

MÍSTICA E SUBJETIVIDADE

Organizadores:
Eduardo Guerreiro Losso
Marcelo Barreira
Lucas Bento Pugliesi



Criação Editora

TÍTULO:
MÍSTICA E SUBJETIVIDADE

ORGANIZADORES:
Eduardo Guerreiro Losso
Marcelo Barreira
Lucas Bento Pugliesi

ISBN:
978-85-8413-559-2



Criação Editora

CONSELHO EDITORIAL

Ana Maria de Menezes
Christina Bielinski Ramalho
Fábio Alves dos Santos
Gilvan Rodrigues dos Santos
Ítalo de Melo Ramalho
Jorge Carvalho do Nascimento
José Afonso do Nascimento
José Eduardo Franco
José Rodorval Ramalho
Justino Alves Lima
Luiz Eduardo Oliveira
Martin Hadsell do Nascimento
Rita de Cácia Santos Souza

MÍSTICA E SUBJETIVIDADE

ORGANIZADORES:

Eduardo Guerreiro Losso

Marcelo Barreira

Lucas Bento Pugliesi



Criação Editora
Aracaju | 2024

Copyright 2024 by
Eduardo Guerreiro Losso
Marcelo Barreira
e Lucas Bento Pugliesi

Proibida a reprodução total ou parcial, por qualquer meio ou processo, com finalidade de comercialização ou aproveitamento de lucros ou vantagens, com observância da Lei de regência. Poderá ser reproduzido texto, entre aspas, desde que haja expressa marcação do nome do autor, título da obra, editora, edição e paginação.

Grafia atualizada segundo acordo ortográfico
da Língua Portuguesa, em vigor no Brasil desde 2009.

Projeto gráfico
Adilma Menezes

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Tuxped Serviços Editoriais (São Paulo, SP)
Ficha catalográfica elaborada pelo bibliotecário Pedro Anizio Gomes - CRB-8 8846

L881m	Losso, Eduardo Guerreiro; Barreira, Marcelo; Pugliesi, Lucas Bento (orgs.) Mística e subjetividade/ Organizadores. Eduardo Guerreiro Losso; Marcelo Barreira; Lucas Bento Pugliesi -- 1. ed. -- Aracaju, SE: Criação Editora, 2024. 262p. Inclui bibliografia. ISBN 978-85-8413-559-2 1. Literatura. 2. Filosofia 3. Sagrado. 4. Mística. I. Título. II. Assunto. III. Organizadores
	CDD 801.95 CDU 82-95

Sumário

Apresentação7

A circularidade entre o “dizer” e a “linguagem comum”
pelo *volò* a partir de Michel de Certeau e Richard Rorty23

Marcelo Martins Barreira

Heterologia, êxtase, êxodo: notas sobre
mística e subjetividade53

Maria Clara Lucchetti Bingemer

A mística cristã e a irrupção da subjetividade83

Geraldo Luiz De Mori

Notas sobre a Mística e a Santidade em
Georges Bernanos 109

Maria José Caldeira do Amaral

A experiência mística em Clarice Lispector: ver, comer ...125

Marcella Assis de Moraes

Pisando em ovos: leitura de um conto de
Clarice Lispector à luz do orfismo..... 151

Cicero Cunha Bezerra

Subjetividade e demônios nos Padres do
Deserto (séculos III e IV d.C.)..... 171

Marcus Reis Pinheiro

Mística como espelhamento de si no além-mundo: a
narrativa visionária do Martírio de Perpétua e Felicidade... 191

Paulo Augusto de Souza Nogueira

O horizonte do poder pastoral e o lugar da mística na
genealogia do sujeito de desejo em Michel Foucault217

Letícia Tury Guimarães Nascimento

Lucas Bento Pugliesi

Orientalismo, espiritualidade e encantamento no
rock psicodélico dos anos 60..... 243

Eduardo Guerreiro Losso

Apresentação

Este livro é resultado do dossiê “Mística e subjetividade”, publicado na *Revista Terceira Margem* da Pós-Graduação em Ciência da Literatura da UFRJ. Aos textos contidos no dossiê (com revisões pontuais), acrescentamos esta introdução expandida e um ensaio de Eduardo Guerreiro Losso, anteriormente não publicado. A transformação em livro advém da confiança acerca da qualidade dos escritos, e que o formato *ebook* pode contribuir para publicizá-los. Este livro foi produzido com auxílio de Bolsa de Produtividade do CNPq e com a Taxa de Banca de Bolsa de Pós-Doutoramento da FAPERJ. O projeto se integra aos trabalhos do grupo de pesquisa do CNPq Apophatiké e ao GT Literatura e Sagrado da ANPOLL. Entre as publicações pregressas do grupo se encontram *A mística e os místicos e Narrativas místicas*. O compêndio explora as relações entre mística e subjetividade desde vários ângulos, a saber, alguns gerais como uma investigação teológica sobre a *hetereologia* da mística; a posição “edificante” de uma verdade em sentido extramoral em diálogo entre mística e filosofia; uma breve história da mística no liame da revisitação do pensamento

de Henrique Lima Vaz; bem como as redefinições que a mística propõe à subjetividade vista por meio de estudos de casos concretos, afinal, cada texto místico é uma possibilidade de redizer, de escavar no seio de uma infraestrutura consolidada, outras possibilidades de (não) ser. Assim, os ensaios discutem obras da Antiguidade tardia (o *corpus* dos Padres do Deserto, *O martírio de Perpétua e Felicidade*), da Idade Média (*O espelho das almas simples*), do início da Idade Moderna (a poesia de João da Cruz, os escritos de Teresa d'Ávila), da literatura do século XX (George Bernanos, Clarice Lispector e Katherine Mansfield) e da música popular (a psicodelia dos Beatles). Heterogêneos, como o falar místico, os estudos se radicam por uma abordagem atual (o que há de reflexão ecológica em textos místicos inatuais?) ou por uma atualização do próprio presente lastreada na posição deslocada de uma escrita mística, sempre capaz de propor subjetividades *outras*, para falar com Foucault.

Abrimos nosso compêndio sobre as relações entre *mística e subjetividade* com ensaios que pensam de forma teórica o (não) *lugar* da mística entre os horizontes discursivos constituídos. A *circularidade entre o "dizer" e a "linguagem comum" pelo voo a partir de Michel de Certeau e Richard Rorty* de Marcelo Barreira retrabalha, em profundo diálogo com a *Fábula Mística* de Michel de Certeau, pontos de homologia entre o arriscado discurso da mística, enquanto uma *poiesis* não fundada nas autoridades constituídas, e o lugar em que o filósofo Richard Rorty situa a psicanálise. Para Rorty, a psicanálise não estaria interessada em descrever uma realidade fenomenológica verificável enquanto um objeto de ciência. Ao contrário, o discurso da psicanálise seria "edificante" ao permitir a invenção (cotidiana, poderíamos dizer também com Certeau) de novas formas de dispor da linguagem e de si próprio. Dessa forma, o horizonte da psicanálise não é exatamente o da "verdade", ao menos, não no sentido que a ciência e uma certa filosofia (desde Descartes) a concebem, isto é, como algo que

aparece no interior de uma infraestrutura clara e distinta de demonstração. De igual maneira, como sugere Barreira – em sofisticada apropriação do pensamento de Rorty e seu deslocamento para flagrar o discurso da mística –, essa invenção “desde baixo” – dos “idiotas”, daqueles que estão à margem dos que usualmente estão autorizados a dizer – caracterizaria o elã místico, como bem se pode demonstrar a partir da silhueta de um João da Cruz.

Redesenhando a poética de João da Cruz a partir de Certeau, Barreira tenta singularizar esse não-fundamento da mística. Não pautada pela verdade do discurso, a poesia do “doutor místico”, engendra a torção de todo discurso à realidade essencial de um *Volo*, de um *eu quero* que obriga a linguagem a se retorcer e se desdizer, ou, nos termos de Rorty, estreitar novos nexos edificantes. Com um pensamento denso, mas nunca hermético, o ensaio contribui para situar a *atualidade* da mística hoje, como algo que (potencialmente) pertence a todos, enquanto um tomar a palavra e redesenhar contornos de dizer e de dito. Ao mesmo tempo, o escrito de Barreira não deixa de apontar à ancestralidade do discurso da mística enquanto uma espécie de *arché* dessa *instituição sem instituição* que poderia muito bem definir a invenção da psicanálise. Haveria aí então uma problematização das formas usuais de dizer e organizar o apreensível (o lugar da ciência moderna) em prol do potencial de *fabulação* da mística (e da psicanálise, conforme captada com base em Rorty).

É também sobre o *lugar* – ou mais precisamente o *entrelugar* – da mística no campo discurso teórico que versa o ensaio de Maria Clara Bingemer. *Heterologia, êxtase, êxodo: notas sobre mística e subjetividade* extrai, a partir da discussão da teologia, uma série de conflagrações de uma subjetividade mística, enquadrada a partir de textos laicos, como o conto *Bliss* de Katherine Mansfield e os escritos de Julia Kristeva, bem como textos mais usualmente legíveis sob a chave da tradição mística, como os escritos de Teresa d’Ávila e Ety Hillessum. A autora constrói hermeneuticamente a

noção de heterologia (Certeau), pensando o esteio da mística e da subjetividade desde o fora, o estrangeiro (Kristeva) e o estranho. Nada mais pertinente para se tratar de mística e subjetividade do que esse lugar-outra em que o sujeito se desvela enquanto “a face escondida de nossa identidade...” (Kristeva, 1991, p. 9) O mistério desloca como êxtase (com a tradução de *bliss* por Ana Cristina César e em sintonia com as experiências de Teresa de Ávila e Ety Hillesum) e êxodo (Lévinas e Marion) a subjetividade.

Há, então, uma estrangeiridade errante da subjetividade que nos transforma em refugiados de nós mesmos. Vislumbra-se uma interioridade que nos escapa ao surgir a nós como graça teofânica, como condensação “saturada” (Marion) e excessiva do que entendemos como propriedades de si a serem, portanto, transfiguradas. Nesse sentido, operando interdisciplinarmente, mas sem perder o fio definidor da teologia, a ensaísta pavimenta um caminho acidentado de uma analítica da mística a partir de algumas conformações textuais muito heterogêneas.

Já o ensaio *Mística cristã e subjetividade*, de Geraldo Luiz De Mori, retoma em sua primeira parte a argumentação de Henrique Cláudio de Lima Vaz em *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*. A partir de Lima Vaz, o autor retoma a tipologia da mística, especulativa, mistérica e profética, para encontrar pontos pivotais das relações entre a verdade da mística e o aparecimento da subjetivação. Sem abandonar as linhas mestras oferecidas pela tradição mística flagrada por Lima Vaz, De Mori traz à baila as sínteses de McGinn, ao apresentar a perspectiva de Agostinho como paradigmática para a mística cristã, em especial, por conceber a “filiação divina” no *De Trinitate* e seus vínculos com a eclosão de uma subjetividade no Ocidente. Num outro momento do texto, acompanha a análise histórica de Louth a respeito de pensadores como Dionísio Areopagita, Bernardo de Claraval, Thomas Gallus, o autor de *A nuvem do não saber*; Teresa de Ávila – para revelar o efeito de uma crescente psicologização da místi-

ca. O artigo, enfim, retoma Lima Vaz, que entende haver, após o século XVII, uma crise da mística quando se converte em mero “objeto de estudo”, numa “perda do infinito” decadente quanto à sua tradição ocidental, reduzindo-a à erudição de uma pesquisa acadêmica. No entanto, embora concorde com as grandes linhas do livro de Lima Vaz, o texto termina apontando a persistência da mística na contemporaneidade também em muitos que se mantêm na experiência do sublime. Do mesmo modo, De Mori situa, ainda que de forma breve, as relações entre a secularização da mística na literatura e na filosofia.

Ambos, de Marcelo Barreira, Maria Clara Bingemer e Geraldo de Mori produzem como que um “teste de resistência”, dos modos de enquadrar o dizer da mística, ora de uma perspectiva mais filosófica, ora de uma perspectiva mais teológica, ora do gesto de situar historiograficamente o lugar da mística, aparecem assim maneiras não simétricas de captar uma prática discursiva edificante ou um fenômeno de relação com o sagrado, o absoluto, ou radicalmente outro, ou ainda, uma tipologia de modos de enquadrar o aparecimento de uma subjetividade. Em sua diversidade de abordagens, tais textos ditam uma tônica do livro: a exploração do lugar criador de formas de dizer da mística e suas consonâncias à invenção da literatura e das formas de subjetivação liminares.

Partindo do escopo mais geral às análises de caso, nosso compêndio congrega uma variegada abordagem de textos antigos, medievais e modernos, com base em prismas multifacetados, como se revela exemplarmente com o enquadramento *místico* (ou da recriação de uma “santidade”) dos textos de George Bernanos e de Clarice Lispector a partir de repertórios díspares, como nas contribuições de Maria José Caldeira, Marcella Moraes e Cícero Cunha Bezerra.

Maria José Caldeira do Amaral, em *Notas sobre a Mística e a Santidade em Georges Bernanos*, aponta, na figura do diabo –

duplo de Deus –, uma nossa singularidade a contrapelo. Explorando, em especial, a reescrita da vida de São Domingos pelo autor francês, Amaral, sugere que entre “o absurdo e a graça” talvez havéssemos de pensar dostoievskianamente se o Diabo merece misericórdia numa redenção final. Para essa reflexão, Bernanos se implica na escrita. A graça dos santos-personagens de Padre Chevance e Chantal de Clergerie são epifânicos ao próprio escritor. A narrativa evoca a mensagem de que os santos nos julgarão como lhes julgamos. Um mundo mentiroso se escandaliza com o abismo da santidade e não é capaz de reconhecer a liberdade e a verdade dos santos. Como lembra a autora, para Bernanos, é a Igreja que precisa da vida dramática dos santos para garantir sua santidade e não o contrário. Maria José mostra como as beguinhas Porete e Mechthild e as carmelitas descalças Teresa e Elizabete literalizaram uma realidade, ou melhor: a escrita delas fazem “realidade”. Nesse jogo de escrita e realidade, o teólogo Hans Urs von Balthasar apreciava a obra de Georges Bernanos. A aliança entre teologia e literatura se situa no limiar de um pensamento novo, isto é, no “não é isso nem aquilo” (Michel de Certeau) da “mística” – uma aliança inovadora diante da rica herança da *Abgescheidenheit* de origem agostiniana e da *aphairesis* dionisiana.

De uma escrita da mística católica da primeira metade do século XX, passamos às elaborações de uma mística laicizada. Por meio de trechos de algumas crônicas e, mais detidamente, de *A paixão segundo G.H.*, o ensaio de Marcella Moraes, *Experiência mística em Clarice Lispector. Ver, comer*, recompõe o espaço intersticial do *comer* e do *ver* na escrita de Clarice Lispector. Retomando uma tradição crítica progressiva, que incluiria aí, a nosso ver, nomes como Luiz Costa Lima e Benedito Nunes (textualmente citado). Moraes reitera uma mística inversa, um itinerário ascético que recusa a união mística plotiniana, para, ao contrário, propor um mergulho no corpo. Apoiando-se na filósofa V. Salvaterra, pensa

o “comer”, traço, na tradição platônica, associado ao corpóreo, e, portanto, ao governável pela razão (e, diria a autora ainda, ao *animal*). É esse corpóreo associado à violência do *comer* que permite uma outra forma de estar em relação com o mundo. O texto, então, coloca em diálogo mística e literatura para refletir sobre o estatuto ético do literário, contribuindo para atualizar as discussões sobre o tema pela inclusão da mística clariceana na chave dos novíssimos estudos com animais.

A partir desse arrazoado, a ensaísta tece finas análises sobre as consequências ontológicas dessa “inversão” da prática ascética na escrita clariceana. Com isso, se o *comer* – sobretudo os animais, a “galinha de domingo”, o “molho pardo” feito de sangue – implica um gesto de violência, em uma posição ambígua, na medida em que a consciência que come e goza, goza também de contemplar a existência das galinhas bem vivas. Logo, que tipo de *ética* pode despontar dessa relação que toma por eixo essa corporalidade? Em um diálogo muito atual entre Clarice Lispector e Vinciane Despret, a autora tensiona especulativamente uma ética a partir do gozo corpóreo enquanto prática ascética e o lugar do *outro*, matável e desfrutável nesse gozo. Singularizando o lugar, talvez, paradoxal de que, para a escritora, “resta” um “desconforto” “mesmo diante da honestidade corajosa a respeito da truculência, conclamando que bebamos do sangue, que não nos furtemos a rasgar as gargantas para saciar a nossa própria goela”.

Esse modo de estar em relação que passa pela “honestidade corajosa”, talvez, uma *coragem da verdade* dissimilar daquela apreçada pelos antigos ascetas, não parece trazer respostas fáceis. Clarice, lida por Moraes, figura numa atitude que, simultaneamente, esvazia o lugar do *governo do corpo* (que delimitaria claras fronteiras entre sujeito e objeto, entre o ativo que usa e o passivo que é usado) e tece considerações quanto a esse corpo, encapsulado em uma *fome truculenta*, que se enraíza na relação com o outro, mas um outro que não é passivo, não é puramente

matável de acordo com uma hierarquia dependente da razão, na medida em que: “tudo age sobre tudo, tudo é objeto de tudo”.

Se o texto de Marcella Moraes nos convida a pensar o que pode a mística (e a literatura) nas discussões da hora do dia sobre o antropoceno, Cícero Cunha Bezerra entretence outras relações entre Clarice e uma tradição mística, mas agora observando a recriação dos mistérios do passado ou, mais precisamente, os *mistérios órficos*. Cícero Cunha Bezerra propõe uma hipótese instigante ao filiar o notável “ovo” clariceano – também referido por Marcella Moraes –, cuja origem é a Macedônia, à descoberta de um papiro (macedônio), datado de 500 a 400 a. C, em 1962. No referido papiro, publicado dois anos antes do conto “O ovo e a galinha” (1964), aparecem dois poemas órficos que o autor traz à baila para pensar sua possível produtividade no texto da escritora brasileira.

Ao recuperar o “ovo” desde o papiro, o erudito texto de Bezerra propõe uma metodologia de cotejo entre obras separadas por largas distâncias epistemológicas. Não à toa, o “pisando em ovos” do título remonta ao necessário cuidado não reducionista de abordagem de literaturas diacrônicas e de gêneros distintos entre si, o que não o impede de traçar possíveis convergências e divergências entre esses. O autor então trabalha detidamente, a partir de um desfile de referências da Antiguidade, os pontos de ancoragem que fariam ressoar os textos iniciáticos do orfismo e a letra de Clarice Lispector – recuperando não apenas “O ovo e a galinha”, mas também excertos de romances, como *Um sopro de vida*, e o esboço das conferências sobre literatura e magia escrito pela autora.

O símbolo psicagógico do “ovo” apresenta o entrelaçamento de duplicidades teórico/prática, natural/sobrenatural, particular/universal e subjetiva/objetiva, segundo Bezerra. Entre tais duplicidades, o mito órfico se diferencia de sua inspiração teogônica para elaborar uma antropogonia de incompletude de

tipo experiencial e amorosa (ascético-sexual), assemelhando-se à orgia abnegadora de si e do mundo do ato de comer um ovo no conto de Clarice. O caráter místico-alegórico do conto aponta um “modo pessoal” de ser do “ovo”, pois a experiência de se comer cada ovo não o constitui enquanto objeto universal. A pessoalidade de seu consumo evoca o mistério de uma existência sem fim, mas como “infinitude da vida que ultrapassa toda individualidade”. Com essa teleologia, Clarice se distingue daquela órfica de uma “superação religioso-prática”. Nesse sentido, o autor oferece um modo de usar para pensar como, sob refrações e reinterpretções, os mistérios da Antiguidade podem ressoar sob a tessitura de uma mística do cotidiano, esboçada no *frigir* dos ovos clariceano.

Das apropriações e rejeições da mística grega na literatura moderna, passamos a uma revisão propriamente dita das práticas espirituais dos padres do deserto, isto é, não da experiência mística em si, mas de sua condição de possibilidade: a ascese. O artigo *Subjetividade e demônios nos Padres do Deserto (III e IV d.C.)*, de Marcus Reis Pinheiro, explica de modo sintético, preciso e envolvente a subjetivação monástica dos séculos III e IV d.C. – sobretudo no *Traité pratique* de Evágrio Pôntico – a partir do combate contra os demônios.

Pinheiro oferece uma análise do estatuto do demoníaco no cenotibismo cristão em diálogo com referências trazidas também pelo texto de Moraes, como Donna Haraway, situadas naquilo que alguns teóricos vêm chamando de “virada animista”. Ou seja, como bem nota Pinheiro, o demoníaco aparece enquanto algo que não deve (e não pode, de um ponto de vista teológico) ser *destruído*, e sim, compreendido como uma potência outra que deve ser individualmente vencida pelo monge. Nesses termos, a ascese dos padres do deserto parece reconfigurar os campos usuais nos quais pensamos temas como subjetividade e objetividade, identidade e alteridade.

A outreidade do demônio atua sob aquilo que no monge se dispõe a colaborar com esse estranho que o habita. A ascese, então, configura-se, para o monge, como a arte de se autoconhecer e, com atenção (*proséchein*), discernir suas ações para, assim, não transformar em emoções (*páthos*) tais pensamentos intrusivos. A temporalidade diante do trágico da tentação demoníaca estimula o exercício tolerante quanto ao limite de permanência da ação desses pensamentos na mente, implicando um tipo de “ecologia psíquica” cultivada resolutiva e autonomamente por ele. Para tanto, não cabem nem a fuga desse conflito intrapsíquico, nem regras universalizáveis, fixas e estáveis na arte singular de discernimento dos espíritos, ao ponto do paradoxo contraintuitivo. Essa arte se desenvolve por cada um na vida agônica e nada monótona do deserto, pois a escrita monástica confronta experiencialmente o desejo e não se configura num mero relato dessa experiência. Conforme sintetiza Pinheiro: “Como fundamento dessa psicologia demonológica, temos clara consciência da divisão múltipla do sujeito que deve ser compreendido como uma arena de uma grande disputa de forças humanas, angelicais, demoníacas e divinas”, aspecto que o estudioso aproxima do eu cindido da psicanálise.

Ao reivindicar autoras como Miller e Burros, Pinheiro lê a subjetividade fraturada, anômala e marcada pelo elemento não-humano de homens e mulheres do deserto com base num olhar que se aproxima do *queer*, atualizando os termos específicos das práticas espirituais dos primeiros séculos da era cristã aos termos do debate contemporâneo sobre a subjetividade e seus liames.

No mesmo período histórico situa-se o *Martírio de Perpétua e Felicidade*, texto que narra o martírio de um grupo cristão em Cartágo, no século III, analisado por Paulo Nogueira em *Mística como espelhamento de si no além-mundo: a narrativa visionária do Martírio de Perpétua e Felicidade*. Em importante preâmbulo teórico, Paulo Nogueira rejeita certo uso arraigado de uma concep-

ção de experiência mística calcada na compreensão da escrita modelar que circulou entre os séculos XVI e XVII. Como situa o autor, esse modelo de escrita da experiência mística levou, como nomeou Certeau, ao aparecimento de um campo do saber na Idade Moderna. Uma “ciência mística” define a silhueta de estudos contemporâneos que excluem, reduzem ou ressitua práticas de experiência do sagrado, sejam elas não-ocidentais e até mesmo àquelas dos primórdios do cristianismo, quando a experiência do sagrado não estaria calcada pelo molde de uma *nova escrita* associada ao êxtase; a de um levantamento para cima e para dentro de si, de Certeau. Ou seja, ao analisar a experiência mística visionária, como nomeou Paulo Nogueira, de um texto do século III, ao flagrar esse martírio enquanto a escrita de uma experiência mística, o autor visa descentralizar modos de apreender o que definiria o campo místico a partir de um estudo de caso.

No cristianismo dos primórdios, a mística visionária e apocalíptica de “ascensão e contemplação celestial” é uma dessas vertentes que desafiam um moderno conceito de mística: em seu enredo, apresenta-se a seus leitores contemporâneos como paradoxalmente disruptiva diante de certa calcificação da abordagem dominante da mística ocidental. A apocalíptica, para além de uma crítica escatológica do Império Romano, apresenta-se como contraponto ao cristianismo moderno, ressignificando seu sentido e recuperando a sua seiva vital desde uma dimensão originária. No tocante à subjetividade mística há um “eu” não individualista nos visionários antigos. Uma dissolução de si como movimento de construção subjetiva perpassa as práticas rituais de leitura coletiva de textos fundantes, na linha do texto *Martírio de Perpétua e Felicidade*, do séc. III, que ilustra uma performatividade existencial e subjetivante.

O corpo martirizado do relato, lido ritual e coletivamente, oportuniza uma experimentação fronteiriça e transformadora

de seus leitores pela imaginação e pela viva e corporal plasticidade de sensações e sentimentos. Há, então, uma liminaridade transformadora pela exaltação celeste, pois essa exaltação não aponta para uma fuga do terrenal, mas para uma transfiguração experiencial de descentramento de si. Na fronteira entre vida e morte, a virtude do martírio é sinal de luta. Como num “espelho invertido” da consciência, o macrocosmo apocalíptico se converte, com o sonho, num corpo psíquico de tipo místico, de tal modo que a subjetividade se traceja pela comunicação e pelo entrecruzamento entre a morte e a vida. Assim, o uso da primeira pessoa na narração do relato dos martirizados, as estratégias poético-pictóricas de imaginação onírica dos lugares celestiais e do confronto com o demoníaco, torna o texto do *Martírio* uma história *exemplar* de recusa à autoridade terreal em prol da liberdade transcendente, propondo, para Paulo Nogueira, outro modelo de escrita àquele hegemônico da face moderna da mística cristã.

É interessante pensar os movimentos especulares dos textos de Marcus Pinheiro e Roberto Nogueira ao elegerem como *corpus*, textos de um mesmo recorte (o cristianismo do século III). Ambos mobilizam um movimento de reavaliação: Pinheiro lê, a partir da mais recente discussão sobre os entes não-humanos, a complexa ecologia anímica dos Padres do Deserto, descobrindo novos sentidos no texto antigo; Nogueira traz um texto antigo em sua singularidade para desestabilizar categorias hermenêuticas usualmente associadas ao discurso moderno sobre a mística.

A revisão do lugar da mística a partir de discussões contemporâneas reaparecem também em *O horizonte do poder pastoral e o lugar da mística na genealogia do sujeito de desejo em Michel Foucault*, de Letícia Tury e Lucas Pugliesi. O objetivo do capítulo é situar o lugar da mística, e mais particularmente, da obra de Marguerite Porete, *O espelho das almas simples*, em relação a um tipo de exercício de poder específico, o poder da condução das almas, ou “poder pastoral”, como o nomeou Michel Foucault.

Como reconstituem os autores, Foucault produziu uma análise detalhada das maneiras pelas quais tecnologias cristãs como o *batismo*, o *matrimônio*, a *penitência* e a *confissão* se organizaram, historicamente, ao redor da figura do pastor. Esse pastor deveria tornar sua vida exemplar e modelar para as suas ovelhas, gerando, assim, uma imagem consistente a ser seguida e mantida por uma série de ritos públicos, envolvidos nas referidas tecnologias.

Como sustentam os comentadores, é nesse horizonte que se pode entender o papel da mística, na Baixa Idade Média, enquanto uma *contraconduta*, isto é, como um tipo de relação consigo que se colocaria em oposição a esse modelo de produção da subjetividade das ovelhas gestado com o poder pastoral. Retomando as tecnologias pastorais termo a termo, os autores evidenciam como *O espelho* de Marguerite Porete, beguina do século XIII, descentraliza as maneiras ortodoxas de produção de uma imagem consistente do fiel. Assim, *O espelho* proporia uma relação com o divino que se organizaria da seguinte forma: 1) O “diálogo direto” da alma com Deus sem mediações teológico-políticas dos sacramentos em que atua o poder pastoral, sobretudo na confissão auricular; 2) O *ethos* do “modelo identitário” destoa, por sua verticalidade obediencial, da “identidade horizontal” da alma simples. Sua experiência de Deus gera uma sábia ignorância que não se assemelha a uma autonomia da vontade, mas a uma desapropriação de si como aniquilamento: o “eu sem mim”; 3) O apofatismo que não nega o uso de metáforas, mas evoca uma “imagem vazia”, como a trazida pela figura do espelho – distinta de uma posição moralizante como àquela ortodoxa e tradicional de Santa Clara de Assis, que usa o espelho para reproduzir em sua vida, segundo o “gênero mimético”, a positividade das virtudes de Cristo; 4) A mística de Porete seria o primeiro processo jurídico-político oficial de condenação por heresia, no entanto, além da ampla divulgação dessa obra no medievo, sua redescoberta ocorreu apenas em 1946 pelas mãos da historiadora Romana Guar-

nieri. Nesse sentido, se a genealogia da pastoral é, em Foucault, também uma genealogia do sujeito moderno, então, talvez, seja possível iluminar os caminhos de resistência à lógica de produção de subjetividade como base na contraconduta entrevista nesse *Espelho* de Marguerite.

É no esteio das práticas que Foucault chamaria de “contracondutas” que Eduardo Guerreiro Losso lê a apropriação da mística, sobretudo, hindu nos movimentos de contestação cultural dos anos 60 em *Orientalismo, espiritualidade e encantamento no rock psicodélico dos anos 60*. Realizando uma breve genealogia das atitudes de inconformismo cultural desde a boêmia de certo romantismo francês, às seitas esotéricas, às propostas holísticas de uma terapêutica, ao movimento montanhista, Losso observa um vetor comum anticlerical e antiburguês que visou alargar as “portas da percepção” da vida desencantada pós-industrialização com a riqueza do domínio das “analogias”, que o autor situa com lastro em Octávio Paz. Para Paz, a modernidade estética poderia ser lida pelo binômio “analogia” e “ironia”. A analogia diria respeito à prática imemorial de encontrar correspondências entre elementos naturais e espirituais, lendo, na verdade, o natural *como* sobrenatural, isto é, elementos da mesma ordem como em um contínuo gradativo. Nesse sentido, encontrar analogias entre as coisas visíveis e invisíveis, fundamento da linguagem secreta da magia, seria, para Paz, uma das marcas da busca do artista moderno em seu retrabalhar, imaginativamente, a matéria colhida do mundo circundante. Já a ironia, implicaria o escárnio para com as condições de miséria e empobrecimento da experiência em uma sociedade desencantada. A partir desse binômio, o ensaísta articula essas várias manifestações contraculturais que descambaram na psicodelia, em especial, na estética dos Beatles.

