. E a despeito de se achar que tal polifonia hermenêutica seja algo pós-moderno, é necessário “reconhecer e mostrar que a hermenêutica é muito mais uma ‘consequência’ da modernidade do que uma refutação” (VATTIMO, 1999, p. 151-152). Todavia, o que hoje se percebe é que, possivelmente, “não existe nenhum aspecto do que é chamado de mundo pós-moderno que não esteja marcado pelo alastrar-se da interpretação” (VATTIMO, 2001, p. 26). Contudo, considerando o contexto do século XVI, nos círculos católicos-romanos era uma inovação perigosa que marca uma virada epistemológica interessante e desafiadora, pois ao “espírito grego, o saber era um retratar de algo objetivo na inteligência” e, em tal visão, “a vivência transformou-se em ponto central de todos os interesses das novas comunidades; isso, porém, é um simples aperceber-se daquilo que é dado na pessoa, na autoconsciência”, isto é, “esse aperceber-se é marcado por uma segurança, que exclui qualquer dúvida”, visto que a “experiência da vontade do coração traga com seu interesse descomunal todos os outros objetos do saber, sim, a vontade e o coração mostram em *sua certeza de si* como onipotente em face de todos os resultados da consideração do cosmos”, exatamente “como em face de todas as dúvidas que provêm de ponderações sobre a relação da inteligência com os objetos a serem copiados por ela”, disso podendo ser depreendido que se tal “fé das comunidades tivesse desenvolvido imediatamente outrora uma ciência que lhe fosse

⁸⁰ Nessa perspectiva, surpreendentemente, escreve o doutor místico: “Não havemos de reparar, portanto, em nosso sentido e linguagem quanto às revelações divinas, sabendo que o sentido e linguagem de Deus são muito diferentes do que pensamos, e difíceis para o nosso modo de entender”, pois o “Espírito Santo por vezes inspira aos homens muitas palavras cujo sentido oculto não é entendido por eles”, portanto, depois de elencar vários textos bíblicos, afirma que “Todos esses exemplos nos provam, com evidência, a necessidade de não nos prendermos às revelações e palavras, mesmo de Deus; porque a nossa maneira de compreender nos faria cair muito facilmente no engano. Todas são abismos e profundidade de espírito; restringi-las, pois, a nosso sentido limitado é querer apanhar com a mão o ar e os átomos de que está carregado: o ar nos escapa, e na mão nada fica” (CRUZ, São João da. *Subida do Monte Carmelo*. Livro II, capítulo XIX, 7, 10. in *Obras completas*. 7.ed. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 261, 263).

⁸¹ Acerca disso, informa Vattimo, “as origens da hermenêutica, como mostrou Dilthey, estão profundamente ligadas aos problemas religiosos, sociais políticos próprios da Reforma protestante” (VATTIMO, Gianni. *Para além da interpretação. O significado da hermenêutica para a filosofia*. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1999, p. 23).

totalmente correspondente, então essa ciência teria precisado consistir em uma fundamentação que remonta à experiência interna” (DILTHEY, 2010, p. 290, grifos no original).

Mas essa conexão interna que, no que concerne à fundamentação da ciência, subsiste entre o cristianismo e o conhecimento que parte de uma *experiência interior*, não produziu na Idade Média uma fundamentação correspondente da ciência. Isso aconteceu por conta da preponderância da cultura antiga, no interior da qual o cristianismo começou lentamente a se fazer valer. Em seguida, vindo de dentro e na mesma direção, a relação da experiência religiosa passou a exercer um efeito sobre o representar. Ora, mas mesmo a vida anímica mais intimamente religiosa só encontra a sua expressão em uma conexão de representações. Schleiermacher disse certa vez: “O desenvolvimento do cristianismo no Ocidente teve por apoio uma grande massa de consciência objetiva; considerado mais exatamente, porém, só podemos considerar essa massa como um meio de entendimento” (DILTHEY, 2010, p. 290-291, grifos no original).

Ocorre, entretanto, que tal “certeza de si das experiências interiores da vontade e do coração, assim como o conteúdo dessas experiências e a transformação da mais profunda vida anímica”, continua Wilhelm Dilthey explicando e dissertando acerca das implicações deste saber, “tudo isso não continha, então, apenas a exigência de uma fundamentação que remontasse à experiência interior, mas também *exerceu um efeito* em outro aspecto sobre o *desenvolvimento intelectual ulterior*, e, em verdade”, completa, “tanto no que diz respeito ao *conhecimento da natureza* quanto no que diz respeito às *ciências humanas*” (2010, p. 291). A descoberta consciente da subjetividade humana demarca igualmente os inícios da crise metafísica, posto que esta atribuiu determinações muito claras ao homem e ao ser, explica Vattimo, dizendo que tais determinações são “antes de mais nada, as qualificações de sujeito e objeto, que constituíram o quadro em que se consolidou a própria noção de realidade” (VATTIMO, 2007, p. 189). Evidentemente que tais coisas se deram muito posteriormente, contudo, o que surpreende é João da Cruz instruir seus discípulos, ainda que de forma inconsciente, contrariando o *mainstream* teológico de seu tempo, sobretudo em um período crucial como aquele era. Torna-se ambíguo, por exemplo, ele fazer tantas advertências contra determinadas formas de comunicações divinas, mas, ao mesmo tempo, estabelecer uma aporia, já que para a alma unir-se com Deus, e receber suas “notícias”, ela sofre, ainda que imperceptivelmente, infusões divinas que só podem ser “sentidas” experiencialmente, daí o “conteúdo” de seu ensinamento, sua prática mística, que, antes de qualquer coisa, nada mais é que ensinar o místico a ter discernimento, coincidindo com a noção, ou conceito de experiência, conforme defendido por Gadamer, inclusive, no sentido proposto pelo filósofo alemão, de que

uma pessoa experimentada é alguém consciente de sua finitude e, por isso mesmo, sempre cética em relação aos seus pensamentos, certezas, arrazoados, crenças etc., incluindo sua visão e perspectiva acerca de Deus. E é exatamente isso que a mistagogia sanjuanista pretende ensinar aos que estão sob seus cuidados e orientações, não algum conteúdo propositivo específico.

Uma vez que ele não podia instruir a todos, era preciso contar com mistagogos, os diretores espirituais carmelitas. Para se exercer tal ofício, ou seja, iniciar a pessoa na “dimensão da experiência mística”, Rosemary Fernandes lembra que era preciso que tal aspecto fosse uma realidade, ou estivesse “presente, em primeiro lugar naquele que orienta a experiência de fé, sendo testemunho vivo do projeto que anuncia” (COSTA, 2014, p. 86). Esse fora um dos grandes problemas na reforma teresiana, conforme visto no capítulo anterior, e tudo indica que ainda era um dos motivos de preocupação da prática mística sanjuanista, pois em *Chama Viva de Amor*, no Prólogo do comentário às quatro canções, cujo título é *Canções feitas pela alma na íntima comunhão com Deus*, ou seja, de maneira extática, aludindo às canções do *Cântico Espiritual*, João da Cruz diz que foram “explicadas anteriormente”, no momento que ele tratou “em verdade do mais alto grau de perfeição a que a alma pode chegar nesta vida, ou seja, a transformação em Deus”, porém, ele observa que nestas canções “de agora” fala-se do amor mais qualificado e perfeito nesse mesmo estado de transformação”, ou seja, trata-se de outra experiência, ou da apreciação da mesma experiência em outro grau, pois “tudo quanto se diz numas e outras é próprio de um só estado de união transformante, o qual em si não pode ser ultrapassado aqui na terra”, diz ele em consonância com o que ensina a doutrina oficial da igreja acerca da visão beatífica, a qual só pode ser alcançada plenamente na eternidade, mas não sem ressaltar que, “todavia, pode, com o tempo e o exercício, aprimorar-se, como digo, e consubstanciar-se muito mais no amor” (CRUZ, CVA, P, 3, 2002, p. 826)⁸². O que o doutor místico queria dizer com isso? Um único exemplo ilustra o ponto, ou seja, tomando-se apenas a terceira canção, que diz:

Oh! lâmpadas de fogo
Em cujos resplendores
As profundas cavernas do sentido,

⁸² “Todas as criaturas, celestes ou terrestres, e todas as notícias e imagens distintas, naturais e sobrenaturais, apreendidas pelas potências da alma, por mais elevadas que sejam neste mundo, não têm proporção alguma nem podem ser comparadas com o ser divino; porquanto Deus não está contido sob gênero ou espécie, como as criaturas, segundo ensinam os teólogos. Ora, a alma, nesta vida terrena, é incapaz de possuir conhecimento claro e distinto a não ser do que se compreende sob gênero ou espécie. Nesse sentido afirma São João: ‘Ninguém jamais viu a Deus’ (Jo 1,18). E o profeta Isaías declara que o coração humano jamais compreendeu como seja Deus (Is 64,4). O próprio Deus disse a Moisés que não o poderia ver nesta vida (Ex 33,20)” (CRUZ, São João da. *Subida do Monte Carmelo*. Livro III, capítulo XII, 1, in *Obras completas*. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 348).

— Que estava escuro e cego —
Com estranhos primores
Calor e luz dão junto a seu Querido! (CRUZ, CVA, P, 3, 2002, p. 827).

São quatro canções, com seis linhas cada uma, que na sequência são explicadas, linha por linha, pelo doutor místico, em forma de comentário, texto no qual, logo no início da explicação da canção III acima citada, ele adverte que a pessoa que ler tal comentário, “se não tiver experiência, talvez lhe pareça algo obscuro e prolixo; mas se a tiver, porventura, o achará claro e saboroso” (CRUZ, CVA, C III, 1, 2002, p. 872). Fica, portanto, evidente, a imprescindível necessidade de que o mistagogo seja alguém experimentado, isto é, não um mero técnico e/ou teórico. Ao ler o referido comentário a esta canção, em particular, não resta dúvida que ele se dirige como um libelo aos diretores espirituais⁸³ que, a despeito de estarem nessa posição, são meros teóricos da fé, pessoas não experimentadas que, em vez de ajudar, atrapalham, pois justamente por não saberem discernir a importância de as almas seguirem pela “via de contemplação quieta e solitária, em razão de não terem eles chegado a isso, ou ignorarem o que seja sair dos raciocínios na meditação”, acreditam que as pessoas estão “ociosas, e por isto as estorvam, impedindo aquela paz da contemplação sossegada e quieta que Deus lhes dava”, ou seja, “querem que elas continuem no caminho da meditação e discurso imaginário e exercício da imaginação, e que façam atos interiores” (CRUZ, CVA, C III, 53, 2002, p. 902-903). Contudo, “em todos estes exercícios as almas acham então grande repugnância, segura e distração, pois desejariam permanecer em seu santo ócio, e naquele

⁸³ Na verdade, o doutor místico apresenta Deus como o mistagogo, por excelência, da alma, ou seja, “o guia de cego que há de levá-la pela mão aonde ela jamais saberia ir, isto é, às coisas sobrenaturais, incompreensíveis ao seu entendimento, vontade e memória; todo o seu cuidado, portanto, há de consistir, sobretudo, em não pôr obstáculo àquele que a guia pelo caminho ordenado por Deus, na perfeição da lei divina e da fé, conforme dissemos. Tal impedimento pode advir à alma, quando ela se deixa levar e guiar por outro cego. Ora, os cegos que a poderiam apartar do caminho são três: o diretor espiritual, o demônio, e ela mesma. Para que se entenda, pois, como isto possa acontecer, trataremos um pouco de cada um deles” (CRUZ, São João da. *Chama Viva de Amor*. Canção III, 29. in *Obras completas*. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 888). A crítica aos diretores espirituais, porém, não é apenas neste comentário, pois no Prólogo ao comentário do famoso *Subida do Monte Carmelo*, ele diz: “Ensinares aqui a alma a deixar-se conduzir pelo Espírito de Deus, quando sua divina Majestade quiser fazê-la chegar à perfeição. Com a ajuda de sua graça, daremos aos que começam, e aos que estão em via de progresso, doutrina e avisos para entender a ação divina ou, ao menos deixar-se guiar por ela. Existem confessores e diretores espirituais faltos de luz e experiência nestes caminhos: longe de ajudarem as almas, causam-lhes maior prejuízo. Assemelham-se aos obreiros da torre de Babel: em lugar de transportarem os materiais convenientes, levavam outros diferentes por causa da confusão de línguas e assim não era possível construir coisa alguma. É doloroso para a alma não se compreender e não achar quem a compreenda nestes tempos de provação. Pode acontecer que Deus a leve por altíssimo caminho de contemplação obscura e árida, no qual lhe pareça correr o risco de perder-se. Condenada dessa forma à obscuridade, ao sofrimento, às tentações e angústias de toda espécie, talvez encontre quem lhe fale na linguagem dos pretensos consoladores de Jó: vosso estado é resultado da melancolia, da desolação ou do temperamento, ou ainda consequência de alguma falta secreta em punição da qual Deus vos abandonou. Desde logo esses confessores se creem no direito de julgar aquela alma gravemente culpada, já que sofre tais castigos” (CRUZ, São João da. *Subida do Monte Carmelo*. Prólogo, 4. in *Obras completas*. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 137-138).

recolhimento quieto e pacífico”, porém, uma vez que os referidos diretores percebem que “nesse recolhimento o sentido não acha em que gozar, nem em que se prender, nem mesmo em que se ocupar, persuadem as almas a procurar gostos e fervores, quando, na verdade, deveriam aconselhar o contrário”, pois da forma como procedem, tiram duplamente a paz das pessoas iniciadas na prática mística sanjuanista, ou seja, não as permitem aprofundar-se no processo já iniciado, mas ao tirá-las do êxtase em que se encontram, as perturbam igualmente, pois tendo atingido, através da oração e da contemplação, a união com Deus, elas já não se contentam mais com o estado ordinário, daí a dura reprimenda do doutor místico, dizendo que esses “diretores não sabem o que seja espírito” e, justamente por isso, acabam fazendo “a Deus grande injúria e desacato, querendo meter sua mão grosseira na obra divina”, ou seja, não valorizam o fato de que “muito caro custou a Deus levar estas almas até aqui, e muito se preza de as haver conduzido a esta solidão e vazio das potências e atividades, a fim de poder falar-lhes ao coração, e este é o desejo permanente de Deus” (CRUZ, CVA, C III, 53-54, 2002, p. 903).

Fica, portanto, claro que, a despeito de todo o cuidado em respeitar a doutrina oficial da igreja, jamais tocar em dogmas, chamados por ele de “verdades fundamentais”, salvaguardando-os ao dizer que tais assuntos já são de domínio dos aprendizes, até mesmo dos iniciantes, mas apresentar sua prática mística como produto de inspiração divina, ainda que o faça com toda a modéstia, e exemplificá-la como uma “noite escura pela qual passa a alma, antes de chegar à divina luz da perfeita união do amor de Deus, na medida do possível neste mundo”, dizendo que para explicá-la “seria necessária outra maior luz de experiência e da ciência” que a sua, mas dizer que tal experiência é algo reservado apenas às “ditosas almas destinadas a chegar este estado de perfeição”, acrescentando que estas “devem, de ordinário, afrontar trevas tão profundas, suportar sofrimentos físicos e morais tão dolorosos, que a inteligência humana é incapaz de compreendê-los e a palavra de exprimi-los”, e que apenas “aquele que por isso passa saberá senti-lo, sem, todavia, poder defini-lo” (CRUZ, SMC, P, 1, 2002, p. 136), acaba resgatando a linha teológica dos grandes místicos, propondo um conceito de fé, no sentido bíblico dessa expressão, que nada mais é que abertura ao mistério e não como conteúdo credal que, por conseguinte, é mais facilmente controlável. Com tal postura, o doutor místico admite o *credo ut intelligam*, de Anselmo de Cantuária, ou seja, o creio para compreender, que foi antagonista do pretensão conhecimento científico de Deus, da escolástica, elegendo o conhecimento experiencial que, na perspectiva da prática mística sanjuanista, é infundido na alma diretamente por Deus, já que, após citar 1Coríntios 3,18-19, afirma que “a alma se unirá à sabedoria divina antes pelo não saber que pelo saber” (CRUZ, SMC, I, IV, 5,

2002, p. 150). Justamente por isso, óbvio como é, por Teresa d'Ávila e João da Cruz serem tão importantes para a mística, muitos estudiosos se dedicam a estudar o Ciclo carmelitano, havendo opiniões muito distintas a respeito, e nem toda leitura é consentânea, destacando-se algumas que merecem ser referidas por sua particularidade, como por exemplo, a breve análise feita por Quaglia, que diz que havendo “simplesmente descrito os fenômenos místicos próprios, santa Teresa de Ávila e são João da Cruz não especularam sobre eles, nem apelaram para teorias filosófico-teológicas”, ou seja, não procederam conforme a teologia escolástica, e assim o fizeram “porque tinham como destinatários seus discípulos”, sendo possível, de acordo com o mesmo autor, perceber “neles até inconfessado sentimento antiintelectualista (sic), embora se esforcem para analisar (sic) escrupulosamente as emoções e os dons sobrenaturais com os quais foram enriquecidos” (2003, p. 368). Falando da escola carmelitana, Quaglia diz ainda que

[...] Segundo essa escola, os meios para se chegar à união com Deus são dois: a oração e a contemplação; por isso, esses dois elementos são analisados detalhadamente em seu desenvolvimento. Com efeito, tanto a oração quanto a contemplação libertam o homem dos impedimentos que o mantêm longe de Deus: a primeira, através da “noite dos sentidos”, praticada por meio da mortificação, da penitência e do desapego de si e de todo o apetite terreno; a segunda, através da “noite do Espírito”, vivida na aridez espiritual e na dúvida sobre a fé. Chega-se assim ao esponsalício “com Deus” em duas fases: o “noivado” e o “matrimônio”. É o triunfo do amor e da caridade total, nos quais o homem quase desaparece, reduzido ao nada, e Deus domina, revelando-se como o todo. Disso procede a divisa programática: “nada” (homem) e “Tudo” (Deus); com relação à *e.[scola] c.[armelita]* notemos dois méritos: a novidade da linguagem e o equilíbrio das relações entre Deus e o homem (2003, p. 368-369).

Mas o aspecto da linguagem que rende um elogio do autor, ou seja, a “linguagem lírica, intencionalmente preferida” por ambos, mas sobretudo por João da Cruz, “criou dificuldade e sobretudo desconfiança para com seus escritos”, pois a “tradição espiritual e a teologia haviam optado por uma dessas alternativas: linguagem simbólica para o campo devocional e sentimental”, ou seja, para descrições da primeira, e “linguagem conceitual quando se trata de penetrar na essência da realidade”, portanto, para a segunda, algo que, diferentemente do que se possa pensar, informa Federico Ruiz, não foi escolha preconceituosamente “medieval”, isto é, tal “mentalidade que prevaleceu até as últimas décadas, levou a não se descobrir o valor filosófico-teológico da doutrina são-joanina” (2012, p. 1375). Neste sentido, como já foi dito, o doutor místico fora vanguardista e muito a frente de seu tempo, pois conforme frisado, ele desperta a simpatia até mesmo de um ateu como Georges Bataille, que ressalta em *A experiência interior*, primeiro volume de sua *Suma Ateológica*, a prática mística sanjuanista como o melhor

exemplo para o que o autor francês quer dizer com “experiência interior”. “Os princípios que João da Cruz utiliza para a purificação da fé desfrutam de plena atualidade, como se nota pelo interesse que hoje suscitam nos ambientes mais variados”, informa Ruiz, porém, ressaltando uma observação: “Muitos dos exemplos e aplicações (epifenômenos místicos) correspondem a situações que em seus tempos de ‘alumbrados’ eram motivo de grande perigo e não poucas preocupações” (2012, p. 1380). Tais preocupações tinham razão de ser, pois se “os místicos ingleses escaparam ilesos da perseguição, os da Espanha atraíram uma atenção particularmente constante da Inquisição”, mas, como sói acontecer, em meio à perseguição, a “Espanha parece ter produzido misticismo numa escala sem igual em outras partes da Europa Ocidental”, tanto que “durante os séculos XVI e XVII ocorreu ali uma verdadeira epidemia de misticismo” e os “que supostamente sucumbiram à ‘contaminação’ eram conhecidos coletivamente como ‘Alumbrados’, que se traduz como ‘Iluminados’” (BAIGENT; LEIGH, 2001, p. 167).

É importante reconhecer que os *Alumbrados* espanhóis eram bastante diferentes dos posteriores Iluminados da Bavieira no século XVIII. Diversamente de seus homônimos alemães, os espanhóis não eram uma sociedade secreta organizada e estruturada em hierarquia, dedicada à revolução política ou social. Ao contrário, eram apenas um certo número de indivíduos díspares, a maioria dos quais não tinha contato formal uns com os outros nem programa ou agenda. Alguns deles haviam inquestionavelmente passado pela “alteração da consciência” que constitui a experiência mística. Outros, sem ter passado por ela, simplesmente *acreditavam* na supremacia da experiência mística sobre o ato de fé convencional — e com isso faziam o seu próprio ato de fé, um tanto menos convencional. De qualquer modo, e qualquer que fosse sua experiência em primeira mão ou ausência dela, os *Alumbrados* falavam caracteristicamente de uma luz interior, da unidade de toda criação, da unidade do homem com Deus, da necessidade de abandonar-se a todos os impulsos tidos como de origem divina. Em muitos aspectos, suas afirmações ecoam as de uma heresia muito mais antiga e organizada, os Irmãos do Livre Espírito, que predominara na Alemanha, Flandres e Holanda desde a Idade Média. A Holanda, claro, foi ocupada e devastada por tropas espanholas. Não é impossível que princípios originados com os Irmãos do Livre Espírito tenham chegado à Espanha com a soldadesca que voltava (BAIGENT; LEIGH, 2001, p. 167-168)⁸⁴.