Pela via de análise musicais, raras no campo – qual a linguagem musical de uma mística? –, Losso mostra como a busca, até certo sentido, ascética do artista psicodélico, encontrou na re-

criação e transcrição das práticas rituais do hinduísmo um meio de dar vazão a uma forma nova, no limite entre a complexidade e a acessibilidade, em um raro momento em que a música pop se perfez pela lógica de um experimentalismo. Um experimentalismo não restrito ao horizonte estético, frisa Eduardo, mas que se encalacra ao horizonte da vida, à busca de uma vida *outra* no seio do capitalismo avançado.

Por fim, da subjetividade dos místicos à mística da vida “psicodélica”, acreditamos que os textos aqui contidos, ainda que aberrantes em suas formas de abordagem, escolhas de *corpus* e, até mesmo, maneiras de tomada de posição frente a uma cena de enunciação e a um conjunto de regras de dizer e ver, encontram campos de ressonância, ao postularem como o discurso da mística, onde quer que esteja fundado – na experiência da revelação, em uma prática cultural autopoética de invenções linguísticas, na reivindicação de uma contraconduta, na contestação política, ou na abertura radical a um inominável *outro* – propõe, no mais das vezes, uma relação radical de transformação não apenas nas formas de se relacionar com o mundo por meio da linguagem, mas sobretudo, nas formas de ser, nas heterogêneas formas de *ser-outro*.

A circularidade entre o “dizer” e a “linguagem comum” pelo *volô* a partir de Michel de Certeau e Richard Rorty

Marcelo Martins Barreira

Universidade Federal do Espírito Santo – Vitória, ES, Brasil

1 Introdução

A mística não é patrimônio de crentes. De modo mais “universal”, estende-se a todos os humanos. No entanto, seria necessário para essa extensão uma transcendência acompanhada da concepção metafísica de “natureza humana”? Em nossa tentativa de redefinir a mística sem tais atributos de “transcendência” e “natureza humana” partiremos do seguinte princípio: o horizonte semântico da tradição mística favorece nexos linguístico-culturais, sobretudo acerca de sua incidência experiencial.

Para relacionarmos cultura e experiência mística, mobilizaremos, em especial, *A Fábula Mística* (2015), de Michel de Certeau, além de autores – notadamente Richard Rorty – alheios ao debate referente à mística. Sem enfatizarmos uma estrutura exegética de seus textos, nossa abordagem se enviesará hermeneuticamente conforme nosso interesse temático. O risco de tal empreendimento hermenêutico se associa, como se verá mais à frente do

Marcelo Martins Barreira Bacharel (1989) e a Licenciado (1997) em Filosofia pela UFRJ, Mestre (1997) pela UERJ e doutor (2004) pela Unicamp, tendo realizado estágios pós-doutorais (GTU/2010; UFRJ/2017 e 2023). Professor do Departamento de Filosofia da UFES desde 2005 (Subchefe de 28/03/2011 a 28/02/2013, assumindo a chefia de 01/03 a 29/05/2012), onde atuo na Graduação e na Pós-Graduação.

capítulo, ao traço “edificante” dos saberes psicanalítico e místico, em linhas gerais; edificação que consiste na substituição de vocabulários gastos por outros mais úteis.

Para tanto, analisaremos o atributo de “universalidade” da experiência mística pela comparação entre as abordagens fenomenológica e hermenêutica. Nessa linha, a perspectiva hermenêutica de apropriação do símbolo da “noite” e dos estados dionisíacos por João da Cruz ilustra a relevância universal do *volò* (em latim), “eu quero”, como ferramenta político-cultural. O emaranhado conceitual do texto, enfim, preconiza uma circularidade entre o “dizer” poético que opera intrinsecamente na “linguagem comum” para resgatar o sentido “esquecido” de sua origem metafórica, como gesto ético “essencial” de orientação do *volò* para a enunciação mística.

2 Saber psicanalítico e saber místico

O autor estadunidense valoriza a psicanálise por permitir a capacidade de autocriação na cultura contemporânea e não só por sua relevância epistemológica. A hermenêutica linguística do inconsciente de Freud democratizou, segundo Philip Rieff, a figura moderna e kantiana do gênio: “Freud democratizou o gênio ao dar a todos um inconsciente criativo” (Rieff, *apud* Rorty, 1999, p. 199). Nosso inconsciente nos torna criativos. A palavra “inconsciente” não é de Freud, mas foi ele quem atualizou com vigor um termo ao torná-lo “linguagem comum”. Eis o elemento disruptivo da psicanálise: o impacto cultural freudiano incidiu numa inovação moral.

Esse uso cultural do “inconsciente” se tornou ética e politicamente útil para se redescrever o passado e mudar o futuro, melhorando-nos como humanos e nos reconciliando com nossas experiências. Em contraposição à antropologia metafísica, a universalização da apropriação psicanalítica do inconscien-

te pelos meios de comunicação social colaborou culturalmente como uma caudalosa e criativa fonte de metáforas, ironia e sonho. A psicanálise ampliou em nossa época o vocabulário comum e estimulou nossos contemporâneos a serem mais “irônicos, jocosos, livres e inventivos em nossas escolhas de auto-descrições” (Rorty, 1999, p. 205). Assim, concordando com Rieff, a psicanálise “universalizou” o atributo de “genialidade” enquanto capacidade estética de autocriação e autojustificação de comportamentos.

No entanto, no tocante à mística, fica a questão: seria útil culturalmente também democratizarmos uma genialidade espiritual? Em outras palavras: para fazer o mesmo movimento da psicanálise, para Rorty, por que não, em vez de esvaziarmos um sentido de “genialidade” ou de “mística”, democratizarmos a “mística” para todos, sejam eles crentes e não crentes? Como entender “humanidade” no enfoque de Georges Morel na sentença: “O Deus que revela a mística não se revela como o Deus do místico, mas o Deus de toda a humanidade” (Morel, 1960, vol. 1, p. 225, 229)?

A nosso ver, o “*volô*” da mística é uma ferramenta tão útil culturalmente quanto a psicanálise. Ela é um horizonte para nossos contemporâneos – como a ferramenta psicanalítica do “inconsciente” – não porque condiz com a “natureza humana”, mas por sua potência criativa ao lhes permitir um desvencilhar da “identidade” própria a uma história contada quanto ao passado: “É preciso se desembaraçar das aderências ideológicas ou históricas. O útil permite substituir a fabricação de um futuro ao respeito de uma tradição. Na renascença, ele é primeiramente uma arma de dissuasão. Deixa teu país, é a primeira regra” (Certeau, 2015, p. 205).

Nesse ímpeto vital, “deixar teu país” evoca uma ampla exclusão paradoxal. Esse “deixar” inclui “fragmentos de estranho” (Certeau, 2015, p. 117). Esclarece Certeau:

Se os místicos se fecham no círculo de um “nada” que pode ser “origem”, é primeiramente que eles são aí acuados por uma situação *radical* que eles levam a sério. Eles a marcam, aliás, em seus textos não somente pela relação que uma verdade inovadora aí mantém sempre com a dor de uma perda, mas, mais explicitamente, pela figuras sociais que dominam seus discursos, as do louco, da criança, do iletrado, assim como se, hoje, os heróis epônimos do conhecimento fossem os decaídos de nossa sociedade, as pessoas idosas, os emigrantes, ou o idiota do vilarejo... de que Simone Weil diz que ele “gosta realmente da ‘verdade’ porque, em vez dos ‘talentos’ favorecidos pela educação, ele tem esse ‘gênio’” que “não é outra coisa senão a virtude sobrenatural da humildade no domínio do pensamento.” Para os “espirituais” dos séculos XVI e XVII, o nascimento tem como lugar o humilhado. (Certeau, 2015, p. 40-41, grifo do autor)

Uma “teologia humilhada” (Certeau, 2015, p. 43) se constrói a partir do Outro. Quem é esse “Outro”? Esse Outro é a alteridade de quem vive nas sobras sociais – criança, mulher, iletrados, loucos etc. – como elemento criador e civilizacional. Não é à toa que Henri Bergson (1978) coloca na figura desses “gênios” espirituais – os “místicos” – a referência de sua “moral aberta”, oposta à conformidade das regras sociais. Analogamente, Simone Weil trata do “idiota do vilarejo” (Certeau, 2015, p. 74) como paradigma do verdadeiro gênio por vincular sua humildade e amor à verdade. Daí o valor político-cultural de uma democratização da mística: a revolução antropológica que ela enseja pela emergência de anti-heróis – “loucos (*môroi*), idiotas (*saloi*) e doidinhos (*exêcheuomenoi*)” (Certeau, 2015, p. 60) – para fustigar a “bem-comportada” normatividade do humano:

Um idiota da aldeia, no sentido literal da palavra, que realmente ama a verdade, mesmo que nunca pronunciasse

nada além de gaguejar, é pelo pensamento infinitamente superior a Aristóteles. (...) Devemos incentivar idiotas, pessoas sem talento, pessoas de talento medíocre ou pouco melhores que a média, que tenham gênio. Não há medo de torná-los orgulhosos. O amor da verdade é sempre acompanhado de humildade. O verdadeiro gênio nada mais é do que a virtude sobrenatural da humildade no reino do pensamento. (Weil *apud* Almeida, 2019, p. 221)

A fábula mística humaniza a gagueira do idiota. Não é menos humano a “sobra da palavra” deslocada de um sentido triunfante e mais próximo “do canto e do grito”:

Já a partir do século XIII, isto é, desde que a teologia se profissionalizou, os espirituais e os místicos levam o desafio da palavra. Eles são por isso deportados para o lado da “fábula”. Eles se solidarizam com todas as línguas que falam ainda, marcadas em seus discursos pela assimilação à criança, à mulher, aos iletrados, à loucura, aos anjos ou ao corpo. Eles insinuam em toda parte um “extraordinário”: são citações de vozes – vozes cada vez mais separadas do sentido que a escrita conquistou, cada vez mais próximas do canto ou do grito. Seus movimentos atravessam então uma economia escriturária e se extinguem, parece, quando ela triunfa. Assim a figura passante da mística nos interroga ainda sobre o que nos sobra da palavra. Essa questão não deixa de ter, aliás, ligações com o que, em seu campo próprio, a psicanálise restaura. (Certeau, 2015, p. 19)

Logo, em analogia à psicanálise, a tarefa historiográfica é a de recuperar o ato de dizer de um Outro. O termo “fábula”, para a mística, remete “à oralidade e à ficção” (Certeau, 2015, p. 4). Proclama Certeau:

Para o *Aufklärung*, se a “fábula” fala (*fari*), ela não sabe o que diz, e é preciso esperar que o escritor interprete o saber do que ela diz sem seu conhecimento. Ela é, pois, relançada ao lado da “ficção”, e, como toda ficção, supondo camuflar ou desviar o sentido que ela detecta. (Certeau, 2015, p. 17-18)

Essa camuflagem “fictícia” de um sentido do saber se atesta nos “disparates” ou “esquisitices” de uma “plasticidade de relações de proporção” (Certeau, 2015, p. 101) – como no *Jardim das Delícias*, de Bosch, em que a coincidência dos gestos estéticos e éticos contestam a autoridade do *factum* e de uma ordem convenionada como “real”:

É belo o que o ser não autoriza. O que vale sem ser creditado pelo real. Assim, a “Beleza” em Mallarmé, idêntica à “Crença”, é puro começo. Ela é o que nenhuma realidade sustenta: “A que arruína o ser, a Beleza.” Em relação a isso o gesto estético e o gesto ético coincidem: eles recusam a autoridade do fato. Eles não se fundamentam nele. Eles transgridem a “convenção” social que quer que o “real” seja a lei. Eles lhe opõem um nada, atópico, revolucionário, “poético”, sem o qual para Teresa não há mais que corpos e uma “bestialidade”. Eles consistem em acreditar que há o outro, “fundamento” da fé (Certeau, 2015, p. 311).

Na Beleza-Crença, um agir atópico, revolucionário e poético invoca realidades e desfactualiza realidades (Safatle, 2015, p. 83). Esse agir interpela o “dito” de certa antropologia e fé – o “real” – pelo “outro” bestial. Portanto, esse “outro” indeterminado, obscuro e vazio da linguagem “poética” aspira a uma nova humanidade e a um novo “fundamento” da fé: “o discurso místico abre o campo de um conhecimento diferente pelo postulado ético de uma liberdade: ‘Eu/tu posso/podes (re)nascere’” (Certeau, 2015, p. 273).

Numa oposição entre “ciência” e “fábula”, junto ao lugar/não lugar enunciativo de um saber heterodoxo, a “fábula mística” questiona o peso normativo e disciplinar de uma “ciência mística” e seus “sistemas verificáveis ou falsificáveis”. Essa superação fabular se dá como práticas de reelaboração estético-cultural que constroem a singularidade do dizer instaurador da narrativa mística após o colapso e dispersão da “ciência mística”, gerando um fantasma:

Rechçado durante os períodos seguros de seus saberes, esse fantasma de uma passagem reaparece nas brechas de certezas científicas, como se, cada vez, ele voltasse aos lugares onde se repete a cena de seu nascimento. Ele evoca, então, um para além dos sistemas verificáveis ou falsificáveis, uma estranheza “interior” que se dá doravante como representações os longínquos do Oriente, do Islã ou da Idade Média. Nas orlas e nos vazios de nossas paisagens, esse passante fantástico constrói também a radicalidade necessária aos itinerários que fazem fugir ou perdem as instituições provedoras de saber ou de sentido. Assim, de mil maneiras dispersas, mas onde se reconhecem ainda os contornos “místicos” do antigo *modus loquendi*, o enunciável continua ser ferido por um indizível: uma voz atravessa o texto, uma perda transgride a ordem ascética da produção, um gozo ou uma dor grita, o traçado de uma morte se escreve nas vitrines de nossas aquisições. Esses ruídos, fragmentos de estranho, seriam de novo adjetivos, esparsos como maneiras de memórias, e desorbitados, mas ainda relativos à figura substantiva de outrora que lhes fornece a referência e o nome do que desapareceu. (Certeau, 2015, p. 117)

Num falar “ferido por um indizível”, o “discurso místico” se inscreve na articulação entre os “ruídos” e “fragmentos de estra-

nho” de um dizer e o dito do saber instituído, tensionando “interiormente” a linguagem sobre o “real”:

Quando uma infraestrutura rigorosa estabiliza o real, o raciocínio dedutivo basta, no interior de disciplinas fechadas e em função de verdades imutáveis. Mas quando essa ordem desmorona, os discursos persuasivos se tornam necessários para criar acordos entre vontades, para estabelecer novas regras e para formar assim unidades sociais. Segundo Francesco Patrizi e muitos outros, a *oratio* retórica é instituidora de repúblicas. Acontece o mesmo com o conversar dos espirituais: essa arte de falar, acompanhada de inúmeros “métodos” que modalizam a superioridade do ato sobre o saber e o do dizer sobre o ler, é destinado a gerar no presente novas alianças que são, por exemplo, em Teresa de Ávila, ou relações comunitárias (a *compañía*), ou trocas com a tradição cristã (a “direção espiritual”), ou colóquios com Deus (a oração). Práticas constroem lugares enunciativos. (Certeau, 2015, p. 261-262)

Na conexão de ato e fala, a compreensão dos “efeitos de enunciação” (Certeau, 2015, p. 280) se enriqueceria com a visão rortiana da psicanálise para entender como esses efeitos formam “unidades sociais” e “repúblicas” que se pautem em práticas sociais e não em sistemas disciplinares em crise. Tais sistemas exigem, portanto, novas regras para um novo paradigma como quadro de referência de um amplo processo cultural, o que inclui a “mística”.

3 A universalidade hermenêutica da mística

Para Certeau, a fala mística se colocaria num espaço “poético” por conta da imprevisibilidade de seu estilo “musical”:

Por sua musicalidade, o poema é um labirinto que se estende à medida que se circula nele e que aí não se ouve mais voz. É um corpo de viagens. Ele detecta e descobre a quem o repete uma proliferação de secretas analogias, de falares insuspeitos, de aproximações ou de separações, de surpresas e de aberturas. Ele se torna assim a casa assombrada pela experiência de que ele dava no início as notas essenciais, simples como as de uma melodia. Ele é tão plural quanto a voz cujas inflexões e os acentos dizem, com uma atenção amorosa, mais coisas que as frases formadas. Nesse espaço múltiplo, os percursos e os episódios que dependem todos do movimento que precipita “eu” para “você” ficam, no entanto, imprevisíveis. (Certeau, 2015, p. 480-481)

O influxo da tradição mística circula pelo labirinto patrístico-medieval uma musicalidade polifônica de um corpo nômade de vozes. Nesse espaço “de viagens”, a imprevisibilidade indisciplinada do “eu” e do “você” fabulam a experiência – que “se marca na linguagem” (Certeau, 2015, p. 275). A fabulação promove uma semântica não submetida à égide do padrão linguístico proposicional – “uma relação de proposições umas com as outras (p é falso porque p’ é verdadeiro)” (Certeau, 2015, p. 279) – para percorrer esse espaço múltiplo de um labirinto evanescente. A apropriação certauniana da mística se familiariza mais com a abordagem hermenêutica do que com a fenomenológica, duas principais vertentes investigativas da Filosofia da Religião na contemporaneidade.

Ressaltemos, primeiramente, a leitura hegemônica e fenomenológica da mística na contemporaneidade – ao ponto de haver uma “virada fenomenológica” da abordagem filosófica do religioso. O afã fenomenológico subjaz no título de sua obra de referência: *O sagrado e o profano: A essência das religiões* (2018), de Mircea Eliade. Ora, apesar dessa sua pretensão, a Fenomenologia não acessa a essência comum do sagrado das diversas tradições

religiosas. Caso concordemos com Ricoeur de essa essência ser definível, em grandes linhas, como uma “obediência à altura” (Ricoeur, 1996, p. 169) da “relação chamado-resposta” (Ricoeur, 1996, p. 166), ela diz muito pouco sobre o “sagrado”, pois se configuraria numa ampla gama de interpretações conforme cada cultura religiosa. Afinal, esse Outro-Absoluto que nos chama pode ser pessoal ou impessoal, transcendente ou imanente, solitário ou comunitário etc., numa pluralidade crescente de *nuances* (Ricoeur, 1996, p. 169). Desse modo, o Outro-Absoluto permanece culturalmente em jogos de linguagem, favorecendo um caráter contingente e contextual de seus atributos, mesmo aquele da “absolutidade”.

Embora haja uma distinta singularidade entre as perspectivas de Ricoeur e a de Certeau, em ambos se encontra uma ação hermenêutica passível de um entrecruzamento. Certeau frisa um deciframento do não dito ou silenciado naquilo que foi dito, a nosso ver, em analogia à abordagem continental da fenomenologia, que veremos no parágrafo seguinte. A visão panorâmica de uma cidade, como uma absolutidade do divino, menospreza suas frestas e seus “detalhes secundários numa superfície imensa, agitada com movimentos que ‘manifestam’ as atrações de Deus por ‘formações dessemelhantes’ (*per dissimiles formationes manifestatio*)” (Certeau, 2015, p. 237). Logo, essa panorâmica forja ou força um “absoluto” pela língua “pelo que lhe escapa e lhe falta” como “grau zero do sentido e como um (mal) tratamento da língua” (Certeau, 2015, p. 237).

O enfoque panorâmico e “continental” da fenomenologia destoa da abordagem fragmentária e nuançada da hermenêutica, semelhante à de um “arquipélago” (Ricoeur, 1996, p. 169). Os “fragmentos de estranho” (Certeau, 2015, p. 117) retratam a riqueza semântica de múltiplas ilhas do campo semântico do “sagrado”, e da “mística”, *per dissimiles formationes manifestatio*. Hierofanias e experiências místicas se contaminam e se fragmentam por estranhas colagens culturais. Afunilá-las numa exclusiva definição do

sagrado-em-si exclui essa riqueza semântica. Nem existe “a” língua e nem “o” sagrado-em-si sem mediação linguístico-cultural, como comprova a variedade de preces. Portanto, o enfoque hermenêutico – incluindo aí o neopragmatismo – não considera útil a busca por uma essência trans-histórica e transcultural da mística.

A posição de Certeau se coaduna com a salutar e assintótica abertura ricoeuriana a uma “hospitalidade interconfessional” (Ricoeur, 1996, p. 170), comparável a uma “hospitalidade linguística”. A busca fenomenológica por uma essência a-histórica e transcultural do sagrado seria como a “língua”; contudo, não existe “a língua”, mas uma diversidade linguística que permite, sim, uma “universalidade”, mas tão só através de uma tradutibilidade recíproca entre línguas. Cada língua traduz estranhos discursos de experiência para suas próprias matrizes culturais; por conseguinte, uma hospitalidade linguística – como exemplo, daquela confessional – consiste numa tradutibilidade de várias línguas entre si, acolhendo-se mutuamente.

Em síntese, a universalidade hermenêutica preconiza uma ampla hospitalidade entre línguas estranhas entre si, distinguindo-se da universalidade metafísica e transcendental da fenomenologia. Voltemos à frase de Georges Morel: “O Deus que revela a mística não se revela como o Deus do místico, mas o Deus de toda a humanidade” (Morel, 1960, vol. 1, p. 225, 229). Essa frase se interpreta na ambiguidade da expressão “toda” como indicação de “universalidade”. A universalidade da mística passa pela riqueza de uma conversa entre culturas e, nessas culturas, o valor da linguagem comum de cada uma delas como oportunidade de um discurso que se torna acontecimento.

No entanto, abre-se um parêntese: a perspectiva hermenêutica de uma “essência da enunciação” mística como acontecimento pelo *volò*, nossa temática, exige uma compreensão da “essência” num sentido não metafísico. Diferentemente de *essentia* como atributo de um ente, a “essência” compreendida como “aconte-

cimento” (*Wesen*, conforme Heidegger, 1988, p. 77) – ambienta-se político-culturalmente.

O discurso místico potencializa semanticamente a “experiência” – um “acontecimento” – num amplo arco hermenêutico de “desontologização da linguagem, à qual corresponde também o nascimento de uma linguística.” (Certeau, 2015, p. 196). Num contexto histórico e cultural de “proliferação léxica em um campo religioso” (Certeau, 2015, p. 114), o humanismo renascentista promove uma ampla e notável Reforma Católica no século XVI e não apenas reagiu à Reforma Protestante. Inovou-se, assim, uma nomeação da “mística” como “ciência da experimentação” nos séculos XVI e XVII – inovação elaborada por jesuítas em suas leituras dos “místicos”, como a seiscentista de Diego de Jesús sobre a obra de João da Cruz, em que narra uma específica “experiência” de “loucura e desregramento” (Diego de Jesús *apud* Certeau, 2015, p. 232) que aponta para uma transformação da linguagem espiritual.

Nessa linha, a nosso ver, a perspectiva rortiana da psicanálise nos ajuda a entender esse influxo linguístico da mística no Renascimento. Para Rorty, a psicanálise contribui para o “dizer” de nossas “experiências”, pois elas não se estreitam nos limites de um mundo administrado por sistemas de poder epistemológico. A psicanálise é uma ferramenta; logo, não cabe comparar a utilidade de uma caneta com a de uma tesoura; do mesmo modo, nenhuma orquídea híbrida é mais ou menos bela com relação a uma rosa selvagem. Resta-nos uma única comparação: aquela entre passado e futuro. Portanto, o vocabulário psicanalítico nos fornece ferramentas para redescobrir e justificarmos desejos e esperanças, originando padrões enriquecidos de comportamento. A psicanálise não coloca sua linguagem como uma estratégia discursiva intrinsecamente superior e privilegiada perante outros saberes do universo cultural, mas apresenta “instrumentos alternativos, úteis para diferentes propósitos” (Rorty, 1999, p. 216).

Rorty considera o impacto cultural da linguagem psicanalítica uma ampliação do vocabulário no senso comum; do mesmo modo, uma reinvenção político-cultural da “língua mística”, como se verá a seguir, compreende excentricamente o humano e não o reduz às proposições da epistemologia. É preciso abrir perspectivas irreduzíveis e singulares do acontecimento interior e existencial, livre e plural. A psicanálise potencializa o estranhamento e fragmentação da psique humana ao oportunizar a construção livre de nossa autoimagem numa atividade mais próxima, para Certeau e Rorty, da literatura que da ciência. De fato, mais perto da literatura, a psicanálise ampliou nosso vocabulário; no entanto, diga-se de passagem, numa toada antecédida pela fala mística.

4 O “dizer” como alteridade intrínseca à “linguagem comum” em João da Cruz

O *modus loquendi mysticorum* (Thomas de Jésus *apud* Certeau, 2015, p. 114) constitui-se “formas de estilo” como “efeitos de operações que ligam conjunturas históricas a práticas linguísticas.” (Certeau, 2015, p. 181). Daí que tais conjunturas e práticas não apresentam aspecto unidimensional para todos os “místicos”. Cada um deles participa e forma um caldo cultural, um estilo próprio no estilo “místico”. A linguistificação da mística, portanto, não é a sua profissionalização ou institucionalização. Ao contrário, contra a profissionalização da teologia e um uso técnico do latim, a linguagem mística se equipara ao confeccionar literário pela *poiesis* por sua inscrição num discurso de ilimitada potencialidade semântica, originando uma ética ou um “mundo” a se abrigar no *dizer* da “metáfora viva” (Ricoeur, 2000), diferentemente do *dito* definidor e conceitual (Certeau, 2015, p. 279).

A disparidade entre o dizer da experiência e o dito conceitual gera o maior desafio dessa operação: equacionar polos de

tensão entre uma situação experiencial “particular” e a exigência de um testemunho “universalizável” político-culturalmente, pois a “ciência dos santos’ deve conciliar contraditórios: a *particularidade* do lugar que ela recorta se opõe à *universalidade* que ela pretende testemunhar” (Certeau, 2015, p. 247). Nesse tensionamento, embora a origem grega e neoplatônica da teologia mística ou negativa valorizasse o silêncio, a retórica latina medieval projetou uma “língua mística”:

Na ontologia plotiniana do Uno, a língua é excluída da experiência mística. O silêncio grego atravessa ainda o *Logos* da Antiguidade cristã. Ele fascina a teologia patrística. Foi preciso um longo tempo e uma autonomia da Igreja para que tomasse forma o paradoxo cristão de uma língua mística. “Não é senão no latim medieval que uma verdadeira língua técnica da mística será criada. Esta toma como ponto de partida certos termos paleocristãos, embora ela constitua uma criação nova tipicamente medieval (Mohrman *apud* Certeau, 2015, p. 182).

O ambiente em que se desenvolveu a technicalidade da “mística” medieval como “estilo” e gênero literário (Certeau, 2015, p. 180) converte a “teologia mística” em “língua referencial” (Certeau, 2015, p. 195). A “independência mística, já marcada por uma relação com o *corpus* dionisiano ou pelos predicados de uma doutrina ‘extraordinária’, ‘experimental’, ‘afetiva’, ‘prática’ etc. obtém logo, com efeito, seu reconhecimento legal” (Certeau, 2015, p. 169). Assim, com a pretensão científica de uma “língua universal feita de todas as línguas” (Certeau, 2015, p. 101), o “projeto místico” ocultou pela *reductio ad unum* uma proliferação orquestral de sons:

A questão concerne essencialmente à relação que a ciência mantém com o universal por uma língua, mas ela focali-

za também o projeto místico de unificar o conhecimento em uma nova linguagem. Ela é, portanto, comum, mesmo se ela se provê dos meios e dos terrenos diferentes. Ela remete à unificação das línguas que aparece ainda, em John Webster, na visão de um idioma “místico”, centro oculto em torno do qual prolifera uma circunferência orquestral de sons. (Certeau, 2015, p. 194-195)

No entanto, na tensão entre o “particular” e o “universal”, o discurso místico não se acomoda em uma exclusiva linguagem, como na “metafísica” das definições dadas à “mística” em verbetes de dicionários e enciclopédias. Maus leitores de maus dicionários arriscam uma leitura a-histórica de termos; nesse caso, empobrecendo em demasia a enunciação significativa do “místico” com as definições do termo. Uma definição peremptória e não dialética da mística “esquece” que sua “verdade” opera dialeticamente desde um escondimento do dito, então, enquanto “mentira”.

Estimulando-nos na tarefa de problematizar essa indexicalização como produto político-cultural, a mística é um “modo de falar” independente de uma ordenação objetiva de enunciados e em tensão com a institucionalidade do saber:

Certamente, ela engaja uma diferença entre teoria e a prática, mas à maneira como o ato de falar (ou *speech-act*) se distingue da validade dos enunciados e questiona a efetuação oral e não a verdade lógica de uma proposição. Ela consiste em se perguntar, por exemplo, a) se e como se pode *praticar* (falar efetivamente) a linguagem que continua a ser mantida como globalmente verdadeira; b) se é possível dirigir-se a Deus (*tratar con Dios*) com os enunciados que propõem conhecimentos *sobre* ele; c) como entreter-se (*conversar*) de ti a mim, na troca com o Outro ou com outros;

d) de que maneira *ouvir* como uma voz que me concerte as proposições objetivamente recebidas como inspiradas (bíblicas, canônicas ou tradicionais) etc. (Certeau, 2015, p. 256, grifos do autor)

Por conseguinte, requer-se uma salutar suspeita acerca da indexicalização de termos “espiritualidade” e “mística” diante da complexidade de variáveis da enunciação mística mais audível que legível no uso de palavras, em que a “efetuação oral” vale mais que “a verdade lógica de uma proposição”.

No entanto, ao virar um *corpus* – com “nome (que simboliza a circunscrição de um espaço) e regras (que especificam uma produção)” (Certeau, 2015, p. 24) –, essa invenção linguística adquiriu um ar de família com outros enunciados, distinguindo-os de outras famílias de textos (Certeau, 2015, p. 23). Portanto, apesar da precariedade epistemológica da experiência mística ocidental, ela se confluía em tipologias ou famílias de textos.

Uma delas foi a diferenciação preferida de Lima Vaz entre a mística de essência, a mística da ausência e a mística sponsal – além dessa, ele mesmo apresenta uma tipologia alternativa com a divisão entre mística especulativa, misteriosa e profética (Lima Vaz, 1992). Em que pese seu valor pedagógico, tais tipologias engaiolam uma experiência “mística”. Como qualquer critério classificatório, tipologias são problematizáveis em numerosos contextos. Confrontemos a “tradição” epistemológica subjacente a essas tipologias com a mística espanhola do séc. XVI de João da Cruz. Embora absorva, com originalidade, as heranças agostiniana e tomasiana, sua condição de autor renascentista o colocaria enviesadamente perante a tipologia de Lima Vaz numa hipotética oscilação entre a mística sponsal (mais comum) e a de ausência (pelo valor que dá à obscuridade) e, talvez, incluindo a mística da essência, com o conceito de “substância da alma”. João da Cruz desafia as caixas da mística para que reavivemos o sentido tra-

dicional e contemporâneo de sua experiência da “noite escura” (Losso, 2010, p. 6).

Além disso, o saber místico e experiencial fica na fronteira de saberes. Numa compreensão hermenêutica e associada à índole precária de sua enunciação, a mística se coloca num entremeio de saberes. Nessa ótica, cabe denunciar um risco subjacente à impostação metafísica da “mística”, presente na tipologia de Lima Vaz. Desse modo, “o problema da história inscreve-se no lugar desse sujeito que é, em si mesmo, dinâmica da diferença, historicidade da não identidade a si” (Certeau, 2011, p. 67). A posição de Lima Vaz discordaria dessa visão relativizante da historiografia acerca da mística, interpretando como reducionista a leitura sobre a mística empreendida pelas ciências humanas em geral, considerando-as mera “fábula”. Resta uma dúvida: criticar-se-ia veladamente Certeau? Lima Vaz qualifica como “fábula” uma história imaginária e circunscrita por práxis políticas de horizontalismo antropocêntrico e niilista cuja abordagem multidisciplinar não objetivaria o absoluto transcendente, instrumentalizando a mística por saberes alheios ao legado místico ocidental. No entanto, como se observou antes, tipologias são limitantes.

De fato, a “mística”-metafísica está em xeque: “parece que subsiste, principalmente na cultura contemporânea, o movimento de partir sem cessar, como se, por não mais fundar-se na crença em Deus, a experiência guardasse somente a forma e não o conteúdo da mística tradicional” (Certeau, 2015, p. 482). Ilustremos isso com uma (im)possível dialética entre mística e desmistificação:

a desmistificação da mística torna-se, numa operação tipicamente dialética, a mística da desmistificação. Essa mística secularizada retira seu potencial de mistério e de verdade não da atemporalidade e do absoluto “épico”; antes, da experiência trágica ou cômica da falibilidade, profanida-

de, historicidade, finitude. A intensidade vem, portanto, da finitude e da contingência, e não da transcendência postulada. É essa fragilidade do profano, do limitado e do histórico que contém um rastro *misterioso, indecifrável*, do absoluto, da transcendência, precisamente porque a finitude e a profanidade, no limite do limite, no profano do profano, reencontra algo de transcendente, infinito e sagrado, que pode ser inteiramente falso (daí a falibilidade da experiência), mas não deixa de, mesmo assim, manter em suspenso a possibilidade impossível do transcendente. (Losso, 2008, p. 5)

Na circularidade dialética da “mística da desmistificação”, uma mística se manifesta em contexto secularizado pela finitude, contingência e falibilidade, trágica ou cômica. Ao mesmo tempo se abre à secularização da secularização estética como resgate de um verve de “transcendência”, provavelmente enfraquecida hermeneuticamente. A radicalidade hermenêutica – que “não tem mais fundamento nem fim” (Certeau, 2015, p. 482) – não fica refém de tipologias e exerce, também hoje, um semelhante “direito de nomear” (Certeau, 2015, p. 213), à semelhança daquele exercido pelos movimentos espirituais do século XVI.

No que consistiu, porém, tal “direito de nomear”? Os movimentos espirituais renascentistas trataram de um novo modo a linguagem espiritual, remetendo-a à “experiência” (Certeau, 2015, p. 24, n. 19). Essa inovadora nomeação supera o *corpus* instituído com o objetivo de se inaugurar uma “ciência” particular que produz seus discursos, especifica seus procedimentos, articula itinerários ou ‘experiências’ próprias, e tenta isolar seu objeto” (Certeau, 2015, p. 115). No entanto, tal esforço inovador enfrentou a insuperável dificuldade de delimitar um objeto, a sempre lhe escapar, o que fez dispersar essa ciência “no fim do século XVII” (Certeau, 2015, p. 116).

De qualquer modo, foi chave na criação dessa “ciência da experimentação” a redescoberta da “noite escura” por João da Cruz. A experiência que ele teve da noite, seja na oração feita à noite, seja pelo contexto de sua fuga do cárcere em Toledo, foi a base de sua operação hermenêutica. Para tanto, ele se apropriou “autonomamente” do termo “teologia mística” e dos estados dionisianos – principiantes, adiantados e perfeitos – para subverter sua semântica e resgatar a seiva vital de uma expressão indexicalizada por “doutores e professores de teologia mística” (Certeau, 2015, p. 162), os *litterati* (letrados). A “ciência experimental” renascentista dribla o triunfo de uma língua mística que virou canônica pelo poder clerical. João da Cruz incide na ambiguidade de um movimento contracultural ao triunfo de uma espécie de “bem comum dos místicos” (Orcibal, 1987, p. 253).

A entronização de Carlos V em 1517 favoreceu um intercâmbio entre a Espanha, as dezessete províncias dos Países Baixos e as cidades alemãs onde a Corte se fixava, oportunizando a divulgação de Harphius, Eckhart, Tauler, Ruusbroec e Thomas de Kempis na Espanha. Logo, ao longo da Teologia (Orcibal, 1987, p. 31), João da Cruz lia genericamente “contemplativos” (2N 1, 1; 5, 1), assim nomeados pelo risco de o leitor desses autores sofrer a suspeita de quietismo (Pablo Maroto, 1990, p. 405). Seja como for, exatamente por formar um caldo cultural da “mística” e seguir o estilo deles na sua elaboração da “noite da fé”, João da Cruz recebe o título de “Doutor místico” na edição de seus quatro tratados já em 1630 (Certeau, 2015, p. 158), muitíssimo antes da proclamação feita pelo Papa Pio XI, em 1926.

Importa-nos, em específico, como o símbolo mais famoso de João da Cruz, a “noite escura”, foi uma apropriação cultural de um patrimônio comum. Esse símbolo tem raízes bíblicas (Ex 19, 9, 16; 20, 21; Sl 17, 12); passa pelos alexandrinos Fílon e Orígenes, pelo capadócio Gregório de Nissa e chega em Dionísio Areopagita, Ruusbroec e Tauler (Diego Sánchez, 1990, p. 97-99). Em resu-

mo, essa tradição propiciou, para Lima Vaz, a “metáfora da luz” como “conhecimento da fé” por “iluminação”:

A metáfora da luz para designar o conhecimento da fé insere-se no campo metafórico dos mais clássicos da tradição ocidental: o do conhecimento como *iluminação*. No Novo Testamento ela está presente sobretudo nos escritos paulinos e joaninos e constitui um dos tópicos tradicionais da teologia da fé. (Lima Vaz, 2000, p. 70)

Seja como for, a longa tradição simbólica sobre a “noite escura” e a familiaridade de seus contemporâneos com a nomenclatura dionisiana fez João da Cruz expressar a experiência da “noite escura” por meio dos estados dionisianos (S pról., 4; 2S17, 6; 2S 26, 13; 3S 2, 6); afinal, “Dionísio serve de etiqueta. É preciso se assemelhar a ele para ser autorizado” (Certeau, 2015, p. 162). O ponto da crítica de Certeau, portanto, não se refere à complexidade do valor histórico da inovação linguística de Dionísio para o apofatismo por conta de sua analogia simbólica e da especulação acerca dos nomes divinos. A questão é como certa reificação escolarizada do símbolo da “noite” e o consagrado esquema dionisiano de etapas arriscariam em comprometer a qualidade da vida espiritual por um esquema padronizante de análise, tornando-o um saber que, portanto, olvidaria sua origem metafórica pela ereção paradigmática de um *corpus*: uma epistemologia quanto à mística. De qualquer modo, como resto, sobra e traço desse *corpus* – “reservas de uma história, de uma tradição ou de um sentido” (Certeau, 2015, p. 460) –, uma língua se mantém frágil, ontem e hoje, como “reliquias de uma referência desafetada” (Certeau, 2015, p. 247). Como relíquia e ruína, a historicidade do *corpus* dionisiano persiste desafetada, enfraquecida e analogicamente como “vida daquilo que, nos objetos mortos, nunca estava destinado à desapareição, vida do que ainda pulsa tomando o espírito de outros

objetos em uma metamorfose contínua” (Safatle, 2015, p. 86).

Assim, a metamorfose histórica recupera e reabre a seiva do *corpus*. Sem rejeitar a “teologia mística” como Jean Gerson (Certeau, 2015, p. 156), o programa místico de João da Cruz preferiu dinamizar aquele neoplatônico, de Dionísio. João da Cruz não privilegiou a rigidez dos estados fixos e estáveis dionisianos, mas os redescreve. Ele sublinha as crises existentes na passagem dentre eles: a alma “nunca permanece num estado, senão tudo é subir e descer” (2N 18, 3). Na irregularidade teologal dos ritmos e da extensão do itinerário da alma para a união com Deus, Ruiz Salvador sintetiza a inovação de João da Cruz:

[...] rompe e amplia o esquema em todas as direções: no princípio, no meio e no fim. No princípio: antepõe uma longa etapa de comunicação divina com Cristo e com a história, que se torna a base da vida teologal e lhe confere seu caráter fundamentalmente gratuito e passivo. No meio: introduziu e ampliou desmesuradamente a fase da noite escura, eliminando praticamente os dois primeiros estados da divisão tradicional. No fim: na fase de união plena, com que os autores encerram o itinerário espiritual, faz surgir uma nova etapa ou um novo horizonte de amor específico, quase glorificado (1995, p. 121).

João da Cruz substituiu a busca pela passagem à unidade essencial em si da mística neoplatônica por uma indisciplinada metaforização de uma experiência de negatividade da alma. O horizonte pedagógico e culturalizante de João da Cruz consistirá, então, num esforço inicial de traduzir os sutis matizes de sua experiência da noite da fé pela nomenclatura usual a seus contemporâneos (Orcibal, 1987, p. 154) – como eram então os estados dionisianos e o símbolo da “noite escura” – e pela “linguagem comum”, “vulgar” (Certeau, 2015, p. 184). Nesse sentido duplo, num

empreendimento mais amplo que aquele resumido por Certeau, que se restringe à linguagem vulgar e exclui as “disciplinas técnicas”: “Trata-se de tratar a *linguagem comum* (a de todo mundo ou de “qualquer um”, e não a de disciplinas técnicas) em função da *possibilidade para ela de ser falada*” (Certeau, 2015, p. 258, grifo do autor). Apesar da restrição certeuniana, desdobramos para a “mística” a abordagem de Rorty da psicanálise como saber “edificante”, como veremos adiante, pois ambos os saberes participam de “práticas históricas e linguísticas”, que, por sua vez, produzem metáforas úteis coletivamente.

Em resgate de sua índole metafórica, o espaço “poético” da mística resgata palavras – comuns e técnicas –, porém, esse resgate é para um uso inovador e sem legitimação institucional. Ressalte-se o alerta: não se visa aqui a defesa da anti-institucionalidade, mas a promoção de um estilo próprio de tradução da experiência da “noite escura” por João da Cruz.

Seja como for, no resto e traço kairológico do acontecimento hermenêutico – em dessintonia com uma “representação unívoca” do poder clerical –, a liberdade impossível da embriaguez mística ousa metaforicamente ao não domesticar a experiência mística quando resgata a voz de uma linguagem comum:

Uma história é pressuposta. Uma história progressiva visto que sempre é um “antes” que designa alegoricamente um “depois”, e não o inverso (que corresponde à atitude freudiana). Não há reversibilidade. A hermenêutica tem ela também forma histórica: é preciso esperar o segundo acontecimento para que o primeiro se torne sua figura. A Transformação dos fatos em signos é o efeito de acontecimentos subsequentes, e, portanto, ligada à constituição de sequências temporais. É preciso, enfim, que a história seja encerrada e que um “fim” ou uma “realização” aí se marque (o *kairos* da Encarnação) para que sequências estáveis

(ou “alegorias”) sejam elegíveis. Esse corte funciona como o fechamento de um texto, ela instaura um tempo em excesso, uma espécie de resto, que seria um espaço de leitura (ou de manifestação) uma vez o texto acabado. (Certeau, 2015, p. 140)

A imprevisibilidade da experiência carrega a seiva vital e original de um “dizer” ou o corte entre uma linguagem mística indexicalizada e “a Transformação dos fatos em signos” da linguagem do dizer poético e não indexalizável. Nessa travessia histórico-linguística da “ciência mística” de tradição neoplatônica à inovação experiencial do discurso místico nos séculos XVI e XVII, João da Cruz foi um ponto de inflexão de um legado discursivo ao resgatar a relevância perdida do “dizer”.

5 A circularidade entre metáfora e linguagem comum pelo “eu quero” (*volo*)

O olvido do “dizer” rearticula paradoxalmente sobra e ruína de uma língua transformada em “dito”; rearticulação que acontece através da inexorável fundação do espaço desse “dizer” na figura do “*volo*”:

Pode-se reconhecer aí já o espaço que o querer produz na linguagem, atravessando-a. Ele é um efeito linguístico dessa passagem, tanto quanto a saída (entrada e saída) que dá a forma de sua “aparição” linguística e esse passante que é o sujeito que quer. A esse respeito, o “eu” é o outro da linguagem. É o que a língua “esquece” sempre, e o que a faz esquecer ao locutor. Dizer *volo*, abrir esse lugar do sujeito é entrar nesse esquecimento. O sujeito é o *esquecimento* do que a língua articula. De imediato, o “eu” tem a formalidade de um êxtase. (Certeau, 2015, p. 276, grifo do autor)

Nesse esquecimento da linguagem estabelecida, escuta-se paradoxalmente o “eu” como o lugar da interioridade e da autonomia do querer (o *volò*), instaurando-se um “sujeito”. O crivo da experiência da noite escura opera como eixo de interpretação de um “*corpus* histórico” para que dele se extraíam impossíveis dizeres e crenças. No nomadismo desse *corpus*,

[...] o discurso (como o relato de uma viagem) se apoia sobre uma ‘experiência’ extraordinária (análoga ao *thôma* de Heródoto) para produzir um crer (um ‘ordinário’), ao contrário dos discursos (advogados, políticos, pregadores) que partem de uma crença para organizar uma experiência ou uma prática. Pelo tratamento de um *corpus* histórico, a oposição primeira entre a experiência e a fé se encontra transformada na relação que a autorização (e o conteúdo) do texto mantém com sua finalidade. (Certeau, 2015, p. 290)

A autonomia do “eu quero” (*volò*) “excede a literatura doutrinal ou piedosa” (Certeau, 2015, p. 147) e franqueia um “crer no impossível”. Essa crença impossível emerge conjuntamente “com um querer absoluto (‘eu escolho tudo’) e termina na ‘noite’ que marca o fim de sua vida com uma fé reduzida ao ‘que EU QUERO CRER’ (as maiúsculas são de Teresa de Lisieux)” (Certeau, 2015, p. 273). A experiência transforma e autoriza o conteúdo da crença pelo que nela resta como “verdade” de um discurso evanescente e “mentiroso”.

A mentira não polariza como inimiga da verdade, mas ela é “o lugar estratégico onde o ‘dizer’ se correlaciona com o ‘dito’” (Certeau, 2015, p. 279). Assim, esse seu caráter “estratégico” qualifica “toda” linguagem, porque compreensível, socialmente, como “mentirosa”:

o *volò* não instaura, à maneira do *cogito* cartesiano, um campo para proposições claras e distintas às quais atribuir

um valor de verdade. Bem longe de constituir um “próprio”, ele provoca uma metaforização geral da linguagem em nome de algo de que não depende e que se vai traçar aí. Em vez de supor que *há em algum lugar mentira* e que, despistando-a e desalojando-a, se pode restaurar uma verdade (e uma inocência?) da linguagem, a prévia mística estabelece um ato que leva a utilizar a *linguagem toda como mentirosa*. A partir do *vo*lo, todo enunciando “mente” em relação ao que se diz no dizer. Se há acordo entre interlocutores, ela não se refere, pois, a uma verdade admitida, mas a uma maneira de fazer ou de falar que pratica a linguagem como uma interminável enganação da intenção. É “claro” entre nós, diz o discurso místico a seus leitores, que empregamos a linguagem como a metáfora de sujeitos falantes. (Certeau, 2015, p. 278-279)

O metafórico se conecta com a linguagem comum – enganosa e “mentirosa” – pelo eu como o “outro da linguagem”, ou melhor, o outro do “dito” do empobrecimento semântico da “linguagem comum”. Contudo, o “eu quero” (vo)lo não “esquece” – como o “outro da linguagem” – que na “linguagem comum” subjaz o elemento-chave do dizer: a “linguagem como a metáfora de sujeitos falantes” – numa ênfase próxima da célebre origem metafórica da verdade de Nietzsche em *Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra-Moral* (*sic*):

Um exército móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos, numa palavra, uma soma de relações humanas que foram realçadas poética e retoricamente, transpostas e adornadas, e que, após uma longa utilização, parecem a um povo consolidadas, canônicas e obrigatórias: as verdades são ilusões das quais se esqueceu que elas assim o são, metáforas que se tornaram desgastadas e sem força sensível. (Nietzsche, 2007, p. 36-37)

A linguagem “mentirosa”, portanto, esquece sua condição metafórica e se esgota, “após uma longa utilização”, em palavras “consolidadas, canônicas e obrigatórias”. O desafio, então, consistiria em se manter a expressão fictícia de uma pluralização de mundos. Daí o valor da posição anticlerical de Rorty de crítica a uma filosofia profissional em prol de saberes edificantes, em sintonia com a posição de Certeau e de Nietzsche. O termo “edificante” significa que esses saberes visam “ajudar seus leitores ou a sociedade como um todo a se livrar de vocabulários e atitudes gastos antes que proporcionar ‘sustentação’ para as instituições e costumes do presente” (Rorty, 1994, p. 25). O movimento de substituição e/ou redescrição vocabular para mais úteis, plenas e plurais práticas sociais é um projeto de “edificação”. Os vocabulários da psicanálise e da mística são mais “edificantes” que epistemologias.

[...] irei usar “edificação” para representar esse projeto de encontrar modos novos, melhores, mais interessantes, mais fecundos de falar. A tentativa de edificar (a nós mesmos ou a outros) pode consistir na atividade hermenêutica de estabelecer ligações entre a nossa própria cultura e qualquer cultura exótica ou período histórico, ou entre nossa própria disciplina e outra disciplina que pareça perseguir alvos incomensuráveis num vocabulário incomensurável. (Rorty, 1994, p. 354)

Essa hermenêutica de conexão dialógica entre culturas “exóticas” e vocabulários “incomensuráveis” projetam uma fecundidade antropológica. Tal empreendimento funciona como fábula “sobre como os seres humanos lutam continuamente para superar o passado humano de maneira a criar um melhor futuro” (Rorty, 2009, p. 199).

A superação do passado pela substituição “de vocabulários e atitudes gastos” reforça uma linguistificação metafórica do “dis-

curso místico” como ação política de reconhecimento do valor cultural da circularidade entre “linguagem comum” e metáfora. Rorty avalia como alvissareira a capacidade de a metáfora se converter em “linguagem comum” para trazer um “futuro” distinto ao movimento clerical/profissional da “verdade”, que se contrapõe a reconhecer essa circularidade em suas afirmações de “realidade”.

Para essa circularidade, uma “ficção de sujeito falante” dribla o “próprio” de “toda” linguagem comum no espaço fictício do “dizer”:

A esse *eu* que fala no lugar (e na vez) do Outro, é preciso também um espaço de expressão que corresponderá a esse que o mundo era para o dizer de Deus. Uma ficção de mundo será o lugar onde se produzirá uma ficção de sujeito falante – se [sic] por “ficção” se entende o que se substitui (provisoriamente) e representa (contraditoriamente) o cosmo que servia de linguagem ao Falar criador. Essa figuração de espaço é, portanto, estabelecida, ela também, no limiar do discurso místico. De um modo imaginário, ela abre um campo ao desenvolvimento desse discurso. Ela lhe torna possível um teatro de operações. É, pois, o espaço, necessariamente fictício, do discurso. (Certeau, 2015, p. 297-298, grifo do autor)

Desertifica-se a linguagem sistemática e abstrata de objetivação de “mundo”, “Deus” e “subjetividade” num desmoronamento sem fim e fundamento “da cátedra do professor, do pregador ou do especialista” (Certeau, 2015, p. 282). No entanto, esse desmoronamento oportuniza o gesto ético da “conversão”:

a *conversão*, que pressupõe o paradigma ocidental de uma verdade única e que pratica as mudanças de lugar (ou de pertença) como a maneira de se encontrar mais “na” (ou

em “sua”) verdade, cessa de ser uma colocação em circulação social dos lugares de sentido, para tornar-se o gesto ético de um desafio que atravessa um deserto de sentido. (Certeau, 2015, p. 475, grifo do autor)

Sem uma exclusiva verdade, o que legitima o dizer é o “gesto ético” de uma conversão. Na solidão da experiência, a conversão percorre o “deserto de sentido” da irrelevância existencial e histórico-cultural do dito sem se apoiar em “autoridades”, pois “Mesmo se ele [o místico] se serve dessas autorizações, citando-as, ele não as constitui em instância legitimante” (Certeau, 2015, p. 282). O dito como “deserto de sentido” se contrapõe ao dizer do sujeito falante.

À guisa de conclusão, orientado pelo *voló*, nesse dizer tudo se insinua num gesto ético de nomeação-inomeável, mantendo

uma perigosa vizinhança com a mentira ou com a ficção, isto é, com o que parece sem ser. O que pretende esconder pode ser apenas um simulacro. De fato, dando-se um referente secreto, as “palavras místicas” não engatam somente sobre todo o repertório das seduções ou manipulações que gera o oculto; elas são tomadas em si mesmas nas relações labirínticas das ficções que elas produzem com as realidades que elas subtraem. (Certeau, 2015, p. 151)

O percurso por labirintos de ficções traz e esconde o segredo de “realidades” através de um itinerário “sem causa nem razão” (Certeau, 2015, p. 480). Itinerário místico imprevisível que se orienta apenas pelo *voló* como o “essencial de toda enunciação” (Certeau, 2015, p. 278). Logo, a enunciação não se pauta pelo objeto, mas pelo princípio ético subversivo: a subversão do conteúdo objetivo do dizer pela indeterminação do meu querer, do *voló*.

Referências bibliográficas

ALMEIDA, Gabriel. Mística como poética social. A fábula de Michel de Certeau. *Teoliterária*, São Paulo, v. 9, n. 17, p. 212-242, 2019. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/7021424.pdf>. Acesso em: 15 set. 2023.

BERGSON, Henri. *As duas fontes da moral e da religião*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

CERTEAU, Michel de. *A fábula mística: séculos XVI e XVII*, v. 1. Rio de Janeiro: Forense, 2015.

DIEGO SÁNCHEZ, Manuel. La herencia patrística de Juan de la Cruz. In: VV.AA. *Experiencia y pensamiento en San Juan de la Cruz*. Madrid: EDE, 1990. p. 83-111.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2018.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 1988.

JOÃO DA CRUZ, São. *Obras completas*. Petrópolis: Vozes, 1988.

JUAN DE LA CRUZ, San. *Obras completas*. Madrid: BAC, 1982.

LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*. São Paulo: Loyola, 2000.

LOSSO, Eduardo. Adorno e Scholem: mística e teoria da literatura. In: *Anais do XI Congresso Internacional da Abralic: Tessituras, interações, convergências*. USP, São Paulo, 13 a 17 de julho de 2008. Disponível em: https://abralic.org.br/eventos/cong2008/AnaisOnline/simposios/pdf/055/EDUARDO_LOSSO.pdf. Acesso em: 5 ago. 2023.

LOSSO, Eduardo. História da mística e modernidade do Sublime. *Trilhas Filosóficas*, Caicó, v. 13, n. 1, p. 13-33, 2020. Disponível em: <https://periodicos.apps.uern.br/index.php/RTF/article/view/2010/2203>. Acesso em: 12 out. 2023.

MOREL, Georges. *Le sens de l'existence selon saint Jean de la Croix*. vol. 1. Paris: Aubier, 1960.

NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*. São Paulo: Hedra, 2007.

ORCIBAL, Jean. *San Juan de la Cruz y los Místicos Renano-Flamencos*. Madrid: Fund. Univ. Esp./Univ. Pont. de Salamanca, 1987.

PABLO MAROTO, Daniel de. Dimensão histórica de San Juan de la Cruz. *Teresianum*, Roma, n. 41, p. 401-437, 1990.

RICOEUR, Paul. *Leituras 3 – Nas fronteiras da filosofia*. São Paulo: Loyola, 1996.

RICOEUR, Paul. *A metáfora viva*. São Paulo: Loyola, 2000.

RORTY, Richard. Freud e a reflexão moral. In: RORTY, R. *Ensaio sobre Heidegger e outros: escritos filosóficos 2*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999. p. 193-219.

RORTY, Richard. Pragmatismo como politeísmo romântico. In: RORTY, R. *Filosofia como política cultural: escritos filosóficos*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

RUIZ SALVADOR, Federico. *Místico e mestre São João da Cruz*. Petrópolis: Vozes, 1995.

SAFATLE, Vladimir. *O circuito dos afetos: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

Heterologia, êxtase, êxodo: notas sobre mística e subjetividade

Maria Clara Lucchetti Bingemer

Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – Rio de Janeiro, RJ, Brasil

Introdução

Entende-se por subjetividade o espaço íntimo do indivíduo a partir do qual ele se relaciona com o mundo, com os outros e consigo mesmo. Esse polo relacional que é a subjetividade humana resulta tanto em marcas singulares na formação do sujeito quanto na construção de crenças e valores compartilhados na dimensão cultural, que por sua vez, constituirão a experiência histórica e coletiva dos grupos e populações. A subjetividade é o mundo interno de todo e qualquer ser humano, mundo composto por emoções, sentimentos e pensamentos. Através da nossa subjetividade construímos um espaço relacional, ou seja, nos relacionamos com o “outro”.

Neste artigo, procuraremos usar uma metodologia que parte da teologia, mas que se caracteriza por um diálogo interdiscipli-

Maria Clara Lucchetti Bingemer possui Graduação em Comunicação Social e Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio), Mestrado em Teologia (PUC-Rio) e Doutorado em Teologia Sistemática pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma. Atualmente é Professora Titular no Departamento de Teologia da PUC-Rio, Coordenadora da Cátedra Carlo Maria Martini, Assessora Especial da Reitoria para Assuntos Teológicos e Consultora da Secretaria Geral do Sínodo para a Sinodalidade. Tem experiência na área de Teologia, com ênfase em Teologia Sistemática, trabalhando principalmente nos seguintes temas: Deus, alteridade, mulher, violência, espiritualidade, místicos contemporâneos e literatura.

nar com diversas disciplinas, quais sejam, a literatura, a filosofia, a psicanálise e a história. Não consideramos a mística “outra” disciplina por entender que ela é inseparável da teologia, mesmo que seja lida com as lentes de outras disciplinas e mesmo reconhecendo que hoje cresce sempre mais uma mística secular. Aqui pretendemos explorar o pensamento de Michel de Certeau e Julia Kristeva para pensar a subjetividade como alteridade e, mais ainda, como estrangeiridade, forasteiridade. Isso que se diz de toda subjetividade será por nós refletido e escrito especialmente sobre a subjetividade mística. A partir da perspectiva da teologia e pela mediação hermenêutica da literatura nas obras de Katherine Mansfield e Ana Cristina César, procuraremos situar essa subjetividade estrangeira como mística e, portanto, como extática e em permanente condição de êxodo. Alguns escritos de Teresa de Avila e Ety Hillesum serão convidados a confirmar o que é dito do êxtase e do êxodo enquanto condições permanentes da subjetividade mística. O pensamento filosófico de Emanuel Levinas e Jean-Luc Marion, por fim, nos ajudarão a revelar a necessária visibilização da subjetividade mística configurada enquanto errante, alterada e responsável. A compaixão e a doação serão as categorias centrais para pensar a mística enquanto instituidora de subjetividade. Na conclusão, procuraremos adiantar algumas pistas para a subjetividade humana hoje – alterada e responsável – em tempos de nebulosidade e errâncias

Heterologia: uma forma de conhecimento?

A palavra “heterólogo” é definida pelo dicionário como antônimo de “homólogo”. Na Química, entende-se como aquele ou aquilo que, apesar de derivar da mesma origem, difere (de outro) (Dicionário Priberam, 2023). Trata-se, portanto, de algo que carrega em si uma estrutura diferente daquela que está nas partes do contexto ou do meio ambiente. Nas Ciências Médicas, as forma-

ções de tecidos heterólogos não são senão perturbações ou desvios dessa regeneração normal (Bernard, 1867, p. 139). Também se pode chamar heterólogo àquele ou àquilo que provém de uma outra espécie. Um elemento heterólogo é um elemento estranho, um corpo estranho, portanto, diferente e alheio àquilo que é normal, comum, afeito ao ambiente e ao entorno (Bousseyroux, 2005, p. 39-57).

Nas Ciências Humanas e segundo a definição de Michel de Certeau, a heterologia é um *discurso do outro*, que é ao mesmo tempo discurso sobre o outro e discurso a partir de onde o outro fala (Certeau, 2003, p. 145-156). A heterologia, portanto, se move em um espaço intermediário, em uma cena reversível em que a última palavra não pertence necessariamente ao sujeito primeiro do discurso e em que a crítica pode se abater sobre aquele que enuncia o discurso, o qual seria atingido pelo ricochetear da linguagem. Lugar de experimentação, a heterologia assume o risco de uma palavra em liberdade, com todas as suas consequências. E talvez a principal dessas consequências seja o fato de que o sujeito receptor ou o sujeito, que é o objeto do pensar e do discurso, seja o que toma a palavra e a comunica.

Michel de Certeau, com o conceito de heterologia, qualifica primeiramente a história, disciplina em que um narrador relata fatos e testemunhos sobre o outro. Esse outro permanece mudo na narrativa e sem capacidade de intervenção. Trata-se de um outro sempre ausente e, no entanto, sempre pressuposto (Certeau, 2003, p. 156-157). No caso da etnologia, por exemplo, o discurso-fonte está incluído no seio de outro discurso – o discurso do etnólogo – que quer trazer um testemunho sobre uma alteridade, mas que, ao mesmo tempo, entra em cena ele próprio. Isso permitirá o ensinamento tanto sobre o objeto como sobre o sujeito do discurso (Bousseyroux, 2005, p. 39-56).