⁸⁴ McGinn lembra que “nunca houve uma seita do Espírito Livre no sentido de um movimento espalhado. Que houve indivíduos que fizeram estranhas e insólitas afirmações a respeito de sua identidade com Deus, e que bem podem ter pensado que estavam livres de todas as obrigações da Igreja e até da lei moral, não se pode duvidar. Alguns deles atraíram seguidores, como parece ser o caso dos franciscanos que atuavam na Úmbria na primeira década do século XIV, e Nicolau de Basileia no final do século e com os Homens de Inteligência em Bruxelas. Antes, pode ter havido umas poucas comunidades de beguinas e begardos infectados com essas ideias, se podemos confiar em pessoas como João de Brünn e as beguinas de Schweidntiz. Outras acusações contra grupos, como aquelas contra os jesuatos do norte da Itália, foram descartadas por competentes juízes da heresia. A maioria dos personagens extremos, como João Hartmann e João Becker, parece ter sido solitária” (MCGINN, Bernard. *A colheita da mística na Alemanha medieval (1300-1500). Tomo IV: A presença de Deus: uma história da mística cristã ocidental*. São Paulo: Paulus, 2022, p. 124-25 (Série História da mística cristã ocidental).

Michael Baigent e Richard Leigh, informam ainda que a “Inquisição espanhola foi particularmente severa com os *Alumbrados*”, pois os “textos deles foram postos no Index” e para que a perseguição pudesse ser feita com mais liberdade e legalidade, em “1578, a Inquisição modificou sua declaração de fé oficial a fim de rotular como heresia e erro teológico várias afirmações dos *Alumbrados*”, ou seja, deste ponto “em diante, a perseguição aos místicos espanhóis adquiriu novo impulso e ferocidade”, sendo as que as “penas mais leves — multas, penitências, mesmo a tortura — começaram cada vez mais a levar à estaca” (2001, p. 168). Os mesmos autores passam então a falar acerca de Teresa d’Ávila, do seu trabalho e do destaque que teve, mas também da perseguição a que foi submetida, sem contudo, ser condenada, muito embora tenha enfrentado processos inquisitoriais, todos eles, informa Lúcia Pedrosa-Pádua, “foram devidos a acusações de *alumbradismo* ou iluminismo”, algo que torna-se ainda mais grave “quando sabemos que dois julgamentos de *alumbrados* ocorreram na Espanha durante a vida de Teresa, e que a suspeita de *alumbradismo* era precedida por vários escândalos envolvendo mulheres”, informa a mesma autora, dizendo que tais escândalos “uniam o que a teologia oficial e a mentalidade popular consideravam possessões, delírios místicos e visões induzidas pelo Maligno” (2011, p. 28). A mesma pesquisadora ainda informa que, estando a mentora de João da Cruz “em Sevilha, foi convocada a responder ao tribunal da Inquisição, acusada por haver fundado um convento com ‘doutrina nova, supersticiosa, enganosa e semelhante aos alumbrados de Extremadura’” (PEDROSA-PÁDUA, 2011, p. 29). Acusações que, portanto, tinham relação direta com a prática mística. E mesmo não sendo esse tipo de mística praticada por João da Cruz, a perseguição denota a não simpatia, também externa, com a reforma teresiana e isso, de alguma forma, podia incidir sobre João da Cruz.

Como já foi dito, apesar de todos os esforços do doutor místico, isto é, sua preocupação em mostrar-se fiel à doutrina oficial e aos dogmas da Igreja, inclusive ressaltando que tudo que diz é em conformidade com elas, “submetendo” seus ensinamentos “a melhor juízo, e totalmente ao da Santa Madre Igreja”, sua prática mística e, conseqüentemente, mistagogia, comportavam elementos institucionalmente subversivos, como ilustra o caso, por exemplo, de sua instrução relacionada às imagens de escultura, ou seja, trata-se de advertências que possuem um potencial iconoclasta em muitas partes⁸⁵. Justamente por isso, não supreende a perseguição

⁸⁵ CRUZ, São João da. *Subida Monte Carmelo*. Livro III, capítulos XXXV-XXXVII. in *Obras completas*. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 410-18. Inclusive, há uma citação da obra *A History of the Inquisition of Spain*, quarto volume de uma série, da autoria de Henry Charles Lea, em que João da Cruz supostamente diz que “as observâncias, imagens e lugares de culto da igreja são apenas para os não-instruídos, como brinquedos que divertem crianças; os adiantados devem libertar-se dessas coisas, que só desviam da contemplação interior” (cf.

e prisão em Toledo por parte dos seus próprios pares, ou seja, os carmelitas. Algo que não parou por aí, pois em 25 de junho de 1591, portanto, há exatos 432 anos, após o doutor místico ter saído “do Capítulo de Madri”, parte “sem nenhum cargo”, ou seja, na referida data, “o definitório aceita sua oferta para ir ao México, embora depois os supervisores mudem de opinião e lhes ofereçam o Priorato de Segóvia que ele não aceita” e na sequência “transferem-no à Província de Andaluzia”, quando então “o abandono e uma surda perseguição caem sobre ele” (SCIADINI, 2002, p. 13). É dessa forma lacônica que o caso João da Cruz se “encerra”, até que sua imagem seja cooptada para utilização institucional, concedendo-lhe o respeito e as honras que jamais desfrutara em vida.

Portanto, a questão que se quis levantar aqui é se sua prática mística tornara-se uma mistagogia, o que constatou-se que sim. Intentou-se igualmente confirmar, com base na análise do conjunto de sua obra, o conteúdo de tal mistagogia, sendo da mesma forma constatado que não se comunica proposições, mas exercícios orantes e contemplativos, o abrir-se à experiência mística. Portanto, não interessava ao subtópico, repetir aspectos imprescindíveis de sua obra, mas já amplamente abordados em outros trabalhos, como os processos e/ou estágios, pelos quais passam os sentidos humanos e espirituais, que as crises são mais importantes que os períodos de calma e normalidade, que ele também utiliza várias figuras, ou metáforas, para exemplificar tal processo, incluindo o de uma escada, com dez degraus, para ilustrar tal itinerário etc., nem mostrar que há duas versões de alguns de seus textos em vida, nem que muitos deles ficaram incompletos, mas ressaltar o que tal mistagogia procurava transmitir que era justamente a prática mística sanjuanista. Na verdade, como ele mesmo instrui, o conjunto da sua obra não é o mais importante, e sim o experienciar o mistério, iniciar a trajetória interior, perder-se de si para finalmente ser encontrado por Deus, fazer a união com ele e então passar a progredir em tal absorção a fim de tornar-se divino⁸⁶. Contudo, quais as implicações dessa

BAIGENT, Michael; LEIGH, Richard. *A inquisição*. Rio de Janeiro: Imago, 2001, p. 173). Citação completa de um trecho que lembra algo parecido será apresentada no próximo subtópico junto com a discussão subjacente.

⁸⁶ A esse respeito o doutor místico é enfático ao dizer que “quanto mais se vai unindo a memória com Deus, mas vai se aperfeiçoando quanto às notícias distintas — até perdê-las completamente, quando chega a consumir-se no estado de união. Por conseguinte, no começo desta transformação, quando a lembrança das formas e dos conhecimentos se desvanece pouco a pouco na alma, é impossível esta não ser invadida por grande abstração de todo o criado. Onde cai em muitas faltas a respeito de uso e trato das coisas exteriores. Com a memória totalmente abismada em Deus, não se lembra de comer, e beber, nem sabe se viu ou fez isto ou aquilo, se lhe falaram ou não. Mas uma vez chegada ao hábito da união — que é um sumo bem —, não mais está sujeita a esquecimentos destes, quanto à razão moral e natural. Pelo contrário, nas ações convenientes e necessárias tem muito maior perfeição, embora não as faça com o auxílio das formas e dos conhecimentos da memória; chegada à união, estado já sobrenatural, desfalecem de todo as operações da memória e das demais potências, quanto ao seu modo natural, passando estas do limite da natureza ao termo de Deus que é sobrenatural. A memória assim transformada em Deus, não pode, pois receber impressão de formas ou notícias de realidades criadas; as suas operações, como as das outras potências neste estado, são todas divinas. Por essa transformação das potências em si, Deus as possui

mistagogia? Como tal prática mística era encarada pela Igreja? Qual seria o resultado caso tais ensinamentos extrapolassem os limites da Ordem do Carmelo Descalço e alcançasse os leigos? Uma vez que os benefícios da prática mística, diz João da Cruz, reside no fato de que ela “aperfeiçoa os sentidos corporais oferecendo-lhes os objetos exteriores naturalmente bons e perfeitos como, por exemplo, assistir a missa, ouvir os sermões, ver imagens santas, mortificar o gosto nos alimentos, macerar o corpo pelas austeridades da penitência” (CRUZ, *SMC*, II, XVII, 4, 2002, p. 249), não seria bom popularizar tais ensinamentos? Na verdade, obtendo tal capacidade, isto é, tendo “os apetites já algo dispostos, costuma o Senhor aperfeiçoá-los mais, concedendo-lhes, para confirmá-los no bem, algumas consolações e favores sobrenaturais, tais como”, elenca o doutor místico: “visões sensíveis dos santos, ou coisas santas, palavras cheias de suavidade, perfumes delicados e grande deleite no tato, e por estes meios vai confirmando os sentidos na virtude e afastando-os do apetite de coisas más”, contudo, não somente isso, pois “vai juntamente aperfeiçoando os sentidos corporais interiores; isto é, a imaginação e a fantasia: inclina-os para o bem por considerações, meditações e discursos piedosos, com os quais vai instruindo o espírito”, de forma que “à medida que a alma se vai espiritualizando mais no seu trato com Deus, mais também se vai despojando e afastando das vias do sentido, que são as da meditação discursiva e imaginária” (CRUZ, *SMC*, II, XVII, 4-5, 2002, p. 249-251), ou seja, torna-se finalmente alguém, de fato, espiritual, piedoso, um verdadeiro cristão.

Contraditoriamente, é possível que talvez seja exatamente neste aspecto que se encontra um dos problemas com a prática mística sanjuanista, algo que, obviamente, não era exclusividade dela, ou seja, o perigo da possibilidade de que “homens ou mulheres, os místicos”, pudessem experimentar uma “relação direta com Deus, independentemente das mediações eclesiais (sacramentos, cerimônias litúrgicas, pregações), cuja obrigação havia sido reafirmada pela reforma gregoriana e pelo Concílio de Latrão IV (1215)”, e mesmo sendo já de amplo conhecimento de que tal era algo que o frei carmelita queria evitar e que igualmente criticava, inclusive alinhando-se ao “magistério” no temor, “não sem razão”, com respeito aos “desvios a que essas experiências particulares podiam dar ensejo” (VINCENT, 2009, p. 260-262), a partir do momento que seus textos fossem popularizados, o temor da Igreja de que eles poderiam ser “um remédio forte demais” que causassem “nas almas mais estragos do que benefícios” (VINCENT, 2009, p. 262), era algo que estava além de sua vontade e ele não

como Senhor soberano: é ele mesmo que as move e governa divinamente, segundo o seu divino espírito e a sua vontade. Desde então, as operações da alma não são distintas, porque são de Deus; e são operações divinas, conforme diz São Paulo: ‘quem se une com Deus torna-se um mesmo espírito com ele’ (1Cor 6,17)” (CRUZ, São João da. *Subida Monte Carmelo*. Livro III, capítulos II, 8. in *Obras completas*. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 330).

poderia evitar. Contudo, não obstante, todo controle e escrutínio, Catherine Vincent diz que as “autoridades religiosas tiveram, no entanto, muita dificuldade para encontrar nessas obras vestígios propriamente heréticos” (2009, p. 262). Na verdade, o medo, do ponto de vista da Igreja Romana, parece não ser propriamente com heresias que pudessem surgir, já que a prática mística sanjuanista, conforme exposto neste subtópico, não apresentava conteúdo doutrinário, mas ensinava a pessoa a chegar à união com Deus por meios não “ortodoxos”, religiosa e institucionalmente falando, ou seja, que fugiam do controle fácil das autoridades, não sendo nem de longe convencionais. No contexto da época, pós-Reforma, era grande a probabilidade de que este tipo de experiência aprofundasse a crise de autoridade da Igreja trazida pela Reforma Religiosas.

3.4 A prática mística sanjuanista como possível ameaça

O último subtópico não poderia começar de outra forma, senão situando a problemática referente à mística no quadro geral da história procurando compreender como ela era encarada naquele contexto. De certa forma tal mosaico já foi exposto no primeiro capítulo com a ajuda de Jacques Le Goff, quando este falou dos instrumentos forjados pela Igreja para exercer controle sobre seus fiéis: teologia e sacramentos (2013, p. 88-90). Para não ser recorrente basta lembrar “o axioma ‘*extra ecclesiam nulla salus*’”, ou seja, “fora da igreja não há salvação”, que, na opinião de Walter Kasper, “é frequentemente mal entendido” (2012, p. 160). Como intermediadora da salvação, o simples aventar da hipótese de que seja possível ter uma relação direta com Deus, é algo que primeiramente deve ser questionado, mas caso não seja possível negar tal possibilidade, ela deve receber um tratamento teológico, ou seja, especializado e só então “liberada” por quem de direito para que seja praticada dentro dos limites prático-teológicos aceitáveis. A esta instância de legitimidade religiosa dá-se o nome de “ortodoxia” que, nessa perspectiva, não tem conotação histórica e sociológica, ou seja, não é sinônimo de igreja ortodoxa, grega e/ou cristianismo oriental, sendo antes uma expressão técnica que foi cunhada para designar um “padrão”, servir como norma, significando “a interpretação que determinada religião faz de um mundo que traz consigo uma ética — uma praxe —, que quer ser a tradução, na vida cotidiana, dos enunciados da ortodoxia”, portanto, oferece “consistência a uma *ordem*, que é outra forma de designar o discurso religioso como ordenação do mundo e do homem partindo de determinadas *autoridades*, cuja fundamentação é inverificável” (RUIZ,

1999, p. 556)⁸⁷. Neste sentido, como a ortodoxia católica-romana encara a mística?

Entendemos por essa palavra [, ortodoxia,] a perfeita conformidade à doutrina da Igreja, seja moral, seja dogmática. Esse critério teológico é até negativo no sentido de que se ele está ausente não se poderia falar de mística católica autêntica; mas a sua presença não é, evidentemente, de per si, uma garantia suficiente. Qualquer mística é fruto de um desenvolvimento das graças habituais: da graça santificante e das virtudes infusas. Por esse motivo mesmo, ela é impossível num pecador. Além disso, uma vez que essas graças têm essencialmente um aspecto eclesial, não podem evoluir senão em relação à Igreja e, muito menos, não podem levar a ações ou doutrinas a ela contrárias. O místico, tanto quanto o simples cristão — e mais ainda que ele —, está sujeito às orientações da Igreja. Isso é o que recusavam aceitar os quietistas e os protestantes. Jamais um místico pode apelar para a própria experiência para se opor ao magistério da Igreja (DE SUTTER, 2012, p. 1655).

Havendo estabelecido esse aspecto, torna-se compreensível a informação de que os “conflitos entre mística e magistério após 1300 estavam enraizados não só em crescentes mecanismos de controle evidente no cristianismo da Idade Média tardia, mas também nos aspectos sociais da nova mística que surgiram em torno de 1200”, informa McGinn, dizendo que as “novas formas da mística foram democratizadas, ou abertas a todos, secularizadas, no sentido de que eram realizáveis na praça do mercado tanto quanto no claustro, e eram expressas pela maior parte em língua vernácula, muitas vezes por mulheres” (2022, p. 94-95), daí a incompreensão interna com a figura de Teresa d’Ávila, mas historicamente explicável. “Paradoxalmente, embora esses aspectos da nova mística parecessem estar em oposição à suspeita de esoterismo inerente nas atitudes do magistério para com a mística”, diz McGinn, “eles de fato fomentavam esses medos porque eram vistos como permitindo às ideias perigosas uma disseminação mais ampla em camadas da sociedade que, à diferença dos religiosos e religiosas da clausura, estavam menos sujeitas à supervisão diária”, ou seja, durante o tempo

⁸⁷ “Desta maneira, a ortodoxia estabelece tanto uma direção, uma gênese de um campo de representação simbólica, como um campo de coação. Também se poderia dizer que a ortodoxia estabelece as *condutas lingüísticas* de um grupo marcado pela mesma ideologia, que permitem clara diferenciação tanto dos grupos alheios como dos grupos que dizem o mesmo *de outra maneira* (heterodoxia). Não somente se encontra legislado e estabelecido de uma vez por todas o que possuem as expressões religiosas de explicador, como também seus aspectos conotativos são rigidamente delimitados. O símbolo se converte em único, o que na realidade significa sua aniquilação e a destruição simbólica da realidade. Aqui, encontra-se propriamente a manipulação da religião no aspecto que estamos considerando agora: a abertura do símbolo é substituída pelo culto da força. Então, aparece a divinização das objetivações históricas da religião — neste caso, do cristianismo — mediante a ‘teologia oficial’, que tem como termo final a consideração de Deus e do homem como ‘objetos naturais’, disponíveis sob certas condições. Por isso, a Igreja, como toda religião, se acha constantemente ameaçada pelo perigo de criar um espaço fechado sobre si mesmo, simbolicamente irrelevante, onde tudo está rigorosamente canalizado (e manipulado), mas que ao mesmo tempo se encontra sem necessidade alguma dialogal e crítica com os outros sistemas, que pretendem oferecer também um âmbito de plausibilidade e de sentido” (RUIZ, José María González. *Ortodoxia / Ortopraxe*. in SAMANES, Cassiano Floristan; TAMAYO-COSTA, Juan-José (Orgs.). *Dicionário de Conceitos Fundamentais do Cristianismo*. São Paulo: Paulus, 1999, p. 556).

em que “a mística era amplamente o apanágio de elites monásticas, era considerada um fenômeno relativamente sadio”, porém, tendo ganhado as ruas e saído “para fora”, leia-se, saído de controle, e chegado àquilo “que o papa João XXII chamou de ‘multidão deseducada’ em sua bula de condenação contra Mestre Eckhart, tornou-se automaticamente mais perigosa aos olhos dos guardiães da fé autêntica” (2022, p. 95)⁸⁸. O fato é que a “campanha contra a heresia mística que irrompeu mais fortemente em torno do ano 1300 estendeu-se para os quatrocentos anos posteriores”, abrangendo, portanto, o “século de ouro” espanhol, em que tanto Teresa d’Ávila quanto João da Cruz viveram, todavia, conforme observa oportunamente McGinn, se por um lado é fato que a “história da construção da heresia mística é claramente importante”, por outro, “a natureza exata dessa heresia e sua extensão são mais problemáticas” (2022, p. 124)⁸⁹, ou seja, decidir em que ela realmente era errônea, bíblica e teologicamente falando, segundo a compreensão da doutrina católica-romana, daí o trabalho do magistério em avaliar cada denúncia e documento suspeitos, já que as “práticas” eram tantas e tão diversificadas que seria praticamente impossível de controlar e, conseqüentemente, observar. Porém, de acordo com o mesmo autor, pode-se dizer

[...] que a heresia mística foi parte e parcela da nova mística que surgiu no

⁸⁸ “A importância decisiva atribuída por Eckhart ao desprendimento (*Abgescheidenheit*) de tudo o que não é Deus (isto é, *Gottheit*), em suma, sua desconfiança em relação às obras temporais, diminuía, aos olhos de alguns, a atualidade e a eficácia de sua teologia mística. Acusaram-no injustamente de falta de interesse pela vida sacramental da Igreja e pelos eventos da história da salvação. É verdade que o dominicano não atribuía muita importância ao papel de Deus na história, nem à encarnação de Cristo no tempo. Mas exaltava aquele que interrompia sua contemplação para dar um prato de sopa a um doente, e frisava sempre que se podia encontrar Deus tanto na rua como na igreja. Por outro lado, o objetivo final da contemplação, segundo Eckhart, ou seja, o retorno à deidade não diferenciada, não podia satisfazer os fiéis que buscavam experiências religiosas emocionais. Para ele, a verdadeira beatitude não estava no *raptus*, mas na união intelectual com Deus obtida na contemplação” (ELIADE, Mircea. *História das crenças e das ideias religiosas. De Maomé à idade das reformas*. Vol. III. Rio de Janeiro: Zahar, 2011, p. 192). “Alain de Libera observa, com razão, que ‘o enigma da teologia eckhartiana reside no fato dela ser uma transposição da teologia de Dionísio’. Deveríamos imputar condenação que encontra o pensamento do mestre rerano às dificuldades de tradução ou a uma ignorância da *Teologia mística* à qual toda tradição medieval faz referência? (Alberto o Grande, Tomás de Aquino etc.) Eckhart, assim como Dionísio, não nega a Realidade do Pai, do Filho e do Espírito, nem a Realidade de nenhum dos nomes divinos; ele apenas dá testemunho de um lugar no homem que existe antes e além de todo pensamento sobre Deus. Este espaço silencioso pode aparecer como deserto ou vacuidade, ele é o lugar de todos os nomes — poderíamos dizer de todos os deuses possíveis —, de todas as ‘ideias’ de Deus antes que estas sejam manifestadas. A Deidade de Eckhart ou o supraessencial de Dionísio, é o não manifestado; este não manifestado não é a negação do Deus Um da Trindade, como compreenderam os inquisidores, mas, pelo contrário, é a sua possibilidade, sua liberdade de ser e de se dar” (LELOUP, Jean-Yves. *A Teologia mística de Dionísio, o Areopagita. Um obscuro e luminoso silêncio*. Petrópolis: Vozes. 2014, p. 99)

⁸⁹ “Acrescente-se, porém, que o fervor religioso conduzia não raro à heterodoxia e mesmo, aos olhos das autoridades eclesiásticas, à heresia. De resto, nos séculos XIII e XIV, as fronteiras entre a ortodoxia e a heterodoxia eram muito vacilantes. Por outro lado, certos grupos de leigos exigiam uma pureza espiritual para além das possibilidades humanas. A igreja, que não podia tolerar o perigo de tal idealismo, reagiu de modo veemente, perdendo, assim, a ocasião de satisfazer a necessidade de uma espiritualidade cristã mais autêntica e profunda” (ELIADE, Mircea. *História das crenças e das ideias religiosas. De Maomé à idade das reformas*. Vol. III. Rio de Janeiro: Zahar, 2011, p. 194).

século XIII, ao menos no sentido de que os pontos centrais suspeitos eram também ensinados por alguns místicos do século XIV que eram aceitos como ortodoxos. Questões como a união indistinta com Deus, a necessidade de total interiorização, o aniquilamento da vontade criada e o *status* secundário das práticas externas de piedade eram potenciais pontos focais de controvérsia, ainda que fossem capazes de receber uma interpretação ortodoxa. No entanto, os perigos persistiam. Embora Mestre Eckhart jamais tenha sido acusado de antinomianismo ou de ideias antieclesiais, certos aspectos de sua doutrina foram condenados como heréticos pela mais alta autoridade da cristandade. *O espelho* de Margarida Porete foi queimado junto com ela. Apesar de que a mística de Porete exprime algo do esoterismo que tinha sido fonte de suspeita desde a controvérsia gnóstica, e apesar de que há em seu livro expressões anticlericais, é difícil condená-la pelo antinomianismo que seus juízes encontraram em *O espelho*. A despeito das condenações, tanto Eckhart como Porete continuaram sendo lidos nos séculos seguintes (MCGINN, 2022, p. 125).