Nossa hipótese aqui consiste em que o discurso da teologia também é um discurso heterólogo, ou seja, um discurso no qual a heterologia toma lugar. Primeiramente porque se trata

de um discurso construído a partir de uma linguagem revelada, portanto, uma linguagem que vem de Outro, que é Deus, o qual, em Sua Palavra, dirige-se ao ser humano. Em segundo lugar, trata-se de um discurso que relata o que é vivido por outros, por outras pessoas, nas quais se crê que habita o Espírito Santo de Deus. Essas pessoas “outras” podem ser a comunidade de fé, a Igreja¹, ou podem também ser outros que vivem em espaços “heterólogos” ao espaço eclesial. Ou mesmo outros e outras que estejam fora do espaço seja eclesial, seja social mais restritivamente entendido por haverem sido marginalizados ou excluídos dele. Ou ainda outros que experimentam a presença do divino em si mesmos, e essa experiência lhes reconfigura a subjetividade, levando-os a buscar palavras diversas, símbolos e linguagem outros para construir a narrativa do que experimentaram. Os místicos nos parecem entrar nessa categoria. Segundo Juan Martin Velasco:

Os elementos visíveis do fenômeno místico remetem, como elemento central do mesmo, às experiências do sujeito. São experiências singulares que se destacam porque superam o modo de relação sujeito/objeto vigente no resto das experiências humanas. Elas produzem ou comportam com frequência estados alterados de consciência; vão acompanhadas de profundas comoções afetivas; e levam consigo um alto índice de referência à realidade, o qual produz no sujeito a segurança de estar com o verdadeiramente real. Se tivesse que resumir num só traço o peculiar da experiência mística em relação com o comum das experiências religiosas, diria que se trata de uma experiência imediata por contato amoroso com a realidade experienciada. (Velasco, 2023)

1 “No Novo Testamento, “igreja” traduz a palavra grega *ekklêsia*. No grego secular, *ekklêsia* designava uma assembleia pública, e esse significado ainda foi mantido no N.T. (At 19.32, 39, 41).

Dentro da visão da teologia cristã e de sua particular e específica heterologia, é nossa intenção aqui, portanto, voltar os olhos para a experiência mística, que, a nosso ver, ativa e mesmo exacerba a heterologia que está no centro da teologia, levando-a à sua máxima intensidade e saturação (Marion, 2013). Na experiência mística, a subjetividade do sujeito – homem ou mulher – que experimenta a presença amante do divino é tomada pela “heterologia” à qual não pode dar nome e cujo conteúdo e significado preciso não pode dizer ou declinar. Habitado por um “outro” que, em certo sentido, é-lhe “estranho”, uma vez que não acaba de revelar seu nome, mas que, ao mesmo tempo, é-lhe “mais íntimo a si do que o si mesmo” (Agostinho, 1998), experimenta uma recriação em que os limites são rompidos e a submissão a e interação com essa alteridade é gozo máximo desejado e experimentado (Agostinho, 1998)². Mas é, ao mesmo tempo e paradoxalmente, experiência de uma falta e de uma ausência que exacerba o desejo errante e forasteiro até o grau mais elevado.

A subjetividade do místico, então, não pode mais ser definida a partir da subjetividade própria que o definia antes do encontro amoroso com a divindade. Mas, ao contrário, esse encontro é o que o define, configura e lhe revela sua verdadeira condição humana: a de estrangeiro e errante que só tem como bússola Aquelle que o habita, possui e conduz. Referencial maior segundo, e a partir do qual, ele ou ela se entende e se situa na vida e no mundo.

O sujeito místico é, portanto, constitutivamente um sujeito “alterado”, modificado e transformado pela alteridade divina que o habita e que, mediante seu consentimento e submissão, o

2 Cf. a exclamação de Agostinho: “*Intimior intimo meo, superior sumo meo*”. Agostinho reconhece (*Confissões*, III, 6, 11) dirigindo-se diretamente a Deus: “[...] estavas dentro de mim mais que o meu íntimo e acima da minha parte mais alta”, *intimior intimo meo et superior summo meo*, a ponto de acrescentar noutro trecho, recordando o tempo que precedeu a conversão: “tu estavas diante de mim; e eu, ao contrário, tinha-me afastado de mim mesmo, e não me reencontrava; e muito menos te encontrava a ti”.

reconfigura. Algumas reflexões de Julia Kristeva, pensadora búlgaro-francesa, podem iluminar essa reflexão sobre a condição de estrangeiridade do sujeito místico³.

O sujeito místico como estrangeiro

Julia Kristeva – psicanalista, semióloga e filósofa – reflete sobre a questão do estrangeiro a partir de uma torsão identificatória. O estrangeiro não é apenas a alteridade exterior a nós mesmos, que nos interpela com sua visibilização e sua palpabilidade no meio ambiente em que nos cremos situados. É, ao contrário, uma alteridade interior a nós mesmos, “a face escondida de nossa identidade[...]” (Kristeva, 1991, p. 9). Trata-se, segundo ela, de um fenômeno que começa quando surge a consciência de nossa diferença que nos faz perceber a errância constitutiva de nossa condição humana em todas as situações (Kristeva, 1991, p. 9).

O espaço do estrangeiro é a errância, o nomadismo. É o caminhar sem plena consciência do objetivo e do destino. E isso, que é sua condição, é igualmente sua secreta ferida, mas, ao mesmo tempo, é aquilo que o subtrai ao domínio e ao controle de todos e o insere em um espaço que será sempre sua morada; sempre ausente, sempre inacessível a todos. Seu apego é ao que falta, à ausência que experimenta e faz experimentar. Sua pátria é um país desejado, mas não ainda habitado e sempre diferido. Esse país, “ele o carrega em seu sonho, e necessita chamá-lo além disto” (Kristeva, 1991, p. 11).

Assim também é a experiência do sujeito místico. O país – desejado, não alcançado e sempre diferido – diz respeito à experiência de submissão ao divino. Isto é, o tornar a própria vida posse da divindade, na forma de união. Essa presença divina situa o místico ou a mística perpetuamente em movimento, lançando-o em dire-

3 Nas reflexões que seguiremos nesta seção, Kristeva fala dos migrantes e refugiados, fenômeno que enche as cidades do primeiro mundo hoje. No entanto, aplicamos algumas perspectivas de sua reflexão ao caso dos místicos.

ções insuspeitadas e levando-o a andar caminhos não previsíveis nem razoáveis. O místico, na verdade, está destinado a viver errante e mergulhado na dinâmica da heterologia, não encontrando interpretações racionalmente coerentes para suas “topias” e, portanto, não encontrando para si mesmo um “topos” que possa ser dito, explicado ou mesmo entendido até mesmo por ele próprio.

Estranheza e “estrangeiridade” são sua marca, confrontado que é desde fora e habitado dentro de si mesmo. Assim, a errância e a estranheza do místico incomodam, levando a que não seja compreendido pelos que o cercam, suscitando animosidade, aborrecimento, desprezo, levantando a pergunta sobre não estar em seu lugar, mas sempre em lugar “outro”. A separação entre ele e aqueles que têm clara sua identidade e se sentem à vontade nos espaços e instituições o desloca de si mesmo e lhe concede uma distância privilegiada para ver o que outros não veem. Isso lhe dá o sentimento altaneiro não de estar na verdade, mas de relativizar e relativizar-se ali onde outros estão mergulhados nos sulcos da homo pertença. Do mesmo modo lhe dá a liberdade de absolutizar apenas o Absoluto que, fiel à etimologia da palavra (Puntel, 2004, p. 297-327)⁴, não cabe dentro de categoria alguma e o deixa sem amarras e apoios, sendo levado não sabe para onde, mas experimentando por quem o é.

O mesmo acontece com a linguagem pela qual o místico procura dizer sua identidade e dar nome ao que experimenta. Percebe-se aí condenado ao mutismo ao qual se referia Michel de Certeau ao refletir sobre a heterologia dentro da área da história, disciplina em que um narrador relata fatos e testemunhos sobre o outro, que permanece mudo e sem capacidade de intervenção (Kristeva, 1991, p. 26-27). Mudo está igualmente o místico até mesmo em relação à sua língua materna e a todas as outras

4 Absoluto tem significação polissêmica em filosofia e teologia, mas as definições convergem para uma definição que diz: o que possui a totalidade do ser, livre e independentemente de quaisquer limites.

linguagens conhecidas, pois sua língua é apofática, não encontra palavras para dizer-se e tem de buscar analogias para uma dicção que ainda não foi inventada e que lhe será revelada, mas não necessariamente compreendida por aqueles que desejam decifrá-lo.

A língua que lhe é ensinada não é comunicável nem transmissível e toda tentativa de realizar tal ação virá sempre marcada pelo acento, o sotaque que o distanciará dos demais e o exilará a seu verdadeiro terreno linguístico: o silêncio. Na verdade, esse silêncio não é somente imposto de fora. Ele é interior, constitutivo de sua subjetividade. E ele ou ela será chamado a habitar esse silêncio e ali encontrar o divino Amante que lhe falará com os signos que escolherá. Não serão necessariamente palavras, mas também toques, inspirações, iluminações, noites escuras, desolações sem fim. Enfim, toda a gama de palavras e simbologias que os místicos inventaram ao longo da história e que, por isso mesmo, os aproximou muito dos poetas (Bingemer; Boas, 2020).

Os escritos dos místicos em geral, e muito particularmente dos místicos cristãos, dão testemunho dessa heterologia e dessa errância que os fazem “estrangeiros” em meio às outras pessoas, mesmo quando suas atitudes e comportamento são da maior proximidade e contato possíveis. O místico, na verdade, é sempre um solitário, alguém cuja interlocução só acontece no silêncio da solidão da alteridade que o habita e possui e é, de certa maneira, intransmissível com os códigos linguísticos disponíveis. Sempre lhe será difícil “habitar sonoridades, lógicas cortadas da memória noturna do corpo, do sono agridoce da infância. Carregar em si como uma abóbada secreta, ou como uma criança deficiente – querida e inútil – esta linguagem de outrora que murcha sem nunca o deixar” (Kristeva, 1991, p. 27).

Na verdade, a mística é uma experiência humana que faz da vida daquele ou daquela que nela embarca uma aventura composta por duas experiências inseparáveis: êxtase e êxodo. Essas categorias vão configurar, então, sua subjetividade.

A subjetividade mística: o êxtase

A experiência mística sempre leva o humano para *fora de si*. Sendo, paradoxalmente, uma experiência própria da interioridade subjetiva, arranca o sujeito dessa interioridade e o subtrai a si mesmo (Bingemer, 2013). Na experiência mística, o sujeito experimenta sua subjetividade radicalmente alterada pela presença de um outro que passa a ser quem comanda o movimento da subjetividade e o processo da nova relação que se instaura em seu interior.

As quatro categorias com as quais William James descreve e define essa experiência deixam entrever a alteração da subjetividade. Segundo o autor, quatro são as marcas da experiência mística: 1. inefabilidade, aquilo que desafia a expressão e a linguagem; 2. qualidade noética, que seria a dimensão iluminativa (e nisso James concorda com vários místicos cristãos tradicionais de que o amor e, no caso, o amor místico, em si mesmo é uma forma de conhecimento) (Nef, 2018; Bingemer, 2023); 3. transitoriedade, no sentido de cordura, tolerância, abertura cordial e amorosa; 4. passividade ou incapacidade de produzir por si mesmo a experiência (Bingemer; Losso; Pinheiro, 2022, p. 10).

Para James, a experiência mística é algo que se dá entre afeto e pensamento. Investigando o “movimento teorético” dos estados místicos, ele argumenta que tais estados promovem a expansão da consciência e permitem “ultrapassar todas as barreiras usuais entre o indivíduo e o Absoluto” (Bingemer; Losso; Pinheiro, 2022, p. 10).

Tanto quando se refere à inefabilidade, à transitoriedade, à qualidade noética, mas sobretudo à passividade, James acusa a presença do outro, a alteridade que invade o sujeito místico, que nele age e que, por assim dizer, “suspende” momentânea ou continuamente suas faculdades enquanto ego consciente e agente. A alteridade igualmente reconfigura desde o mais profundo de seu ser, sua subjetividade, que passa a ser outra e diversa da que seria antes dessa experiência.

A nosso ver, radica aí a convergência da maioria dos comentaristas sobre a recorrência do fenômeno chamado “êxtase” nos estados místicos (Vidal, 2019; Guitton; Antier, 1993). O êxtase poderia ser definido como o estado de quem se encontra como que transportado para *fora de si* e do mundo sensível, por efeito de exaltação mística ou de sentimentos muito intensos de alegria, prazer, admiração, temor reverente etc. A dicção da experiência do êxtase muitas vezes é difícil e quase impossível. A literatura e a poesia que também se debruçam sobre o fenômeno do êxtase são aqui convocadas para auxiliar a teologia a dizer o indizível.

A poeta brasileira Ana Cristina César, em uma tradução que ficou célebre de um conto da escritora neozelandesa Katherine Mansfield, usa a palavra êxtase para traduzir o que a contista chamou de “Bliss” (Mansfield *In César*, 2016)⁵. Embora não tenha sido escrito para publicação no Brasil, *Êxtase* foi publicado pela primeira vez em nosso país na revista *Status-Plus*, em 1981 (Mansfield, 2020). Após sua morte, em 1983, os ensaios sobre tradução e literatura que Ana Cristina César escreveu durante seu período em terras britânicas – incluindo a tradução de Mansfield e suas notas – foram reunidos e deram origem à obra *Escritos da Inglaterra*, publicada em 1988. Mais tarde, em 1999, a Editora Ática, em parceria com o Instituto Moreira Salles, agrupou esse e outros livros de ensaios de Ana Cristina César em um novo e único volume, intitulado *Crítica e tradução*.

A própria poeta e tradutora explica por que escolheu a tradução de êxtase para *Bliss* e não Felicidade, como o fez Érico Veríssimo ao traduzir o mesmo conto de Mansfield.

5 Ana Cristina César ganhou o título de Mestre, com distinção, pela Universidade de Essex, na Inglaterra, por sua dissertação intitulada *O conto “Bliss” anotado*. Nesse trabalho, a jovem poeta brasileira traduziu a pequena história de Mansfield para o português, dando-lhe o nome de Êxtase e, por meio de 80 notas, explicou seu processo tradutório.

Decidi usar “êxtase”, porque exprime uma emoção que, ou ultrapassa a palavra “felicidade”, ou é mais forte do que ela. Creio que é importante estabelecer a diferença entre os dois termos. Êxtase sugere a sensação de uma espécie de suprema alegria paradisíaca, que só pode ser sentida em ocasiões muito especiais: em momentos de satisfação na relação bebê/mãe, em outras relações apaixonadas “primitivas”, em fantasias homossexuais, no êxtase religioso e, muito raramente, na “vida real”, nos relacionamentos entre adultos. Poder-se-ia dizer que o êxtase é, basicamente, uma emoção imaginária cheia de força e do poder próprios do imaginário. [...] “Êxtase” foi a palavra que escolhi para traduzir *bliss*. É uma palavra forte, proparoxítona de boa cepa, tem uma aguçada tonalidade religiosa e não pode ser confundida com *just plain happiness* (felicidade) (Cesar, 2016, p. 368-369).

Em muitos trechos do conto traduzido por Ana Cristina, pode-se vislumbrar o que ela entende por êxtase e porque optou por essa tradução e não por outra:

O que fazer se aos trinta anos, de repente, ao dobrar uma esquina, você é invadida por uma sensação de êxtase – absoluto êxtase! – como se você tivesse de repente engolido o sol de fim de tarde e ele queimasse dentro do seu peito, irradiando centelhas para cada partícula, para cada extremidade do seu corpo? (Mansfield *In César*, 2016, p. 4).

E a personagem de Mansfield repete uma e outra vez: “...ela não sabia como exprimir aquilo – e o que fazer daquilo...” (Mansfield *In César*, 2016, p. 6).

“O que é que havia no contato com aquele braço que aticava – incendiava – incendiava – o fogo do êxtase que Bertha não sabia como

expressir – e o que fazer daquilo?” (Mansfield *In César*, 2016, p. 11).

“Por que sentia tanta ternura pelo mundo inteiro nessa noite? Tudo estava bom – e certo. Tudo que acontecia parecia encher outra vez até a borda a taça transbordante do seu êxtase” (Mansfield *In César*, 2016, p. 12).

“Mas agora – ardentemente! ardentemente! A palavra doía no seu corpo ardente! Era para aí que a levava toda aquela sensação de êxtase?” (Mansfield *In César*, 2016, p. 15).

Como afirma o jornalista Caio Túlio Costa, Ana Cristina César parece ter feito uma definição certa quando escolheu o termo “Êxtase” para traduzir a palavra com que Mansfield batizara seu conto. “Bliss’ é êxtase, felicidade, alegria, bem-aventurança, coisa divina, palpitação, frio na barriga...ia dizer tesão” (Mansfield *In César*, 2016, p. p. 19). Mansfield escreveu esse conto em um período tenebroso de sua vida, quando vagava pela Europa “doente... ‘errando’ entre a literatura e um certo misticismo”. E sufocava de angústia e de desejo por aquela experiência extática, aquele “Bliss” que descrevia em seu conto.

Em uma de suas últimas cartas ao marido, já bem doente, antes de morrer, Katherine Mansfield gritava sua angústia de entender o mistério de quem era, em outras palavras, de sua própria subjetividade.

E dizia que, “enquanto esta questão não for respondida claramente, não é possível autogovernar-se. Existe realmente dentro de mim um ‘eu’ definido? É necessário perguntarmo-nos isto para nos aguentarmos firmemente nas pernas. Entretanto, não creio que esse problema possa ser resolvido apenas com a cabeça. Foi exatamente a vida cerebral, a vida intelectual, conseguida com prejuízo de tudo mais, que nos conduziu para onde estamos. Como esta mesma vida vai tirar-nos de lá? Não vejo como podemos salvar-nos se não aprendermos a viver com as nossas

emoções, com os nossos instintos, embora mantendo-os em equilíbrio. Se me fosse dado pedir a Deus uma coisa qualquer, eu só gritaria: Quero ser real!” (Mansfield *In César*, 2016, p. 20).

A poeta brasileira e tradutora de Mansfield conheceu a angústia de buscar sua subjetividade e de não a encontrar. (César, 2023, n.p.)⁶. Ao mesmo tempo, ao justificar sua escolha pelo termo “êxtase” para traduzir o “Bliss” de Mansfield, descreve como quem conhece por dentro a sublime sensação de estar possuída pela bem-aventurança que não sabia nomear ou explicar senão tomando palavras da mística ou da experiência religiosa: “Êxtase sugere a sensação de uma espécie de suprema alegria paradisíaca, que só pode ser sentida em ocasiões muito especiais” (Mansfield, 2020). Com suprema alegria paradisíaca, Ana Cristina César já aponta para uma transcendência que faz a experiência levar o sujeito para fora de si, além do reino do real, para um não saber e emudecer em um gozo não nomeável que é próprio do “êxtase religioso” (Mansfield *In César*, 2016, p. 368-369).

Lançando o olhar para a história da mística, podemos ver essas experiências inefáveis e inexprimíveis descritas pela poeta vividas por homens e mulheres, tantos e tantas que por elas passaram, sentindo-se levados por outro além das fronteiras sensíveis do ser. Podemos citar por exemplo duas mulheres, uma do século XVI e outra do século XX.

No século XVI, Teresa de Ávila escrevia versos a Deus e dizia “Vivo sem viver em mim” (Ávila, 2023). E acrescenta, afirmando que seu desejo está “fora de si”: “E tão alta vida espero que morro porque não morro” (Ávila, 2023). Em narrativa mais ampla e não em um só poema, Teresa descreve sua experiência da graça mística da transverberação, quando se sente penetrada por uma

6 Ana Cristina César suicidou-se aos 31 anos de idade.

flecha ardente em seu corpo desfechada por um serafim (Ávila, 2023)⁷.

Eu vi em sua mão uma longa lança de ouro cuja ponta parecia ser um pequeno fogo. Ele parecia penetrá-la várias vezes no meu coração e perfurar minhas entranhas; quando ele a tirou, parecia atraí-los para fora também, e deixando-me em fogo, com um grande amor em Deus. A dor era tão grande, que me fez gemer, e ainda assim foi superando a doçura desta dor excessiva, eu não pude querer livrar-me dela. A alma está satisfeita agora com nada menos que o próprio Deus. A dor não é física, mas espiritual; embora o corpo dela partilhe. É uma carícia de amor tão doce que agora tem lugar entre minha alma e Deus, que rezo a Deus pela dádiva dessa experiência, que podem pensar que estou mentindo (Ávila, 2023).

No século XX, a jovem judia holandesa Etty Hillesum escrevia, no campo de triagem de Westerbork, aguardando a deportação para Auschwitz, onde morreria aos 29 anos: “Sou alguém aprendendo a ajoelhar-se.’ Ainda estava desconcertada por este ato, tão íntimo como os gestos de amor que não podem ser postos em palavras, exceto por um poeta” (Smelik; Coetsier, 2014, p. 294)⁸. Ou ainda:

7 Foi realizada entre 1647 e 1652, pelo pintor e escultor Gian Lorenzo Bernini, uma escultura em mármore, encomendada pelo Cardeal Cornaro, para ser colocada no local onde seria o túmulo de Teresa Ávila, na Igreja de Santa Maria della Vittoria (Santa Maria da Vitória), em Roma, onde se encontra, atualmente, na chamada Capela Cornaro. Santa Maria della Vittoria é uma basílica do século XVII, erigida para comemorar a vitória do Imperador Fernando II na Batalha de Monte Bianco.

8 “I am a kneeler in training”. “I was still embarrassed by this act, as intimate as gestures of love that cannot be put into words either, except by a poet”.

A garota que não podia ajoelhar-se, mas aprendeu a fazê-lo sobre o áspero tapete de fibra de coco de um desordenado banheiro. Essas coisas são frequentemente mais íntimas que o sexo. A história da garota que gradualmente aprendeu a ajoelhar-se é algo que eu gostaria muito de escrever da maneira mais plena possível. (Smelik; Coetsier, 2014, p. 242)⁹

Ou ainda, interpelada pelo destino dos judeus, seu povo e do cruel extermínio que via com intensa lucidez à sua frente: “... se Deus não pode ajudar-me... então eu terei que ajudar a Deus” (Smelik; Coetsier, 2014, p. 774). “Não me sinto sob as garras de ninguém, sinto-me somente nos braços de Deus” (Smelik; Coetsier, 2014, p. 776).

Essas palavras dos místicos nos parecem ser estratégias discursivas: tudo começa com aquilo a que poderíamos chamar a linguagem do êxtase. Uma linguagem plural, uma complexa forja de termos para descrever aquela “maravilhosa lucidez” que acontece entre luzes e sombras. A linguagem que descreve a experiência é feita de “fluidez” dos termos utilizados para descrever o êxtase na sua dicção impossível: suspensão, elevação, abstração, arrebatamento, “proliferação infinita”, que se desdobra no próprio momento em que a figura escapa a toda compreensão e foge a todo discurso. É o fracasso de qualquer definição permanente e de aberta interpretação (Vidal, Duyck, 2019).

O êxtase, então, não é um objeto de análise para além da sua formulação. Pelo contrário, o êxtase é o que, pela sua própria trama, apresenta-se como um lugar insuspeito e, portanto, certamente indizível. Trata-se de um lugar que é um vazio, uma ausência. E para dizê-lo, na ausência de uma palavra adequada,

9 “The girl who could not kneel but learned to do so on the rough coconut matting in an untidy bathroom. Such things are often more intimate even than sex. The story of the girl who gradually learned to kneel is something I would love to write in the fullest possible way”.

o discurso fica sufocado em torno de um saber ausente. Algo de êxtase luta para se fazer ouvir (Vidal, Duyck, 2019, p. 3). O êxtase seria o modo como o ser se produz fora de si mesmo para se projetar no outro num movimento de amor (Vidal, Duyck, 2019)¹⁰. Se o desejo só se funda na suposição possível de uma falta, então o êxtase é a admissão dessa falta, a admissão desse “outro” como falta (Vidal, Duyck, 2019).

No bojo dessa falta e dessa ausência silenciosa, esboça-se, então, a narrativa mística. A subjetividade mística emerge enquanto invenção de um novo alfabeto, uma neonata linguagem, ou um silêncio apofático e grávido de plenitude. Uma poética onde o si é sempre outro, no êxodo de si mesmo, no excesso, no padecer e, eventualmente, no agir (Vidal, Duyck, 2019).

Subjetividade mística: êxodo

O movimento em direção à alteridade e à exterioridade que caracterizam a subjetividade mística vai ter, no entanto, uma dupla face. Vai se revelar, além de êxtase, êxodo. Particularmente na mística cristã, o olhar da teologia percebe essa característica que encontra sua origem na “in-habitação” no sujeito místico por parte da pessoa divina do Espírito Santo¹¹.

A primeira característica dessa in-habitação é o fato de o Espírito Santo provocar no sujeito um êxodo, uma saída de si mesmo. Há um desejo e uma necessidade de arrancar-se de si mesmo, de seus interesses mais imediatos, suas comodidades, seus apegos e partir para o serviço dos outros. Assim dirá Paulo de Tarso em suas cartas falando sobre si mesmo: fez-se tudo para todos (1 Cor

10 O autor atribui aqui essa afirmação a Pseudo-Dionísio.

11 O mistério central da doutrina cristã é a crença em um Deus em três pessoas distintas: Pai, Filho e Espírito Santo. O Pai é o Criador e a origem de tudo que existe, o Filho se encarnou em Jesus de Nazaré e veio ao mundo para salvar a humanidade, e o Espírito Santo é Deus que habita no interior de cada pessoa.

9,22), ao enfrentar situações as mais adversas, expor-se a perigos e tribulações (cf. 2 Cor 1,4ss; 5,1ss; 8,2; Fil 4,14, etc.) à rejeição, ao sofrimento e à morte (cf. 2 Cor 12; Gal 2,19ss; 6,17; 1 Cor 2,1-5 e outros). Assim fazendo, entende Paulo, e também os místicos que o sucederam na história do Cristianismo, que o Espírito Santo está integrando a subjetividade humana no próprio movimento kenótico, de autoesvaziamento da Santíssima Trindade, Deus Pai, Filho e Espírito Santo, que vem em direção à humanidade para levar a cabo seu desígnio de salvação e reconduzir toda a criação de volta à sua origem.

Na subjetividade mística que é raptada em êxtases que a levam para fora de si, conduzida pelo outro e experimentando o que não poderia por sua própria iniciativa, não podendo nomear e dizer o que lhe sucede, acontece e se reproduz, então, o êxodo do Verbo na Encarnação. Já o prólogo do Evangelho de João afirma que “no princípio era o Verbo. E o Verbo estava junto de Deus. E o Verbo era Deus” (Jo 1,1). O mesmo prólogo mais adiante afirmará: “E o Verbo se fez carne e habitou entre nós” (Jo 1,14). Saindo de sua divindade, o Verbo entra e se encarna na humanidade, submetendo-se às limitações da condição humana. O êxodo divino se torna, então, matriz para o êxodo constitutivo da subjetividade humana e, nela, da subjetividade mística.

Sobre esse êxodo kenótico¹², Paulo dirá, na Carta aos Filipenses, sobre o verbo encarnado: “ele, sendo de condição divina, não se aferrou à prerrogativa de ser igual a Deus, mas se fez homem, humilde, servo, obediente, até a morte de cruz” (Fil 2,5-11). Ao passar pela paixão e pela morte, o Verbo volta ao Pai, que é origem sem origem, de onde veio. E o Espírito Santo – Espírito do Pai e do Filho – é derramado sobre toda carne. Em cada sujeito no interior do qual habita, o Espírito Santo reproduz, então, na subjetividade humana, o êxodo do Verbo que se fez carne. Isso se dá através

12 *Kenosis*: palavra grega que significa esvaziamento, despojamento. Em teologia é aplicada à Encarnação de Deus em Jesus Cristo.

do êxodo do próprio Espírito que é enviado constantemente pelo Pai e pelo Filho, “outro” Paráclito, Consolador, Advogado, que tem a missão de “recordar” e “rememorar” as palavras ditas por Jesus de Nazaré – reconhecido pela primeira comunidade como o Cristo de Deus, o Ungido, o Messias – e conduzir seus ouvintes a toda a verdade (cf. Jo 16,13; 14,26; 15,26). Assim, à semelhança do êxodo e da “saída” constante e contínua do próprio Deus de si mesmo ao encontro de sua criação, o sujeito humano contempla e experimenta o próprio Filho e o próprio Espírito que saem da inefabilidade da comunhão intratrinitária, em direção ao mundo e à humanidade e passam a habitar a carne. Nessa misteriosa aliança mística entre a carne e o espírito, a subjetividade humana passa a ser e se autocompreender como definitivamente em êxodo, perpetuamente como peregrina, não se encontrando em si mesma, mas apenas fora de si mesma, no outro, nos outros. A subjetividade será, então, regida exclusivamente pela alteridade.

O êxodo é o outro polo do êxtase na configuração da subjetividade mística, depondo um selo sobre sua “estranheiridade”. O sujeito místico é arrancado de si mesmo para produzir-se fora de si mesmo. Assim, ele se projeta no outro num movimento de amor e é lançado em direção a outros sujeitos em movimento intersubjetivo de compaixão e comunhão. O Espírito Santo altera o espaço interior e exterior dos seres humanos. Sua presença e movimento implicam, para a subjetividade humana, viver no espaço do outro e admitir que o outro viva em seu próprio espaço. Esse fato tem várias e sérias implicações e consequências em todos os níveis. A alteração permanente do espaço significa, por um lado, caminhar sempre rumo ao desconhecido e abrir-se para ser invadido pelo desconhecido, por sua vez. O outro é um mistério que nunca é de todo revelado. Dispor-se a viver no seu espaço é expor-se a ser talvez rejeitado, abafado, sufocado, entristecido, ultrajado e mesmo extinto, como Paulo chega a afirmar (cf. Gal 5,17; Ef 4,30; 1 Tes 5,19; Heb 10,29). É ter de permanecer no espaço

alheio, anônima e obscuramente, como o grão de trigo que morre para dar fruto (cf. Jo 12,24). É ter que assumir suas características, sua cultura, suas categorias, para, a partir daí, dialogar e comunicar-se (Balthasar, 1964, p. 115-126). Sobre isso, uma vez mais, o próprio Paulo de Tarso aparece como paradigma, ao falar no Areópago de Atenas (cf. At 17, 16ss). Ao abordar seus ouvintes, Paulo sai de seu universo religioso de cristão convertido e, ao invés de tratar seus ouvintes gregos de idólatras e pagãos, diz-lhes serem eles os mais religiosos dos homens, pois em sua cidade, a Atenas centro do mundo culto de então, encontrara templos e devoções a muitas e múltiplas divindades. Porém encontrou um específico “Ao Deus desconhecido”. E esse exatamente vinha anunciar. E, para fazê-lo, citou os poetas gregos: “Pois nós também somos de sua raça” (Mendonça, 2014, p. 391-397).