O fato é que o “testemunho dos místicos que vieram depois de Eckhart”, diz o mesmo autor, “mostra que a preocupação com o erro místico fazia parte de seu mundo”, na verdade tais “mestres e pregadores perceberam como era fácil extraviar-se ao falar de interiorização, aniquilamento, união e outros aspectos do caminho místico”, todos presentes na prática mística de João da Cruz, observe-se, daí o porquê de tais mestres místicos terem feito “distinções entre, de um lado, os que tinham ideias erradas, mas podiam ser ajudados pela instrução, e de outro, os que persistiam em erro perigoso”, não obstante, tal “tipo de distinção não aparece muitas vezes nos documentos inquisitoriais que atestam a criação da categoria da heresia mística” (2022, p. 125). Essa é, portanto, a situação vivencial no que diz respeito à relação da mística com a Igreja, ou seja, com o magistério. “Embora os medos quanto a expressões místicas perigosas já estivessem ardendo na segunda metade do século XIII”, informa McGinn, “o conflito entre alguns místicos e os clérigos guardiães da fé correta não irrompeu em chamas até a primeira década do século XIV”, por isso mesmo, “é possível afirmar que a crescente necessidade de suprimir o que era visto como heresia mística foi um aspecto crucial do processo que eventualmente levou ao declínio da mística na cristandade ocidental no século XVIII” (2022, p. 83). Mircea Eliade diz sobre os movimentos místicos, que todos eles, “às vezes, à margem da ortodoxia, bem como as reações que provocaram eram influenciados, mais ou menos diretamente, pelas transformações de ordem política, econômica e social”, e acrescenta, convergindo com McGinn, “que as reações hostis da Igreja, e sobretudo os excessos da Inquisição, contribuíram para o empobrecimento, e mesmo a esclerose, da experiência cristã” (2011, p. 202). Assim, de certa forma, tal declínio, ou empobrecimento, explica, em parte, a necessidade do resgate de um cristianismo mais contemplativo, ou seja, mais místico e menos institucional que prorrompeu na Ordem do Carmelo, tanto por parte de Teresa d’Ávila quanto

da de João da Cruz, algo que já foi considerado no capítulo anterior. Mas não só isso, pois entre eles teve o acontecimento mais traumático da cristandade ocidental: as Reformas Religiosas⁹⁰.

Sem considerar aspectos outros, pode-se dizer que a “nova mística”, mais conhecida como *devotio moderna*, mencionada anteriormente, nada mais era que “um cristianismo simples, generoso e tolerante, que não se afastava da ortodoxia”, ou seja, o “fiel era convidado a meditar sobre o mistério da encarnação, tal como o reatualiza a eucaristia, em vez de entregar-se a especulações místicas” (ELIADE, 2011, p. 198). Tal “movimento espiritual da Idade Média tardia”, que iniciou nos “Países Baixos no final do século XIV e [foi] se expandindo lentamente para partes da Alemanha, França e Itália”, enfatizava o “cultivo da vida interior por meio de uma meditação disciplinada”, assim, profundamente “influenciado pela cristologia derivada dos antecedentes cistercienses e franciscanos, o movimento tinha uma orientação fundamental para a virtude, o afastamento do mundo, a imitação de Cristo e a religiosidade interior” (CUNNINGHAM, 2011, p. 75-76). Lawrence Cunningham, informa ainda que, a despeito de “os adeptos da ‘nova devoção’ serem católicos perfeitamente ortodoxos, tendiam a reagir contra demonstrações exteriores e públicas de piedade, em favor de uma religião mais interior e da insistência no aprimoramento moral” (2011, p. 76). O fato é que tal inovação, pode ser considerada “uma das fontes das reformas, sejam elas a humanista, a católica ou a protestante”, diz Eliade, todavia, mesmo “reconhecendo que, em determinado sentido, a *devotio moderna* antecipou e acompanhou os movimentos de Reforma do século XVI, Steven Ozment”, diz ele citando outro autor, “observa com justeza que ‘a sua principal realização é a renovação do monaquismo tradicional às vésperas da Reforma’”, portanto, a “*devotio moderna* demonstra que o desejo de viver uma vida comunitária simples, de abnegação, imitando Cristo e os apóstolos, estava tão vivo no fim da Idade Média quanto o fora na Igreja primitiva” (2011, p. 198-199)⁹¹. Eis, portanto, o quadro histórico específico em que se inscreve o doutor místico

⁹⁰ “Durante séculos Roma exercera um bloqueio contra toda e qualquer reforma, e recebia agora, como paga, a Reforma Protestante, que rapidamente desencadeou uma violenta dinâmica religiosa, política e social. Era uma segunda catástrofe para Roma, que já havia perdido o Ocidente. Agora, a cisão que veio com a Reforma lhe custava aproximadamente a porção norte do que fora o Império Romano — o que o sistema romano *cindia era a própria cristandade ocidental!* E eram os próprios católicos que mal podiam chamar sua Igreja de ‘Católica Romana’ sem perceber que a limitação ‘romana’ no fundo já nega o ‘católica’: um ‘espeto de pau’, por assim dizer, ou, para expressá-lo em bom latim: uma ‘*contradictio in adiecto*’” (KÜNG, Hans. *A Igreja tem salvação?* São Paulo: Paulus, 2012, p. 123).

⁹¹ “Normalmente, o misticismo emergia como uma reação à teologia acadêmica, e seu propósito implícito é tornar a revelação acessível ao paroquiano mediano. Enquanto a escolástica procurava reconciliar a filosofia e lógica grega com a mensagem bíblica — uma iniciativa útil, mas um tanto irrelevante para o povo comum —, as diferentes formas de misticismo dos séculos 13 e 14 procuravam levar a revelação para as ruas. Enquanto a escolástica pretendia oferecer um fundamento filosófico sólido para a teologia, o misticismo pretendia oferecer uma experiência cristã autêntica. Como resultado, o misticismo dos séculos 13 e 14 produziu um reavivamento espiritual na Igreja Católica Romana. Na medida em que os não cultos se interessavam pela espiritualidade, eles

com sua prática.

Algumas questões que se sobressaem no caso de João da Cruz, por exemplo, são: Por que, já na modernidade, ele se vale de Dionísio, um autor cujas ideias foram publicadas há um milênio? Antes de qualquer hipótese que se possa imaginar, é preciso compreender que “até o século XVI, acredita-se que esse autor seja realmente o Areopagita, discípulo de S. Paulo, o que deu a seus escritos imensa autoridade” (NICOLAS, 2015, p. 111). Certamente por estar em busca de fundamentos que justificassem sua mística e seu método teológico, distinto do escolástico, e com vistas a restabelecer um clima que existia em tempos remotos, isto é, a ideia restauracionista que está na base de todos os processos reformadores. Uma vez que “Dionísio Areopagita acrescentou o elemento da experiência” (LARKIN, 2003, p. 381) à mística e Boaventura de Bagnoregio, mais conhecido como São Boaventura, “definiu a mística como conhecimento experimental de Deus”, e a chamada “mística da presença de Deus é notada no mundo todo”, por isso mesmo, “Alberto Magno e Tomás de Aquino se preocuparam em desembaraçar o campo de equívocos que pudessem levar a formas de panteísmo e de quietismo”, cuidado que pode ter levado a outro polo do excesso que não foi devidamente analisado, pois no “século seguinte apareceu o antimisticismo: a reflexão da fé se afastou da Escritura e da afetividade em vantagem do estudo dialético”, ocorrendo a “separação entre teologia escolástica especulativa e mestres da vida espiritual” (DEL GENIO, 2003, p. 709), sendo os últimos não devidamente valorizados, ficando sempre sob suspeita, não é difícil imaginar o porquê de seu “resgate” do Dionísio para justificar o desenvolvimento de sua prática mística. O fato de sempre assinalar que, a despeito de sua prática mística, tudo que diz deve estar consoante ao que a “Santa Madre Igreja Católica Romana” ensina, seria de fato respeito pelo que o magistério estabelecera como verdade, uma forma de driblar a censura da Inquisição, uma maneira de dizer que tinha consciência de que sua prática mística — experiência e teologia — estava conforme a verdadeira doutrina da Igreja, mas não necessariamente com o que alguém, mesmo falando oficialmente, entendia como verdade? Questões que extrapolam a verificação histórica e que, provavelmente, jamais poderão ser respondidas.

Como foi visto, uma das marcas de sua mistagogia era o ensino da oração, pois “o núcleo

se envolviam na vida espiritual e praticavam disciplinas espirituais. A união mística com Deus é um conceito audacioso. No entanto, ela deve ser interpretada em seu contexto espiritual e histórico, como chamado às pessoas comuns para buscarem um encontro pessoal com Deus” (FÁRCAS, Daniel. Mestre Eckhart, pregando o Deus inexpressível. in FORREST, Benjamin K. et. al. *A história da pregação. A vida, teologia e método dos maiores pregadores da história. Dos apóstolos aos reavivalistas*. Vol. I. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2020, p. 261).

fundamental da mística”, motivo pelo qual o doutor místico intentava abandonar a Ordem Carmelita e ingressar na Ordem Cartuxa, era obter uma “maior contemplação”, ou seja, “a relação pessoal, o tu por tu entre Deus e o homem, a simbiose espiritual entre o Criador e sua criatura” (RODRÍGUEZ, 2003, p. 373). Todavia, o “tema da polêmica sobre a oração, no século XVI, foi tratado difusamente, considerada a oração nas correntes espirituais do tempo”, quais sejam: “judaísmo, islamismo, protestantismo, estoicismo etc., e principalmente no erasmismo e nos ‘alumbrados’”, contudo, uma vez que o “mundo do recolhimento [...] já é mundo de oração”, é preciso “acrescentar que na grande produção espiritual do século de ouro havia muitos autores empenhados em instruir as pessoas sobre a oração”, todavia, muitos “outros pensassem que essa divulgação podia prestar-se a ilusões e erros, dada a ignorância do povo” (RODRÍGUEZ, 2003, p. 374). Na verdade, como acrescenta o mesmo autor, o “impasse” se “resolveu” com a publicação do “*Índice dos livros proibidos* de Valdés, de 1559”, e este “foi um duro golpe para muitos livros espirituais e para os que se serviam corretamente deles, como no caso de santa Teresa, que acusou o golpe” (2003, p. 374). E foi duro, sobretudo pelo fato de que, sem exagero, da mesma maneira que é praticamente “impossível escrever uma história social da Reforma sem uma discussão intensa acerca da pessoa de Martinho Lutero, também se torna impossível uma história da confessionalização do catolicismo no início da era Moderna”, diz Andreas Holzem, “sem a pessoa e a espiritualidade de Inácio”, pois juntamente “com poucos outros”, entre os quais “Teresa d’Ávila, João da Cruz, Filipe Neri, Carlos Borromeo ou Francisco de Sales, *Inácio e a Ordem Jesuíta* marcaram o catolicismo de meados do século XVI até o terceiro quartel do século XVIII” (HOLZEM, 2014, p. 390).

Portanto, os reformadores da Ordem do Carmelo são figuras importantes para a confessionalização católica e seu trabalho, e o conjunto de sua obra, tiveram uma influência relativamente duradoura, por isso, é importante compreender o conflito travado entre a mentora de João da Cruz e o magistério⁹². “Com relação à Igreja, um dos mais fortes conflitos se travava no cenário das correntes de espiritualidade”, diz Lúcia Pedrosa-Pádua, pois a “Igreja oficial da segunda metade do século XVI é francamente antimística e via com grande suspeita a prática da oração pessoal por mulheres, leigos casados e analfabetos”, ou seja, ela entendia que “a

⁹² “Um dos mais poderosos instrumentos da Contrarreforma”, diz Cunningham, “foi a renovação ou fundação de ordens religiosas. No século XVI, por exemplo, o catolicismo espanhol foi revigorado pelo trabalho de reorganização dos carmelitas feito por santa Teresa de Ávila e seu jovem contemporâneo são João da Cruz (1542-1591). A reforma dos conventos carmelitas realizada por Teresa foi duplamente importante, uma vez que depois de sua morte seus conventos, sob nova orientação, espalharam-se pela França, e sua espiritualidade forneceu a matriz da qual saiu a chamada Escola Francesa de Espiritualidade. A Escola Francesa [...] deu à luz uma enorme variedade de novas comunidades religiosas” (CUNNINGHAM, Lawrence. *Uma breve história dos santos. O livro que torna o fenômeno da santidade acessível ao grande público*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2011, p. 107).

oração pessoal fugia ao controle oferecido por uma espiritualidade baseada na prática das virtudes, nas orações vocais e em práticas exteriores” (2011, p. 27), algo que, talvez, ajude a explicar a predileção de João da Cruz por uma espiritualidade mais intimista. A mesma autora diz que certamente o cristão da atualidade deve se surpreender que o tema da oração pessoal tenha sido motivo para conflito e que tais “conflitos no terreno da espiritualidade revelavam uma atitude defensiva da Igreja oficial diante da cristandade que se quebrava: irrompe a Reforma Protestante, a última cruzada fracassa, há guerras por toda a parte”, quando então “instaura-se o Concílio de Trento e a atuação da Inquisição torna-se mais forte” e, como já foi dito algumas vezes, vivia-se ainda sob o forte impacto das Reformas e a “oração passa a ser temida por ser associada às práticas de um cristianismo interior de Lutero ou, mais especificamente no contexto espanhol, com as práticas dos *iluminados*” (2011, p. 27-28). Tais pessoas, já mencionadas, “também chamados de *alumbrados*, formaram um movimento em que as mulheres possuíram especial papel magisterial” e, justamente por essa atividade educativa, os “integrantes desse grupo foram chamados de ‘alumbrados’”, visto que o grupo alegava “possuir a iluminação do Espírito Santo, que lhes permitia viver entregues ao amor de Deus, em alto grau de perfeição cristã, independentemente de qualquer mediação eclesial ou, especialmente, eclesiástica”, prescindindo assim “da Igreja e dos sacramentos”, motivo pelo qual a “Inquisição perseguiu os *alumbrados* durante um século (1525-1625)” (2011, p. 28), informa ainda a mesma autora. Para se compreender um pouco mais o contexto, é importante saber que

Terminadas as ondas de processos contra erasmianos e *allumbrados*, em torno de 1539 reiniciaram-se os *grandes procesos inquisitoriais* com a descoberta de secretas comunidades evangélicas em Sevilla e Valladolid entre 1557 e 1560. Os “grandes Inquisidores”, principalmente Fernando de Valdés (1483-1568) e o dominicano Melchior Cano (c. 1509-1560), conseguiram impor que fosse proibida a importação de livros estrangeiros, devendo em 1559 todos os estudantes espanhóis retornar dos centros europeus de estudo; no mesmo ano Valdés publicou pela primeira vez um *Index* dos livros proibidos, que elencava as mais significativas obras europeias e espanholas de piedade, traduções da Bíblia em linguagem popular, inclusive os livros de orações em linguagem popular. Círculos amplos da reforma da piedade espanhola, entre outros Teresa d’Ávila e sua ordem, bem como os jesuítas, estavam profundamente perplexos com essa evolução, começando a suspeitar da instituição da Inquisição enquanto tal. Foi nesse contexto que um padre jesuíta conjeturou diante de seus coirmãos que diante de tal severidade da Inquisição o próprio Jesus retornando ao mundo, seria entregue como herege e condenado à morte na fogueira. Nem mesmo ondas de beatificações e canonizações podiam impedir em tal clima a capacidade e desenvolvimento da Igreja espanhola fosse quase destruída. Isso atingia também o desenvolvimento do movimento espiritual e de intensificação religiosa que havia florescido na metade do

século nas ordens reformadas observantes, no que Teresa d'Ávila representa o exemplo mais expressivo: entre 1560 e 1582 surgiram o *Libro de la vida*, o *Caminho de perfección*, as *Moradas del castillo interior* e as *Fundaciones*. No curso da reforma do ramo feminino dos carmelitas, ela pessoalmente estava ocupada com nada menos do que dezessete fundações monásticas; sua própria piedade e sua própria espiritualidade, que ela também repassou a suas fundações, eram fortemente marcadas por Osuna e pela espiritualidade jesuíta. Por um lado, sua base assentava-se, ao lado de momentos espirituais, no modelo das *beatas*: pequenas comunidades femininas de vida simples eram contrapostas aos grandes e ricos mosteiros nobres. Por outro lado, ela retomou severa observância da regra carmelita, que exigia extrema pobreza e desapego dos bens materiais, renúncia a rendas financeiras e vida ascética, contando apenas com as esmolas da população civil (HOLZEM, 2014, p. 460-461).

Este é o cenário em termos de relação entre mística e magistério, e do qual emerge João da Cruz, insatisfeito com a espiritualidade de sua Ordem, tentando sair para então buscar uma maior contemplação. Como já sabido, ele não está à cata de qualquer experiência mística que tenha contornos místico-carismáticos e mostra-se até muito institucionalizado, pois falando acerca de gêneros de revelações, especificamente o que se refere à “manifestação de segredos e de mistérios ocultos”, diz que estes podem ser de duas espécies, sendo o primeiro deles referente ao que Deus é em si mesmo, onde se tem a revelação do mistério da Trindade e da Unidade divina; e o segundo refere-se ao que Deus é de acordo com suas obras, e que “nesta segunda espécie se incluem todos os outros artigos da nossa santa fé católica e todas as proposições que deles decorrem explicitamente”, mas que não se deteria em falar sobre tais revelações, pois elas são bíblicas e que, por isso mesmo, “tão conhecidas e manifestas” (CRUZ, *SMC*, II, XXVII, 1, 2002, p. 307). Mostra-se coerente com o fato de que nessa segunda categoria de revelações estão incluídas coisas que “Deus as concede ainda em nossos dias a quem ele quer”, ou seja, “costuma revelar a certas pessoas quantos dias lhes restam de vida, os trabalhos a sofrer, o que deve acontecer com tal ou tal indivíduo, tal ou tal reino etc.”, mas no que se refere “à substância de nossa fé, não há mais artigos a revelar além dos já revelados na doutrina da Igreja” e que, “por essa razão é necessário à alma não só rejeitar qualquer coisa nova, mas também ter cautela para não admitir outras variedades sutilmente misturadas à substância dos dogmas” (CRUZ, *SMC*, II, XXVII, 2, 4, 2002, p. 308). O doutor místico instrui ainda que para “manter a pureza da alma que se deve conservar em fé, mesmo quando lhe forem comunicadas novamente verdades já reveladas, não lhes deve dar crédito por este motivo de serem reveladas de novo, mas só porque fazem parte do ensinamento da Igreja”, pois “assim, fechando os olhos do entendimento a todas as revelações, simplesmente se apoia na doutrina da Igreja e na sua fé que, que, como diz São Paulo, entra pelo ouvido (Rm 10,17)” (CRUZ, *SMC*, II, XXVII, 4, 2002,

p. 308-309). A despeito disso, Madalena do Espírito Santo, uma carmelita descalça de Beas, falando acerca da pedagogia sanjuanista, isto é, sua abordagem de perguntar, ouvir as respostas e as comentar, o que mais uma vez indica um “programa mistagógico”, diz que “procurava anotar alguns comentários para ter o prazer de lê-los quando, por estar ele ausente, não os pudesse fazer de viva voz”, contudo, observa que suas anotações foram “tomadas”, ou seja, arrancadas dela, “sem que [as] transcrevesse” (2002, p. 108), isto é, antes que tal material pudesse ser preservado e assim repassado adiante a outras pessoas. Na verdade, essa é outra questão muito interessante para se pensar, pois quando ele escreve suas explicações das poesias e das canções, mas as endereça a uma pessoa, em particular, ou grupo de seguidores, não parece que pensasse que somente a pessoa em questão se apropriaria do conteúdo. Possivelmente sabia ele, ou tinha como intento, que tais comentários acabariam se tornando de um domínio mais amplo de pessoas. Mas será que imaginou que leigos, já que esse era o interdito magisterial, tivessem acesso?

Conquanto não seja possível saber o que motivou alguém a agir dessa maneira com o material de anotação da carmelita, ou seja, se era algo contra ela ou alguma retaliação contra o doutor místico, McGinn chama a atenção para um aspecto crucial nessa discussão que é o fato de que, invariavelmente, os historiadores e também teólogos, adotam como “explicação das lutas entre alguns místicos e a autoridade eclesiástica”, uma posição tida como inquestionável, algo “que poderia ser denominado a inevitável teoria, ou seja, a noção de que o conflito é uma conclusão prévia na medida em que a mística se baseia no apelo a uma relação pessoal direta com Deus independentemente das estruturas e da mediação eclesiásticas” (2022, p. 86). Apesar de o contrário não poder também ser adotado acriticamente, isto é, “nunca é por isso”, esta hipótese não pode ser descartada de antemão, sendo importante ressaltá-la. Ainda que este trabalho avenge que esse possa ser um dos motivos para a perseguição e posterior exílio do doutor místico, é preciso oferecer o benefício da dúvida, por isso a citação. Muito embora João da Cruz não preconizasse este tipo de postura, fazendo justamente o oposto, defendendo a mediação da Igreja, ele não poderia evitar o uso e a apropriação do seu texto, levando as pessoas a utilizá-lo de forma distinta da intentada pelo autor. Que havia alguma contrariedade relacionada ao material, ou mesmo a ele pessoalmente, é um fato que não há como deixar de ser percebido, pois Federico Ruiz diz que o “Espistolário” do doutor místico “foi dolorosamente mutilado nos últimos meses de vida do Santo, por causa das calúnias e perseguições a que se viu submetido” (2012, p. 1374). Qual seria o teor dessas calúnias senão relacionadas à prática mística de João da Cruz? Contudo, vale a pena ouvir ainda mais uma vez a voz lúcida do

historiador da mística ocidental:

A ênfase na identidade mística encontrada em muitos místicos da Idade Média tardia estava fundada, a meu ver, na noção de aniquilamento, sobretudo o aniquilamento da vontade criada. Este era um dos novos e mais perigosos elementos da nova mística. A necessidade para a vontade decaída de ser purificada e redirecionada, um elemento importante da teologia e da mística agostinianas, não era suficiente para alguns místicos. Para estes a vontade, precisamente como criada e portanto diferente de Deus, deve ser destruída. A raiz da linguagem da identidade mística e de seus perigos percebidos estava plantada no solo do aniquilamento, processo de interior despojamento e “descrição” destinado a produzir uma situação na qual a alma de certa forma já não existe, mas o próprio Deus torna-se o lugar do qual a ação divina flui para o mundo, como ensinaram Margarida Porete, Mestre Eckhart e alguns outros. Embora houvesse místicos posteriores, como Catarina de Gênova, João da Cruz, Benet Canfield e Pierre de Berulle, que usaram a linguagem do aniquilamento sem incorrer em censura, isso foi uma realização difícil nos séculos de 1300 a 1700 (MCGINN, 2022, p. 93).

Apesar de, uma vez mais, a citação do historiador da mística ocidental parecer contrariar a hipótese aventada por este trabalho, ou seja, de que a prática mística sanjuanista tenha sido vista como uma “ameaça” à Igreja, representada pelo magistério, é importante ter em mente que por prática mística sanjuanista, na perspectiva aqui adotada, entende-se o exercício místico (experiência), o texto místico (manual) e o método místico (mistagogia), bem como a “mistalogia”, ou seja, a forma de ele refletir acerca de sua prática mística, relacionando-a com tudo a todo momento, pois como diz Ruiz, a abordagem, ou princípio, de “interpretação aberta”, que o doutor místico adota para que as pessoas leiam livremente o conjunto de sua obra, especialmente as canções e os poemas, não é válida apenas para estes, ou seja, “vale até mesmo para os avisos e para as sentenças espirituais, dado que eles são palavras de sabedoria mística, muito mais que normas de conduta” (2012, p. 1375). Mas, se até mesmo os conselhos do doutor místico eram dados como “sabedoria mística”, ou seja, por inspiração, mesmo ele ressaltando que submetia seu trabalho a maiores críticas, sobretudo, às da Igreja, e que apesar dessa produção se dar como fruto do êxtase, e no que ele incorresse em erro não deveria ser atribuído a ninguém a não ser ele, por que ainda assim era caluniado e perseguido? Como já foi dito, em “2 mil anos de história, o cristianismo teve que fazer face à questão do conflito entre carisma e instituição”, pois com exceção de poucos, praticamente “todos os místicos cristãos tiveram dificuldades com a instituição eclesial e a superaram de diferentes maneiras”, conforme pode ser visto com “os exemplos de Santo Inácio de Loyola, que esteve nas mãos da Inquisição; Santa Teresa de Ávila, que esteve sob a vigilância estrita de teólogos e líderes espirituais de seu tempo”, informa Maria Clara Bingemer, referindo-se na sequência a “João da Cruz, que esteve

encarcerado pelos próprios confrades etc.” (2013, p. 337-338). Vivia-se o auge das Reformas Religiosas e qualquer ensinamento que pudesse mostrar certa independência da igreja era malvisto. Mas qual seria esse ensinamento, já que sua prática mística não era essencialmente propositiva?

Refletindo Dionísio, a quem se refere diretamente, e muitos outros mestres místicos do passado, depois de apresentar as canções sob o título *Noite Escura*, João da Cruz passa a explicar no comentário que tal “noite escura é um influxo de Deus na alma, que a purifica de suas ignorâncias e imperfeições habituais, tanto naturais como espirituais”, por isso os “contemplativos” a chamam de “contemplação infusa, ou teologia mística”, esclarecendo o porquê a “luz divina” — que “ilumina e purifica a alma de suas ignorâncias” — é chamada pela alma que canta, ou seja, sua alma (que assim referiu-se a ela durante sua produção em êxtase), de “noite escura”. O doutor místico responde que isso ocorre “por dois motivos”, sendo o primeiro deles “por causa da elevação da Sabedoria de Deus, que excede a capacidade da alma, e, portanto, lhe fica sendo treva” e, o segundo, “devido a baixeza e impureza da alma, e por isto lhe é penosa e aflitiva e também obscura” (CRUZ, *NE*, II, V, 1-2, 2002, p. 493-494). Na sequência ele apresenta os argumentos que fundamentam sua explicação, citando o “Filósofo” que, como é sabido, trata-se de Aristóteles, assim chamado pela sua importância, e também refere-se a “São Dionísio e outros místicos teólogos”, os quais “chamam a esta contemplação infusa ‘raio de treva’” (CRUZ, *NE*, II, V, 3, 2002, p. 494). Este raio de treva, a noite escura pela qual as almas caminham pela vida, todas sem exceção, uma vez conscientes do valor que há nesta peregrinação de sofrimento, ou seja, seu valor purificativo, havendo aceitado tal sofrimento, assim como uma madeira que inicialmente arde no fogo, mas tendo sido completamente incendiada pelas chamas, “transforma-se” finalmente em fogo, assim também sucede “nesta noite”, ou seja, “de modo semelhante, consumidas as imperfeições, cessa o padecer da alma, e fica-lhe o gozo” (CRUZ, *NE*, II, X, 3, 5, 2002, p. 517). Sua explicação assume tons perigosos, pois ao dizer que “vemos claramente que esta obscura noite de fogo amoroso, como vai purificando a alma nas trevas, e assim também nas trevas a vai inflamando”, e estabelecer o paralelo afirmando que “assim como se purificam os espíritos na outra vida por meio de um tenebroso fogo material, de maneira semelhante são purificadas e acrisoladas as almas nesta vida presente, por um fogo amoroso, tenebroso e espiritual”, e exatamente nisto está a “diferença: lá no outro mundo, a expiação é feita pelo fogo, e aqui na terra a purificação e ilustração se opera tão só mediante o amor” (CRUZ, *NE*, II, XII, 1, 2002, p. 523), não estaria o doutor místico subvertendo uma das principais doutrinas do catolicismo romano da época?

E se tal não ficou claro pelo trecho citado, na sequência do seu comentário à *Noite Escura*, lançando mão da figura, ou metáfora da escada, tal como utilizada por Dionísio, e outros místicos, João da Cruz a apresenta, explicando “que os degraus desta escada mística de amor, por onde a alma sobe, passando de um a outro, até chegar a Deus, são dez”, os quais são divididos por ele em dois capítulos, sendo os cinco primeiros apresentados de acordo com a doutrina de São Bernardo e Santo Tomás. O mais paradoxal de tudo é o fato de que, não obstante sua austeridade, traduzida “em normas de condutas, à primeira vista, impraticáveis”, observa oportunamente Ruiz, sua “severidade não se aplica diretamente à norma, e sim ao conteúdo espiritual que nela está encarnado”, ou seja, com respeito aos “conteúdos essenciais, ele exige atitudes radicais e nítidas, não comprometidas: tudo ou nada”, porém, na “realização ‘prática’, ele é flexível, olhando para a pessoa individual e para o ambiente” (2012, p. 1375). Algo facilmente constatável ao se ler, em seus *ditames de espírito*, recolhidos por Eliseu dos Mártires, seu discípulo, por exemplo: “Quanto mais santo é o confessor, mais brando será e menos se escandalizará com as faltas alheias, porque conhece melhor a precária condição do homem” (2002, p. 81)⁹³. Por isso desenvolve o itinerário da escada com a figura do Amado que conduz a alma. Assim, ele diz que o “primeiro degrau de amor faz a alma enfermar salutarmente”, vindo o “segundo degrau” que “faz com que a alma busque sem cessar a Deus”, ou seja, como sói acontecer, o sofrimento do primeiro degrau leva-a ao reconhecimento no qual depende do Amado, chegando ao “terceiro degrau desta amorosa escada” que “faz a alma agir e lhe dá calor para não desfalecer”, e avançando ao “quarto degrau da escada de amor” têm-se “na alma uma disposição para sofrer, sem se fatigar, pelo seu Amado”, de forma que ao alcançar o “quinto degrau da escada” de amor”, este “faz a alma apetecer e cobiçar a Deus impacientemente” (CRUZ, NE, II, XIX, 1-5, 2002, p. 550-553). Na segunda etapa da escada, o “sexto degrau leva a alma a correr para Deus com grande ligeireza, e muitas vezes consegue nele tocar”, de maneira que o fato de atingir o “sétimo degrau da escada mística torna a alma ousada com veemência”, já o “oitavo degrau de amor faz a alma agarrar e segurar sem largar o seu Amado, conforme diz a Esposa nestes termos: ‘Achei o que ama a minha alma, agarrei-me a ele e não o largarei mais’ (Ct 3,4)”, alcançando o “nono degrau de amor”, este “faz a alma arder suavemente” (CRUZ,

⁹³ “Quando repreendia, na qualidade de superior — exerceu por várias vezes esse cargo — fazia-o com doce severidade, exortando com amor fraternal envolvendo tudo em admirável serenidade e circunspeção”, informa o mesmo Eliseu, dizendo que o doutor místico “Não aprovava que os superiores de religiosos, máxime reformados, fossem autoritários no governo e, assim, costumava dizer que: — em nenhuma outra coisa mostra alguém ser indigno de governo como mandando com arrogância; ao contrário, os superiores devem procurar que os súditos nunca se retirem tristes de sua presença” (DOS MÁRTIRES, Eliseu. *Ditames do espírito*, 40 in CRUZ, São João da. *Obras completas*. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 68).

NE, II, XX, 1-4, 2002, p. 554-556) e, por fim:

O décimo e último degrau desta escada secreta de amor faz a alma assimilar-se totalmente a Deus, em virtude da clara visão de Deus que a alma possui imediatamente, quando, depois de ter subido nesta vida ao nono degrau, sai da carne. De fato, os que chegam até aí — e são poucos —, como estão perfeitamente purificados pelo amor, *não passam no purgatório*. Daí o dizer São Mateus: “Bem-aventurados os limpos de coração, porque verão a Deus” (Mt 5,8). E, como dissemos, esta visão é a causa da total semelhança da alma com Deus. Assim o declara São João: “Sabemos que seremos semelhantes a ele” ([1]Jo 3,2). Não significa que a alma terá a mesma capacidade de Deus, pois isto é impossível; mas que todo o seu ser se fará semelhante a Deus, e deste modo poderá chamar-se, e na realidade será, Deus por participação (CRUZ, NE, II, XX, 5, 2002, p. 556, sem grifo no original).

Por mais que o doutor místico tenha feito a observação de que “são poucos” os que conseguem chegar até o final do percurso e atinjam o nono degrau, preparando-se para sua passagem, cientes do que havia ocorrido há cerca de 70 anos, na grande controvérsia com Lutero e a Igreja católica-romana motivada, entre coisas, por conta das indulgências e dos sufrágios⁹⁴, mantidas por mais tempo do que poderiam por causa da invenção do purgatório⁹⁵, é possível que uma das coisas que certamente fez com que a prática mística de João da Cruz não despertasse suspeitas, de pronto, foi o fato de que tal comunicação, inicialmente, se deu em forma de canções e poemas, gêneros literários muito provavelmente desprezados pelo

⁹⁴ “Chega-se ao purgatório penetrando no campo onde se joga no século XII o essencial da nova partida que a Igreja e a sociedade levam ao ponto de encontro da vida espiritual e da vida material e social: a *penitência*” (LE GOFF, Jacques. *O nascimento do purgatório*. Petrópolis: Vozes, 2017, p. 322). “Os sufrágios da Igreja”, explica Le Goff, “valem não para obter a vida eterna, mas para ser libertado da pena, quer se trate de uma mitigação da pena ou de uma libertação mais rápida. Existem quatro tipos de sufrágios: a prece, o jejum, a esmola e o sacramento do altar (missa). Esses sufrágios não podem beneficiar senão aqueles que neste mundo mereceram poder aproveitá-los depois de sua morte. De modo original e curioso, o *Compendium* acrescenta que os sufrágios também podem beneficiar os eleitos e os danados. Aos eleitos pelo aumento, pois a multiplicação dos eleitos por adjunção das almas libertadas do purgatório aumenta a glória ‘acidental’ do conjunto dos bem-aventurados. Aos danados pela diminuição, pois, em sentido inverso, a diminuição do número dos danados alivia a pena do conjunto dos danados. Se este raciocínio é capcioso em relação aos eleitos, parece-me absurdo em relação aos danados. Parece-me que aqui a máquina escolástica ávida de simetrias acaba descarrilando”, e completa dizendo que, finalmente, “como fizera Boaventura, o *Compendium* declara que os leigos só podem fazer com que os mortos se beneficiem de sufrágios pela realização de boas obras. Os beneficiários de indulgências não podem transferi-las nem aos vivos nem aos mortos. Em contrapartida, o papa — e apenas ele — pode dispensar aos defuntos ao mesmo tempo indulgências por autoridade e o sufrágio das boas ações por amor (*charitas*). Assim a monarquia pontifical estende, para além do território deste mundo, seu poder sobre o além; envia doravante — pela canonização — santos ao paraíso e subtrai almas do purgatório” (Ibid., p. 402-403).

⁹⁵ “Os fundamentos de sua doutrina, vêm, de um lado, da herança de certas correntes filosóficas e religiosas gregas pagãs e, de outro, de uma reflexão original sobre a Bíblia e a escatologia judaico-cristã. À Grécia antiga os dois teólogos deviam a ideia de que os castigos infligidos pelos deuses não são punições, mas meios de educação e de salvação, um processo de purificação. Para Platão, o castigo é um benefício dos deuses. Clemente e Orígenes tiram dali a ideia de que ‘punir’ e ‘educar’ são sinônimos e que todo castigo de Deus serve à salvação do homem” (LE GOFF, Jacques. *O nascimento do purgatório*. Petrópolis: Vozes, 2017, p. 86).

magistério naquele momento histórico, só surgindo posteriormente o texto comentado, havendo um lapso de cerca de seis anos entre a publicação do comentário, por pedido dos seus religiosos de Granada, entre 1582-1585, e seu exílio na Andaluzia. O purgatório, antes de qualquer coisa, configura-se como um dos maiores instrumentos da Igreja desde a queda do sacro Império Romano. Na verdade, antes mesmo de se formar a doutrina do purgatório, histórias de visões do além mostrando lideranças ardendo no fogo do inferno já era um recurso poderosíssimo usado pela Igreja. “Ameaçar com penas do além um dirigente leigo foi um poderoso instrumento nas mãos da Igreja”, ou seja, mexer com o imaginário popular, levando este a visualizar “no fogo da purificação um morto ilustre confere a esta ameaça um valor de prova e um relevo incomparável”, ou seja, o “imaginário do além foi uma arma política”, contudo, a Igreja só dispunha do inferno e somente em casos extremos se recorria a essa “arma suprema”, todavia, o “purgatório permitirá modelar essa ameaça” (LE GOFF, 2017, p. 146). “Seguramente”, diz o mesmo autor, “a crença que mais se fortaleceu entre os séculos IV e IX e que criou o terreno mais favorável ao nascimento do purgatório foi a prática das preces e, mais amplamente, dos sufrágios pelos mortos”, pois não há nada melhor para aliviar a consciência afetada pelo remorso de não ter demonstrado amor em vida, saber que pode ainda fazer algo pela pessoa após a morte, e também alimentar a expectativa que será feito o mesmo por si, por isso, tal “crença e estas práticas que exigem a intervenção da Igreja no sacrifício eucarístico principalmente — e da qual se beneficia, entre outras, pela esmola—,” explica Le Goff, completando, “garantem-lhe um melhor domínio sobre os vivos pelo desvio de seu suposto poder em favor dos mortos” (2017, p. 203).

E se as experiências místico-visionárias foram, em larga escala, rechaçadas na nova mística, ironicamente, foram justamente elas que, na alta Idade Média, oferecerão os insumos para a formação e consolidação da doutrina do purgatório⁹⁶. Tal aspecto demonstra que qualquer estudo acerca da heresia precisa passar antes pela discussão das relações de poder. Não apenas isso, mas, sobretudo, a capacidade de utilizar a disposição sincera em favor dos

⁹⁶ “A explosão visionária que se manifestou em torno do ano 1200, bem como as crescentes suspeitas a respeito das pretensões místicas de contato com Deus e de profundos estados de união ocorridas por volta do ano 1300, levaram a uma crescente concentração no modo de discernir revelações verdadeiras das falsas, e eventualmente até a manuais formalizados sobre o tema. No final das contas, tais manuais eram contraproducentes, pois até as mentes escolásticas mais hábeis não eram capazes de criar um conjunto coerente de regras para governar o que é, afinal, um carisma. Ao isolar uma corrente do discernimento das outras, os autores desses tratados estavam se expondo ao fracasso. Foi somente quando um gênio místico do século XVI, Inácio de Loyola, reintegrou o discernimento dos espíritos com um pleno programa espiritual em seus *Exercícios espirituais*, completados em 1541, que o discernimento tornou-se de novo uma força viva na espiritualidade cristã” (MCGINN, Bernard. *A colheita da mística na Alemanha medieval (1300-1500). Tomo IV: A presença de Deus: uma história da mística cristã ocidental*. São Paulo: Paulus, 2022, p. 119-20 (Série História da mística cristã ocidental).

interesses institucionais. O “nascimento do purgatório”, título do clássico de Le Goff, revela de forma inequívoca tal verdade explicando como nos “séculos heréticos que são os XII e XIII, São Bernardo, e depois outros clérigos ortodoxos, aperfeiçoarão o purgatório que será assim, em certa medida, o fruto da resistência à contestação herética que começa por volta do ano mil”, ou seja, fixa-se definitivamente a noção de “ortodoxia” em torno da situação dos mortos e, ladeado deste “imobilismo doutrinário uma outra série, sem ser revolucionária, prepara de forma mais segura o futuro do purgatório: são as visões do além, as viagens imaginárias ao outro mundo” (2017, p. 163-164). Dessa forma, a pureza, o amor, o zelo e o cuidado em relação a doutrina da Igreja, ou seja, a luta anti-herética, fez com que um considerável “número de autores eclesiásticos” contribuíssem “enormemente, na virada do século XII para o XIII, para o nascimento do purgatório”, tais “autores têm em comum a luta contra os hereges e a utilização do novo purgatório como instrumento de combate”, portanto, o “purgatório não nasceu apenas de tendências positivas, da reflexão dos intelectuais e da pressão da massa, mas também das pulsões negativas, da luta contra aqueles que não acreditavam nele”, em termos diretos, tal “luta ressalta que o purgatório representa então um desafio importante”, isto é, trata-se de uma batalha que se travava e que precisava ser vencida, primeiramente “contra os hereges nos séculos XII e XIII”, depois “contra os gregos do século XIII ao XV” e, finalmente, “contra os protestantes nos séculos XVI e XVII”, e é dessa maneira “que a Igreja romana consolida a doutrina do purgatório” (LE GOFF, 2017, p. 254-255).