O êxodo provocado pela presença e ação do Outro divino sobre a subjetividade humana terá igualmente consequências que se farão sentir positivamente na produção concreta de um espaço alternativo para o ser humano. O Espírito que altera as categorias antropológicas é um Espírito que arranca o ser humano de si mesmo para colocá-lo em “outro” espaço. Na mentalidade bíblica, o espaço é um dos modos fundamentais de autocompreensão do ser humano. A perda da situação, do lugar, da terra, do espaço, enfim, a “a-topia” é sempre sentida e experimentada como desgraça e maldição. A pergunta divina a Adão, depois da queda original, “Onde estás?” (Gen 3,9), não significa somente o lugar entendido como espaço físico e geográfico, mas toda a situação existencial do ser humano. A maldição lançada sobre Caim, de ser errante sobre a terra, sem espaço, sem lugar (Gen 4,11-12), deixa bem em evidência essa primordialidade do espaço como categoria antropológica para a subjetividade bíblica.

Ora, o Espírito Santo, alterando e subvertendo o espaço humano, impede que o ser humano continue se autocompreendendo a partir de si mesmo, defendendo um espaço “próprio”, porque o co-

loca e o situa fora de si, no outro, em Cristo. O destino daquele que o Espírito Santo habita não é perder “seu” lugar para andar errante pela terra, sem ter para onde ir. Mas é, pelo contrário, descobrir para si nova situação, outra terra, outra pátria, outra paisagem crísticas. Através da tomada de posse do ser humano, o Espírito subverterá sua subjetividade, fazendo-a extática e situada em Cristo e abrindo essa subjetividade à descoberta e à vivência de uma nova comunhão no Corpo de Cristo, que é a comunidade (Bingemer; Feller, 2002).

A verdadeira subversão que a in-habitação realiza na subjetividade humana é, na verdade, através da união mística, crística, pois o Espírito Santo é, por definição, aquele que “não tem lugar” próprio, já que seu lugar é o Cristo, o Ungido, o Messias (Mt 3,16; Lc 1,35); é o outro humano, cujo corpo é seu templo, sua habitação (Ef 2,22; 1 Cor 3,16); é a comunidade, a Igreja, o Corpo de Cristo (1 Cor 12,13) (Mühlen, 1969). Alterando o espaço antropológico, o Espírito, pelo corpo e pela boca daquele ou daquela onde habita, abre um novo espaço onde a subjetividade pode ser subvertida e reconstruída por dentro e por fora pela cristologia, onde, em suma, o ser humano pode ser outro Cristo.

Segundo a psicanalista e semióloga Julia Kristeva, nos escritos do místico Paulo de Tarso se pode perceber a fundação de uma instituição que repousa sobre a lógica do desejo em que a subjetividade humana é chamada a se identificar com a clivagem que doravante não é mais dolorosamente rígida como a depressão melancólica do ser estrangeiro, mas que, graças a Cristo, é vivida como uma transição para uma libertação espiritual no interior de um corpo concreto. Essa união corpórea da corporeidade humana ao Corpo de Cristo é feita pela Ressurreição e pela Eucaristia. E a palavra que as põe em cena se torna uma terapia do exílio e da desolação. A comunidade resultante não é, portanto, somatória de individualidades, mas uma nova comunidade consecutiva a uma lógica da subjetividade que se desfaz e se refaz permanentemente em nova criação (cf. Col 3,9-11) (Kristeva, 1991, p. 120).

Segundo Kristeva, a emergência do sujeito do desejo será vivida como uma viagem – eco ao messianismo judaico, realidade do messianismo cristão –, experiência que é teoria contemplativa de mutação e permanente renovação espiritual (Kristeva, 1991, p. 120). Contemplação que deverá manter os olhos fixos em Jesus Cristo e sua condição de estrangeiro, permanentemente em tensão entre sua condição de Verbo Encarnado e o Pai de onde veio, no qual vivia e para o qual voltava (cf. Jo). A “forasteiridade” de Jesus estará assim no fundamento da *Ecclésia* cosmopolita de Paulo e de toda teologia cristã que se lhe segue. O artífice desse movimento é o Espírito Santo que, a partir dessa subjetividade constituída, gera uma lógica e uma ética.

Subjetividade alterada e responsável

A subjetividade mística da qual nos ocupamos até agora pode encontrar na filosofia do judeu Emanuel Levinas e do católico Jean Luc Marion chaves interpretativas outras para seu rosto visível na história a partir do encontro com a alteridade. Desse pensar pode decorrer a geração de uma nova lógica e uma nova ética que a teologia assume e aplica.

Segundo a fenomenologia de Levinas, a experiência do Absoluto e do Mistério – ou seja, a mística – passa necessariamente pela epifania da muito real e concreta interpelação do rosto do outro que diante de mim me faz a pergunta existencial para a qual a única resposta possível não será encontrada no *cogito* cartesiano, mas no humilde e disponível acusativo “Eis-me aqui!”, possibilidade privilegiada de caminho e encontro para o Totalmente Outro em direção ao qual o desejo impulsiona o sujeito (Levinas, 1974, p. 140-149).

Levinas – embora em nenhum momento diga estar falando da experiência mística – faz afirmações fundamentais ao aprofundar radicalmente aquilo que constitui o fundo mais profundo

da condição humana. Com palavras de impressionante radicalidade, ele afirma e declara a subjetividade humana como “refém”. Refém do outro e seu sofrimento: “O refém é o único culpado, pois sobre ele caíram todas as faltas e ele não pode nada senão se oferecer para carregar, sofrer, dar e expiar.” (Levinas, 1974, p. 174). Ao realizar isso, o mesmo refém assume configuração messiânica. É de novo Levinas que afirma em outra obra:

O Messias é o justo que sofre, que tomou sobre si o sofrimento dos outros... O fato de não se furtar à carga que impõe o sofrimento dos outros define a própria ipseidade. Todas as pessoas são Messias... O eu enquanto eu, tomando sobre si todo o sofrimento do mundo, se designa totalmente sozinho para este papel. Designar-se assim, não se furtar a ponto de responder antes que o chamado se faça ouvir, é isto precisamente ser eu. O eu¹³ é aquele que se promoveu a si mesmo para carregar toda a responsabilidade do mundo... E eis porque ele pode tomar sobre si todo o sofrimento de todos: ele não pode se dizer “eu” senão na medida em que ele já tomou sobre si este sofrimento... E, concretamente, isto significa que cada um deve agir como se fosse o Messias. O Messianismo não é a certeza da vinda de um homem que detém a história. É meu poder de suportar o sofrimento de todos. É o instante onde reconheço este poder e minha responsabilidade universal (Levinas, 1976, p. 120).

Segundo Levinas, então, a subjetividade humana, que antes tentamos descrever a partir da experiência mística, é messiânica. A teologia cristã acolhe essa proposta do filósofo judeu e a insere em sua narrativa e em seu pensar.

13 A partir daqui, seja em Levinas, seja em Marion, entendemos o eu como a subjetividade sobre a qual aqui refletimos.

Jean-Luc Marion, filósofo católico francês, radicaliza tal proposta. A partir da compreensão do fenômeno como dado à experiência humana e de uma fenomenologia da doação, Marion compreende o eu acima de tudo como destinatário, receptor e testemunha dessa doação, ou seja, como sendo afetado por ela, já que a iniciativa e a posse da prioridade pertencem à doação do fenômeno. O eu não se declina então em nominativo – Ego cogito – como em Descartes, nem sequer em acusativo, como em Levinas – “Eis-me aqui” –, mas no dativo de quem recebe e se recebe (Marion, 2013; 2010). A teologia diante da reflexão filosófica se permite dizer que encontraríamos aqui o solo filosófico da afirmação neotestamentária de que “amamos porque Deus nos amou primeiro” (1 Jo 4, 19).

Assim é como a identidade pessoal e a subjetividade de cada um não são concebidas como a de um substrato ou centro de atos nem como o ato subjetivo autoconsciente de pensar, mas como sendo próprias daquilo que Marion chama de *adonné*, que é ao mesmo tempo receptor e emissor da doação. (Marion, 2013, p. 49). Recebe-se a si mesmo com o que doa, pelo fato mesmo da doação. Marion o compara com a tela (*écran*), necessária para que a luz que a ilumina se manifeste (Marion, 2013, p. 53). Assim, a doação do fenômeno se faz manifestação e intuição, sem que a prioridade a tenha o sujeito, o qual é, na verdade, receptor-emissor (ou codoado, como diz Juan Carlos Scannone, leitor e estudioso de Levinas e Marion) (Scannone, 2002, p. 149-262). Instaure-se uma verdadeira economia do dom no pensar filosófico que a teologia, aplicando-a à sua reflexão, dirá que é o “ambiente” por excelência da subjetividade humana e especialmente da subjetividade mística (Agostinho, p. 513)¹⁴.

14 A teologia reconhece na origem desse movimento descrito por Marion de doação, doado e codoado o Espírito Santo que o próprio Agostinho chama de Dom. Santo Agostinho virá a afirmar, pelo contrário, que o Espírito Santo «em Si mesmo é Deus, é Deus coeterno ao Pai e ao Filho». Sendo enviado como Dom de Deus, conforme veremos, é-o de tal maneira, «que se dá também como Deus. (De Trin. XV, XIX, 36, 123 s, p. 513)

Se isso acontece em toda experiência, dá-se sobretudo para Marion nos fenômenos que ele denomina “saturados”, quer dizer, saturados de intuição porque o são igualmente de doação. Marion enumera, entre eles – além do corpo próprio, da carne do sujeito –, o acontecimento histórico, a obra de arte, o rosto do outro e, sobretudo, o fenômeno da revelação ou das teofanias (Marion, 2010). Em todos esses, mostra fenomenologicamente que a intuição (e, portanto, a doação) excede a intenção subjetiva e a ultrapassa: eles, portanto, não só deslocam o foco do sujeito, mas também superam seu horizonte prévio de compreensão e superam mesmo todo a priori e todo conceito que tente abrangê-los e circunscrevê-los. A partir daí acontece que – como o diz Ricoeur sobre o símbolo – sempre “dão que pensar” sem esgotar-se em conceitos (Ricoeur, 2013), pois nesses fenômenos “saturados”, a partir de uma irreduzível alteridade, acontece uma imprevisível novidade, graças a uma gratuidade não calculável ou dedutível. Para Marion, o fenômeno religioso da revelação ou teofania – e, acrescentaríamos nós, da experiência mística – condensa e excede em si as propriedades de todos os outros fenômenos saturados.

Por isso, Marion recorre para expressá-lo à metáfora do chamado – *appel* –, anterior a toda resposta, e que esta nunca iguala totalmente. Entretanto, pode começar já a realizá-la – e assim, ir realizando-se como sujeito –, embora ainda não em forma total. Para o filósofo francês, porém, o chamado é anônimo, pois chama “a” – dando um nome próprio e pessoal a quem é chamado –, mas sem explicitar quem chama. É a resposta mesma que, reconhecendo com seu “eis-me aqui!”, o chamado dá-lhe um nome, e assim fazendo, o interpreta, reconhecendo-o: “aí está você!” (Marion, 2010, p. 123)¹⁵. É o reconhecimento que, enfim, inaugura em

15 Seul celui qui a vécu avec la vie et la mort d'autrui sait à quel point il ne le connaît pas. Lui seul peut donc le reconnaître comme le phénomène saturé par excellence (Apenas aquele que viveu com a vida e a morte de outrem sabe até que ponto ele não o conhece. Ele apenas pode então reconhecê-lo como o fenômeno saturado por excelência).

plenitude a subjetividade mística, fazendo-a aflorar à consciência. E a subjetividade deve definir-se não apenas como o “outro” da ética (Levinas), mas mais radicalmente ainda como o “ícone” que se impõe por seu chamado (Marion, 2010, p. 116).

Recuperando o trajeto que percorremos através de parte do pensamento de Levinas e Marion, vemos que a subjetividade se configura através de um misterioso encontro entre o eu e o outro. O encontro com o rosto do outro acusa o ego, que se descobre egocêntrico e potencialmente assassino. A vergonha que isso provoca é ética. O encontro olhos nos olhos com o Outro faz o ego adquirir uma consciência culpada e o outro aparecer como “juiz”, colocando o ego radicalmente e permanentemente – não temporariamente – em questão (Levinas, 1987, p. 141-142). Esse julgamento põe em crise o acreditar nos próprios supostos direitos e na permissão de exercê-los e defendê-los. Questiona mesmo se o próprio ser, enquanto ego, é algo a que se tem direito ou se não “estarei matando pelo fato de ser... ou se, através de meu ser no mundo, não estou tomando o lugar de alguém mais... se eu não suprimo o Outro em meu ser e minha tentativa irrefletida de estabelecer meu esforço para ser” (Levinas, 1987, p. 129-131).

Levinas vai assim, através de sua reflexão, a uma inversão radical do “cogito” cartesiano, afirmando que ser humano é permanecer sob a acusação do rosto de outro. Dessa forma, a subjetividade humana se inverte do nominativo “eu” para o acusativo “me”. Não posso, em meu ego antes autossuficiente e violento, conceber-me mais como princípio (*archè*), medida de todas as coisas, mas estou eu mesmo colocado em questão e medido, pelo Outro, pelo rosto do Outro que me julga (Levinas, 1987, p. 140). Pelo outro que, como afirma Marion, finalmente não posso conhecer, mas apenas reconhecer como ícone que instaura a hermenêutica infinita (Marion, 2010).

Considerações finais

A heterologia de Michel de Certeau com a qual iniciamos esta reflexão levou-nos à reflexão de Julia Kristeva sobre a subjetividade humana com um status de estrangeira. Aplicamos as propostas de ambos os pensadores ao sujeito místico, sempre um estrangeiro condenado a uma “afasia” ou um “mutismo” por desejar narrar uma experiência que é indizível e não encontra cabida nos códigos linguísticos normais. Vimos que o sujeito místico é igualmente estrangeiro pelo fato de viver em errância, sem saber ao certo para onde vai ou o caminho a seguir, vivendo em aporia nas mãos de outro que o conduz para onde não sabe e para onde igualmente muitas vezes não deseja nem quer. Tomamos duas categorias fundantes para descrever essa subjetividade configurada pelo encontro com o mistério: êxtase e êxodo.

Buscamos, então, na literatura de Ana Cristina César e sua tradução do conto *Bliss*, de Katherine Mansfield, uma descrição do que se entende por “êxtase”. Trata-se de uma descrição feita de negatividade, ausência e falta, da qual se diz não entender o que se passa nem saber o que fazer com aquilo. Com as expressões de algumas mulheres místicas – Teresa de Avila e Etty Hillesum –, confirmamos o sentimento de perplexidade e de não entendimento que a experiência de estar fora de si, extaticamente, provoca. A consequência desse êxtase, desse estar fora de si, porém, tem dupla face, constituindo-se não apenas em êxtase, mas igualmente em êxodo, errância permanente, espaço aberto para a presença e mesmo a invasão do outro o qual é necessário acolher e receber.

A filosofia de Emmanuel Levinas e de Jean Luc Marion trazem, porém, o rosto ético e prático desse êxtase e desse êxodo. No padecer a acusação do outro aceitando a responsabilidade por ele, no receber a doação sendo doador igualmente, a subjetividade mística pode iluminar os caminhos humanos na posterioridade das grandes utopias e narrativas, no crepúsculo das religiões

institucionalizadas, mostrando a heterologia como caminho maior para pensar o sujeito hoje.

Referências bibliográficas

AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. São Paulo: Paulus, 1998.

ÁVILA, Santa Teresa. *Obras completas*. Trad: Jaime A. Clasen. São Paulo: Paulinas, 2018.

ÁVILA, Teresa. *Vivo sin vivir en mi*. 2024. Disponível em: <https://teresavila.com/poema/1-vivo-sin-vivir-en-mi/>. Acesso em: 30 nov. 2023.

BALTHASAR, Hans Urs von. O Espírito Santo: o desconhecido para além do Verbo. *Lumière et Vie*, 13, p. 115-126, 1964.

BERNARD, Claude. *Principes de médecine expérimentale*. Émile Martinet (ed.), 1867. p. 139. Cf. sobre Claude Bernard: https://pt.wikipedia.org/wiki/Claude_Bernard. Acesso em: 30 nov. 2023. *Apud* <http://www.cnrtl.fr/definition/hétérologue>. Acesso em: 30 nov. 2023.

BINGEMER, Maria Clara. *O mistério e o mundo*. Rio de Janeiro: Rocco, 2013.

BINGEMER, Maria Clara; BOAS, Alex Villas. *Teopoética: mística e poesia*. São Paulo: Paulinas, 2020.

BINGEMER, Maria Clara; FELLER, Victor. *Deus Trindade*. A vida no coração do mundo. São Paulo: Paulinas/Siquem, 2002.

BINGEMER, Maria Clara; LOSSO, Eduardo; PINHEIRO, Marcus Reis (org.). *A mística e os místicos*. Petrópolis: Vozes, 2022.

BINGEMER, Maria Clara. Mystical experience: women pathway to knowledge. *Religions*, 14(2), 2023. Disponível em: <https://www.mdpi.com/2077-1444/14/2/230>. Acesso em: 30 nov. 2023.

BOUSSEYROUX Michel. Hétérologie de l'abject. *L'en-je lacanien*, v. 2, n. 5, Paris, p. 39-57, 2005.

CERTEAU, Michel. L'absent de l'histoire ou L'écriture de l'histoire, Dosse François, Michel de Certeau et l'écriture de l'histoire, Vingtième Siècle. *Revue d'histoire*, v. 2, n. 78, p. 145-156, 2003.

CESAR, Ana Cristina. *Wikipédia*, a enciclopédia livre. Flórida: Wikimedia Foundation, 2023. Disponível em: https://pt.wikipedia.org/w/index.php?title=Ana_Cristina_Cesar&oldid=66359705. Acesso em: 30 nov. 2023.

DICIONÁRIO Priberam da língua portuguesa [em linha], “heterólogo”, 2008-2023. Disponível em: <https://dicionario.priberam.org/heter%C3%B3logo>. Acesso em: 3 dez. 2023.

ÊXTASE de Santa Teresa. *Wikipédia*, a enciclopédia livre. Disponível em: https://es.wikipedia.org/w/index.php?title=%C3%89xtasis_de_Santa_Teresa&oldid=155768938. Acesso em: 30 nov. 2023.

GUITTON, Jean; ANTIER, Jean Marc. *Les pouvoirs mystérieux de la foi*. Signes et merveilles. Paris: Perrin, 1993.

KRISTEVA, Julia. *Etrangers à nous-mêmes*. Paris: Gallimard, 1991.

LEVINAS, Emanuel. *Difficile Liberté*. Paris: Albin Michel, 1976.

LEVINAS, Emanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1974.

LEVINAS, Emmanuel. *À l'heure des nations*. Montpellier: Fata Morgana, 1987.

MANSFIELD, Katherine. *Êxtase (Bliss)*. Tradução: Ana Cristina César. In: CÉSAR, A. C. *Crítica e Tradução*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016[1981].

MANSFIELD, Katherine. O conto Bliss. Tradução: Beatriz Gregório dos Santos. *Revista Status-Plus*, 2020.

MANSFIELD, Katherine. *Uma análise feminista*. Campinas: TL224 publicações, 2020.

MARION, Jean Luc. *De surcroit*. Etudes sur les phénomènes saturés. Paris: PUF, 2010.

MARION, Jean Luc. *Étant donné*. Essai sur une phénoménologie de la donation. Paris: PUF, 2013.

MENDONÇA, José Tolentino. Quando o Novo Testamento cita os poetas. *Communio*, v. XXXI, n. 4, Lisboa, p. 391-397, 2014.

MÜHLEN, Heribert. *L'Esprit dans l'Église*: “una Mystica persona, eine Person in vielen Personen”. Paris: Cerf, 1969.

NEF, Frederic. *La connaissance mystique*. Emergences et frontieres. Paris: Cerf, 2018.

PUNTEL, Lorenz. A totalidade do ser, o Absoluto e o tema “Deus”: Um capítulo de uma nova Metafísica. *Revista Portuguesa de Filosofia*, t. 60, 2, Filosofia & Cristianismo: I - Aspectos da questão no Século XX, p. 297-327, abr.-jun. 2004.

RICOEUR, Paul. *Le symbole donne à penser*. Disponível em: <https://www.universalis.fr/encyclopedie/paul-ricoeur/2-le-symbole-donne-a-penser/>. Acesso em: 3 dez. 2023.

SCANNONE, Juan Carlos. Identidad personal, alteridad interpersonal y relación religiosa. *Aporte filosófico en Stromata*, n. 3-4, Buenos Aires, p. 249-262, 2002.

SMELIK, Klaas A.D; COETSIER, Meins G.S. *Etty Hillesum: the complete works 1941-1943*. Inglês e alemão. 2 vol. v. 1, January 7. Amsterdam: Shaker Publishing B.V, 2014. p. 294.

SMELIK, Klaas A. D.; COETSIER, Meins G. S. *Etty Hillesum: the complete works 1941-1943*. Inglês e alemão. 2 vol. v. 2, January 7. Amsterdam: Shaker Publishing B.V, 2014.

VELASCO Juan Martin. A mística e o mistério hoje (entrevista). *IHU*. Disponível em: <https://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/4279-juan-martin-velasco#:~:text=Juan%20Mart%C3%ADn%20Velasco%20%E2%80%93%20Os%20elementos,no%20resto%20das%20experi%C3%A2ncias%20humanas>. Acesso em: 30 nov. 2023.

VIDAL Daniel; DUYCK, Clément. *Poétique de l'extase*. France, 1601-1675. Paris: Classiques Garnier, 2019.

A mística cristã e a irrupção da subjetividade¹

Geraldo Luiz de Mori

Faculdade de Filosofia e Teologia – Belo Horizonte, MG

Introdução

No artigo “Mystique”, publicado em 1971, na *Encyclopædia Universalis* (tomo XI, p. 521-526), republicado em 1985, com correções e modificações (tomo XII, p. 873-878), Michel de Certeau recorda a correspondência entre Romain Rolland e Sigmund Freud sobre a mística². Segundo ele, nesta correspondência os dois pensadores associam a mística à “mentalidade primitiva, a uma tradição marginal e ameaçada no seio das igrejas”, identificando-a com um “Oriente” onde nasceria o “sol do sentido”, enquanto no Ocidente ele estaria se pondo, sendo por isso percebida como um “alhores” e remetida ao “fundo inicial do ser humano”. Esse acordo de base os leva, porém, a se oporem na compreensão da

- 1 O presente texto, publicado em *Terceira Margem* (2024) é aqui republicado com pequenas modificações.
- 2 Luce Giard, inseriu esse artigo na coletânea de textos de Michel de Certeau. *Le lieu de l'autre*. Histoire religieuse e mystique, publicada pela editora Gallimard, em 2005. Esta obra foi traduzida para o português, em 2021, pela Editora Vozes, com o título: *O lugar do outro*. História religiosa e mística (p. 400-424).

Geraldo Luiz de Mori Bacharel em Filosofia (1986) e Teologia (1992) pelo Centro de Estudos Superiores da Companhia de Jesus (CES); licenciado em Filosofia pela PUC Minas (1990); mestre (1996) e doutor (2002) em Teologia pelo Centre Sèvres - Facultés Jésuites de Paris (França); pós-doutorado (2011/2012) no Institut Catholique de Paris. Professor titular no Departamento de Teologia da FAJE, no qual ensina disciplinas da teologia sistemática. Líder do Grupo de Pesquisa Interfaces da antropologia na teologia contemporânea.

relação entre mística e ciência. Enquanto para Rolland, essa relação é da ordem do “ilimitado”, do “infinito”, do “oceânico”, que remete à “fonte subterrânea de energia religiosa”, à “unidade que aflora à consciência”, para Freud, ela é uma “produção psíquica”, ou seja, a combinação entre uma representação e um elemento afetivo, referindo-se, por isso mesmo, à ordem de uma “derivação genética”, que diz respeito à “constituição do eu e de sua divisão”. Nos dois autores, porém, há um acordo em perceber na mística um “dissentimento” entre o indivíduo e o grupo, ou seja, os dois defendem que há uma irredutibilidade entre a ordem do desejo e da sociedade (Certeau, 1985, p. 874).

As diferenças entre os dois autores e a comparação que fazem entre a mística do Oriente e a do Ocidente, mostram, ainda segundo Michel de Certeau, que é impossível um discurso universal sobre a mística. No Ocidente, por exemplo, ela está circunscrita a uma “região”, com seus objetos, itinerários e linguagem próprios. Isso se deu a partir dos séculos XVI-XVII, quando o mundo europeu pouco a pouco deixou de se compreender a partir da unidade social da referência cristã e passou a identificar a mística ao extraordinário, ao estranho. Prova disso é a passagem de adjetivo, que qualificava e afetava como místicos os objetos e os conhecimentos, a “substantivo”, que é a designação de um domínio específico do saber, delimitando “um modo de experiência, um gênero de discurso, uma região do conhecimento”. A mística passou desde então a circunscrever alguns fatos isolados (os fenômenos extraordinários), alguns tipos sociais (os místicos), uma ciência particular (a que era elaborada pelos místicos) (Certeau, 1985, p. 877).

A observação de Michel de Certeau sobre a diferença de abordagens da mística de Romain Rolland e Sigmund Freud, e suas considerações sobre as mutações da mística no ocidente, oferecem o quadro de referência a partir do qual é elaborado o presente estudo. Trata-se de mostrar como, a partir da evolução

da mística no ocidente cristão, foi possível a irrupção da subjetividade, que, segundo os autores mencionados pelo jesuíta francês, é fruto do “dissentimento do indivíduo com relação ao grupo”. Para isso, a partir do livro *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*, de Henrique Cláudio de Lima Vaz, a primeira parte desse estudo será dedicada a apresentar alguns elementos constitutivos dos diferentes modelos de experiência mística que se desenvolveram no mundo ocidental. Feito esse percurso, a segunda parte fará um breve sobrevoo sobre alguns momentos importantes da irrupção da subjetividade na mística. Numa perspectiva conclusiva, serão propostas algumas considerações sobre a relação entre subjetividade e mística na época atual, vista por muitos como fechada ou inflacionada pelo misticismo.

1 Fundamentos e formas de experiência mística no mundo ocidental

O texto de Lima Vaz, publicado no ano 2000, começa evocando a “deterioração semântica” de termos “veneráveis” da cultura ocidental, como “ética” e “mística”, o último, passando a designar “uma espécie de fanatismo, com forte conteúdo passional e larga dose de irracionalidade”. Seu sentido original, observa o filósofo mineiro, remete, porém, a “uma forma superior de experiência, de natureza religiosa, ou religioso-filosófica”, que se desenrola num “plano transracional” e “mobiliza as mais poderosas energias psíquicas do indivíduo”, elevando-o “às mais altas formas de conhecimento e de amor” que alguém pode alcançar nesta vida (Vaz, 2000, p. 9). Na cultura contemporânea, continua o autor, esse termo tem sido utilizado para designar “convicções, comportamentos e atitudes, cujo objeto está circunscrito aos limites do nosso ser-no-mundo”, além de estar “envolvido por uma nuvem passional que obscurece o claro olhar da razão”, mostrando uma “inversão radical na ordem de nossas prioridades espirituais, que

inflexão para o domínio da imanência o termo último da intencionalidade constitutiva do espírito” (Vaz, 2000, p. 10). Além dessas mudanças, Lima Vaz evoca a “perversão” que a “absorção da mística pela política” produziu nos últimos séculos. Sua reflexão pretende esclarecer, do ponto de vista conceitual e histórico, a natureza da experiência mística, ou seja, seus fundamentos antropológicos e as formas que adquiriu no Ocidente.

1.1 Fundamentos antropológicos da mística no mundo ocidental

Para se falar de experiência mística, observa Lima Vaz, é preciso partir do testemunho dos primeiros “teóricos” da “própria experiência”: os místicos e as místicas. Reconhecendo esse testemunho como autêntico, os estudiosos podem definir o “objeto de sua própria investigação”. Em geral, a experiência mística é um fenômeno “totalizante”, pois integra todos os aspectos da realidade humana e necessita, para ser analisado, de um saber pluridisciplinar. Situada no terreno do “encontro com o Outro absoluto, cujo perfil misterioso desenha-se sobretudo nas situações-limite da existência”, essa experiência se apresenta “dentro da esfera do Sagrado”, que é caracterizada pela “certeza de uma anulação da distância entre o sujeito e o objeto imposta pela manifestação do Outro absoluto como *tremendum*”, que é ao mesmo tempo *fascinosum*. O *fascinium*, continua o autor, “é aqui apelo a uma forma de união na qual prevalece o aspecto participativo e frutivo”, que tende, de modo dinâmico, a uma “quase-identidade com o Absoluto”, levando a uma transformação radical da existência de quem “se vê implicado nessa experiência”. Trata-se, diz Lima Vaz, citando J. Maritain, de uma “experiência frutiva do Absoluto”, que se realiza “através de um tipo de conhecimento do seu objeto e de adesão afetivo-volitiva que transcendem o modo usual de operar do conhecimento e da vontade, e visa, em sua intencionalidade objetiva, o Absoluto” (Vaz, 2000, p. 15-16).

Na tradição ocidental, continua o filósofo mineiro, a “singularidade da experiência mística como “experiência frutiva” e a unicidade de seu objeto como “absoluto”, foram designadas por um grupo de vocábulos que abrange os polos objetivo e subjetivo, com a linguagem que a expressa, e pode ser figurada pelo triângulo “mistério-místico-mística” (cf. Vaz, 2000, p. 17). Na experiência dos grandes místicos, diz Lima Vaz, emerge uma imagem do ser humano traçada “segundo invariantes fundamentais”, que são recorrentes na tradição ocidental no período greco-romano e cristão-medieval. Representadas por meio de metáforas espaciais (superior-inferior, interior-exterior) essas invariantes designam uma “ordem hierárquica dos níveis do ser e do agir”, segundo a qual no nível supremo se encontra o núcleo mais profundo da identidade ou da ipseidade humana, designado como “*noûs*”, em grego, e “*mens*”, em latim. Nesse núcleo, o Absoluto é experimentado em sua radical transcendência e em sua radical imanência. Duas teses fundamentais, de caráter antropológico-filosófica, derivam então dessa forma de ver a experiência mística: (1) o “espírito como nível ontológico mais elevado entre os níveis estruturais do ser humano”; (2) a “dialética interior-exterior e inferior-superior como constitutiva do espírito-no-mundo, e que se articula segundo a figura de um quiasmo, que faz com que o interior seja permutável com o superior e o exterior com o inferior”. O mais íntimo do ser humano é então experimentado como o mais elevado de seu espírito e no fundo dessa imanência o Absoluto se manifesta como absoluta transcendência. Ai “pode ter lugar a experiência mística”, que se mostra então como a atividade “mais alta da inteligência espiritual” e a “atividade mais elevada do espírito” (Vaz, 2000, p. 18-19).