A justiça de Deus, responde Tomás à primeira pergunta, exige que aquele que morre depois de ter se arrependido de seus pecados e de ter recebido a absolvição, mas não terminou sua penitência, seja punido depois da morte. Portanto, “aqueles que negam o purgatório falam contra a justiça divina: é um erro, que distancia da fé. O apelo feito aqui à autoridade de Gregório de Nysse aparece como uma habilidade na polêmica com os gregos. E Tomás acrescenta que, “uma vez que a Igreja ordena ‘rezar pelos defuntos para que sejam libertados de seus pecados’, o que pode visar somente os que estão no purgatório, aqueles que negam o purgatório resistem à autoridade da Igreja, são hereges”. Indo assim ao encontro da opinião de Alberto o Grande (LE GOFF, 2017, p. 412).

Como já foi dito, não se chegou ao século XII, e ao triunfo do purgatório, sem antes ter havido importantes precedentes bíblico-teológicos acerca da concepção do além. Por exemplo, Santo Ambrósio “afirmou claramente a possível eficácia das preces dos vivos para o alívio dos defuntos depois da morte, o valor dos sufrágios para a mitigação das penas” (algo importantíssimo na criação de qualquer ciência, são as bases autoritativas nas quais ela se assenta, por isso, uma reflexão como a dele, tendo como objeto um imperador romano

importante para o cristianismo, Teodósio, é significativa), como já foi dito, tal “visão dos grandes leigos — imperadores e reis — no além foi uma arma política da Igreja, como [fora] com Teodorico, Carlos Martel, Carlos Magno”, e nem mesmo Dante “se esquecerá deles”, pois existe “meio melhor para a Igreja tornar dóceis às suas instruções — espirituais ou temporais — os soberanos do que evocar as punições que os aguardam no além em caso de desobediência”, questiona retoricamente Le Goff, “e o peso dos sufrágios eclesiásticos para sua libertação e salvação?” (2017, p. 97). O mesmo autor diz que quando “se sabe o que foram as relações entre Ambrósio e Teodósio, a evocação deste pano de fundo se impõe”, não obstante, em relação ao “seu irmão Sático, vemos se esboçar um outro aspecto das relações entre os vivos e os mortos”, ou seja, o Santo “reza por seu irmão”, pontua o historiador francês, completando que tal ocorre pelo fato de aqui se dar “a rede familiar de salvação no além”, ou seja, particularidade que “se tornará ainda mais poderosa na Idade Média na perspectiva do purgatório”, sendo que “Ambrósio fala sobretudo dos sufrágios daqueles que Sático socorreu”, neste aspecto é possível visualizar “um fenômeno social histórico: a clientela romana transposta para o plano cristão” (2017, p. 97-98). Isso, não é tudo, explica o mesmo autor, pois muitas outras “solidariedades, aristocráticas, monásticas, laico-monásticas, confraternas, garantirão a continuação, no tempo do purgatório, desta assistência recíproca (mais ou menos obrigatória) *post mortem* do patrão por seus clientes”, cabendo, finalmente, ao bispo de Hipona, “Agostinho, que deixou uma marca profunda no cristianismo e que foi provavelmente a maior ‘autoridade’ da Idade Média, trazer os elementos capitais ao dossiê do futuro purgatório” (2017, p. 98, 99-100).

Antes, porém, de tal ascensão definitiva, aconteceu a derrocada do Império e com isso o surgimento de nova forma de organização social que foi o feudalismo. Como sói acontecer, o “clero está engajado nas estruturas feudais como parte ativa da dominação senhorial (as senhorias eclesiásticas estão entre as mais poderosas) e é agora fiador ideológico do sistema social, mas a ele escapa pela dimensão religiosa”, não à toa este tipo de ostentação acaba sendo “exaltad[a] pela reforma gregoriana segundo a qual os clérigos formam uma sociedade de celibatários que escapam à mácula sexual, e estão em contato direto com um sagrado que administram de acordo com a nova teoria dos sete sacramentos”, somado a isso está a “lembrança da igualdade dos fiéis e da superioridade dos valores éticos e religiosos sobre as formas sociais e laicas [que] também permite ao clero se afirmar com a primeira ordem, *aquela que ora*”, vindo na sequência as demais camadas da sociedade feudal, os “nobres cuja função específica é guerreira”, formando “a segunda ordem, *aquela que combate*” e, finalmente, a

“novidade significativa, uma terceira ordem aparece, *aquela que trabalha*”, configurando-se, “o esquema da sociedade tripartite definida no início do século XI e que se amplifica no século XII: *oratores, bellatores, laboratores*” (LE GOFF, 2017, p. 198-199). Isso, porém, ainda não é tudo, pois tal organização social, legitimada “por um novo sistema de representações”, acaba eclipsado pelo “desenvolvimento do século XII” como um todo, pois, em seu conjunto, “é um movimento de expansão geográfica e ideológica”, ou seja, “é o século das cruzadas”, mas não só, pois “na própria Cristandade, espiritual e intelectual, com a renovação monástica, da qual os cartuxos, os premonstratenses e”, informa Le Goff, “sobretudo os cirtencienses foram a expressão com as escolas urbanas, de onde nascem simultaneamente uma nova concepção do saber e dos novos métodos intelectuais: a *escolástica*”, e em meio a tudo isso, o “purgatório é um elemento desta expansão no imaginário social, na geografia do além, na certeza religiosa”, isto é, uma “peça do sistema” e, antes de tudo, mais uma “conquista do século XII” para a Igreja (2017, p. 199).

Retomando um dos fatores para a formação da doutrina do purgatório, Le Goff diz que da “visão de Drythelm à de Carlos o Gordo, as viagens imaginárias ao além — consideradas pelos homens da Idade Média como ‘reais’, mesmo sendo apresentadas como ‘sonhos’ (*sommia*) — são viagens de vivos”, isto é, “cuja a alma sai e depois retorna ao corpo que permanece na terra”, e tais “visões continuam ao longo do século XII, e a última — o *Purgatório de São Patrício* — marcará uma etapa decisiva no nascimento do purgatório, em uma dupla geografia, a geografia terrena e a geografia do além”, todavia, “o que se vê também é o esboçar de um outro tipo de narrativa que, no século XIII, acolherá — e difundirá — consideravelmente o purgatório”, trata-se dos “relatos de aparições aos vivos de defuntos que sofrem as penas purgatórias e vêm lhes pedir os sufrágios ou adverti-los de se corrigirem se não quisessem passar pelas mesmas penas”, na verdade, “é a retomada das histórias do Livro V dos *Diálogos*, de Gregório o Grande, mas esses fantasmas não estão mais na terra para se purgar do resto de suas faltas e sim em permissão excepcional de curta duração, o tempo de um sonho” (2017, p. 268). O historiador francês informa que tais “aparições são observadas principalmente em meio monástico, o que não tem nada de surpreendente, pois a leitura de Gregório o Grande — nas *Moralia* como também nos *Diálogos*, cujo segundo livro ‘lançou’ São Bento”, como é sabido, é uma das mais assíduas nos “mosteiros, e os monges, nesses tempos em que se desconfia dos sonhos (Gregório o Grande, já dissera, Pedro Damiano o repete no século XI), são seus beneficiários privilegiados”, não apenas delas, mas “também das visões e das aparições, pois estão mais aptos que os outros a resistir as ilusões diabólicas como fez Santo Antônio, e mais

dignos de receber as mensagens autênticas e edificantes de Deus” (2017, p. 268-269). Por tudo que já foi exposto nos capítulos anteriores, não é surpresa que tais visões e viagens do além se davam, majoritariamente, em ambiente monástico, ou seja, “a parte do imaginário monástico” é decisiva “na gênese do lugar do purgatório” (2017, p. 274), mas não apenas essa, pois a teologia escolástica, também feita naquele período nos mosteiros, desenvolve outra importante doutrina que será imprescindível para o purgatório:

Não entrarei nas sutilezas teológicas às quais o pecado venial começa a dar lugar. Certamente estas discussões implicam às vezes o purgatório. Mas atingimos aqui, ao que me parece, um nível de elucubrações em que se satisfarão com demasiada frequência os teólogos do século XIII, isto sem mencionar aqueles da escolástica da baixa Idade Média e da época moderna. O purgatório vai assim ser arrastado no turbilhão argumentativo de uma escolástica em delírio, secretando as questões mais inúteis, refinando as distinções mais sofisticadas, satisfazendo-se nas soluções mais estapafúrdias: um pecado venial pode se tornar mortal, um acúmulo de pecados veniais não equivale a um pecado mortal (questão colocada por Agostinho, mas em termos simples), qual é o destino de um defunto que morreu com um pecado mortal e um pecado venial ou apenas com o pecado original e um pecado venial (supondo que isso fosse possível o que alguns duvidam) etc. O exame dos documentos que falam do pecado venial e do purgatório, tal como foram vividos e discutidos na Cristandade do século XIII, convenceu-me de que essas discussões intrincadas de intelectuais desenraizados não tiveram muita influência nas concepções do purgatório na massa dos fiéis. No máximo, talvez, o eco destas divagações desviou do purgatório um certo número de espíritos simples e são que o recusavam, não pela oposição doutrinal, mas pela irritação diante do esnobismo intelectual a que às vezes deu lugar no fim do século XII. Os teólogos do século XII — bastante diversos e entre os quais não se devem esquecer os teólogos monásticos — eram espíritos abstratos, pois a ciência é abstrata e a Teologia tornou-se uma ciência. Mas, na maioria das vezes abertos aos contatos e às trocas com a sociedade circundante a partir de suas catedrais, de seus claustros e de suas escolas urbanas construídas pela maré crescente da nova sociedade, sabiam que refletir sobre o pecado venial ou sobre o purgatório significava refletir sobre a própria sociedade. Oriundos de um movimento corporativo que fazia deles trabalhadores intelectuais no canteiro urbano, os teólogos e os canonistas do século XIII iam, ao contrário, isolar-se cada vez mais em suas cátedras universitárias e em seu orgulho de especialistas do espírito (LE GOFF, 2017, p. 329-330).

O século XIII pode ser chamado, de acordo com o mesmo autor, de o “século da organização”, em diversas frentes, desde o trabalho rural até a religião, contudo, tal “organização manifesta-se sobretudo no mundo intelectual, onde as universidades, as escolas das ordens mendicantes e as escolas urbanas canalizam, fixam e organizam a efervescência ideológica e escolar do século XII, onde a Teologia e o Direito”, diz Le Goff, “constroem sùmulas, um sistema de discussão, de decisão e de aplicação que organizam o saber e suas

utilizações”, e o “purgatório é capturado neste movimento que ao mesmo tempo o entroniza e o controla”, ou seja, a “escolástica, cuja ação foi decisiva em seu nascimento, garante seu triunfo, mas é um triunfo limitado e mitigado”, não sendo “o caso aqui de acompanhar a instalação do purgatório na e pela escolástica do século XIII até o Concílio de Lyon II (1274), que lhe dá uma formulação oficial na Igreja latina” (2017, p. 359-360). Em meio a este assunto, o que interessa ao objeto deste trabalho é compreender que as “novas ordens mendicantes rapidamente se interessaram por este novo poder do século XIII: a ciência universitária”, primeiramente “os dominicanos desde o início e sem grandes inquietações, os franciscanos mais dificilmente e não sem contratempos”, contudo, “alguns de seus mestres chegam rapidamente à primeira posição do saber escolástico e atraem auditórios de estudantes mais concorridos, em detrimento dos mestres seculares que lhes recriminam seu ideal de mendicância”, ou seja, os “grandes doutores do purgatório do século XII são os mestres mendicantes” (LE GOFF, 2017, p. 360-361). São os teólogos monásticos e latinos que refinarão a doutrina do purgatório e tal trabalho foi oportuno, pois a “Igreja aumentou sua ascendência [...] sobre os fiéis” e tal fato se deu em um “momento em que seu poder neste mundo é contestado ao mesmo tempo pela serena contestação dos convertidos às doçuras do mundo terreno (os *levianos*) e pela dura contestação dos hereges”, fazendo com que, dessa forma, “a Igreja prolonga[sse], para além da morte seu poder sobre os fiéis” (LE GOFF, 2017, p. 376). Em termos diretos,

Trata-se de doutrina da Igreja no sentido mais pleno e mais amplo, e também cabe a Alexandre de Halès dar uma das primeiras expressões claras do papel da *comunhão dos santos* na perspectiva do purgatório. A questão é esta: “Os sufrágios da Igreja são úteis aos mortos no purgatório?” Resposta: “Assim como a dor específica traz satisfação para o pecado, assim também a *dor comum da Igreja universal*, que lamenta os pecados dos fiéis mortos rezando e gemendo por eles, auxilia na satisfação, ela mesma não cria plena satisfação, mas com a pena do penitente auxilia na satisfação, o que é a própria definição do sufrágio. O sufrágio é, com efeito, o mérito da Igreja capaz de diminuir a pena de um de seus membros”. Assim, começa a aparecer em plena luz a noção de dor, de sofrimento que, de simples expiação, vai se tornar a fonte dos méritos que permitirão às almas do purgatório não apenas terminarem — com o auxílio dos vivos — sua purgação, mas merecerem intervir junto de Deus em favor dos vivos (LE GOFF, 2017, p. 377).

Obviamente “que a Igreja, no sentido eclesiástico, clerical, tira grande poder do novo sistema do além”, pois é ela que faz a “gestão” da espiritualidade do fiel, administrando ou controlando “as preces, as esmolas, as missas, as oferendas de todos os tipos realizadas pelos vivos em benefício de seus mortos, e se beneficia com isso”, além disso, cria, “graças ao purgatório, o sistema das indulgências, fonte de grandes benefícios de poder e de dinheiro, antes

de se tornar uma arma perigosa que se voltaria contra ela”, e isso se dá pelo fato de que, diz Le Goff, “por uma decisão no Natal de 1300 que [o papa] Bonifácio VIII concedeu a indulgência plena a todos os peregrinos que tinham morrido durante a peregrinação, a caminho ou em Roma, e a todos aqueles que, tendo tido a firme intenção de fazê-la” — algo que só era concedido, neste formato, aos cruzados —, “foram impedidos de realizá-la”, sendo tal medida, “no entanto, capital”, ou seja, o “papa parecia decidir ‘a libertação instantânea de toda pena de certas almas do purgatório’” (2017, p. 377, 503). E foi justamente a referida possibilidade, externalizada nessa ocasião, ou seja, “a teoria do poder pontifical nessa matéria já havia sido realizada, principalmente, como vimos, por são Boaventura e Santo Tomás de Aquino”, porém, “nunca, ao que parece, sua aplicação tinha sido feita”, visto que tal “possibilidade para os vivos de libertar os mortos do purgatório só havia sido exercida até então *per modum suffragii*, pela transferência aos mortos dos méritos que os vivos se adquiriam pelas obras”, parecendo “que em matéria de libertação das almas do purgatório, o poder pontifical permaneceu, depois desta explosão, ainda teórico até o século XV” (LE GOFF, 2017, p. 503, 504). Todavia, será exatamente este aspecto que Lutero atacará duramente em suas 95 teses, numa época em que as massas, ávidas por reformas, e sem condições financeiras para pagar as indulgências, reclamam mudanças e, inevitavelmente, “as teses de Lutero davam origem a diversas questões sobre o Papa: ‘por que ele não esvazia o purgatório por amor em vez de dinheiro? Por que não constrói a basílica de São Pedro com dinheiro próprio?’” (LINDBERG, 2017, p. 105), são apenas alguns exemplos. É necessário, contudo, entender que, embora o purgatório fosse apresentado vulgarmente como uma “terceira opção” entre o céu e o inferno, sua questão estava relacionada à lógica da “*duração*”, e ao objetivo de toda a vida cristã, pois “o que a alma aspira no purgatório não é reencontrar seu corpo, mas juntar-se a Deus” (LE GOFF, 2017, p. 390).
Numa palavra:

Cesário [de Heisterbach] alcança aqui um ponto extremo na doutrina do purgatório. Não apenas abre ao máximo o leque das penas como vincula explicitamente a reflexão teológica sobre o purgatório a uma outra preocupação que, sem estar explícita, geralmente deve ter estado ligado a ela, a reflexão da visão beatífica. Para dar todas as suas dimensões à reflexão teológica da Idade Média sobre o tempo intermediário, sobre o tempo que separa o momento da morte daquele da ressurreição e do julgamento geral, é preciso perceber que se o purgatório está ameaçado por baixo pelo inferno, de onde as almas purgadas conseguiram escapar, elas são atraídas para o alto por este aspeço do paraíso, que pode, no máximo, se reduzir a esta única ausência, essencial no entanto, a visão beatífica. É precisamente entre os grandes teólogos do século XIII que a doutrina da visão beatífica dos justos, logo após o julgamento particular, toma sua forma definitiva: O purgatório, nestes casos

limites superiores, pode ser definitivamente um testemunho da realidade de uma visão beatífica anterior ao juízo final (LE GOFF, 2017, p. 470).

Na verdade, o “purgatório nasce com uma perspectiva de localização, porque é preciso encontrar um lugar para as penas que purgam, porque a perambulação das almas em pena não é mais suportável”, mas é igualmente verdade que ele “é também um tempo, uma vez que se pode defini-lo como um inferno temporário”, e assim, não por acaso, óbvio, incrivelmente, “pouco mais de cem anos depois de seu nascimento, o purgatório se beneficia de uma extraordinária oportunidade: o gênio poético de Dante Alighieri, nascido em Florença em 1265, confere-lhe para sempre um lugar especial na memória dos homens” (LE GOFF, 2017, p. 439, 509). No tempo que decorre do “seu exílio de Florença em 1302 e sua morte em Ravena em 1321”, informa Le Goff, “Dante compôs a *Divina comédia*, cujos dois primeiros cânticos, isto é, o *Inferno e o Purgatório*, estavam terminados em 1319, como prova uma carta do erudito bolonhês Giovanni”, neles o poeta descreve como o “purgatório não é subterrâneo”, isto é, seu “nível é o da terra, sob o céu estrelado” e tem um como seu guardião, Catão de Útica, um senhor, velho sábio da Antiguidade (2017, p. 509, 510-511). “Este é uma montanha cuja parte baixa é uma antecâmara, um lugar de espera, onde estão na expectativa os mortos que ainda não são dignos de entrar no purgatório propriamente dito”, ou seja, tal “montanha se ergue no hemisfério sul, ocupado, segundo Ptolomeu, em quem Dante se baseia, por um oceano deserto impenetrável aos homens vivos”, situando-se “nos antípodas de Jerusalém”, portanto, o “purgatório é formado de sete círculos ou cornijas sobrepostas (*cerchi, cerchie, cinghi, cornici, giri, gironi*), cuja circunferência diminui conforme avança para o topo” e, então as “almas ali purgam os sete pecados capitais que são na ordem: o orgulho, a inveja, a cólera, a preguiça, a avareza, a gula, a luxúria”, até que atinjam o “topo da montanha” onde encontra-se, finalmente, o “paraíso terrestre” (LE GOFF, 2017, p. 511).

A conclusão de Le Goff é que “Dante soube dar tão bem ao purgatório todas suas divagações”, simplesmente “porque compreendeu seu papel de intermediário ativo e o mostrou graças à sua encarnação espacial e à figuração da lógica espiritual na qual se insere”, ou seja, “Dante soube fazer sua ligação entre sua cosmologia e sua teologia”, assim, o “purgatório é realmente ‘este segundo reino’ entre o inferno e o paraíso”, todavia, “Dante tem deste além-intermediário uma ideia muito dinâmica e espiritual”, pois o “purgatório não é um lugar intermediário neutro, é orientado” (2017, p. 513, 514). Em outras palavras, o trajeto “da terra onde os futuros eleitos morrem, ao céu, onde está sua morada eterna”, tem uma finalidade, ou seja, ao “longo de seu itinerário, purgam-se, tornam-se sempre mais puros, aproximando-se

muito mais do topo, das alturas a que estão destinados” e é exatamente por este fato que entre “todas as imagens geográficas que o imaginário do além desde tantos séculos oferecia a Dante, ele escolheu a única que expressa a verdadeira lógica do purgatório, aquela onde se sobe, a montanha” (LE GOFF, 2017, p. 514). Neste itinerário, ou peregrinação, a “purgação sobre a montanha se faz de três maneiras”, ou seja, “uma punição material que mortifica as más paixões e incita à virtude”, através da “meditação sobre o pecado a purgar e sobre a virtude oposta” e, finalmente, “a purgação se faz pela prece que purifica a alma, a reforça na graça de Deus e expressa sua esperança” (LE GOFF, 2017, p. 516). O que se verifica, diz Le Goff, é que “a lógica desse purgatório montanhoso está no processo que se realiza ao subir: a cada passo a alma progride, torna-se mais pura”, pois trata-se de “uma ascensão no duplo sentido físico e espiritual”, sendo o respectivo “sinal deste progresso”, completa o mesmo autor, “o alívio da pena, como se a escalada fosse mais fácil, a montanha menos escarpada, para a alma cada vez menos carregada de pecados” (2017, p. 517). É impossível não estabelecer um paralelo entre a “imagem dantesca” do purgatório e o itinerário apresentado por João da Cruz, em sua prática mística, tanto com os dez degraus, na *Noite Escura*, quanto com as três fases, apresentadas por ele em *Cântico Espiritual*, em que a “alma começa a servir a Deus até chegar ao último estado de perfeição, que é o matrimônio espiritual: por isso, nas mesmas canções, tocam-se os três estados ou vias de exercício espiritual, pelas quais passa a alma até atingir o dito estado”, sendo as referidas vias: “purgativa, iluminativa e unitiva” (CRUZ, CE, A, 1, 2002, p. 592).

As primeiras canções tratam dos principiantes, isto é, da via purgativa. As seguintes tratam dos adiantados, quando se faz o desposório espiritual, e esta é a via iluminativa. Depois, seguem-se outras canções, referentes à via unitiva, que é a dos perfeitos, onde se realiza o matrimônio espiritual. Esta via unitiva, já dos perfeitos, vem depois da iluminativa que é a própria dos adiantados. As últimas canções, enfim, tratam do estado beatífico, único intento da alma chegada ao estado de perfeição (CRUZ, CE, A, 2, 2002, p. 592).

Mas se a “via unitiva” sanjuanista, coaduna-se à visão medieval do purgatório, completando-se no “estado beatífico”, apenas e somente quando se chega à presença de Deus, pós-morte, a “via purgativa”, iniciava-se com a adesão da fé na caminhada cristã, opondo-se frontalmente à concepção ortodoxa da doutrina do purgatório que, era muito clara e, a despeito de “alguns traços de hesitação vindos sobretudo de Agostinho, este último já está, no século XIII, bem delimitado em suas fronteiras temporais”, ou seja, só se entra no “purgatório [...] depois da morte”, portanto, a “purgação não começa na terra” (LE GOFF, 2017, p. 442). Sem este aspecto não se poderia continuar os sufrágios e as indulgências, pois sua lógica estaria

comprometida. Ma não era exatamente isso que a prática mística de João da Cruz ensinava? Se o objetivo era levar todos à perfeição, ainda que poucos chegassem a tal estágio, mas se o que se tinha em mira era isso, e ao chegar em tal estágio prescindia-se do purgatório, não há aí um flagrante conflito com a ortodoxia católica em relação a essa importante doutrina da Igreja? E se apenas o papa poderia anular, ou abreviar, a permanência das almas neste lugar, evitando o suplício da escalada em direção à perfeição, purgando os pecados até chegar à visão beatífica, a prática mística de João da Cruz, assegurando que os que passassem pelos dez degraus, evitavam o purgatório, não era arrogar para si, ainda que inconscientemente, uma prerrogativa que cabia apenas à maior autoridade da Igreja? Em uma época de crise como aquela, com uma cisão recente, tal caminho alternativo não oferecia margem para se questionar as ingerências religiosas institucionais, cuja a principal delas era a gestão do além e de cada alma?

São pontos dignos de se pensar, posto que, como corretamente observa Eliade, em “tempos de crise e desespero, o desejo de uma vida religiosa e mais autêntica intensifica-se, e a busca da experiência mística torna-se por vezes obsessiva”, mas a “maior parte ainda permanecia fiel à Igreja”, embora “alguns, exaltando sua experiência direta de Deus, não se julgavam obrigados a praticar o culto, mesmo os sacramentos” (2011, p. 193). O que de fato se temia era o que disse João Tauler, no século XIV, em uma “passagem do sermão 55, enfatizando que Cristo é o único caminho para Deus”, citado por McGinn: “Quanto aos que têm seguido este caminho, o papa não tem poder algum sobre eles, porque o próprio Deus os libertou” (2022, p. 96). Este não era, seguramente, o problema com a prática mística de João da Cruz, posto que como já insistentemente foi dito, ele nada tinha de anticlerical e muito menos de antissacramental, visto que falando da iniciação à noite escura, às almas que nela adentram “Deus as vai tirando do estado de principiantes — ou seja, o do estado dos que meditam —, e as começa a pôr no dos aproveitados ou proficientes — que é já o dos contemplativos —, a fim de que passando pela noite, cheguem ao estado dos perfeitos”, isto é, “o da divina união da alma com Deus”, o que pode levar muita gente a questionar: “E depois?”, ao que ele responde: “Com efeito, cada qual age conforme o hábito da perfeição que possui” (CRUZ, *NE*, I, I, 1, 3, 2002, p. 441, 442). De pronto é possível captar que tais pessoas alcançam maturidade para *experimentar*, daí em diante, de acordo com a experiência adquirida em sua prática mística, isto é, lembrando Gadamer, tornam-se “experimentadoras”. Sobre estas, João da Cruz oferece instrução dizendo que sabem desfrutar até mesmo da “comunhão”, ou seja, da eucaristia, com a devida consciência, ao passo que os principiantes, ou iniciantes, “querem sentir e gozar de Deus como se ele fosse compreensível e acessível aos sentidos; procedem assim, não só na

comunhão, como em todos os seus exercícios espirituais” (CRUZ, *NE*, I, VI, 5, 2002, p. 456).

Numa palavra:

Muitos destes principiantes têm às vezes também grande avareza espiritual. Mal se contentam com o espírito que Deus lhes dá; andam muito desconsolados e queixosos por não acharem, nas coisas espirituais, o consolo desejado. Muitos nunca se fartam de ouvir conselhos e de aprender regras de vida espiritual; querem ter sempre grande cópia de livros sobre este assunto. Vai-se lhes o tempo na leitura, mais que em se exercitarem na mortificação e perfeição da pobreza interior do espírito, como deveriam. Além disto, carregam-se de imagens e rosários bem curiosos; ora deixam uns, ora tomam outros; vivem a trocá-los e destroca-los; querem-nos, já desta maneira, já daquela outra, afeiçoando-se mais a esta cruz do que aquela, por lhes parecer mais interessante. Também vereis a outros bem munidos de *Agnus Dei*, relíquias e santinhos, como as crianças com brinquedos. Condeno, em tudo isto, a propriedade do coração e o apego ao modo, número e curiosidades destas coisas; pois esta maneira de agir é muito contrária à pobreza de espírito, que só põe os olhos na substância da devoção, e se aproveita somente do que lhe serve para tal fim, cansando-se de tudo o mais. A verdadeira piedade há de brotar do coração, firmando-se na verdade e solidez, significadas nestas coisas espirituais; o resto é apego e propriedade de imperfeição, que é necessário cortar, a fim de atingir algo da perfeição (CRUZ, *NE*, I, III, 1, 2002, p. 447).

Mas por que os principiantes tinham essa dependência e assim se contentavam? Por este ser o nível oferecido pela liturgia, e demais práticas, que a Igreja distribui, levantando à questão: Era para lhes dar “mais”? É para ir além disso? Aliás, os sacramentos já não trazem em si, a promessa de que a pessoa está unida a Deus? A prática mística sanjuanista vai criando todo um vocabulário ligado à espiritualidade, contendo “pecados” — “avareza espiritual”, “luxúria espiritual”, “ira espiritual”, “gula espiritual” etc. — que, contraditoriamente, são considerados “virtudes” no sistema religioso oficial da Igreja, posto alimentar uma religiosidade de performance e de dependência. Ao instruir que as “almas bem encaminhadas desde o princípio não se apegam aos instrumentos visíveis, nem se prendem a eles; só lhes importa saber o que convêm para obrar, e nada mais”, colocando “os olhos unicamente em agradar a Deus e andar bem com ele, pois este é todo o seu desejo”, agem dessa forma “com grande generosidade, dão quanto possuem, tendo por gosto privar-se de tudo por amor de Deus e do próximo, tanto no espiritual como no temporal”, tendo apenas “em mira as verdades da perfeição interior: dar gosto a Deus em tudo, e não a si mesmos em coisa alguma” (CRUZ, *NE*, I, III, 2, 2002, p. 448), não estaria ele, ainda que inconscientemente, dizendo que possuía uma via superior a oficial para oferecer, visto que a praticada pelos carmelitas e, conseqüentemente, por toda a multidão de fiéis era ineficaz para chegar à união da alma com Deus? Na verdade, a postura do doutor

místico não era consentânea, não precisando ir muito longe para tal ser comprovado, pois vivia-se em plena Reforma Católica e buscava-se reafirmar as bases da fé católica-romana, por isso, defender que ela “exaltava a uma ‘nova’ espécie de santos não é dizer que se interrompia a antiga tradição”, o exemplo vem de

Inácio de Loyola [que] marcava sua conversão como tendo acontecido enquanto convalescia dos ferimentos de guerra que sofrera em 1521. Leu uma vida medieval de Cristo e uma tradução para o espanhol da *Legenda Aurea*, de Jacobus de Voragine. Foi da inspiração que teve durante esse período de leituras que lhe surgiu o desejo pela vida de Deus. Vale a pena notar que, no seu processo de conversão, ele primeiro tentou modelar sua vida de acordo com a dos santos, experimentando ser peregrino, penitente, asceta, e assim por diante, até chegar ao seu modelo de vida definitivo. Quando, no famoso trecho “Regras para pensar com a Igreja”, de seus *Exercícios espirituais*, ele insiste que “devemos dirigir nossas orações aos santos e mostrar nossa estima pelas suas relíquias, venerando-as” e “glorificar as visitas a igrejas estacionais, peregrinações, indulgências, jubileus, cruzadas, indultos, e o acendimento de velas nas igrejas”, estas não eram meras palavras de agrado à Igreja do século XVI, mas um reflexo das experiências e costumes que modelaram a sua própria vida. De fato, essas “Regras” podem reivindicar o posto de vademécum do catolicismo militante (CUNNINGHAM, p. 88.).

Em termos de reafirmação da tradição católica-romana, propósito máximo da Reforma Católica, não há dúvida que o método do jesuíta é mais declaradamente institucional que a prática mística de João da Cruz que, ainda que de forma inconsciente, ao dizer que as pessoas que sofriam e, por isso mesmo, então chegavam à união com Deus, prescindiam do purgatório, mas ao mesmo tempo censurar a fé e o desejo por “mais de Deus”, exatamente a maneira como a gigantesca massa de fiéis da base e medianos foram ensinados a desejar, negando, inclusive, o direito dela à insatisfação, barrando o espírito revolucionário reformista, ele provoca, por outro lado, uma espécie de “reforma”. Resta, portanto, refletir que se o objetivo da prática mística sanjuanista era proporcionar a união com Deus, é preciso pensar como fica a questão dos sacramentos. Já que mesmo participando destes a pessoa encontrava-se no estágio de iniciante, qual a necessidade dos sacramentos a quem já conseguiu atingir a união, através da contemplação, a despeito de sua prática sacramental? Tais questões que podem não ter sido levantadas publicamente à época, farão parte das discussões católicas-romanas do século XIX, uma vez que o “estímulo dado à teologia católica pelo chamado de Leão XIII a um retorno ao ensinamento de Tomás de Aquino em sua encíclica *Aeterni Patris* de 1879 foi um fator crucial na ascensão do neoescolasticismo a uma posição de proa no pensamento cristão”, tendo a França, como “o principal centro do renascimento tomista” e, por conseguinte, “também a arena para muitas discussões escolásticas sobre a natureza da mística”, questões desse jaez foram

aventadas, como por exemplo, continua McGinn:

(1) Será que o chamado à contemplação mística do tipo universal é oferecido a todos os cristãos, ou será uma graça especial disponível apenas a uns poucos eleitos? (2) Em que estágio na vida da prece é que a contemplação mística de fato acontece? Subentendidas nas duas questões estão questões mais básicas concernentes ao entendimento da graça e à constituição e definição da perfeição cristã. Como é que a prece mística está relacionada à graça da salvação? Se a perfeição cristã é identificada com o amor de Deus e o amor ao próximo, que necessidade haverá de um nível “místico” além? Será a contemplação mística de algum modo necessária de modo a alcançar os píncaros da perfeição? Complicando os debates sobre essas questões fundamentais, estavam mal-entendidos causados pelo uso de diferentes terminologias para os vários estados da prece e discordâncias sobre o entendimento adequado dos mestres com autoridade, especialmente Tomás de Aquino, Teresa d’Ávila e João da Cruz (MCGINN, 2012, p. 398).

Há, portanto, indícios muito claros de que a prática mística sanjuanista pode ter motivado sua perseguição, calúnias e, conseqüentemente, exílio, já que os meios monásticos estavam infestados de problemas, pecados de todas as ordens, e é exatamente neste meio que o doutor místico empreende seu trabalho, sendo a reforma teresiana uma forma de contrapor-se ao que, tanto ele quanto sua mentora, entendiam como uma leniência moral e espiritual⁹⁷. À parte disto, havia a ambigüidade e o não-entendimento a respeito de sua prática mística, o que não raras vezes trazia problemas aos próprios carmelitas, ou seja, antes mesmo que tal conteúdo fosse acessível ao grande público, o que parece ter sido o real temor do magistério⁹⁸. Ao final e ao cabo de tudo, devido a rigorosidade e o cuidado do doutor místico, bem como seu radical apofatismo, o problema com a experiência mística por parte da Igreja não era necessariamente com a possibilidade de heresias que poderiam surgir em decorrência de tais fenômenos, mesmo porque, como já foi visto, no que diz respeito às “experiências sensoriais”, chamadas no primeiro capítulo de místico-carismáticas, não contavam com qualquer espécie de simpatia por parte de João da Cruz, posto sua prática mística não nutrir qualquer apreço com essas, portanto,

⁹⁷ “Há de um lado pecados gravíssimos, em meios monásticos principalmente, como a apostasia ou a luxúria, que podem beneficiar, ao preço de uma estada mais ou menos longa no purgatório, da salvação final ali onde o caso deles era até então desesperado. Tiveram com efeito a oportunidade, sobretudo em Cîteaux, de serem favorecidos pela intensidade do culto mariano em pleno desenvolvimento — e que intercessor mais eficaz do que a Virgem Maria nos casos aparentemente desesperados? — e pela solidez do vínculo comunitário da ordem. De outro lado, porém, as categorias socioprofissionais desprezadas e condenadas, os vertedores de sangue, os manuseadores de dinheiro, os maculados de impurezas podem ter a esperança se souberam neste mundo manter vínculos suficientes com seus familiares (e também com a abundância de iniquidades?). Como a Virgem, a esposa é aqui quem pode fazer maravilhas, e a legislação e a jurisprudência antiusuários do século XIII se interessam atentamente pelas viúvas dos usuários” (LE GOFF, Jacques. *O nascimento do purgatório*. Petrópolis: Vozes, 2017, p. 464-65).

⁹⁸ Muito embora as ordens monásticas sempre tiveram leigos que lhe eram simpatizantes e estes poderiam muito provavelmente ter acesso a tal material (cf. LE GOFF, Jacques. *O nascimento do purgatório*. Petrópolis: Vozes, 2017, p. 445-46).

a Igreja não teria o que temer neste aspecto. Na verdade, a condenação de Mestre Eckhart e a perseguição a que o próprio João da Cruz foi objeto, evidenciam que “o risco de censura eclesiástica aplicava-se tanto aos contemplativos instruídos em teologia quanto aos entusiastas de todo gênero, que buscavam experiências místicas” (2011, p. 198), diz Eliade, pois ao final e ao cabo de tudo, o problema era mesmo com a mística que parecia substituir e, quem sabe, até tornar dispensáveis, os sacramentos, conforme mostra, novamente, McGinn, na esteira da mesma discussão sobre esse aspecto ora discutido:

Anselm Stolz (1900-1942), um beneditino alemão, publicou *Theologie der Mystik* (A teologia da mística) em 1936. Esse importante trabalho, que foi traduzido para o francês — mas não para o inglês, e é portanto, surpreendentemente pouco conhecido no universo de língua inglesa —, foi um precursor do retorno às Escrituras e aos Pais, algo que iria revolucionar a teologia católica nas décadas subsequentes. Stolz concordou com aqueles que insistiam que todos os cristãos são chamados para a vida mística. Onde ele diferia dos pontos de vista neoescolásticos dos dominicanos franceses e de outros era em sua reivindicação de que, desde o século XVI, os místicos tinham se concentrado demais na investigação psicológica dos estados místicos em detrimento do fundamento objetivo da mística na graça de Cristo comunicada aos crentes através dos sacramentos e da liturgia da Igreja. De modo a compreender a teologia da mística, Stolz defendia que era necessário começar com as Escrituras e com o estudo do pensamento dos grandes Pais do Oriente e do Ocidente. O autor beneditino não negou a importância de Teresa e de João da Cruz, e reivindicou que seus pontos de vista se conformavam com os ensinamentos de São Tomás, mas ele reverteu a ordem de autoridades ao ver os Pais e não os espanhóis como as principais testemunhas. Ao fazê-lo, ele propôs uma teologia da mística notavelmente próxima da (embora não idêntica) compreensão eclesial e sacramental da mística encontrada no cristianismo ortodoxo oriental e proposta em tempos modernos por autores como Vladimir Lossky e seu *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient* (Ensaio sobre a teologia mística da Igreja do Oriente), 1944, traduzido em 1957 como *The Mystical Theology of the Eastern Church* (2011, p. 402-403).

Essa citação foi apenas para ficar demonstrado que a discussão contemplando os aspectos da prática mística sanjuanista, que parece prescindir dos meios comuns e oficiais para se chegar à visão beatífica, foi levantada e devidamente analisada em relação aos sacramentos, isto é, compatibilizando-a com a ortodoxia católica a respeito da mística e isso, ressaltou-se, em um momento em que João da Cruz já é santo e doutor da igreja! Em outras palavras, foi enxergado que sua prática mística contém aspectos que ensejam questionamentos inevitáveis, pois oferece uma proposta de itinerário alternativo ao sacramental para se chegar à perfeição cristã. Se isso foi feito de forma inconsciente de verdade ou eufemisticamente inconsciente, ou seja, de maneira a gerar essa impressão para dar a entender que tal foi não proposto como uma

tentativa de subverter a religiosidade sacramental que mantêm as pessoas no nível de iniciantes e/ou principiantes, não é possível de ser respondido, contudo, isso não é o mesmo que dizer que alguém não possa ter captado, assim como neste trabalho e também nas citações de McGinn, e feito o alerta. Portanto, a escolha das dezenas de autores com quem este trabalho dialogou até aqui, não se deu por nenhuma outra motivação a não ser pela verdade de que seus arrazoados coincidem com questões que tangenciam a experiência e a teologia propostas pelo doutor místico, ou seja, sua prática mística, ainda que tratando, ou não, dele diretamente. Por isso a menção de casos, ou de místicas, similares, visando lançar luz no caso João da Cruz, sem pretensão alguma de ter esgotado tal problemática, mas certamente levantado um ponto particular, o do purgatório, que parece ter passado despercebido das diversas análises e estudos sobre o frei carmelita, tanto de caráter hagiográfico, quanto teológico, posto tal aspecto não ser mencionado.

Quanto à sua prática mística, é inevitável não vê-la como um convite a cada um aprender a discernir suas apreensões, unir-se a Deus de forma autêntica e, praticamente autonôma, experimentando-o por si. Sua mistagogia, neste sentido, é eficaz, pois utiliza a própria experiência que se faz de Deus, coincidindo com o próprio fato de se existir, traduzido no sofrimento, no abandono, no profundo silêncio, como forma de unir-se ao divino. Quem se furtaria de tais experiências, absolutamente normais aos seres humanos, quando elas eram ressignificadas como sendo necessárias e profundamente diretivas para se chegar finalmente à união mística? Mas o que à primeira vista pode parecer meramente mais uma forma de inocular fiéis, distraindo-os com a religião, vista por outro ângulo, bem poderia ser uma maneira de ajudar as pessoas — cujo sofrimento infligido pelas péssimas condições sociais, já era uma realidade —, a não se sentirem culpadas por não ter como arcar com o pagamento das indulgências para “libertar” seus entes queridos em direção ao paraíso, pois João da Cruz, entre outras coisas, ensinava no comentário à *Noite Escura* que, no sofrimento, isto é,

Nesta fornalha “se purifica a alma como o ouro no crisol”, conforme diz o Sábio (Sb 3,6), e, assim, parece que se lhe desfaz a sua mesma substância, com extremada pobreza, na qual está se consumindo. Isto se pode ver no que diz Davi dele próprio, com respeito a essa purificação, quando chama a Deus por estas palavras: “Salvai-me, Senhor, porque entraram as águas até a minha alma — estou atolado num lodo profundo, e não encontro onde pôr o pé. Cheguei no alto-mar, e a tempestade me submergiu. Estou cansado de gritar, enrouqueceu a minha garganta; desfaleceram meus olhos, enquanto espero no meu Deus” (Sl 68,2-4): aqui Deus humilha sobremodo a alma, para sobremodo elevá-la depois. E, se ele não ordenasse que estes sentimentos, quando se avivam na alma, depressa sossegassem, ela morreria em mui breves dias; mas são interpolados os períodos em que lhes experimenta a íntima

acuidade. Algumas vezes, no entanto, chega a alma, a sentir tão ao vivo que lhes parece ver aberto o inferno e certa a sua perdição. Estas almas verdadeiramente são as que descem vivas ao inferno, porque se purificam aqui na terra como se ali estivessem; e esta purificação é a que havia de fazer lá. E, assim, a alma sofrendo tal purificação, ou não entrará no fogo da outra vida, ou nele se há de deter muito pouco, porque é de maior proveito uma hora deste sofrimento aqui na terra, do que muitas depois da morte (CRUZ, *NE*, I, VI, 6, 2002, p. 500).