Para Lima Vaz, subjaz às formas históricas que a experiência mística adquiriu no Ocidente uma “estrutura antropológica vertical”, que é a “condição de possibilidade” desta mesma experiência, do “conhecimento natural de Deus” e da “recepção da revelação divina na Fé” (Vaz, 2000, p. 21). À luz das categorias

relacionais de sua obra *Antropologia filosófica*, a saber, objetividade, que é a capacidade do ser humano “abrir-se ao mundo”; intersubjetividade, que é seu poder de abrir-se ao outro e à história; transcendência, que é seu poder de abrir-se ao Absoluto, Lima Vaz afirma que a “figura do absoluto, multiforme e única, habita o universo intencional do ser humano e o acompanha” em todas as formas de “autoexpressão e em sua autoposição como sujeito, pela qual ele se faz presente entre os seres”. E em seu “manifestar-se a si mesmo ou na sua reflexão sobre si mesmo, o ser humano desvela sua ordenação essencial ao Absoluto” (Vaz, 2000, p. 24). O “aparecer do Absoluto” no e ao ser humano pode assumir a “modalidade do absoluto formal na afirmação metafísica do ser”, “que tem por objeto a unidade e a universalidade absolutas com que o ser se apresenta como cognoscível (Verdade) e como amável (Bem)”; ou ele pode “anunciar a presença do Absoluto real (Deus)”, presença que pode ser atingida “indiretamente pela intuição do absoluto como Fonte criadora”, tal como se dá na “mística natural”, ou “diretamente pela intuição do Dom absoluto de um Amor infinito”, tal como se dá na mística sobrenatural. Esse “aparecer do Absoluto no movimento da autoexpressão do ser humano” pode orientá-lo “reflexivamente” a uma “experiência do Si substancial atravessado pela energia divina do Ato criador”, ou pelo “apelo transformante do Amor infinito”, que está na origem das místicas do “êntase” ou da “interioridade”; ou “objetivamente”, na “direção do Cosmos ou da História contemplados à luz do absoluto que os envolve, ou na saída de si para a união frutiva com o próprio Absoluto, que está na origem das místicas do “êxtase”. As místicas do êntase levam à experiência do Absoluto como “fundo abissal”, o interior interior íntimo do próprio sujeito”, enquanto as místicas do êxtase levam a experimentar o Absoluto “como Absoluto pessoal – *superior summo* -, manifestando-se como Dom de si mesmo que introduz o místico na comunhão da vida divina” (Vaz, 2000, p. 25-26).

1.2 Modelos a partir dos quais se desenvolveu a mística no Ocidente

Segundo Lima Vaz, os estudiosos identificam na tradição mística do Ocidente três grandes formas a partir das quais ela se deu, cada uma com traços próprios, mas que na experiência concreta aparecem frequentemente integrados no todo da experiência: a mística especulativa, a mística mistérica e a mística profética. As duas primeiras encontram-se no misticismo grego e cristão, mas a terceira é específica da tradição bíblica.

O filósofo mineiro considera a mística especulativa um “prolongamento da experiência metafísica em termos de intensificação experiencial”. Trata-se da “face do pensamento filosófico voltada para o mistério do Ser”, mergulhando nas profundidades “insondáveis e inefáveis que assinalam a fronteira última do pensamento” e da “palavra”. Presente nas “proximidades dos grandes surtos do pensamento metafísico, que marcaram a história da filosofia ocidental, ela tem sua origem no mundo grego, situando-se na “vertente noética da consciência”, podendo ser classificada como uma “mística do conhecimento”. Platão, em algumas passagens dos *Diálogos*, que especulam sobre o Bem e o Uno, articulando “entusiasmo e razão”, é visto como seu iniciador (Vaz, 2000, p. 30-31). Lima Vaz analisa a estrutura desse tipo de experiência mística a partir de dois eixos, o subjetivo e o objetivo. O primeiro, segundo ele, corresponde a “uma ordenação vertical e hierárquica das atividades cognoscitivas da alma” e das “formas de conhecimento”, que culmina, com a inteligência (*noûs, mens*) no seu ato mais elevado (*nóesis, intuitio*). Neste tipo de mística o “conhecimento humano pode elevar-se [...] até o cimo da mente (*apex mentis*), onde se dá a intuição do divino ou de Deus”. Ele se torna, por isso, “*capax entis, capax Dei*”, por uma “forma de conhecimento suprarracional, do qual se origina o êxtase do amor”. O eixo objetivo encontra-se em “homologia com o subjetivo”, pressupondo que, à capacidade hu-

mana de “conhecer e amar o Absoluto, corresponde a realidade objetiva desse mesmo absoluto intuído e amado”. Para atingir o Absoluto, o eixo objetivo aponta tradicionalmente em duas direções: o caminho do êntase, que leva a descobrir o “Absoluto no íntimo do Si substancial”; o caminho do êxtase, que leva à sua descoberta no “ápice da ordem ascendente dos seres”. Nos dois casos, o Absoluto é alcançado na forma de um “ser transracional”, mediante um “*excessus mentis*” (Vaz, 2000, p. 32-33).

Segundo Lima Vaz, a tradição mística especulativa conheceu duas fases, a neoplatônica e a cristã. A elas se podem acrescentar as formas filosóficas modernas de secularização da mística. O neoplatonismo, observa o filósofo mineiro, é “a matriz teórica e linguística da mística especulativa”, e os textos de Plotino são suas “escrituras canônicas”. Dentre os traços da compreensão plotiniana, de um lado, emerge a estrutura da alma e da inteligência e os graus correspondentes para a “subida contemplativa”; e do outro, a “natureza da união final no ápice da teoria entre a inteligência e o Uno”. Porfírio e Proclo aprofundaram a via explorada por Plotino, o segundo estabelecendo a distinção entre “conhecimento *catafático* (afirmativo) e conhecimento *apofático* (negativo). Depois deles a “*theoria* neoplatônica deriva para formas de *theurgia*”, recorrendo a “práticas de tipo mágico para forçar a ação de Deus”, realizadas por aquele que se entrega à *theoria*.

Na tradição cristã, diz Lima Vaz, a mística especulativa conheceu um “longo e complexo itinerário”, no qual se deu o encontro entre cristianismo e platonismo, que, por um lado, preservou a estrutura e as categorias neoplatônicas, e, por outro, plasmou, através das fontes bíblicas, a forma da mística especulativa do cristianismo. Para isso, foi fundamental a “mística do conhecimento”, em sua forma mais elevada, a “contemplação” (Vaz, 2000, p. 34-35). Dentre os autores de referência nesse processo se destacam, no mundo grego, Clemente, Orígenes, Gregório de Nissa, Evágrio Pôntico, Máximo Confessor e o Pseudo-Dionísio; e, no

mundo latino, Agostinho e Gregório Magno, cuja influência foi determinante até o século XII, quando o Pseudo-Dionísio passou a impactar e definir a evolução da mística especulativa no Ocidente latino (cf. Vaz, 2000, p. 36-37).

Lima Vaz evoca sucintamente os grandes momentos da mística especulativa latina, começando com a “idade de ouro da mística medieval”, representada, de um lado, pela escola cisterciense, e as figuras de Bernardo de Claraval e Guilherme de Saint Thierry, ambos marcados pela herança agostiniana e gregoriana; e, de outro, pela escola vitoriana, representada por Hugo e Ricardo de São Vítor, já sob a influência dos escritos pseudodionisianos. O século XIII, que elaborou as grandes construções teológicas, aprofundou a contemplação mística do ponto de vista da ciência teológica, com as obras de, entre outros, Alberto Magno, Boaventura e Tomás de Aquino. Este último é visto como o “artífice de uma teologia da mística”, por ter delineado uma “solução genial” para o problema central da mística especulativa cristã: “o problema do amor que conhece, do conhecimento (ou ciência) que procede do amor ou que conhece amando” (Vaz, 2000, p. 39). Os séculos seguintes foram marcados por um vigoroso crescimento da mística, com as escolas renana e flamenga, ambas marcadas pelos escritos do Pseudo-Dionísio, a primeira, mais intelectualista, teve figuras como Ulrico de Estrasburgo, Mestre Eckhart, Henrique Suso e João Tauler, e a segunda, mais afetiva, teve figuras como Jan Ruysbroeck. Dessa escola deriva a *devotio moderna* (G. Groote, Thomas a Kempis). Nesse período houve um esforço de sistematização da mística, com os tratados: *De mystica theologia*, de T. Gallus e H. de Balma, H. Herp, J. Gerson (cf. Vaz, 2000, p. 40-41).

Segundo Lima Vaz, na época moderna o destino da mística foi determinado pelo “destino da inteligência espiritual”, que, a partir de Descartes, submeteu-se à “inflexão noética determinada pela primazia gnosiológica e, por conseguinte, ontológica do sujeito, em cuja imanência é absorvida a dimensão transcen-

dente do Ser”. A primeira direção dessa secularização da mística especulativa se deu na sua “intenção de alcançar uma forma supradiscursiva ou intuitiva de conhecimento do absoluto”. O próprio termo “mística”, que na época medieval foi elevado a cimo da linguagem, foi dessacralizado, banalizado e rebaixado a um sentido pejorativo pelo racionalismo e empirismo dos séculos XVIII e XIX. Seu conteúdo profundo sofreu então uma completa inversão da direção do seu vetor intencional, seja na metafísica da subjetividade, tal qual a pensou Hegel, seja no “campo da vida cultural e política, onde a intencionalidade mística do Absoluto dobra-se às exigências da absolutização pós-hegeliana da práxis”, chegando ao “projeto de autodeificação do ser humano na imanência da história”. Essa “absorção da mística pela filosofia” conheceu seu desfecho no pensamento de M. Heidegger, com “o movimento inverso da dissolução da filosofia numa espécie de pensamento místico-poético, visivelmente imanentista, do Ser”. A “energia espiritual que elevava” os místicos e místicas medievais em direção ao *theion*, ao divino, refluí nos tempos modernos para a imanência do sujeito e as diversas formas da religião da imanência (Vaz, 2000, p. 42-46).

A imanentização da mística especulativa pela absolutização da subjetividade é objeto de sérios questionamentos por Lima Vaz. No fundo, para ele, a perda do infinito, para o qual sua intencionalidade era direcionada, conduz à sua autodissolução. Em parte, isso se realizou, segundo ele, com o advento do sujeito e sua tentativa de esgotar o infinito ao qual ela estava direcionada. Muitos estudiosos da mística não concordam com essa leitura, alguns, como Eduardo G. Losso, propondo uma mística secular (Losso, 2021).

O segundo modelo estudado por Lima Vaz, o da “mística mistérica”, remete, segundo ele, à forma de mística que floresceu nos antigos cultos de mistérios ou iniciáticos da tradição grega. No cristianismo, a experiência litúrgica e sacramental apresenta

analogias com esses cultos, o que torna possível falar de mística mistérica cristã. A diferença desse modelo com relação à mística especulativa é que o “espaço intencional onde se desenrola a experiência de Deus não é o espaço interior do sujeito ordenado segundo a estrutura vertical do espírito, mas o espaço sagrado de um rito de iniciação” (Vaz, 2000, p. 47). A primeira manifestação desse tipo de experiência se deu nos célebres cultos de Elêusis e Dionísio, e nos do orfismo, enriquecidos ainda com os cultos orientais introduzidos no mundo greco-romano no período Helenístico. Esses cultos reproduzem os mitos transmitidos através da história religiosa da Grécia antiga, possuindo dimensões subjetiva e objetiva. A dimensão subjetiva orienta os fiéis à “assimilação” ao deus, ou seja, à “comunhão com as realidades divinas em vista da libertação dos males da vida presente”. O conhecimento assim obtido se torna caminho de salvação, “assumindo um caráter iniciático”. O fim do caminho, no caso de o fiel ser filósofo, é “a visão da Verdade”, e se ele é “iniciado nos mistérios (*mystes*), a visão (*epoptía*) do deus”. Os frutos obtidos são: “o conhecimento de uma verdade superior e propriamente divina, e a transformação do iniciado em novo ser pelo dom divino (*theia moira*) e pela presença interior do deus (*enthousiasmós*)” (Vaz, 2000, p. 48-49). A dimensão objetiva remete ao “*mystérion*”, que compreende “as realidades intuídas na visão final do *mýstes*”, que é da ordem do inefável e por isso, deve ser “resguardado pela disciplina do segredo”. O “conteúdo do *mystérion* é o *mýthos*, desvelado, mas não racionalizado”. Três tipos de interpretação do mistério foram desenvolvidas: a alegórica, de tipo literário, tendo Filon como representante, no judaísmo, e Orígenes, e sua exegese dos quatro sentidos das Escrituras, no cristianismo; a filosófica, desenvolvida por Platão, que privilegiou motivos gnosiológicos e os aplicou às realidades sujeitas ao movimento e ao tempo (no *Timeu*), à natureza da alma (*Fedro*), e à história do seu destino (*Górgias*, *Fedon*, *República*); a cultural, desenvolvida como “discurso sagrado”, com

uma forma literária e uma cultural, esta última feita de práticas ou ações rituais que levam ao conhecimento obtido por contemplação, voltado ao divino ou a deus (Vaz, 2000, p. 50-51).

Segundo Lima Vaz, embora o *mystérion* cristão tenha certa continuidade e dependência do *mystérion* helenístico, sua originalidade lhe dá traços únicos, articulados ao redor das categorias batismo, ressurreição e vida nova. Em sua dimensão objetiva, os conteúdos do *mystérion* cristão são dados pela formulação paulino-joanina do *kérygma*. Trata-se de um “desígnio oculto desde todos os séculos”, que agora, “no *kairós* que é a plenitude dos tempos”, foi “dado a conhecer: o cumprimento de todas as promessas no Cristo Jesus (Ef 3,3-12)”, superando a separação entre judeus e gentios e, no horizonte cosmológico, conferindo “a primazia absoluta” a Cristo (Cl 1,15-29; 2,3), “no qual estão todos os tesouros da sabedoria e da ciência, e no qual são recapituladas todas as coisas (Ef, 1.10)”. Esse *mystérion* objetivo se traduz subjetivamente em vida nova, que traz consigo “renovação e transformação interiores (Rm 12,2; Cl 3,10)”, e leva o fiel a atingir o “conhecimento do amor (*agape*) do Cristo que supera toda *gnosis*”, plenificando sua vida na “plenitude (*pleroma*) de Deus” (Ef 3,18-19). Na mística joanina, a categoria central é a ideia de vida como amor. Na patrística, a perspectiva paulino-joanina alcançou um grande desenvolvimento, constituindo uma das matrizes da experiência mística ao longo de toda a tradição cristã. Ela inspirou uma forma típica de contemplação, baseada na estrutura neoplatônica, mas com conteúdo cristão. Trata-se, diz Lima Vaz, de uma “mística sacramental e hierárquica”, que recebeu uma elaboração importante no Pseudo-Dionísio. Na época contemporânea, Odo Casel e seus discípulos desenvolveram também uma rica reflexão sobre o mistério do culto, visto por eles como “atualização do mistério de Cristo” e mediação através da qual o cristão vive esse mistério (Vaz, 2000, p. 52-56).

Enquanto a mística especulativa é uma mística do conhecimento, a mística mística é uma mística da vida. O terceiro

modelo, o profético, articulado ao redor da Palavra da Revelação, é, ainda segundo Lima Vaz, uma “mística da audição da Palavra”, constituindo, por isso mesmo, a “forma original da mística cristã” e estando “presente nas versões especulativa e misteriosa assumidas pela mística cristã” (Vaz, 2000, p. 57). Em diálogo crítico com alguns teólogos, para os quais há contradição na expressão “mística profética”, pois, a religião da Palavra a ser recebida na Fé é hostil à mística, e com os fenomenólogos da religião, para os quais há oposição entre misticismo e religião, o filósofo mineiro afirma que a mística profética é o “fruto amadurecido da ação transformante da Palavra de Deus no espírito daquele que recebe essa Palavra pela Fé e que, pelo Batismo, renasce a uma vida nova”. Nesse sentido, observa o autor, a “mística profética assume e eleva a mística especulativa e a mística misteriosa” (Vaz, 2000, p. 58).

A estrutura da mística profética também é construída ao redor dos polos subjetivo e objetivo. Ao polo subjetivo está associada a Fé, enquanto “dom de Deus, cuja absoluta gratuidade pede uma absoluta receptividade”. Ao polo objetivo está associada a Palavra, “objeto do ato de Fé”, sendo formalmente Palavra de Deus”. A Fé, portanto, conduz à Contemplação da Palavra, que é Palavra sobre o Mistério, revelado em Cristo. Por sua vez, “a Palavra alimenta a Fé, e o Mistério oferece-se à contemplação, constituindo o ritmo dinâmico da experiência mística”. Há então na mística profética uma “correspondência entre a Fé e a Palavra”. A Fé, “vertente subjetiva na estrutura da experiência, consiste essencialmente na audição” e a audição é “um ato total do ouvinte”. O modelo antropológico subjacente à mística profética é, portanto, o que define o ser humano como “ouvinte da Palavra”, a qual “é a vertente objetiva na estrutura da experiência” (Cf. VAZ, 2000, p. 59-63). Segundo Lima Vaz, é possível delinear da seguinte maneira a estrutura da mística profética: “nela um arco vai da Fé à Palavra e da Contemplação ao Mistério dispostos em corres-

pondência horizontal; e uma coluna sobe da Fé à Contemplação e da Palavra ao Mistério em correspondência vertical”. No interior desse “templo místico”, como seu “ádito interior”, encontra-se o Mistério de Cristo, e pelo alto, “ele se abre para as profundezas infinitas do Mistério de Deus” (VAZ, 2000, p. 64).

A estrutura da mística profética é, ao mesmo tempo, eclesial e individual, ou seja, a experiência da Igreja, Corpo de Cristo, é a do cristão, que é membro desse Corpo (1Cor 12). Segundo Lima Vaz, é importante ainda observar que “a experiência cristã, ao se aprofundar e dilatar para assumir a forma da mística profética, conserva a componente essencial da mediação”, seja a da “Palavra histórica recebida na Fé”, seja a do “Mistério na Contemplação”, que remetem para a única mediação que é o “Mistério em sua totalidade: Jesus Cristo”. O texto paulino de Cl 1,9-21, diz o autor, indica três aspectos dessa única mediação: (1) mediação criatural, “que coloca todo ser humano na dependência radical Daquele no qual todas as coisas foram criadas (Cl 1,16)”, excluindo qualquer pretensão à “união por identidade com o Absoluto”, constituindo por isso uma “mística da imagem e da semelhança”, ou seja, “a profundidade infinita de Deus é mediatizada para o místico por aquele que é a “imagem do Deus invisível” (Cl 1,15)”; (2) mediação da graça, que recorda que “a primeira iniciativa que põe em movimento a experiência cristã e a impele para as alturas da experiência mística procede da soberana e gratuita iniciativa divina”, excluindo qualquer “primazia conferida ao esforço humano ou às técnicas e métodos humanos em ordem a se alcançar o estágio final da união com o Absoluto”; (3) mediação histórica, que constitui o “fundamento da mediação criatural e da mediação da graça”, ou seja, a mística cristã “possui uma relação necessária e estrutural ao tempo”, excluindo toda forma de acosmismo e impondo-lhe uma “referência constitutiva a um tempo arquetipo que não é, porém, um tempo mítico, mas o tempo histórico da vida de Jesus”, e a leva a assumir “a forma de um itinerário” ou

uma “subida pelos degraus da perfeição que conduz à contemplação e à união com Deus”, avançando no tempo rumo “à união e à visão definitiva na eternidade” (orientação escatológica). Três dimensões circunscrevem esse espaço: iluminação, união, efusão. A contemplação é conhecimento e amor, e o amor, transborda em ação ou serviço (Vaz, 2000, p. 65-70).

2 Mística e subjetividade no pensamento ocidental

A leitura de Lima Vaz já oferece elementos que ajudam a entender a irrupção da subjetividade na experiência mística, seja na definição geral dessa experiência, que, para dizer o Absoluto, recorre a metáforas que evocam o “interior íntimo”; seja na classificação da mística do “êntase”, que é o modelo que percorre o caminho da interioridade. Sua análise dos modelos de mística presentes no Ocidente, especulativo, mistérico e profético, também indica, no estudo da dimensão subjetiva e objetiva de cada modelo, alguns elementos que evocam a irrupção da subjetividade em cada modelo. A crítica que ele faz do processo de imanentização da mística no modelo especulativo, ocorrido com o advento da modernidade, é reiterada no capítulo conclusivo de seu estudo, dedicado a algumas considerações sobre a experiência mística e a modernidade ocidental. O filósofo mineiro retoma a reflexão de Michel de Certeau sobre a passagem de adjetivo a substantivo, ocorrida, na época moderna, com relação ao termo “mística”, e afirma que o advento da modernidade cartesiana sinaliza para o “fim de uma tradição e o início de uma dispersão”, que leva a mística a uma “errância”, que a transforma em “fábula”, ou seja, em “narração de uma história imaginária”, que “circula pelo sistema simbólico da modernidade como objeto de muitos saberes: histórico, psicológico, sociológico, filosófico”. Tirada da órbita do “centro real de atração em torno do qual girou nos dois milênios da sua história”, a mística ficou então reduzida

a “objeto de um saber que lhe é exterior e que a domina”. Contudo, por ser inobjetivável, o “Absoluto transcendente, centro real da experiência mística”, torna-se objeto de suspeita ou é negado pela “razão da modernidade”, que não reconhece a “legitimidade do procedimento transracional da inteligência espiritual”. Ao ver desaparecer seu centro na linguagem da modernidade, a experiência mística vê “abalada sua estrutura original, que acaba por desabar”, embora seu “élan para o Absoluto”, pelo mesmo fato de ser indestrutível, ainda continua sendo “expresso na linguagem teológica como *potentia oboedientialis*” (Vaz, 2000, p. 77-80).

O “élan para o Absoluto”, que acompanhou as várias expressões da mística no Ocidente, pode, como sinaliza o filósofo mineiro, exaurir-se nos limites da finitude a que parece condenado pela razão moderna. Esse élan, que habita o coração, a inteligência, a vontade, a liberdade, a “alma” ou o espírito humano, apesar dos intentos da razão moderna por domesticá-lo, irrompe sempre de novo como inapreensível, inalcançável e, como observam alguns estudos da mística na sociedade atual, como “irracional”. O élan místico, como mostrou Lima Vaz, brota da subjetividade, que, por sua vez é atraída pelo Absoluto ou pela graça, e, a esse título, as muitas tentativas de descrevê-lo ou apreendê-lo, foram fundamentais na irrupção e na compreensão do próprio sujeito. Segundo alguns estudiosos da mística, já em Agostinho a busca do Absoluto levava a uma descrição do sujeito da busca, situação que ganhará maior importância com Bernardo de Claraval e em vários místicos e místicas medievais, culminando nos místicos dos séculos XVI e XVII.

2.1 A emergência da subjetividade na mística de Agostinho

McGinn, no capítulo dedicado a Agostinho em sua monumental obra de história da mística, o nomeia “pai da mística cristã” e indica três de suas principais contribuições para a mística

ocidental: (1) “a descrição da ascensão da alma até a experiência contemplativa e extática da presença divina”; (2) “o fundamento para a possibilidade dessa experiência na natureza da pessoa humana como a imagem do Deus triúno”; (3) “o papel necessário de Cristo e da Igreja para se atingir essa experiência” (MCGINN, 2012, p. 334).

Não é o caso de retomar aqui a extensa análise proposta pelo autor, mas apenas sinalizar, em diálogo com a descrição dos principais elementos da mística propostos por Lima Vaz, algumas das contribuições de Agostinho para o advento da subjetividade na mística. Na descrição da ascensão da alma para Deus, no livro 7 das *Confissões*, o bispo de Hipona descreve desta forma seu ascenso à visão: “E assim, aconselhado a voltar a mim mesmo, entrei em minha parte mais recôndita sob vossa liderança”. Ciente da assistência divina, ele prossegue: “Entre e vi com o olho da minha alma (assim foi) uma luz imutável acima daquele olho da alma, acima de minha mente” (*Conf.* 7,16). O movimento rumo às profundezas da alma, que conduz à visão acima da alma, corresponde bem ao que Lima Vaz indica ser a característica da mística do êntase. No livro 10 da mesma obra, Agostinho afirma: “E, às vezes, você me apresenta, a partir de dentro, a um estado totalmente desacostumado de sentimento, um tipo de doçura que, fosse ela feita perfeita em mim, não seria deste mundo” (*Conf.* 10,40). Na Homilia sobre o Salmo 41, observa McGinn, a “sede ardente que a alma experimenta é fundamentalmente um desejo de iluminação do olho interior”. A esse movimento “para dentro” responde, como aparece na Homilia sobre o Salmo 120, o movimento de “ir para cima”, por isso, Agostinho pode dizer, o “Deus dentro é o Deus acima” (*Hom. Sal 120,12 apud McGinn, 2012, p. 345, 349*).

O tema da imagem e semelhança, clássico na antropologia patrística, era associado pelos Padres à natureza intelectual ou à liberdade do ser humano. Agostinho o relê em chave trinitária, recorrendo à tríade memória, inteligência, vontade/amor, vesti-

gios, na alma, da Trindade: Pai, Filho e Espírito Santo, ou segundo o próprio autor da obra *De Trinitate*: “Há uma imagem da Trindade: a própria mente, o seu conhecimento, que é seu produto, e o verbo, que daí advém. O amor é o terceiro. E esses três são uma e a mesma substância” (*De Trinitate*, 9, 12. 18). Para o bispo de Hipona, observa McGinn, é “a natureza trinitária inalterável de seu ser interior que torna possível chegar à visão plena e perfeita da Trindade” (McGinn, 2012, p. 355). Por isso, ele insiste na atividade introspectiva, que leva ao reconhecimento da Trindade na própria consciência, e isso pode levar a “alma” a participar na “Sabedoria divina”, que, além de levar a reconhecer que a *mens*, de fato, traz a imagem da Trindade em si, lhe dá “a convicção de que todo o propósito para o qual essa imagem foi criada foi para se sintonizar mais conscientemente e mais diretamente com sua fonte celeste”. A leitura agostiniana da imagem de Deus como imagem da Trindade inscrita na alma oferece a “base ontológica para aquele saber e amar que levam à visão”, finalidade última da experiência mística (McGinn, 2012, p. 356).

A terceira contribuição de Agostinho à mística é seu acento cristológico, o qual, no pensamento do bispo de Hipona, é indissociável da dimensão eclesial. De fato, essa convicção é fundamental em seus textos, como aparece na Homilia sobre o Salmo 85, “o único Salvador de seu Corpo, nosso Senhor Jesus Cristo, o Filho de Deus, que tanto ora por nós, quanto ora em nós e é orado por nós” (*Hom. Sl 85,1*). Daí resulta sua ênfase na noção de filiação divina, tão central na elaboração do conceito de divinização, e a insistência de que cada atividade da Igreja é atividade de Cristo (cf. McGinn, p. 360).

Dessas breves notas de McGinn sobre as contribuições de Agostinho para a mística ocidental, é importante assinalar que as três características por ele destacadas não existem separadas umas das outras, mas intimamente entrelaçadas. A ênfase dada pelo bispo de Hipona à mística do êntase, que nele é indissociável

da mística do êxtase, introduzem, de certa forma, as condições de possibilidade para a irrupção da subjetividade na experiência mística. Segundo Andrew Louth, embora as raízes do “individualismo”, da “introspecção” e da “interioridade” remontem a Agostinho, foi a releitura da *Teologia mística*, do Pseudo-Dionísio, no mundo latino da Idade Média, que levou à virada da mística para a subjetividade (cf. Louth, 1994, p. 560, *apud* Henry, 2005, p. 246-247).

2.2 A mística medieval e o surgimento da subjetividade

Embora Agostinho já colocasse a ênfase na mística da interioridade, as condições de possibilidade para a irrupção da subjetividade ainda não existiam na cultura do primeiro milênio. Segundo Krister Stendahl, somente após a missão europeia, ou seja, a conversão ao cristianismo dos inúmeros povos que habitavam o continente europeu, “o centro teológico e prático da penitência se desloca do batismo, conferido uma única vez ao fiel, para a missa, que é constantemente repetida”. Essa mudança na “arquitetura da vida cristã”, diz o autor, tornou possível a “prática de uma introspecção mais aguda”, através dos manuais de exame de consciência elaborados pelos monges irlandeses em função do sacramento da confissão. Esses manuais tornaram-se uma herança privilegiada em grande parte da cristandade ocidental. Segundo o autor, a peste negra também jogou um papel importante nessa evolução, conferindo ao exame de consciência uma intensidade desconhecida até então (cf. Stendahl, 1963, p. 82-83, *apud* Henry, 2005, p. 247).

A introspecção favorecida pelo exame de consciência se intensificou na Idade Média, a partir dos escritos de Bernardo de Claraval e dos monges da Abadia de São Vítor, Paris. O apogeu desse processo, ainda segundo Louth, será alcançado por Teresa de Ávila. Em Bernardo de Claraval, autor mais conhecido do século XII, se aliavam os acentos do Pseudo-Dionísio e os de Agostinho.

Sua obra mística mais importante é os *Sermões sobre o Cântico dos Cânticos*. Segundo McGinn, no volume de sua história da mística consagrado ao período compreendido entre Gregório Magno e o século XII, o pensamento místico de Bernardo procede da interpretação exegética do Cântico dos Cânticos e de sua habilidade em “combinar passagens de toda a Bíblia latina a serviço de sua doutrina” (MCGINN, 2017, p. 267). Apesar da influência da teologia agostiniana do pecado, o abade de Claraval ressalta que toda alma, por mais que esteja curvada sob o peso do pecado, “é capaz de encontrar em si mesma não só uma fonte na qual possa buscar inspirar-se na esperança do perdão, na esperança da misericórdia, mas também na qual possa ousar aspirar às núpcias do Verbo” (SCC 83,1, *apud* McGinn, 2017, p. 267-268). Para avançar nesse caminho, o mestre cisterciense fala de “estágios progressivos da graça que culminam na plenitude do amor”, ou de “degraus do amor”, e, com mais frequência, das três vias “consagradas” pelo Pseudo-Dionísio: purgativa, iluminativa, unitiva, lidas a partir da imagem dos três “beijos”: pés (purificação), mãos (iluminação), boca (união).

Bernardo recorre também à imagem dos “livros”, da época medieval: o livro da criação, a partir dos quais se podia ler a ação de Deus no mundo; o livro da Escritura, no qual se encontrava a revelação divina que conduzia a humanidade a Deus. Contudo, acrescentou a eles um terceiro livro, o da experiência. Nesse livro, segundo McGinn, acontece uma “apropriação mais profunda do texto bíblico à luz da experiência mística e uma compreensão mais perfeita do significado espiritual do Cântico mediante um aprendizado que é experiencial” (McGinn, p. 274-275). De fato, o abade de Claraval confere uma grande importância aos “sentidos espirituais”. Apesar de dar primazia à visão, por um lado, ele insiste em que, “na atual situação da humanidade decaída, o ouvir deve preceder o ver”, e por outro, para ele, na vida a fé age principalmente para abrir os sentidos interiores. Daí deriva o valor

que ele dá ao toque, ao paladar e ao olfato. Além do mais, a centralidade do Cântico em sua reflexão sobre a mística o leva a enfatizar uma mística do amor-caritas-*desiderium*, segundo a qual só o amor é essencial para unir os seres humanos a Deus, amor que se revela sobretudo na pessoa do Cristo sofredor e crucificado. Uma consequência dessa ênfase no amor, segundo Louth, é a introdução, a partir dele, de uma “disjunção entre conhecimento e amor, entre pensar e sentir, que terá uma influência grande no Ocidente” (Louth, 1989, p. 123, *apud* Henry, 2005, p. 248).

A introdução dos escritos do Pseudo-Dionísio no Ocidente cristão ganhou muita importância na Idade Média. Ainda segundo Louth, no século XIII, Thomas Gallus, um dos cônegos de São Vitor, em Paris, estudou esses escritos e foi o “primeiro a ligar a teologia apofática do Pseudo-Dionísio à ideia de que a parte mais profunda da personalidade humana é uma faculdade mística, não intelectual, para apreender Deus”. Ele também foi responsável por interpretar a hierarquia celeste como alegoria das etapas da ascensão da alma para Deus, introduzindo a alma humana individual nas ordens dos anjos da hierarquia e desviando o sentido inicial dado a elas pelo Pseudo-Dionísio na obra *Hierarquia celeste*. Isso lhe permitiu explorar as profundezas interiores do indivíduo, o que contribuiu para a “descoberta do indivíduo”, que terá um papel importante na cultura medieval. De fato, no século seguinte (XIV), a obra *A nuvem do não saber*, de autor desconhecido, foi muito influenciada por uma leitura anti-intelectualista do Pseudo-Dionísio, lembrando a perspectiva de Thomas Gallus, já que o autor insiste que nesta vida, Deus, tal qual ele é em si mesmo, não pode ser captado pela inteligência. Entre ele e o ser humano há sempre uma “nuvem do não saber”, que só pode ser atravessada “pelo dardo agudo do amor” (Louth, 1989, p. 124-125, *apud* Henry, 2005, p. 248-249).

Outro fator importante para entender a irrupção do indivíduo na baixa Idade Média foi a peste negra, que desestabilizou

a confiança que a teologia do século XIII depositava na razão. A confiança na teologia racional, observa William McNeill, não podia sobreviver a catástrofes arbitrárias e inexplicáveis como a peste. A experiência mística que daí emergiu foi a que buscava atingir a união com Deus por vias inexplicáveis, imprevisíveis, intensas e pessoais. No mundo ortodoxo, isso se deu no hesicasm, no mundo latino, nas diferentes práticas das místicas renanas, dos Irmãos da vida comum e de tantos grupos que buscavam um acesso a Deus mais pessoal e livre do que até então tinha sido preconizado (cf. McNeill, 1979, p. 172-173, *apud* Henry, 2005, p. 249).

2.3 O apogeu da irrupção da subjetividade na mística

Vários especialistas da filosofia e da teologia associam o primeiro milênio da cultura ocidental a uma perspectiva mais “objetiva”, atestada, na filosofia, pela ontologia da *physis*, e na teologia, pela teologia descendente ou “teológica”, contrapondo-o ao segundo milênio, que viu nascer e se consolidar uma ontologia do sujeito e uma teologia ascendente ou “antropológica”³. Andrew Louth retoma em parte essa leitura na história da mística, contrapondo a “mística objetiva” da patrística, pouco interessada pelos aspectos subjetivos da vida mística, à “mística subjetiva” da Idade Média e das épocas posteriores, cada vez mais preocupada pela vida interior do indivíduo. O próprio uso do termo para designar os dois tipos de experiência é questionado pelo autor, que acredita, contudo, que existem laços autênticos entre a multiplicidade de fenômenos místicos subjetivos, como a experiência de visões, que ganhou importância sobretudo em mulheres como Brigitte da Suécia (1302-1273), Catarina de Sena (1247-1380) e Juliana de Norwich (1342-1420), e a mística clássica da patrística.

3 Ver a esse propósito, entre outros: VAZ, H. C. de L. *Antropologia filosófica*. São Paulo: Loyola, 2020; SESBOUÉ, B. *Jésus-Christ. L'unique médiateur. Essai sur la rédemption et le salut*, v. 1. Paris: Desclée, 1988.

Ele chama a atenção ainda para a figura de Teresa de Ávila (1515-1582), por ter aberto a via a uma concentração na experiência pessoal e psicológica da mística, pelo modo como ela concebeu as etapas sucessivas da oração (recolhimento, silêncio, união) com relação às características psicológicas desses diferentes estados. Assim que o aspecto subjetivo ou psicológico se impõe, o passo que consiste em ver todo ser humano como naturalmente ou psicologicamente capaz de conhecer experiências místicas é dado. Desde então é possível realizar estudos comparativos de fenômenos místicos, observáveis em sua manifestação psicológica, em todas as religiões e culturas (CF. Louth, 1983, p. 273-274, *apud* Henry, 2005, p. 251).

Considerações finais

Se toda experiência mística, qualquer que seja o modelo no qual se enquadra, possui um lado objetivo e um lado subjetivo, como mostra Lima Vaz em seu estudo, então é possível identificar em todas as expressões da experiência mística uma dimensão subjetiva e uma dimensão objetiva. Dito isso, é importante também perceber as ênfases, como bem indica Louth a respeito da diferença entre a mística da época patrística, mais “objetiva”, e as experiências que, a partir, sobretudo, de Bernardo de Claraval, foram se consolidando no Ocidente, dando origem, a partir dos séculos XVI e XVII, às mudanças radicais que, na opinião de Lima Vaz, parecem condenar a mística ao desaparecimento.

Não parece, porém, ser esse o caso na sociedade contemporânea, marcada profundamente por vários surtos místicos, seja em figuras individuais, que experimentam o excesso de sentido como uma espécie de “visitação” ou, no dizer de Michel de Certeau, como um contínuo peregrinar, nem sempre controlado por quem faz a própria experiência, seja em fenômenos coletivos, que voltaram a ser valorizados, tanto os que estão associados a expe-

riências parecidas com as dos “mistérios” da época grega, como a dos povos originários na América Latina e em outras latitudes, a das tradições africanas e afrodiaspóricas e a das diferentes tradições presentes no extremo Oriente. Na experiência comum de grande parte de populações de culturas híbridas como a brasileira, o surto místico se dá através dos fenômenos pentecostais, verdadeiras experiências de “visitação” do Espírito na existência do fiel, que em muitos casos também muda a vida, ou nas diversas expressões rituais dos povos originários e afrodescendentes. Muitos desses fenômenos são coletivos, produzidos em rituais que manipulam o inconsciente coletivo. Aparentemente eles estão muito distantes das três grandes expressões da mística no Ocidente: a especulativa, a mística e a profética, que deram origem ao vocabulário e à gramática das experiências místicas, que, por sua vez, estão na origem da subjetividade.

Até que ponto, os itinerários pessoais e os coletivos darão lugar à irrupção das subjetividades? Esta é uma questão a ser estudada pelos diferentes saberes que se interessam pela mística. Michel de Certeau e Henrique de Lima Vaz consideram o próprio estudo da mística, ou o fato dela ter se tornado “objeto de estudo” ou “substantivo”, o sinal de sua crise ou desaparecimento. Nos moldes que tradicionalmente ela se estabeleceu na história, seguramente, mas não necessariamente nas novas formas que ela parece sobreviver nas sociedades contemporâneas. Até que ponto, como nos grandes místicos que tornaram possível o advento do sujeito, ela poderá também levar a humanidade a alcançar o mais profundo dela mesma, para alçá-la ao mais sublime a que a mística pretende conduzir, eis a questão por excelência a ser explorada, não só pelos místicos, mas por seus estudiosos.

Referências

- CERTEAU, M. Mystique. In *Encyclopædia Universalis*, Tome XII, Paris, 1985, p. 873-878.
- CERTEAU, M. Mística. In CERTEAU, M. *O lugar do outro*. História religiosa e mística. Petrópolis: Vozes, p. 400-424.
- CROSS, F. L. and LIVINGSTONE, E. A. *The Oxford Dictionary of the Christian Church*. Oxford: OUP, 1997.
- HENRY, M. Mysticisme et christianisme. In *Études théologiques et religieuses*, T. 80 (2005/2), p. 235-259.
- LOSSO, E. G. Mística laica e secular. In *Theologica Latinoamericana*. Enciclopedia Digital. Disponível: <https://teologicalatinoamericana.com/?p=2582>. Acesso: 22/11/2023.
- LOUTH, A. "Mysticism", in WAKEFIEL, G. S. *A Dictionary of Christian Spirituality*. Londres: SCM, 1983, p. 272-274.
- LOUTH, A. *The Origins of the Christian Mystical Tradition*. Oxford, 1981.
- LOUTH, A. "Mystik II". In GRUYER, W. *Theologische Realenzyklopädie*, t. XXIII. Berlin e New York, 1994.
- LOUTH, A. *Denys the Aeropagite*. Londres: Geoffrey Chapman, 1989.
- MCGINN, B. *A presença de Deus: uma história da mística cristã ocidental*. As fundações da mística. Das origens ao século V. Tomo I. São Paulo: Paulus, 2012.
- MCGINN, B. *A presença de Deus: uma história da mística cristã ocidental*. O desenvolvimento da mística. De Gregório Magno até 1200. São Paulo: Paulus, 2017.
- MCNEILL, W. *Plagues and Peoples*, Harmondsworth: Penguin, 1979, p. 172-173.
- SESBOUÉ, B. *Jesus-Christ. L'unique médiateur. Essai sur la rédemption et le salu*, v. 1. Paris : Desclée, 1988.
- STENDHAL, K. The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West. In *Harvard Theological Review*, 56, 1963, p. 199-215.

VAZ, H. C. L. *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*. São Paulo: Loyola, 2000.

VAZ, H. C. L. *Antropologia filosófica*. São Paulo: Loyola, 2020.

Notas sobre a Mística e a Santidade em Georges Bernanos

Maria José Caldeira do Amaral

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – São Paulo, SP, Brasil

*Comecei meu São Domingos,
mas por amor ao Senhor.
Georges Bernanos*

Introdução

A pesquisa em torno da experiência de Deus – a experiência mística – detém em si mesma a experiência do nada. O desprendimento da alma encontra seu *locus* nas almas santas. O santo, aquele que sustenta sua vida e sua *praxis* no lugar de conflito, de pecado, de maldade, de dor e de tristeza, tropeça no horror explícito da vida humana ao mesmo tempo em que esbarra no amor, no flagelo, na compaixão, na pobreza, na resignação e na indiferença, esta última igualmente adepta à alegria:

A alegria dos santos, que nos tranquiliza graças a uma espécie de ingenuidade familiar, não é menos profunda que sua tristeza, mas supomo-la ingênua, pois não deixa transparecer qualquer procura, qualquer esforço, nem esse doloroso regresso a nós mesmos que faz ranger a ironia de Molière no

Maria José Caldeira do Amaral Psicóloga Clínica, Mestre e Doutora em Ciências da Religião/CRE/PUC/SP. Coordenadora do Grupo de Pesquisa 'A Experiência Mística e o Conhecimento: Amor, Desejo, Sofrimento e Êxtase' do LABOPUCSP/FUNDASP. Pesquisadora do Grupo LERTE/Teologia/PUC/SP.

ponto preciso em que a observação dos ridículos de outrem se articula à experiência íntima (Bernanos, 2022a, p. 276)¹.

A interioridade de São Domingos que Bernanos quer alcançar está para além do que a história conta sobre a biografia de um santo, algo mais próximo a que conjecturamos como resíduos das notas advindas da consciência mística conhecidas no campo da pesquisa sobre a experiência de Deus no universo cristão – a alma santa dobrada sobre sua interioridade dilacerada, impotente porque transfundida na vertiginosa realidade que acompanha a história de um mundo escravo de suas mortes pela hereditariedade do pecado; essa santa alma é “a efusão de uma milagrosa, de uma edênica ingenuidade” (Bernanos, 2022, p. 57).

Georges Bernanos é um escritor congratulado dentro do universo da literatura espiritual cristã. Para Hans Urs Von Balthasar, sua obra foi uma atitude concreta que somente fez sentido como a luz que ele precisava para sustentar ser testemunho da verdade. A *Eclesial Existência* explorada por Balthasar (1996) – a vida de Bernanos como escritor – é também o tema de seus melhores trabalhos, nos quais suas personagens enfrentam a beatitude em confronto com o demônio, com o mal. Para Sébastien Lapaque, no prefácio do livro *Bernanos Maître Spirituel* de Frère Robert O.S.B. (2023, p. 12), os santos de Bernanos não são criaturas descidas de velhos vitrais, nem mesmo aqueles visitados da Idade Média; eles são identificados com seus respectivos tempos e compartilham a amargura de seus contemporâneos: “a dimensão espiritual da verdade está insolúvelmente ligada ao comprometimento temporal no qual ela está implicada” (Frère Robert, 2023, p. 78).

1 La gaieté des saints qui nous rassure par une espèce de bonhomie familière n'est sûrement pas moins profonde que leur tristesse, mais nous la croyons volontiers naïve, parce qu'elle ne laisse paraître aucune recherche, aucun effort, ni ce douloureux retour sur soi-même qui fait grincer l'ironie de Molière au point précis où l'observation des ridicules d'autrui s'articule à l'expérience intime (Bernanos, 2022a, p. 276).

A vida na santidade é uma inquietação presente em toda obra desse autor que dialoga com aqueles que “brilham e resplandecem em extraordinária liberdade” (Bernanos, 2022, p. 51): os santos. Neste ensaio, o *locus* da alma santa, em Bernanos, estará presente no livro *São Domingos/Saint Dominique* (Bernanos, 2022), no qual ele, ainda que não acreditasse ser capaz, desejava escrever e “recompor desde o interior uma vida de um santo [...]. Falo de um santo de verdade, autêntico, dado como tal pela Igreja”, como disse na carta a Henri Massis, em setembro de 1926 (Bernanos, 2022, p. 7)². Ainda reconhecendo que não seria audaz o suficiente para propor a si mesmo escrever e reconstruir, desde o interior, a vida de um santo, ele disse em entrevista concedida a Frédéric Lefèvre³: “[...] e mesmo supor um santo imaginário; seria loucura forçar as palavras a exprimir o que é, por natureza, inexprimível, a paz para além de toda linguagem”. A paz para além de toda linguagem está, também, constelada por esse escritor francês na perspectiva de a obra de um santo ser constitutiva de sua própria vida (Bernanos, 2022, p. 53).

Em *Sob o sol de Satã*, publicado em 1926, o autor já confessa a impossibilidade de recompor a vida de um santo de dentro – de seu interior importunado – e dá vida a um santo na sua personagem mais conhecida – Donissan: um santo excepcional. A excepcionalidade do Cura de Lumbres é vivida no estado torturante de sua experiência com o demônio, o mal que o indaga insistentemente; em seu diálogo com o mal, Donissan diz ao demônio que é de Deus que recebe a força “que não podes vencer” (Bernanos, 2010, p. 154), configurando, nessa passagem, a astúcia do mal que se diz ameaçado com a piedade de um santo: “Quem te resistiria, oh, meu senhor?” (Bernanos, 2010, p. 154). Donissan vê, “diante

2 *Correspondance* (t. I, 1970, p. 261). Citada, na extensa introdução de *São Domingos*, por Monique Gosselin-Noat, professora emérita da Universidade de Paris Nanterre. (Bernanos, 2022, p. 7).

3 Lefèvre (1926, p. 63-102). Entrevista citada por Monique Gosselin-Noat (Bernanos, 2022, p. 15).

de si, o seu duplo, uma semelhança tão perfeita, tão sutil, que se poderia comparar não à imagem refletida num espelho, mas ao singular, único e profundo pensamento que cada um alimenta de si mesmo” (Bernanos, 2010, p. 154). O santo excepcional não sabe o que dizer sobre tal singularidade e profundidade no pensamento que alimenta a si mesmo e o interroga de dentro de si:

Que dizer? A sua frente estava o seu próprio rosto macilento, a sua pobre batina suja de lama, o gesto instintivo de sua mão sobre o coração; estava ali o seu olhar, e nesse olhar havia medo. Jamais sua consciência, impelida a examinar-se, chegara por si só a esse desdobramento prodigioso. A observação mais sagaz, voltada para o universo interior, só apanha um aspecto, de *per si*. E o que descobria o futuro santo de Lumbres, nesse momento, era o conjunto e o detalhe, os pensamentos com suas raízes e prolongamentos, a infinita rede que os liga entre si, as menores vibrações de sua vontade; dir-se-ia um esfolado mostrando no desenho de suas artérias e veias a palpitação da vida. Essa visão, simultaneamente una e múltipla, tal como um homem que apanhasse com o olhar os objetos em suas três dimensões, era de uma nitidez tal que o pobre padre se reconheceu, não somente no presente, mas no passado, no futuro, em toda sua vida enfim... Ó Senhor, somos assim transparentes ao inimigo que nos espreita? Somos entregues tão desarmados ao seu calculado ódio? (Bernanos, 2010, p. 154-155).

Mas a construção de Georges Bernanos sobre a santidade abarca não somente a exposição das artérias e veias de Donissan, e a transparência de si mesmo rendida ao mal e à dimensão daquele que não aniquila a si mesmo: o demônio e sua configuração visionária em sua própria alma. Quando começou a escrever seu

livro *A Alegria*, a santidade verdadeira que ele inventa, publicado em 1929, três anos após a publicação de *Sob o sol de Satã* e *São Domingos* – este último concluído em novembro de 1926 – Bernanos relata, também com certa lucidez visionária e prodigiosa, em uma carta de outubro de 1927 a Henri Massis⁴ que experimentou uma espécie de êxtase: “Eu vi, com dois santos encantadores, dois verdadeiros santos, que vou inventando. Tudo é tão luminoso que não consigo pensar em outra coisa, tenho o coração encantado” (Bernanos, 2022, p. 13). O autor está se referindo a duas personagens de *A impostura* e *A alegria*, talvez não caracterizadas como excepcionais, tal qual o Cura de Lumbres, mas verdadeiros santos inventados, o Padre Chevance e Chantal de Clergerie; na mesma referência, Bernanos aponta para a relação do êxtase com a santidade encarnados na sua literatura, seu dado como escritor: “Com que poderia eu ter estancado esta alegria obscena, senão com um santo? Para que constranger as palavras rebeldes, senão para definir, pela penitência, a mais alta realidade que possa conhecer o homem, ajudado pela graça: a Santidade?”⁵ (Bernanos, 2022, p. 13).

Para identificar a presença de algumas notas comuns tanto na experiência mística como na experiência santa, tomamos como foco a mais alta realidade que o homem pode conhecer ajudado pela graça e que conhece o homem ou os homens: a realidade como a própria condição humana, revelada para nós por meio das palavras rebeldes de Donissan – o santo excepcional – e pela harmonia contemplada pela pura inocência e altitude espiritual, em Chantal e em Chevance, isto é, com as palavras rebeldes e com a serenidade regadas pela graça – ambas revertidas em miséria e misericórdia.

4 *Correspondance* (t. I 1970, p. 311). Citada por Monique Gosselin-Noat (Bernanos, 2022, p. 7).

5 Lefèvre (1926, p. 63-102). Entrevista citada por Monique Gosselin-Noat em Bernanos (2022, p. 7).

Saint Dominique / São Domingos de Georges Bernanos

Bernanos encontra um meio para estancar o êxtase, a alegria obscena e o encantamento experimentado ao escrever sobre santos “verdadeiros” que inventou escrevendo sobre a vida de um santo, tal como é dado pela Igreja Católica. Sua intrépida literatura é constatada pela afirmação de Hans Urs von Balthasar: uma atitude concreta que fez sentido como a luz que ele precisava para sustentar ser testemunho da verdade. Começou seu São Domingos por amor ao Senhor, constringendo as palavras rebeldes e buscando definir, pela penitência, a mais alta realidade que o homem possa conhecer, claro, ajudado pela graça: a Santidade. Bernanos escreve sobre o desafio, também atravessado pelos pesquisadores comprometidos com a experiência da santidade contaminada pela experiência do desprendimento, esta última como um dos elementos mais clássicos, históricos e subjetivamente declarados por místicas e por místicos no universo cristão; ele avisa a seus leitores que seria uma visão curta acreditar nos relatos da vida de santos conquistadores e legisladores - São Domingos, São Bento ou Santo Inácio - como mais próximos a nós que a experiência de São João da Cruz, de Santa Catarina de Siena ou, de uma iluminação de Angela de Foligno, por exemplo. Para o escritor da vida de santos, na santidade não há método, nem receitas, nem fórmulas originais para descrevê-la, ou melhor, nela, todas estão: “Ela reúne e eleva todas as potências; realiza a concentração horizontal das mais altas faculdades do homem” (Bernanos, 2022, p. 53). Para ser testemunho da verdade dos santos, é necessário predizer que a vida de São Domingos é a sua obra, estando ele por inteiro em sua vida. É assim que Bernanos ousa penetrar na vida interior do criador da Ordem dos Pregadores, ampliando a visão sumária, da qual falou acima: “e, no entanto, se estivesse a nosso alcance lançarmos sobre as obras de Deus um olhar único e puro, a Ordem dos Pregadores se nos apareceria como a própria

caridade de São Domingos realizada no espaço e no tempo, como se fosse sua oração visível” (Bernanos, 2022, p. 56-57).

Se a Santidade, para Bernanos, reúne e eleva todas as potências e realiza a concentração horizontal das mais altas faculdades humanas, a oração de amor de São Domingos, quando ainda ignorava o seu caminho, é a Ordem dos Pregadores que será matizada pela própria inquietação latente em plena efusão da vida, buscando, em vão, uma regra à altura de seus desejos que não encontra. Mas para além de regras ou planos, possui algo maior: “o desprendimento fundamental, a liberdade interior que atrai, sem dúvida, o Espírito dos altos dos ares, como um pássaro fascinado” (Bernanos, 2022, p. 65). A liberdade já é conhecida em Georges Bernanos como o escândalo do universo porque Deus fez sua criação livre e, segundo ele, consciente do fundo metafísico de sua afirmação: todos os demais escândalos procedem desse escândalo original. No santo, a liberdade em vida sustenta a humanidade mais humana que a dos humanos, sem a necessidade do sublime em si porque é o sublime que precisa dele. Bernanos não considera São Domingos como um herói de Plutarco, porque ele não ultrapassa a sua humanidade, mas a concretiza e a realiza; aqui, o autor é assertivo na pontual e original linguagem revelada que expõe o fato de que Jesus não morreu somente pelos heróis, mas também pelos covardes:

Quando seus amigos se esquecem disso, seus inimigos, porém, não deixam de lembrá-lo. Vocês sabem que os nazistas não paravam de contrapor à Santíssima Agonia de Cristo no Jardim das Oliveiras a morte alegre de tantos jovens heróis hitleristas. É que Cristo quer abrir a seus mártires a via gloriosa de uma morte sem medo, mas também quer preceder cada um de nós nas trevas da angústia mortal. A mão firme, impávida, pode, no último degrau, procurar apoiar-se em seu ombro, mas a mão que treme está segura de encontrar a dele... (Bernanos, 2020, p. 201).

A precedência a cada um de nós nas trevas da angústia final e a abertura do caminho glorioso a uma morte sem medo a seus mártires são dadas a todo e qualquer ser humano no Jardim das Oliveiras por Cristo; é nessa realidade dada que a vida do santo está equalizada à vida humana e que a vida do santo é travestida pela vida de seu semelhante, como única: “[...] a mão que treme é a que está segura de encontrar a dele...” O São Domingos de Bernanos sabe que temor é tremor e que a epifania da verdade denunciada pela mão que treme entrega a aporia humana ao entroncamento entre a natureza e a graça. O sentido de ser testemunho de uma verdade e de escrever sobre a vida de um santo faz uma aliança com o sentido que rompe com qualquer determinismo possível ao santo predestinado e o faz livre. Bernanos, em sua carta de janeiro de 1942 a Jorge de Lima⁶, confessa sua perplexidade exposta ao testemunho do escândalo da liberdade e da verdade humanas que, quase sempre, configuradas na vida do santo, serão mal ditas, no contexto de visões curtas: “este mundo cadavérico precisa do escândalo da poesia, assim como do escândalo da verdade. O seu mal é ter mutilado até mesmo o escândalo, o escândalo da verdade, pois o escândalo não é dizer a verdade, é não dizê-la inteiramente” (*Correspondance*: Lettre 648: t. II, 1971, p. 445). A aporia humana, no cruzamento entre a natureza e a graça, está cravada na vida da Santidade contaminada pela experiência mística que toma corpo na linguagem dos textos místicos. A perspectiva dessa liberdade e da verdade mal ditas, porque corrompidas pela mentira aceita pelo mundo, está constelada no modo santo por místicos e por místicas contemporâneos e posteriores a São Domingos. Mechthild de Magdeburg (1207-1282/1294?) – mestra e mãe da mística renano flamenga – é grata à Ordem dos Dominicanos, cujos monges e

6 Il manque à ce monde cadavérique le scandale de la poésie, comme aussi le scandale de la vérité. Son mal est d’avoir mutilé jusqu’au scandale, le scandale de la vérité, car le scandale n’est pas de dire la vérité, mais ne pas la dire tout entière. *Correspondance* (t. II, 1971, p. 445). Citada por Frère Robert O.S.B. (2023, p. 78).

priores promoveram seus escritos como aqueles de uma mulher santa e piedosa. Na obra da beguina alemã, o *Das flieBende Licht der Gottheit*, está posta a equalização da mais alta verdade e liberdade que o ser humano pode conhecer: “Ai, amado Senhor, como a minha miséria pode se comparar à tua bondade?” [MM, VII, 6] (Matilde de Magdeburg, 2021, p. 293). Ao lado de Mechthild, está Marguerite Porete, também mística medieval⁷, que amplia, como único e profundo, o pensamento que uma nota santa e mística possui em si mesma:

Assim, não posso perder jamais a sua bondade, pois não posso perder minha maldade. E esse ponto, sem dúvida alguma, me foi assegurado por sua bondade. A própria natureza de minha maldade adornou-me com tal dom e não com nenhuma obra de bondade que eu tenha feito ou que alguém pudesse fazer. Nada disso me dá conforto e esperança, somente minha maldade, pois por meio dela tenho certeza (Marguerite Porete, 2008, p. 187).

A consciência da experiência da similaridade da condição degenerada, obscena, miserável em todo e qualquer ser humano à bondade de Deus é o solo dessa reflexão sobre as notas intermitentes da experiência santa e mística. Porete está assegurada de sua maldade, porque sua maldade é a verdade garantida pela bondade de Deus e Mechthild está perplexa diante dessa constatação em si mesma. Nessa composição, o santo e o místico afiançados pela verdade de Deus, alcançam a própria liberdade de suas verdades bem ditas, as verdades escandalosas que fazem falta ao mundo e que deixam transparecer a vida do santo equalizada à vida de seu semelhante, como uma única e mesma vida.

7 Marguerite Porete foi julgada pelos autos inquisitórios e morreu queimada com seu livro *O espelho das almas simples e aniquiladas e que permanecem somente na vontade e no desejo do Amor* na Place de Grève, em Paris, no dia 1º de junho de 1310.

Vejamos, então, como Bernanos descreve, em seu *São Domingos*, a efetiva experiência santificada que o moralista acredita saber:

Não existe atitude, por mais bem e pacientemente meditada que seja, que não traga em si sua própria contradição; não há mentira tão compacta que não tenha sua brecha, ou que pelo menos não possa ser tomada às avessas. Como o cirurgião ensina a vida valendo-se dos mortos, como o biólogo analisa os dejetos humanos para neles conseguir flagrar o segredo das permutas e das funções, o moralista sabe que tem diante de si uma personagem cheia de artifícios e de fraude, um cadáver camuflado, pelo qual somos enganados tanto quanto qualquer outro, até o momento em que o primeiro olhar do juiz, no além da morte, faça o rebentar em pedaços. Mas o santo é perante nós o que ele será diante do juiz (Bernanos, 2022, p. 53).

Se, no mundo moderno e contemporâneo, a experiência mística e santa parece despertar o interesse de poucos, ela continua desestabilizando a objetividade das determinações encarceradas, banais ou vulgares e, em certo sentido, permanece fiel a si mesma em fragmentos pinçados por visões e reflexões recentes de alguns pesquisadores, de pessoas comuns e, de certo, de vidas santas atuais e atualizadas. A veracidade dos relatos de vidas santas e místicas sempre foi distante da vida comum, algo inalcançável, nada provável. Georges Bernanos penetra nesse universo inspirado pela proporcionalidade, resistindo ao distante e expondo, no presente, a liberdade e a verdade que o santo condensa em seu intenso labor interior e exterior, tanto no cumprimento de uma poética contemplada por uma santidade esteticamente marcada pela maldade e miséria salvaguardadas por Deus – como em Porete e em Mechthild –, quanto na santi-

dade constitutiva de um homem que, fundador de uma Ordem religiosa, confessa, no momento de sua morte, a semelhança de sua humanidade à de seus fiéis ou infiéis, oferecendo aos frades que o acompanham a sua dimensão desejável, demasiadamente humana:

Os frades estão reunidos para recolher, se possível, algo da palavra que se vai enfraquecendo. Domingos faz um sinal com a mão. Eles se aproximam. Ao humilde gesto do santo, eles reconhecem que há alguma confissão pública a ser feita, algo que muito pesa em seu coração. Aquele que apareceu ao papa Inocêncio III em um sonho, carregando sobre seus ombros a Igreja de Latrão, conselheiro de pontífices, conselheiro de príncipes, árbitro de tantos destinos, mestre e legislador de tantas consciências, descobre, nesse instante solene, com espanto, o caráter abstrato, quase terrível, de sua vocação doutrinal? Qual escrúpulo o atormenta?

Ele levanta sobre os frades seus olhos azuis, seu olhar intacto. “Eu me acuso”, diz o mestre dos Pregadores, “de ter sempre preferido a conversação das jovens àquela das pessoas idosas” (Bernanos, 2022, p. 93).