Alguém que ensina algo nestes termos, a despeito de sua aparente rigorosidade, mas que exclama, em pleno concurso promovido em Ávila por sua mentora, em 1576, durante a explicação das palavras “Busca-te em mim”, a pedido da própria Teresa d’Ávila, dizendo: “Deus me livre de gente espiritual que de tudo quer fazer contemplação perfeita — dê no que der!” (CRUZ, *PTE*, DP, 2002, p. 113), não pode ser confundido com qualquer tipo religioso, sobretudo com alguns monges de ordens mendicantes, de quem escreve Le Goff, dizendo que além do poder espiritual conferido pelo purgatório à Igreja, ela também adquiriu grande “lucro de que se beneficiarão mais do que outros os irmãos das ordens mendicantes, propagandistas ardentes da nova crença” e, sendo assim, o “‘infernai’ sistema das indulgências encontrará nelas finalmente um poderoso alimento” (2017, p. 26). Daí não ser muito difícil depreender que a prática mística sanjuanista certamente trouxe algum incômodo, mostrando-se “ameaçadora”. Executá-lo, equivaleria a transformá-lo em mártir, e certamente daria início a mais uma crise em uma Igreja que já havia sido suficientemente abalada por aqueles tempos que reclamavam reformas há alguns séculos, portanto, tirar-lhe os cargos, ou “propor” que exercesse suas atividades em locais em que seria impossível ensinar sua prática mística, o exílio na Andaluzia, por exemplo, certamente eram meios mais eficazes de silenciá-lo, tirando-lhe completamente a influência. Enfim, as hipóteses são inúmeras, mas tendo em vista manter-se dentro dos protocolos acadêmicos, evitou-se a todo momento se fazer qualquer juízo de valor no caso da perseguição de que o doutor místico fora objeto, todavia, a ele provavelmente aplica-se o que disse Eliade, historiador romeno das religiões, de que fora por inveja que sua perseguição se configurou, ou seja, a “verdadeira causa da perseguição era o ciúme dos clérigos e monges” (2011, p. 194). Tal hipótese é plausível podendo, obviamente, ter relação com a prática mística sanjuanista, não no sentido de que ela poderia ser, de fato, uma ameaça, mas tais textos bem podem ter sido lidos e utilizados pelos seus adversários como forma de induzir os superiores a verem a prática mística sanjuanista como uma ameaça à estabilidade da Igreja que já estava combatida e em plena Reforma Católica. De todo modo, seja qual for realmente a causa de seu encarceramento, das ofertas de cargos no interior do Carmelo ainda no período da reforma

teresiana visando dissuadi-lo, o teor das calúnias, de rasgarem suas obras e da intensa perseguição que culminou em seu exílio, em tudo isso, o caso João da Cruz evidencia, uma vez mais, que o místico é sempre visto como uma ameaça à ordem estabelecida, sendo uma presença incômoda na religião institucionalizada, ainda que, como ele, dela seja parte.

CONCLUSÃO

Ao final deste estudo do caso João da Cruz, após o percurso realizado adotando como *leitmotiv* a experiência mística, desde os albores da fé cristã no século I, é possível verificar o quanto tal experiência é decisiva e elemento fundante na religião cristã, mas também, por outro lado, através deste fio condutor vislumbrou-se a tensão dialética entre o carisma e a instituição. De acordo com o exposto, não é arriscado afirmar que enquanto a experiência mística é o vetor da religião cristã, a institucionalização, por sua vez, é o seu garante. Ainda que haja momentos de sobreposição, havendo um acento maior entre um polo ou outro, a perpetuação da religião cristã se dá nessa dinâmica. Inclusive gerando, desde as Reformas, os diversos segmentos, ou tradições, representados pelas, atualmente, milhares de denominações cristãs do lado protestante. Tal processo não acontece alheio ao que se passa na sociedade, sendo muitas vezes um reflexo do que ocorre “externamente”, mas também em outros tempos, de acordo com o poder político que os responsáveis pela religião cristã detinham, a própria Igreja gerava costumes e práticas sociais que incidiam sobre todos.

Foi justamente este poder, que causava espécie entre os príncipes do Sacro Império Romano-Germânico, não só por causa do pagamento de impostos, mas também pelo poder que a Igreja Católica Apostólica Romana detinha de até mesmo escolhê-los, que gerou as condições para que um conflito teológico interno e específico da doutrina canônica, representada hegemonicamente pelas indulgências — mas por causa do purgatório, expediente que estendeu o poder clerical até para o além —, causasse, após o Grande Cisma do século XI que dividiu definitivamente a cristandade oriental da ocidental, uma das maiores cisões que abalaria sua decantada unidade, causando traumas que repercutem até hoje. Desde então, a religião cristã que sempre fora refratária a mudanças e inovações, conforme atesta a criação do Tribunal da Santa Inquisição por parte do catolicismo romano, mas não só, pois do lado protestante também se instituiu instâncias de repressão com plenos poderes para reprimir e até executar os dissidentes (hereges), recrudescu.

Tal recrudescimento era a ação institucional, primeiramente do lado católico, para reprimir o despertar dos carismas, traduzido na experiência mística dos séculos XII e XIII, de caráter essencialmente visionária, como parte absolutamente normal e orgânica da dialética de uma religião que, para manter-se viva, depende de tais manifestações de caráter sobrenatural. Contudo, foi igualmente demonstrado que mesmo outras práticas místicas, que não fossem as especificamente entusiastas e/ou místico-carismáticas, eram observadas com suspeita, posto

que, ao fim de tudo, em suas múltiplas formas, apontam para uma única direção: a possibilidade de relacionamento direto com Deus, à parte da mediação institucional. Isso, como também foi demonstrado, não necessariamente quer dizer que todos os místicos eram contrários à instituição, mas que tinham como objetivo resgatar algo que havia sido perdido no transcurso da história. Postura comum entre místicos reformadores, fossem eles contra ou próinstituição e, neste aspecto, reside toda a questão com o problema da mística na religião cristã.

De forma clara, seja com propósitos revolucionários, seja com objetivos restauracionistas, a experiência mística traz a possibilidade do relacionamento direto com Deus, fonte de todo receio institucional, visto evidenciar que não há obrigatoriamente a necessidade de mediação. Na verdade, para os revolucionários, tal mediação institucional atrapalha e não é em nenhum grau necessária. No que diz respeito ao caso João da Cruz, ficou intuído, em diversos registros no conjunto de sua obra, e por sua proposta de prática mística, que a necessidade de utilização dos meios sensíveis, ou seja, das vias normais e naturais dos cinco sentidos humanos para a apreensão de conhecimento sagrado, significa permanecer no nível de principiantes/iniciantes em relação à fé, mantendo-se à margem dos estágios avançado e perfeito, que devem ser aspirados por todos que são cristãos, ou seja, tanto clérigos quanto leigos. Tal perspectiva, claramente exposta e exaustivamente desdobrada ao longo do conjunto de sua obra, denota que os sacramentos não eram, de per si, suficientes para unir o fiel a Deus.

Na verdade, como foi demonstrado no estudo da prática mística sanjuanista, a forma mais comum e geral, ensinada oficialmente pela Igreja, tanto teológica quanto liturgicamente, acentua a dependência dos meios externos e sensíveis para o exercício de sua fé — imagens, locais sagrados, peregrinações, liturgia, comunhão etc. —, algo não apenas desnecessário, mas verdadeiro empecilho para se chegar a união com Deus, sendo ressalvado que tais coisas, se não forem compreendidas sua verdadeira finalidade (que seria a mesma de sua prática mística), desviam o fiel de avançar na escalada em direção a Deus. Como se isso já não fosse suficientemente subversivo, o doutor místico critica a postura dos diretores espirituais (expressão que originalmente ele nunca utiliza, preferindo “conselheiros”, “guias” e “mestres”) que por não ter experiência mística, tornem-se, eles mesmos motivo de impedimento de os que já foram iniciados, continuar avançando rumo à perfeição na escalada da fé, pois leva-os a regredir, voltando a depender dos meios exteriores, ou seja, normais e praticados com total e irrestrito respaldo oficial.

Além de tudo isso, o mais complexo e comprometedor da prática mística sanjuanista, é sua proposta de que, ao escalar os dez degraus de noite escura da alma, as crises de fé, longe de

ser um problema, é a maneira que Deus usa para purificar a alma de suas imperfeições, fazendo-a avançar até chegar à perfeição, ou seja, à visão beatífica, sem necessidade alguma de se passar pelo purgatório, ou, quando muito, passar um átimo de tempo. Naquele momento histórico, em meio às Reformas Religiosas, como tais ensinamentos devem ter sido vistos pelo magistério? Certamente de forma negativa, ainda que não fique claro se o que o frei espanhol fazia era proposital ou inconscientemente. Também havendo a possibilidade de que o fizesse de forma consciente, mas subterfugia, intentando que se fizesse parecer que fosse despropositada, como uma estratégia de driblar a censura inquisitorial. Tal hipótese, porém, é algo que só pode ficar claro se os avanços em pesquisa trouxerem à tona elementos que a corroborem. Todavia, o que se sabe seguramente é que ele fora perseguido, não só no período da reforma teresiana, mas mesmo depois de tê-la consolidado, o que indica que o problema não era apenas com essa questão, sendo de ordem pessoal ou institucional.

A hipótese apresentada neste trabalho foi que tal perseguição, que culminou em seu exílio, se dera por conta de sua prática mística, mas que, devido sua postura declaradamente institucional e, portanto, de submissão pública à Igreja, e sua doutrina oficial, pode ter inibido um processo inquisitorial para não gerar ainda mais atenção e deixá-lo em evidência, iniciando uma crise interna que desgastaria a instituição em um momento que ela precisava de aliados e não de inimigos. Assim, o exílio, seria uma solução menos traumática e mais discreta. Quanto à sua prática mística ter sido considerada, de fato, uma ameaça ou de ela assim ter sido encarada, pragmaticamente, pelos seus antagonistas, servindo ao que intentavam, ou seja, o seu silenciamento ou, para utilizar um anacronismo, “cancelamento”, não há como se comprovar. Todavia, partindo do conceito construído neste trabalho para designar a prática mística sanjuanista, abrangendo discurso (teologia), ensinamento (mistagogia) e exercícios místicos (mística), não há dúvida de que a perseguição fora motivada por algum desses aspectos.

O fato é que, conforme argumento apresentado durante a exposição do projeto na disciplina de Tutoria em Dissertação I — quando surgiu o questionamento de que para se encontrar se há alguma relação do processo persecutório a que João da Cruz foi submetido e sua prática mística, deveria se consultar outras fontes em que tal ponto pudesse ser indicado e não suas obras —, com a conclusão da pesquisa e a produção deste trabalho, mostrou ser acertada a decisão de se fazer a investigação de suas *Obras completas*, com um olhar específico, não exclusivamente historiográfico, a fim de captar qualquer sutileza que pudesse apontar algum indício do que motivou o processo persecutório. Sem este olhar específico, e sua relação com os argumentos de Le Goff sobre a importância do purgatório, certamente não haveria o

levantamento dessa possibilidade hipotética, já que não foi encontrada qualquer fonte que indicasse tal aspecto. Isso reforça a ideia da necessidade de interrelação e diálogo entre as ciências para se investigar determinados objetos que possuem especificidades que transcendem as fronteiras entre as disciplinas, linhas de pesquisa e ciências humanas.

Quanto à sua cooptação, deixada propositalmente para ser abordada nesta conclusão, além do que foi dito no segundo capítulo, acerca da tentativa de dissuadi-lo quanto à participação na reforma da Ordem do Carmelo, ao lado de Teresa d'Ávila, com ofertas de livros e cargos institucionais, ou seja, tentando suborná-lo e corrompê-lo, pode-se dizer, com mediana segurança, que o fato da primeira edição de suas obras, chamada de “edição príncipe”, só ter aparecido 27 anos após o seu falecimento, demonstra que já se havia comprovado a impossibilidade de sua prática mística — devido às exigências e ao rigor em relação aos que a ensinavam, havendo claro desestímulo e desinteresse em torno dela —, vingar entre a massa e provocar qualquer problema para a Igreja, Dessa forma, sua beatificação em 25 de janeiro de 1675, pelo Papa Clemente X, mais de 80 anos após sua morte, sua canonização em 27 de dezembro de 1726, pelo Papa Bento XIII, ou seja, 135 anos após sua morte e, finalmente, sua proclamação como Doutor da Igreja, em 24 de agosto de 1926, no século passado, por Pio XI, Papa Carmelitano, chamando-o de Doutor Místico, são apenas reconhecimento que, independentemente das reais motivações, denotam apenas que sua imagem, a favor da instituição, já estava consolidada.

Em termos diretos, a cooptação do doutor místico, como acontece com pessoas do seu perfil, se dá posteriormente, quando já se tem a exata consciência de que sua prática mística não representa ameaça alguma — seja por ser mesmo inofensiva, institucionalmente falando, seja por ela não ter “vingado”, como parece ser o caso —, não sendo nada mais que uma prática que não mais oferece riscos à estabilidade da igreja, mas quando igualmente há um clima popular favorável em torno da imagem de tal personalidade, a Igreja, estrategicamente, associa-se a ela e procura reverter, postumamente, mas com caráter oficial devido aos seus poderes em relação ao além, a injustiça infligida a alguém. Assim se deu com muitos, incluindo Teresa d'Ávila, mentora do doutor místico, não sendo diferente com João da Cruz. O seu caso comprova, uma vez mais, que o ciclo se repete seguindo seu itinerário: perseguição e cooptação.

FONTES

CRUZ, São João da. *Obras completas*. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

CRUZ, São João da. *Ditames de espírito*, 44. in *Obras completas*. 7.ed. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 81.

CRUZ, São João da. [4] [*Pequenos tratados espirituais*], [*Do Pai*]. in *Obras completas*. 7.ed. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 113.

CRUZ, São João da. *Subida do Monte Carmelo*. Prólogo, 1. in *Obras completas*. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 136.

CRUZ, São João da. *Subida do Monte Carmelo*. Prólogo, 2. in *Obras completas*. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 136.

CRUZ, São João da. *Subida do Monte Carmelo*. Livro I, capítulo IV, 5. in *Obras completas*. 7.ed. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 150.

CRUZ, São João da. *Subida do Monte Carmelo*. Livro I, capítulo XIII, 11. in *Obras completas*. 7.ed. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 182.

CRUZ, São João da. *Subida do Monte Carmelo*. Livro II, capítulo III, 1. in *Obras completas*. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 188-189.

CRUZ, São João da. *Subida do Monte Carmelo*. Livro II, capítulo III, 3. in *Obras completas*. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 189.

CRUZ, São João da. *Subida do Monte Carmelo*. Livro II, capítulo IV, 2. in *Obras completas*. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 191.

CRUZ, São João da. *Subida do Monte Carmelo*. Livro II, capítulo IV, 4. in *Obras completas*. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 191.

CRUZ, São João da. *Subida do Monte Carmelo*. Livro II, capítulo IV, 5. in *Obras completas*. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 193.

CRUZ, São João da. *Subida do Monte Carmelo*. Livro II, capítulo V, 5. in *Obras completas*. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 197.

CRUZ, São João da. *Subida do Monte Carmelo*. Livro II, capítulo VI, 1. in *Obras completas*. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 199-200.

CRUZ, São João da. *Subida do Monte Carmelo*. Livro II, capítulo VIII, 3, 4. in *Obras completas*. 7.ed. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 209-210.

CRUZ, São João da. *Subida do Monte Carmelo*. Livro II, capítulo VIII, 5. in *Obras completas*. 7.ed. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 211-212.

CRUZ, São João da. *Subida do Monte Carmelo*. Livro II, capítulo VIII, 6. in *Obras completas*. 7.ed. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 212.

CRUZ, São João da. *Subida do Monte Carmelo*. Livro II, capítulo X, 2. in *Obras completas*. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 215.

CRUZ, São João da. *Subida do Monte Carmelo*. Livro II, capítulo X, 3. in *Obras completas*. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 215-216.

CRUZ, São João da. *Subida do Monte Carmelo*. Livro II, capítulo X, 4. in *Obras completas*. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 216.

CRUZ, São João da. *Subida do Monte Carmelo*. Livro II, capítulo XI, 2, 3. in *Obras completas*. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 217.

CRUZ, São João da. *Subida do Monte Carmelo*. Livro II, capítulo XI, 4. in *Obras completas*. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 218.

CRUZ, São João da. *Subida Monte Carmelo*. Livro II, capítulos XVII, 4. in *Obras completas*. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 249.

CRUZ, São João da. *Subida Monte Carmelo*. Livro II, capítulos XVII, 4-5. in *Obras completas*. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 249-251.

CRUZ, São João da. *Subida do Monte Carmelo*. Livro II, capítulo XIX, 5-6. in *Obras completas*. 7.ed. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 260-261.

CRUZ, São João da. *Subida do Monte Carmelo*. Livro II, capítulo XX, 5. in *Obras completas*. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 269.

CRUZ, São João da. *Subida do Monte Carmelo*. Livro II, capítulo XX, 6. in *Obras completas*. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 269.

CRUZ, São João da. *Subida do Monte Carmelo*. Livro II, capítulo XIX, 7, 10. in *Obras completas*. 7.ed. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 261, 263.

CRUZ, São João da. *Subida do Monte Carmelo*. Livro II, capítulo XX, 8. in *Obras completas*. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 271.

CRUZ, São João da. *Subida do Monte Carmelo*. Livro II, capítulo XXVI, 10, 11. in *Obras completas*. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 302, 303.

CRUZ, São João da. *Subida Monte Carmelo*. Livro II, capítulo XXVII, 1. in *Obras completas*. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 307.

CRUZ, São João da. *Subida Monte Carmelo*. Livro II, capítulo XXVII, 2, 4. in *Obras completas*. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 308.

CRUZ, São João da. *Subida do Monte Carmelo*. Livro III, capítulo II, 1-2. in *Obras completas*. 7.ed. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 327.

CRUZ, São João da. *Subida do Monte Carmelo*. Livro III, capítulo II, 4. in *Obras completas*. 7.ed. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 328-329.

CRUZ, São João da. *Subida do Monte Carmelo*. Livro III, capítulo II, 5-6. in *Obras completas*. 7.ed. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 329.

CRUZ, São João da. *Subida Monte Carmelo*. Livro III, capítulos II, 8. in *Obras completas*. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 330.

CRUZ, São João da. *Subida do Monte Carmelo*. Livro III, capítulo XII, 1. in *Obras completas*. 7.ed. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 348.

CRUZ, São João da. *Subida do Monte Carmelo*. Livro III, capítulo XIII, 3. in *Obras completas*. 7.ed. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 350-351.

CRUZ, São João da. *Noite Escura*. Livro I, capítulo I, 1, 3. in *Obras completas*. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 441, 442.

CRUZ, São João da. *Noite Escura*. Livro I, capítulo III, 1. in *Obras completas*. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 447.

CRUZ, São João da. *Noite Escura*. Livro I, capítulo III, 2. in *Obras completas*. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 448.

CRUZ, São João da. *Noite Escura*. Livro I, capítulo VII, 5. in *Obras completas*. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 456.

CRUZ, São João da. *Noite Escura*. Livro II, capítulo V, 1-2. in *Obras completas*. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 493-494.

CRUZ, São João da. *Noite Escura*. Livro II, capítulo V, 3. in *Obras completas*. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 494.

CRUZ, São João da. *Noite Escura*. Livro II, capítulo VI, 6. in *Obras completas*. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 500.

CRUZ, São João da. *Noite Escura*. Livro II, capítulo X, 3, 5. in *Obras completas*. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 517.

CRUZ, São João da. *Noite Escura*. Livro II, capítulo XII, 1. in *Obras completas*. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 523.

CRUZ, São João da. *Noite Escura*. Livro II, capítulo XIX, 1-5. in *Obras completas*. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 550-553.

CRUZ, São João da. *Noite Escura*. Livro II, capítulo XX, 1-4. in *Obras completas*. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 554-556.

CRUZ, São João da. *Cântico espiritual*. Prólogo, 1. in *Obras completas*. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 575-76.

CRUZ, São João da. *Cântico espiritual*. Prólogo, 2. in *Obras completas*. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 576.

CRUZ, São João da. *Cântico espiritual*. Prólogo, 3. in *Obras completas*. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 576-577.

CRUZ, São João da. *Cântico espiritual*. Prólogo, 4. in *Obras completas*. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 575-76.

CRUZ, São João da. *Cântico Espiritual*. Argumento, 1. in *Obras completas*. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 592.

CRUZ, São João da. *Cântico Espiritual*. Argumento, 2. in *Obras completas*. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 592.

CRUZ, São João da. *Chama Viva de Amor*. Prólogo, 1. in *Obras completas*. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 825.

CRUZ, São João da. *Chama Viva de Amor*. Prólogo, 3. in *Obras completas*. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 826.

CRUZ, São João da. *Chama Viva de Amor*. Canção III, 1. in *Obras completas*. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 872.

CRUZ, São João da. *Chama Viva de Amor*. Canção III, 52. in *Obras completas*. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 902.

CRUZ, São João da. *Chama Viva de Amor*. Canção III, 53. in *Obras completas*. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 902-903.

CRUZ, São João da. *Chama Viva de Amor*. Canção III, 53-54. in *Obras completas*. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 902-903.

BIBLIOGRAFIA

ALBERTI, Verena. Histórias dentro da História. Fontes Orais in PINSKY, Carla Bassanezi (Orga.) *Fontes históricas*. São Paulo: Contexto, 2005.

ALMEIDA, Neri e SILVA, Eliane (eds.). *Missão e pregação: a comunicação religiosa entre a história da Igreja e a história das religiões*. São Paulo: FAP-UNIFESP, 2014.

ALVAREZ, Tommaso. Matrimônio espiritual. in ANCILLI, Ermano; Pontifício Instituto de Espiritualidade Teresianum (Orgs.). *Dicionário de Espiritualidade*. Vol. II. São Paulo: Loyola; Paulinas, 2012, p. 1576.

ANDERSON, Paul N. O Projeto João, Jesus e História e a Quarta Busca por Jesus In BOCK, Darrell L.; KOMOSZEWSKI, J. Ed (Eds.). *O Jesus Histórico: Critérios e contextos no estudo das origens cristãs*. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2020.

BADIOU, Alain. São Paulo. *A fundação do universalismo*. São Paulo: Boitempo, 2009.

BAIGENT, Michael; LEIGH, Richard. *A inquisição*. Rio de Janeiro: Imago, 2001.

BAINBRIDGE, William Sims; STARK, Rodney. *Uma teoria da religião*. São Paulo: Paulinas, 2008.

BARANDA, Felipe Sainz de. Introdução ao *Cântico espiritual* in CRUZ, São João da. Subida do Monte Carmelo. *Obras completas*. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

BARBAGLIO, Giuseppe. *Jesus, Hebreu da Galileia: Pesquisa histórica*. São Paulo: Paulinas, 2011.

BARKER, Margaret. *Introdução ao misticismo do Templo*. São Paulo: Filocalia, 2017.

BARRERA, Julio Trebolle. *A Bíblia judaica e a Bíblia cristã. Introdução à história da Bíblia*. Petrópolis: Vozes, 1999.

BASTIDE, Roger. *O Sagrado Selvagem e outros ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

BATAILLE, Georges. *A experiência interior. Seguida de Método de meditação e Postscriptum 1953*. Suma Ateológica. Vol. I. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

BAUCKHAM, Richard. *Jesus e as testemunhas oculares. Os Evangelhos como testemunhos de testemunhas oculares*. São Paulo: Paulus, 2011.

BÍBLIA. Português. *Tradução Ecumênica (TEB)*. São Paulo: Loyola, 1994.

BINGEMER, Maria Clara. *O mistério e o mundo. Paixão por Deus em tempos de descrença*. Rio de Janeiro: Rocco, 2013.

BOFF, Lina. *Espírito e missão na obra de Lucas-Atos. Para uma teologia do Espírito*. São Paulo: Paulinas, 1996.

BORAU, José Luis Vásquez. *Os místicos das religiões. A mística e o futuro da religião*. Lisboa: Paulus, 2012.

BOULLUEC, Alain Le. Heresias e ortodoxia In: CORBIN, Alain (Org.). *História do Cristianismo. Para compreender melhor nosso tempo*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. 6.ed. São Paulo: Perspectiva, 2007.

BOURDIEU, Pierre. *O senso prático*. 3.ed. Petrópolis: Vozes, 2013.

BRANICK, Vicent. *A igreja doméstica nos escritos de Paulo*. São Paulo: Paulus, 1994.

BRAUN, Bernhard. A idade média in PAULY, Wolfgang (Org.). *História da teologia*. São Paulo: Loyola, 2012.

CAMPENHAUSEN, Hans von. *Os pais da Igreja. A vida e a doutrina dos primeiros teólogos cristãos*. Rio de Janeiro: CPAD, 2005.

CAPRIOLI, Mario; MACCA, Valentino. Comunicação místicas. in ANCILLI, Ermano; Pontifício Instituto de Espiritualidade Teresianum (Orgs.). *Dicionário de Espiritualidade*. Vol. I. São Paulo: Loyola; Paulinas, 2012.

CASALEGNO, Alberto. *Ler os Atos dos Apóstolos. Estudo da teologia lucana da missão*. São Paulo: Loyola, 2005.

CESAREIA, Eusebio de (263-340 d.C.). *História Eclesiástica*. Rio de Janeiro: CPAD, 1999.

CODINA, Víctor. “Não extingais o Espírito” (1Ts 5,19). *Iniciação à Pneumatologia*. São Paulo: Paulinas, 2010.

CONDE, Emílio. *O testemunho dos séculos*. 2.ed. Rio de Janeiro: CPAD, 1982.

CONGAR, Yves. *Revelação e experiência do Espírito*. 2.ed. São Paulo: Paulinas, 2009.

CONGAR, Yves. “Ele é o Senhor e dá a vida”. 2.ed. São Paulo: Paulinas, 2010 (Coleção Creio no Espírito Santo – 2).

COSTA, Rosemary Fernandes da. *Mistagogia hoje. O resgate da experiência mistagógica dos primeiros séculos da Igreja para a evangelização e catequese atuais*. São Paulo: Paulus, 2014.

CUNNINGHAM, Lawrence. *Uma breve história dos santos. O livro que torna o fenômeno da santidade acessível ao grande público*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2011.

DATTRINO, Lorenzo; SORSOLI, Cirillo. Dionísio Areopagita (pseudo) in ANCILLI, Ermano; Pontifício Instituto de Espiritualidade Teresianum (Orgs.). *Dicionário de Espiritualidade*. Vol. I. São Paulo: Loyola; Paulinas, 2012.

DAWSON, Christopher. *Inquéritos sobre religião e cultura*. São Paulo: É Realizações, 2017.

DE SUTTER, Amato. Mística in ANCILLI, Ermano; Pontifício Instituto de Espiritualidade Teresianum (Orgs.). *Dicionário de Espiritualidade*. Vol. II. São Paulo: Loyola; Paulinas, 2012.

DEL GENIO, Maria Rosaria. Mística (notas históricas). In: BORRIELLO, Luigi; CARUANA, Edmundo; DEL GENIO, Maria Rosaria et.al. *Dicionário de Mística*. São Paulo: Loyola; Paulus, 2003.

DELLA CROCE, Giovanna; MARCHETTI, Albino. Carmelitas in ANCILLI, Ermano; Pontifício Instituto de Espiritualidade Teresianum (Orgs.). *Dicionário de Espiritualidade*. Vol. I. São Paulo: Loyola; Paulinas, 2012.

DELUMEAU, Jean. *Nascimento e Afirmação da Reforma*. São Paulo: Pioneira, 1989.

DELUMEAU, Jean. *À espera da aurora. Um cristianismo para o amanhã*. São Paulo: Loyola, 2007.

DEL ZOTTO, Cornelio M. *Mística natural* In BORRIELLO, Luigi; CARUANA, Edmundo; DEL GENIO, Maria Rosaria et.al. *Dicionário de Mística*. São Paulo: Loyola; Paulus, 2003.

DILTHEY, Wilhelm. *Introdução às ciências humanas. Tentativa de uma fundamentação para o estudo da sociedade e da história*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

DOS MÁRTIRES, Eliseu. *Ditames do espírito*, 40 in CRUZ, São João da. *Obras completas*. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

ELIADE, Mircea. *História das crenças e das ideias religiosas. De Maomé à idade das reformas*. Vol. III. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

ESPÍRITO SANTO, Madalena do. Anotações. In: DA CRUZ, São João. *Obras completas*. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

ESTRADA, Juan Antonio. *Para compreender como surgiu a Igreja*. São Paulo: Paulinas, 2005, (Coleção Ecclesia XXI).

FĂRCAS, Daniel. Mestre Eckhart, pregando o Deus inexpressível. in FORREST, Benjamin K. et. al. *A história da pregação. A vida, teologia e método dos maiores pregadores da história. Dos apóstolos aos reavivalistas*. Vol. I. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2020, p. 261.

FEE, Gordon Donald.; STUART, Douglas. *Entendes o que lêes? Um guia para entender a Bíblia com o auxílio da exegese e da hermenêutica*. 4.ed. São Paulo: Vida Nova, 2022.

FISCHER, Milton. O cânon do Novo Testamento in COMFORT, Philip Wesley (Ed.). *A origem da Bíblia*. Rio de Janeiro: CPAD, 1998.

FORTE, Bruno. *A teologia como companhia, memória e profecia. Introdução ao sentido e ao método da teologia como história*. São Paulo: Paulinas, 1991.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método. Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. 8.ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2007.

GAMA, Renato C. Introdução à teologia mística de São João da Cruz. In: *Agnes: Cadernos de Teoria da Religião*. PUC-SP. São Paulo, ano 4, n.6, 1.sem. 2007, p. 87-144.

HARRIS, Sam. *Despertar. Um guia para a espiritualidade sem religião*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

HELLO, Ernest. Prefácio – Fisionomia de Santa Teresa in D'ÁVILA, Santa Teresa. *As moradas do castelo interior*. São Paulo: É Realizações, 2014.

HYATT, Eddie. *2000 Anos de Cristianismo Carismático. Um olhar do século 21 na história da Igreja a partir de uma perspectiva carismático-pentecostal*. Natal: Carisma, 2018.

HOLZEM, Andreas. Bases europeias para uma confessionalização católica. in KAUFMANN, Thomas. et. al. (Orgs.). *História Ecumênica da Igreja 2: Da alta Idade Média até o início da Idade Moderna*. São Paulo: Loyola, Paulus; São Leopoldo: Sinodal, 2014.

IRVIN, Dale T.; SUNQUIST, Scott W. *História do movimento cristão mundial. Do cristianismo primitivo a 1453*. Vol. 1. São Paulo: Paulus, 2004.

JAMES, William. *As variedades da experiência religiosa: um estudo sobre a natureza humana*. São Paulo: Cultrix, 1991.

KASPER, Walter. *A Igreja Católica. Essência, realidade, missão*. São Leopoldo: Unisinos, 2012.

KAUFMANN, Christine. Mística. in SAMANES, Cassiano Floristan; TAMAYO-COSTA, Juan-José (Orgs.). *Dicionário de Conceitos Fundamentais do Cristianismo*. São Paulo: Paulus, 1999.

KAUFMANN, Franz-Xaver. *A crise na Igreja. Como o cristianismo sobrevive?* São Paulo: Loyola, 2013.

KÜNG, Hans. *A Igreja Católica*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2002.

KÜNG, Hans. *A Igreja tem salvação?* São Paulo: Paulus, 2012.

LARKIN, Ernest E. Espiritualidade. In: BORRIELLO, Luigi; CARUANA, Edmundo; DEL GENIO, Maria Rosaria et.al. *Dicionário de Mística*. São Paulo: Loyola; Paulus, 2003.

LAUWERS, Michael. Como os Historiadores do Século XX Escreveram a História da Igreja Feudal? In: ALMEIDA, Néri de Barros; SILVA, Eliane Moura da (Orgs.). *Missão e Pregação*. São Paulo: Editora Fap-Unifesp, 2014.

LEEuw, J. J. Van der. *A dramática história da fé cristã. Desde seu início até a morte de Santo Agostinho*. São Paulo: Pensamento, 1987.

LE GOFF, Jacques. *Heróis e maravilhas da Idade Média*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. 7. ed. Campinas: Editora Unicamp, 2013.

LE GOFF, Jacques. *O Deus da Idade Média*. Conversas com Jean-Luc Pouthier. 3.ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

LE GOFF, Jacques. *O nascimento do purgatório*. Petrópolis: Vozes, 2017.

LELOUP, Jean-Yves. *A Teologia mística de Dionísio, o Areopagita. Um obscuro e luminoso silêncio*. Petrópolis: Vozes. 2014.

LEWIS, David. *Vida de São João da Cruz, da Ordem de Nossa Senhora do Monte Carmelo*. Edições História Magna, 2021 (Edição Kindle).

LILLA, Salvatore. Dionísio Areopagita. In: BORRIELLO, Luigi; CARUANA, Edmundo; DEL GENIO, Maria Rosaria et.al. *Dicionário de Mística*. São Paulo: Loyola; Paulus, 2003.

LINDBERG, Carter. *História da Reforma*. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2017.

LUTERO, Martinho. *Obras selecionadas. Os primórdios — Escritos de 1517 a 1519*. Vol. 1. 2.ed. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia; Canoas: Ulbras, 2004.

MACCISE, Camillo. *Mística na revelação bíblica (A)* In BORRIELLO, Luigi; CARUANA, Edmundo; DEL GENIO, Maria Rosaria et.al. *Dicionário de Mística*. São Paulo: Loyola; Paulus, 2003.

MACHADO, Jonas. *O misticismo apocalíptico do apóstolo Paulo. Um novo olhar nas Cartas aos Coríntios na perspectiva da experiência religiosa*. São Paulo: Paulus, 2009.

MAGNO, Basílio. *Basílio de Cesareia*. 1.ed. 4ª reimpressão. São Paulo: Paulus, 2019.

MANNUCCI, Valério. *Bíblia, palavra de Deus. Curso de introdução à Sagrada Escritura*. 4.ed. São Paulo: Paulus, 2008.

MARÍAS, Julián. *A perspectiva cristã*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

MARKSCHIES, Christop. De meados do século II até o final do século III in KAUFMANN, Thomas; KOTTJE, Raymund; MOELLER, Bernd; WOLF, Hubert (Orgs.). *História Ecumênica da Igreja 1. Dos primórdios até a Idade Média*. São Paulo: Loyola: Paulus; São Leopoldo: Sinodal, 2012.

MCGINN, Bernard. *As fundações da mística: das origens ao século V. Tomo I: A presença de Deus: uma história da mística cristã ocidental*. São Paulo: Paulus, 2012 (Série História da mística cristã ocidental).

MCGINN, Bernard. *O florescimento da mística: Homens e mulheres da nova mística (1200-1350). Tomo III: A presença de Deus: uma história da mística cristã ocidental*. São Paulo: Paulus, 2017 (Série História da mística cristã ocidental).

MCGINN, Bernard. *A colheita da mística na Alemanha medieval (1300-1500). Tomo IV: A presença de Deus: uma história da mística cristã ocidental*. São Paulo: Paulus, 2022, (Série História da mística cristã ocidental).

MCGRATH, Alister E. *Uma introdução à espiritualidade cristã*. São Paulo: Vida, 2008.

MCLEAN, Mark D. O Espírito Santo In HORTON, Stanley (Ed.). *Teologia Sistemática. Uma perspectiva pentecostal*. 4.ed. Rio de Janeiro: CPAD, 1997.

MILLER, Gregory J. Vozes do passado: Tentativas históricas para formar um pensamento cristão in PALMER, Michael D. (Ed.). *Panorama do Pensamento Cristão*. Rio de Janeiro: CPAD, 2001.

MOLTMANN, Jürgen. *A Igreja no poder do Espírito. Uma contribuição à eclesiologia messiânica*. Santo André: Academia Cristã, 2013.

MONDONI, Danilo. *O cristianismo na antiguidade*. São Paulo: Loyola, 2014.

NICOLAS, Marie-Joseph. Autores e obras citados na Suma Teológica. in TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. Livro I. Teologia, Deus, trindade. Parte I – Questões 1-43. 5.ed. São Paulo: Loyola, 2015.

NOLL, Mark A. *Momentos decisivos da História do Cristianismo*. São Paulo: Cultura Cristã, 2000.

OLIVEIRA, Cleide. João da Cruz. In: BINGEMER, Maria Clara Lucchetti; PINHEIRO, Marcus Reis (orgs.). *Narrativas Místicas*. Antologia de textos místicos da história do cristianismo. São Paulo: Paulus, 2016.

PASSOS, João Décio. *Pentecostais. Origens e começo*. São Paulo: Paulinas, 2005.

PASSOS, João Décio. *As reformas da Igreja Católica: Posturas e processos de uma mudança em curso*. Petrópolis: Vozes, 2018.

PEDROSA-PÁDUA, Lúcia. Vida e significado de Santa Teresa de Jesus in CAMPOS, Mônica Baptista; PEDROSA-PÁDUA, Lúcia (Orgs.). *Santa Teresa. Mística para o nosso tempo*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Reflexão, 2011.

PELIKAN, Jaroslav. *A Tradição Cristã: Uma história do desenvolvimento da doutrina – O surgimento da tradição Católica: 100-600*. Vol. 1. São Paulo: Shedd, 2014.

PELIKAN, Jaroslav. *A tradição cristã: uma história do desenvolvimento da doutrina. O espírito do cristianismo oriental 600-1700*. Vol. 2. São Paulo: Shedd Publicações, 2015.

PESENTI, Giuseppe Graziano. Mistagogia. In: BORRIELLO, Luigi; CARUANA, Edmundo; DEL GENIO, Maria Rosaria et.al. *Dicionário de Mística*. São Paulo: Loyola; Paulus, 2003.

QUAGLIA, Armando. Escolas de espiritualidade. In: BORRIELLO, Luigi; CARUANA, Edmundo; DEL GENIO, Maria Rosaria et.al. *Dicionário de Mística*. São Paulo: Loyola; Paulus, 2003.

RAHNER, Karl. *Theological Investigations. Further Theology of the Spiritual Life I*. Vol.VII. London: Darton, Longman & Todd; New York: Herder and Herder, 1971.

RATZINGER, Joseph. *Natureza e missão da teologia*. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

REMACHA, Luis Rubio. Maranatha: ¡Ven, Señor! In: *Revista San Juan de la Cruz. Pascua Gozosa en Ubeda*. Carmelo Teresiano. Ubeda. ano 1, n.1, 1983.

RODRÍGUEZ, José Vicente. Espanha. In: BORRIELLO, Luigi; CARUANA, Edmundo; DEL GENIO, Maria Rosaria et.al. *Dicionário de Mística*. São Paulo: Loyola; Paulus, 2003.

ROMANO, Antonio. Carisma in ANCILLI, Ermano; Pontifício Instituto de Espiritualidade Teresianum (Orgs.). *Dicionário de Espiritualidade*. Vol. I. São Paulo: Loyola; Paulinas, 2012.

RUIZ, Federico. João da Cruz (São) in ANCILLI, Ermano; Pontifício Instituto de Espiritualidade Teresianum (Orgs.). *Dicionário de Espiritualidade*. Vol. II. São Paulo: Loyola; Paulinas, 2012.

RUIZ, José María González. Ortodoxia / Ortopraxe. in SAMANES, Cassiano Floristan; TAMAYO-COSTA, Juan-José (Orgs.). *Dicionário de Conceitos Fundamentais do Cristianismo*. São Paulo: Paulus, 1999.

SCHLEIEMACHER, Friedrich. *Sobre a religião*. São Paulo: Novo Século, 2000.

SCHWEITZER, Albert. *A Busca do Jesus Histórico*. São Paulo: Novo Século, 2003.

SCIADINI, Patrício. *São João da Cruz*. 2.ed. São Paulo: Loyola, 1995.

SCIADINI, Frei Patrício. Introdução geral e cronologia da vida de São João da Cruz. In: DA CRUZ, São João. *Obras completas*. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

SCIADINI, Frei Patrício. Contemplação. Dicionário São-Joanino. In: DA CRUZ, São João. *Obras completas*. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 1148.

SCIADINI, Frei Patrício. Mística. Dicionário São-Joanino. In: DA CRUZ, São João. *Obras completas*. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 1149.

SCIADINI, Frei Patrício. Nada. Dicionário São-Joanino. In: DA CRUZ, São João. *Obras completas*. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 1149.

SICARI, Antonio M. João da Cruz (santo). In: BORRIELLO, Luigi; CARUANA, Edmundo; DEL GENIO, Maria Rosaria et.al. *Dicionário de Mística*. São Paulo: Loyola; Paulus, 2003.

SICARI, Antonio M. Teresa de Jesus (santa). In: BORRIELLO, Luigi; CARUANA, Edmundo; DEL GENIO, Maria Rosaria et.al. *Dicionário de Mística*. São Paulo: Loyola; Paulus, 2003.

SOMMERMAN, Américo. Introdução para esta edição brasileira in DIONÍSIO PSEUDO-AEROPAGITA. *A Teologia Mística. Tratado clássico do século VI*. São Paulo: Polar, 2015.

STEGEMANN, Ekkehard W.; STEGEMANN, Wolfgang. *História social do protocristianismo. Os primórdios no judaísmo e as comunidades de Cristo no mundo mediterrâneo*. São Leopoldo, RS: Sinodal; São Paulo, SP: Paulus, 2004.

THEISSEN, Gerd. *O movimento de Jesus. História social de uma revolução de valores*. São Paulo: Loyola, 2008.

THELAMON, Françoise. Povos cristãos às margens do Império Romano. In: CORBIN, Alain (Org.). *História do Cristianismo. Para compreender melhor nosso tempo*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.

TILLICH, Paul. *História do pensamento cristão*. 4.ed. São Paulo: Aste, 2007.

TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. Livro I. Teologia, Deus, trindade. Parte I – Questões 1-43. 5.ed. São Paulo: Loyola, 2015.

TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. Livro I. Teologia, Deus, trindade. Parte I – Questões 1-43. Q. 13,6. 5.ed. São Paulo: Loyola, 2015, p. 296-298.

VATTIMO, Gianni. *Para além da interpretação. O significado da hermenêutica para a filosofia*. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1999.

VATTIMO, Gianni. *A tentação do realismo*. Rio de Janeiro: Lacerda, Instituto Italiano di Cultura, 2001.

VATTIMO, Gianni. *O Fim da Modernidade. Nihilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

VECHINA, Jeremias Carlos. Espiritualidade da Nova Geração. In: *Revista de Espiritualidade: Oração*. Ordem dos Padres Carmelitas Descalços em Portugal. Águeda, ano 1, n.2, Edições Carmelo: abril a junho de 1992.

VINCENT, Catherine. A busca de Deus – Místicos do Oriente e do Ocidente. In: CORBIN, Alain (Org.). *História do Cristianismo*. Para compreender melhor nosso tempo. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.

VOEGELIN, Eric. *Religião e Ascensão da Modernidade – História das ideias políticas*, Vol. V. 1. ed. São Paulo: É Realizações, 2016.

WILLIAMS, Charles. *A descida da pomba. Uma breve história do Espírito Santo na igreja*. São Paulo: Mundo Cristão, 2019.

ZAMBRUNO, Elisabetta. *Teologia negativa* In BORRIELLO, Luigi; CARUANA, Edmundo; DEL GENIO, Maria Rosaria et.al. *Dicionário de Mística*. São Paulo: Loyola; Paulus, 2003.

ŽIŽEK, Slavoj. *O absoluto frágil. Ou por que vale a pena lutar pelo legado cristão?* São Paulo: Boitempo, 2015.