O caráter abstrato e terrível de sua vocação doutrinal pode ser traduzido pela inserção do pensamento de Bernanos fiel à configuração da santidade exposta a um diálogo de mais de dois mil anos no qual em cada vida mística estão todas as outras. A análise de duas existências teológicas – Tereza de Lisieux e Elizabete da Trindade –, realizada por Hans Urs Von Balthasar (1992), aponta para a presença das respectivas experiências singulares ativas e contemplativas que foram rendidas e entregues a Deus trino em nome da história da salvação e redenção cristã; segundo ele, Teresa e Elizabete “sabiam que este chamado estava encober-

to, mesmo quando as raízes desapareciam no solo. Acima do solo, a igreja visível e a sua atividade alimentam-se destas raízes” (Balthasar, 1992, p. 11). Nesse saber consensual, Balthasar identifica uma ímpar e frutífera oposição entre as duas carmelitas na qual projeta a complementação e o esclarecimento da existência santa destas mulheres. Enquanto Tereza permanece fiel à escritura e ao dogma, tomando para si a carne e o sangue em sua ascese, correndo o risco de que a verdade objetiva possa desaparecer na eminente verdade existencial – seu ‘pequeno caminho’ –, Elizabete consente a toda a sua existência a própria dissolução na verdade do evangelho, mesmo à medida que a objetividade avassaladora da verdade divina ameaça destruir sua subjetividade. A santidade implica o que é, de fato, concedido a cada uma delas como categorias teológicas e constelam uma única santidade no mundo espiritual do Carmelo. Balthasar ilumina, então, a ideia de que existem dois tipos de santidade complementares e aliadas que operam em um paralelo complementar: uma santidade, conhecida como normal e nada espetacular, e outra, mais próxima a uma condição santa própria ao Cura de Lumbres, a Chantal de Clergerie e a Chevanche. Mas, no que se refere à santidade como a de São Domingos, Balthasar destaca, na vida de santos e de santas – pregadores (as) e fundadores (as) das ordens eclesiais –, uma especial representatividade também concedida pela graça pura de Deus em plena apropriação efetiva de tal representação, acompanhada de intenções e coragem aceitas ou não pelos inquisidores da ciência, da fé e da cultura como santificadas. Se a experiência de Deus encontra seu lugar no *Abgescheidenheit* em estilo agostiniano e mesmo na *aphairesis* dionisiana, as notas santas e místicas insistem sempre no temor da mão que treme certa de encontrar Deus, pois existe, “[...] sem dúvida, na vontade de Deus uma parte que o triste amor humano não poderia reduzir por completo, incorporando-o perfeitamente à sua própria substância. A grande sede, a Sede eterna, afastou-se das fontes vi-

vas, apenas quis o fel e o vinagre, não desejou senão a amargura” (Bernanos, 2022a, p. 275-276)⁸.

Bernanos diz que os santos e as santas não precisam da Igreja, ao contrário, a Igreja é que precisa dos santos para que ela seja santa. A especulação da substância constitutiva interior dinamizada na vida da santidade coloca em risco e em conflito o conhecimento, a moral e a condição humana no espectro psicológico. O interessante, em sermos lidos por Bernanos, é que não é possível encontrar o que estamos buscando; o autor não nos deixa permanecer na fala comum, racional e real na vida de seus predestinados santos inventados e de seus coadjuvantes. Sempre há uma perplexidade do leitor diante do ‘comum e do normal’ que não se sustentam e que são imediatamente confiscados pela perplexidade da personagem central: o santo ou a santa; automaticamente, a perplexidade expõe as raízes das quais falava Balthasar, referindo-se à sabedoria das duas santas carmelitas, fonte do risco de existências contingentes a uma consciência interior esvaziada e nadificada, próprias ao ‘não é isso nem aquilo’, de Meister Eckhart, ou ainda, ao fato de que o místico ou a mística são habitados (as) ‘por um nobre eu não sei o quê, que nos conduz, nos introduz e nos absorve em nossa Origem’, de Hadewijch da Antuérpia, bem lembrado por Michel de Certeau (1982, p. 411). Conduzidas a suas origens, as almas santas e místicas alcançam *nuanças* atravessadas pelo ‘constrangimento penitente de palavras rebeldes’ – a mal dita liberdade – que compõe, também, o seu intento: a alegria obscena, estancada por uma literatura numinosa condenada livremente à verdade que, sendo bem dita e toda dita, de veras, a sustenta.

8 [...] il y a sans doute dans la volonté de Dieu une part que le triste amour humain ne saurait réduire tout entière, incorporer, incorporer parfaitement à sa propre substance. La grand soif, la Soif éternelle s’est détournée des sous sources vives, n’a voulu que le fiel et le vinaigre, n’a désiré que l’amertume (Bernanos, 2022a, p. 275-276).

Considerações Finais

A santidade inventada por Georges Bernanos na personagem de Chantal de Clergerie, em *La Joie* – aquela mocinha sincera que sempre procurou, não sem malícia, descobrir em suas dores e decepções de sua vida a própria infelicidade destilada, aquela que não difere a majestade da desgraça – está aliada à interioridade desesperada e combatente de São Domingos. Chantal e São Domingos conhecem intimamente o tormento violento de Donissan – o Cura de Lumbres –, que soube a força que recebeu e que o príncipe do mundo – o mal – não pode vencer nem camuflar: a transparência de sua verdade e liberdade dentro de si e de seu semelhante, seu duplo⁹. A literatura santa de Georges Bernanos é conduzida e conduz a um enfrentamento intercedido pelo absurdo e pela graça. A verdade e a liberdade próprias da alma santa são o extrato destilado no embate entre o aniquilamento dessa alma, atestado pelos místicos cristãos, e aquele que não se aniquila: o mal em sua configuração humana. Em duplicidade, a anatomia da alma que experimenta a nadificação é capaz de experimentar, também, a percepção mais sagaz constitutiva da mais alta realidade que possa conhecer o homem, ajudado pela graça. Em vez do silêncio a respeito das demonologias, as personagens de Bernanos compartilham da justa dinâmica reveladora do abismo entre a verdade e a liberdade originais dadas à alma santificada no recesso de qualquer autonomia moral possível no singular, único e profundo pensamento que cada um alimenta a respeito de si mesmo. Frère Robert (2023, p. 81), citando mais uma carta de Bernanos a Amoroso Lima em março de 1939, diz que a verdade queima ao mesmo tempo em que ilumina, além

9 O duplo de Dostoiévski, publicado em 1846, além de ter sido considerado pelo próprio autor como uma de suas contribuições mais sérias à literatura, resvala nas personagens de Georges Bernanos e as fundamenta, sem dúvida. Bernanos é considerado o Dostoiévski francês.

de abalar conceitos e pré-julgamentos estabelecidos, por mais autênticos, originais e legítimos que sejam, pois a verdade da qual os santos e os místicos vivem exige uma ruptura com relações até então estreitas do ponto de vista das ideias, da política e da fé. Eis o trecho da carta: “Quando dissemos não só o que pensamos, mas tudo o que pensamos, conhecemos uma forma muito amarga de solitude interior. Aqueles que sabem guardar, cuidadosamente, uma parte da verdade que possuem, podem, pelo menos, alimentar-se dela em segredo. Os outros, tendo dado tudo, sentem-se muito vazios”¹⁰. Em síntese, a dissonância e a decapagem – o esvaziamento interior – expõem o fruto da verdade proclamada e constelam a nota livre que a mística ecoa na santidade.

Referências Bibliográficas

AMARAL, Maria José Caldeira do. San Óscar Romero: mística, profecia y santidad. In: XAVIER, José Donizete; SBARDELOTTI, Emerson (org.). *San Romero de America*. Montevideo: Fundacion Amerindia Oficina Ejecutiva, 2022. p. 205-212.

AMARAL, Maria José Caldeira do; VILLAS BOAS, Alex; PROVINCIIATTO, Luís Gabriel. É desse Amor que eu sofro. Hermenêutica feminina da experiência mística – A Minne medieval em Hadewijch da Antuérpia. *PistisePraxis, Teologia e Pastoral*, 13 (2021). p. 189-214. ISSN 2175-1838. Disponível em: <http://doi.org/10.7213/2175-1838.13.espec.DS12>. Acesso em: set. 2023.

BALTHASAR, Hans Urs Von. *Two sisters in the spirit: Thérèse of Lisieux & Elizabeth of the Trinity*. San Francisco: Ignatius Press, 1992.

BALTHASAR, Hans Urs Von. *An ecclesial existence*. San Francisco: Ignatius Press, 1996.

10 Lorsqu'on a dit non pas seulement ce qu'on pense mais tout ce qu'on pense, on connaît une forme très amère de la solitude intérieure. Ceux qui savent garder jalousement une part de la vérité dont ils disposent peuvent du moins s'en nourrir en secret. Les autres, ayant tout donné, se sentent bien vides *Correspondance* (t. II 1971, p. 241).

- BERNANOS, Georges. *Sob o sol de Satã*. Tradução: Jorge de Lima. São Paulo: É Realizações, 2010.
- BERNANOS, Georges. *Liberdade, para que?* Tradução: Pedro Sette-Câmara. São Paulo: É Realizações, 2020.
- BERNANOS, Georges. *São Domingos/Saint Dominique*. Tradução: André Luís Tavares. São Paulo: É Realizações, 2022.
- BERNANOS, Georges. *Les Ténèbres*. Paris: Alicia Editions, 2022a.
- CERTEAU, Michel de. *La fable mystique: XVI-XVII siècle*. Paris: Gallimard, 1982.
- CORRESPONDANCE. t. I, 1904-1934. Paris: Plon, 1970.
- CORRESPONDANCE. t. II, 1934-1948. Paris: Plon, 1971.
- DOSTOÍÉVSKI, Fiódor. *O duplo*. São Paulo: Editora 34, 2011.
- FRÈRE ROBERT, O.S.B. *Bernanos Maître Spirituel*. Abbaye du Barroux. Vaucluse/Avignon: Éditions Sainte Madeleine, 2023.
- LEFÈVRE, Frédéric. *Georges Bernanos, La Tour d'Ivoire*. 2.ed. Paris: Gallimard, 1926.
- MAGDEBURG, Matilde de. *Revelações ou A luz que flui da divindade*. Tradução: Markus A. Hediger. Petrópolis: Vozes, 2021.
- MAGDEBURG, Mechthild Von. *Das flieBende Licht der Gottheit*. Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 1995.
- MEISTER ECKHART. *Sobre o desprendimento e outros textos/Mestre Eckhart*. Introdução: Gwendoline Jarczyk e Pierre-Jean Labarrière. Tradução do médio-alto alemão: Alfred J. Keller. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- PORETE, Marguerite. *Le miroir des âmes simples et anéanties*. Introduction, traduction, notes: Max Huot de Longchamp. Paris: Albin Michel, 1984.
- PORETE, Marguerite. *O espelho das Almas simples e aniquiladas e que permanecem somente na vontade e no desejo do Amor*. Tradução e notas: Sílvia Schwartz. Petrópolis: Vozes, 2008.

A experiência mística em Clarice Lispector: ver, comer

Marcella Assis de Moraes

Universidade Federal do Rio de Janeiro – Rio de Janeiro, RJ, Brasil

É já bastante conhecida a leitura de que a obra de Clarice Lispector se abre à experiência mística. Além das considerações que a tomaram a partir da noção de epifania¹, sobretudo nos volumes de contos, talvez seja no romance *A paixão segundo G.H.*, publicação de 1964, que essa relação tenha sido mais explorada por parte da crítica literária.

Não há, na aproximação, equívoco – de fato já o título da obra conduz a leitura à dimensão religiosa do percurso crístico, que, em Lispector, acontece como reencenação às avessas. Leia-se, por exemplo, o breve apanhado que Benedito Nunes propõe a respeito do livro em “A narração desarvorada”, texto que compõe a coletânea *Cadernos de Literatura Brasileira*, organizada pelo Instituto Moreira Salles em 2004:

1 A respeito do tema, recomenda-se, com entusiasmo, o artigo de João Camillo Penna, “O nu em Clarice Lispector”, que se dedica a desfazer o automatismo crítico em torno da noção de epifania, hoje considerada defasada para abordar a obra clariceana.

Marcella Assis de Moraes Doutora em Teoria Literária pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), desenvolveu a tese “Clarice Lispector: uma teoria da ação”, concluída em 2023. Mestrou-se na mesma universidade, em 2019, com a dissertação “Dizer a imagem: uma leitura de Nuno Ramos”. Atualmente, é professora substituta de Literatura Portuguesa na Universidade de Brasília (UnB).

O livro é o relato de longa e sofrida introspecção, a que deu causa um acidente trivial: o esmagamento de uma barata doméstica ao fechar a personagem a porta de um guarda-roupa no quarto do fundo, recém-desocupado pela empregada que o habitara, de seu apartamento de luxo. A introspecção segue o curso da experiência mística, como se em tudo parodiasse a ascese espiritual, sem que nela falte o momento de êxtase, em que a personagem perde o seu Eu, e a narrativa, sua identidade literária (Nunes, 2004, p. 296).

Avançando para o desfecho do romance, Nunes indica ainda:

Entregue ao silêncio, ao não entendimento dos místicos, G.H. defronta-se à matéria neutra, à vida crua de que ela e a barata participam, e a que chama de *o Deus*, usando a palavra como substantivo comum, em vez de Deus. Deus invocado em *Água viva* como o pronome inglês *it*, esse Deus neutro seria o Outro, o diferente e o estranho, em que se aliena e no qual se encontra, paradoxalmente, uma intimidade exteriorizada, conforme exprime pela torção reflexiva dos verbos ser, existir e olhar: “O mundo se me olha. Tudo olha para tudo, tudo vive o outro; neste deserto as coisas sabem as coisas (p. 66). [...] Aquilo que eu chamava de ‘nada’ era no entanto tão colado a mim que me era... eu? E portanto se tornava invisível como eu me era invisível, e tornava-se o nada” (p. 79) (Nunes, 2004, p. 297).

A leitura de Benedito Nunes ressalta o elemento problemático que a experiência mística deflagra para a identidade do sujeito. De muitas maneiras, a crítica literária elaborou esse movimento que *A paixão* enquadra sob a perspectiva kafkiana de uma *metamorfose* – embora se trate de uma metamorfose muito particular,

uma “transmutação de mim em mim mesma” (Lispector, 1998, p. 167), como diz G.H. Pela clareza diante desse problema, destaca-se a proposta de Regina Pontieri em *Clarice Lispector – uma poética do olhar*, obra de 2001.

Segundo Pontieri, “é preciso ter em vista o projeto clariciano de destruição de uma certa concepção de sujeito, da qual decorre a de objeto” (Pontieri, 2001, p. 20). Essa concepção, que a autora localiza, “seja como aquilo que a Psicologia denomina *ego*, significando a capacidade da consciência no sentido de unificar as experiências e manter a identidade”, “seja como o que a Filosofia denomina *sujeito* – poder de representação dos objetos exteriores e dos estados interiores” –, “seja como capacidade deliberativa e decisória, a que a Moral dá o nome de *pessoa*” (*ibid.*, p. 20), é re-colocada, na obra de Lispector, como “concomitante integração, pela via da reversibilidade” (*ibid.*, p. 21).

Dessa maneira, o primeiro paradigma, segundo o qual “o sujeito adquire tal poder sobre a realidade que se torna capaz de ‘instaurar a própria objetividade’, que acaba não sendo mais do que o ‘conjunto de operações realizadas pelo Sujeito a fim de determinar completamente um objeto”, é substituído por um paradigma no qual sujeito e objeto “são verso e reverso da mesma realidade, donde a busca de integração, dando-se juntamente com a consciência da separação” (Pontieri, 2001, p. 20). Assim, a autora busca “salvar o objeto, tido como *outro*, do lugar de exclusão onde a cultura o tem sistematicamente colocado”, deslocando ao mesmo tempo o sujeito, “não sendo o eu visto como entidade encerrada em si, mas aberta a desdobramentos que o fazem se ver no e através do mundo” (*ibid.*, p. 25).

Nesse sentido, um homem que se coloca diante de uma coisa para olhá-la não pode, no entanto, permanecer na posição de sujeito que vê – o seu próprio sentido da visão é constitutivamente atingido pelo objeto visto, que passa a agir sobre o sujeito, a desafiar a exterioridade de sua posição de observador.

Assim, Pontieri destaca ainda que “a metafísica clariciana inverte o itinerário tradicional da ascese mística, pois sua *religiosidade* não propõe o abandono do corpo em favor da *unio mystica* da alma com a divindade” (Pontieri, 2001, p. 20), mas, ao contrário, “configura sua poética do olhar como atividade reversível entre visão e paladar, como ato de *comer com os olhos e olhar com a boca*” (*ibid.*, p. 21). O percurso místico na obra de Clarice Lispector é, portanto, o de uma religiosidade que se vive pelo corpo, de maneira que o sentido elevado da visão esteja totalmente imbricado ao sentido terreno do paladar. Embora o desejo de *ver*, no texto de CL, seja colocado como propriamente *humano* – leia-se, por exemplo, este trecho do capítulo 22 d’A *paixão*: “só por uma anomalia da natureza, é que, em vez de sermos o Deus, assim como todos os outros seres O são, em vez de O sermos, nós queríamos vê-Lo” (Lispector, 1998-b, p. 126) –, esse desejo logo convoca o desejo de *comer*, tradicionalmente relacionado à animalidade.

Não é despropositado recompor aqui algo do panorama filosófico a que essa questão remete. A filósofa chilena Valeria Campos Salvaterra esclarece, a esse respeito, que,

Tal como expressa Platão através de Sócrates, o comer e o beber, assim como o sentido corporal associado a esses atos – o paladar –, parecem não ser preocupações próprias aos filósofos. [...] Platão foi o primeiro a considerar a nutrição como uma área extra-filosófica, justamente por se relacionar direta e exclusivamente com as funções corporais, que não têm lugar nas discussões próprias à ciência suprema. Na verdade, a alimentação está associada a funções biológicas e fisiológicas que nada têm a ver com a vida da alma e com sua função própria, que é governar o corpo a partir da razão. O paladar parece sofrer também uma exclusão da temática filosófica em vários níveis. Fundamentalmente, porque não se adequa ao discurso epistemológico a partir

do qual se estuda, na antiguidade, a temática dos sentidos, pois eles apenas parecem ser objeto de estudo direto quando estão vinculados ao processo de conhecimento; é a partir dessa constatação axiológica que foi possível estabelecer a clássica hierarquia que existe entre eles: a visão é o mais excelso, depois a audição, e só então o tato, o olfato e, em último lugar, o paladar (Salvaterra, 2020, p. 334, tradução nossa²).

A obra de Lispector sem dúvidas se desvincula dessa tradição ou pelo menos a transforma. Se o texto da autora promove a visão como uma dimensão privilegiada da experiência, trata-se de um tipo de contato com o mundo que não busca apreendê-lo como sentido, de uma compreensão que não gera conhecimento, de um uso que se afasta da utilidade. Trata-se de uma coparticipação no informe que, uma vez formalizada como linguagem, pensamento ou lembrança, perde-se como intuição e verdade. Não há,

2 A discussão de Salvaterra, no artigo “Comer al otro: retóricas de la alimentación: una lectura del seminario inédito ‘Manger l’autre’ de Jacques Derrida (1989-1990)”, propõe a importância da alimentação na obra de Derrida, que faz dela um tropo, “uma figura-chave de deslocamento ou transposição semântica para se referir obliquamente a temas que são, de fato e de direito, os mais importantes do discurso filosófico” (Salvaterra, 2020, p. 344-345, tradução nossa). Apresento aqui, no idioma original, o trecho citado no corpo do texto: “Tal como lo expresa Platón a través de Sócrates, el comer y el beber, así como también el sentido corporal asociado a dichos actos – el gusto –, parecen no ser preocupaciones propias de los filósofos. [...] Platón fue el primero en considerar a la dietética como un área extra – filosófica, justamente por relacionarse directa y exclusivamente con las funciones corporales, que no tienen cabida en las discusiones propias de la ciencia suprema. En efecto, la alimentación está asociada a funciones biológicas y fisiológicas que nada tienen que ver con la vida del alma y con su función propia, que es gobernar (ἀρχειν) el cuerpo a partir del razonamiento. El gusto parece sufrir también una exclusión de la temática filosófica en varios niveles. Fundamentalmente, porque no se adecúa al discurso epistemológico a partir del cual es estudiada en la antigüedad la temática de los sentidos, pues ellos parecen ser sólo objeto de estudio directo cuando están vinculados al proceso de conocimiento; es desde esta constatación axiológica que fue posible establecer la clásica jerarquía que existe entre ellos: la vista es el más excelso, luego el oído, y sólo luego el tacto, el olfato y, en último lugar, el gusto” (*ibid.*, p. 334).

portanto, superioridade da visão em relação aos outros sentidos – há, antes, uma maneira de se entregar ao mundo que enuncia “vários modos que significam ver: um olhar o outro sem vê-lo, um possuir o outro, um comer o outro, um apenas estar num canto e o outro estar ali também: tudo isso também significa ver” (Lispector, 1998-b, p. 76).

Salvaterra complementa ainda de que se trata da ideia de *governo do corpo*, função que, segundo a tradição platônica, a alma desempenha a partir da razão:

Essa ideia de governo inclui, sem dúvidas, o controle sobre o corpo, sobre suas paixões e apetites, problema que permite a única entrada possível da alimentação nos discursos, a saber, como o que deve ser subordinado à soberania da Razão. Essa entrada é, assim, um dos elementos que permitem o traçado da clássica fronteira antropológica que separa bestas de humanos, recurso fundamental da antropologia filosófica tradicional. Sobretudo, a alimentação é oposta à vida filosófica, pois, como diz Platão no diálogo do *Fédon*, um filósofo não deve pensar nem em comida, nem em bebida, nem em sexo. Em conclusão, pode-se dizer que a alimentação não é considerada pela tradição platônica como pertencente ao âmbito da práxis, à medida que a ação humana está diretamente relacionada com a função própria do homem, descrita posteriormente por Aristóteles, em continuidade com Platão, como a vida comandada pela parte da alma que tem a razão. Em Aristóteles, a questão da alimentação se confunde facilmente com o vício associado a ela, a gula, e se converte em tema ao se criticar todo critério quantitativo na seleção de alimentos e no processo mesmo de comer. Na *Ética a Eudemo*, ele constata que a garganta é um órgão tátil, que nos glutões se parece à de um grou – o que novamen-

te aparenta a alimentação à animalidade³ (Salvaterra, 2020, p. 334, tradução nossa).

O princípio de que o corpo deva ser governado pela razão está de todo excluído dos textos de CL, assim como a dimensão da práxis se afasta da esfera de interesses que eles cultivam. A ação humana, na obra da autora, não está submetida à razão nem à utilidade. Ela se aproxima, em contrapartida, das funções biológicas do corpo, e assim também da animalidade.

A *paixão segundo G.H.* apresenta, de maneira privilegiada, uma imagem que é frequente na obra de Lispector: por meio do ato pontual de se comer a barata, Clarice remete ao estado de carência humano, que, ao longo de outros trabalhos, ela trata em termos de uma *fome*. Leiam-se, por exemplo, as crônicas publicadas no *Jornal do Brasil* entre abril e junho de 1968, nas quais abundam menções ao tema. Em 20 de abril, depois de relatar ter ganhado de presente da vizinha uma terrina com arroz de polvo e outra com arroz de frutos do mar, ela responde publicamente a

3 No original: “Esta idea del gobierno (353d) incluye, sin duda, el control sobre el cuerpo, sobre sus pasiones y apetitos, problema que permite la única entrada posible de la alimentación en los discursos, a saber: como lo que debe ser subordinado a la soberanía de la Razón. Esta entrada es, así, uno de los elementos que permiten el trazado de la clásica frontera antropológica que separa bestias de humanos, recurso fundamental de la antropología filosófica tradicional. Sobre todo, la alimentación es opuesta a la vida filosófica, pues como dice Platón en la cita del Fedón, un filósofo no debe pensar ni en la comida, ni en la bebida, ni en el sexo (64d). En conclusión, puede decirse que la alimentación no es considerada por la tradición platónica como perteneciente al ámbito de la praxis, en la medida en que la acción humana está directamente relacionada con la función (ἔργον) propia del hombre, descrita posteriormente por Aristóteles, en continuidad con Platón, como la vida comandada por la parte del alma que tiene razón (Cf. Ética a Nicómaco, 1097b25 y ss.). En Aristóteles la cuestión de la alimentación se confunde fácilmente con el vicio asociado a ella, la glotonería, y se convierte en tema al criticarse todo criterio cuantitativo en la selección de los alimentos y en el proceso mismo de comer. En Ética Eudemia constata que la garganta es un órgano táctil, que en los glotonos se parece a la de una grulla (1222a22- 40) – lo que nuevamente emparenta la alimentación con la animalidad” (Salvaterra, 2020, p. 344).

uma carta recebida de outro fã, na crônica “Adeus, vou-me embora!”: “Mas você é bom e, mesmo decepcionado com minha pouca possibilidade atual de riso, me oferece essa iguaria sem par: um prato de lentilhas. Enfim alguém compreendeu que estou com fome” (Lispector, 2018-a, p. 97). Em 27 de maio, ela desenvolve, no texto “Saudade”, que reproduzimos inteiro:

Saudade é um pouco como *fome*. Só passa quando se come a presença. Mas às vezes a saudade é tão profunda que a presença é pouco: quer-se *absorver a outra pessoa* toda. Essa vontade de um ser o outro para uma *unificação* inteira é um dos sentimentos mais urgentes que se tem na vida (Lispector, 2018a, p. 110, grifo nosso).

A fome, portanto, fica entre o literal e o simbólico. Ela está não apenas na escritora que degusta as iguarias recebidas, mas no próprio gesto do leitor que os oferece – é a vontade de se ligar ao outro que se consuma, à maneira do ritual realizado por G.H., na oferenda estendida, às vezes fruto de sacrifício animal. A fome é o desejo de absorver o outro, de sê-lo, de se unir inteiramente a ele – um sentimento urgente.

Em 1º de junho, no texto “Frase misteriosa, sonho estranho”, Clarice volta ao tema, expondo uma frase que lhe veio, provavelmente, segundo ela afirma, como desdobramento do sonho que uma leitora lhe havia relatado: “Eu queria te dar um pão para a tua *fome* mas tu querias ouro. No entanto tua *fome* é tão grande como a tua alma que apequenaste à altura do outro” (Lispector, 2018-a, p. 110-111, grifo nosso). A dimensão da fome é equiparada à dimensão da alma, e assim, demandando ouro em vez de pão, a alma demonstra que sofreu um processo de apequenamento – a nutrição, e não a propriedade, é que é o verdadeiro desejo à altura de sua grandeza. A absorção do outro não acontece, portanto, nos termos de uma aquisição, de uma apropriação.

É em crônica de 15 de junho, intitulada “Pertencer”, que a autora parece abordar o tema de maneira mais extensa. O texto se inicia com o depoimento de um médico indicando que a criança, desde o nascimento, já sente desejos; Clarice particulariza a declaração e afirma que ela mesma sente, desde o berço, a vontade de pertencer, desejo que é logo devolvido à esfera da humanidade em geral: “se no berço experimentei essa *fome humana*, ela continua a me acompanhar pela vida afora, como se fosse um destino” (Lispector, 2018-a, p. 115, grifo nosso). A fome, que Clarice enuncia a partir de sua própria história, mas que, ao mesmo tempo, remete a toda a humanidade, é o princípio, o primeiro desejo, e também o fim, um destino.

Assim, ela explora essa vontade: “porque é tão forte em mim a *fome* de me dar a algo ou a alguém, é que me tornei bastante arisca: tenho medo de revelar de quanto preciso e de como sou pobre” (Lispector, 2018-a, p. 115, grifo nosso). Se, no texto anterior, a fome era a de absorver o outro, neste, a fome é a de dar-se a ele. O desejo de pertencer é o desejo de oferecer algo ao outro, de oferecer a si próprio como presente e, assim como na outra crônica, também internamente a esta há uma estrutura truncada: o excesso que permite uma doação de si ao outro é, ao mesmo tempo, uma forma de carência, de pobreza. O que se dá ao outro é, em certo sentido, a própria pobreza – o próprio desejo de partilha, de comunhão, de pertencimento.

Clarice define ainda:

O que eu queria, e não posso, é por exemplo que tudo o que me viesse de bom de dentro de mim eu pudesse dar àquilo que eu pertencesse. Mesmo minhas alegrias, como são solitárias às vezes. E uma alegria solitária pode se tornar patética. É como ficar com um presente todo embrulhado com papel enfeitado de presente nas mãos – e não ter a quem dizer: tome, é seu, abra-o! (Lispector, 2018a, p. 116).

A comparação esclarece: a alegria é um presente para o outro. Ainda que não se tenha a quem ofertá-la, ela existe apenas como oferenda – é um sentimento que não pode ser vivido como ensimesmamento. Tudo o que nos vem de bom é, segundo Clarice, avesso à interioridade e à individualidade, porque tem como vocação a partilha. Viver a alegria de maneira solitária é patético – adoce, em certo sentido.

O desejo de pertencer não é, portanto, uma aliança que se contrai com vistas à autoproteção – é, ao contrário, uma disposição gratuita de se abrir. Clarice propõe: “Pertencer não vem apenas de ser fraca e precisar unir-se a algo ou a alguém mais forte. Muitas vezes a vontade de pertencer vem em mim de minha própria força – eu quero pertencer para que minha força não seja inútil e fortifique uma pessoa ou uma coisa” (Lispector, 2018a, p. 116). A força, portanto, é parte daquilo que é feito para se ofertar ao outro; se ela não serve a outra pessoa ou coisa, torna-se inútil.

Uma das últimas crônicas que interessa destacar com relação à fome é a que aparece quase um ano depois, em 24 de maio de 1969, intitulada “Temas que morrem”. Nesse texto, Lispector apresenta temas sobre os quais gostaria de escrever; entre eles, o ato de comer:

Eu também poderia escrever um verdadeiro tratado sobre *comer*, eu que gosto tanto de comer e no entanto não como tanto. Terminaria sendo um tratado sobre a sensualidade, não especificamente a de sexo, mas *a sensualidade de “entrar em contato” íntimo com o que existe*, pois comer é uma de suas modalidades – e é uma modalidade que *engage* de algum modo *o ser inteiro* (Lispector, 2018a, p. 229, grifo nosso).

O trecho, sem dúvidas, aborda o tema de maneira literal – trata-se aqui do ato da manducação. No entanto, as indicações de Clarice parecem conduzir novamente a uma espécie de

ontologia – comer é um modo de estar no mundo, de “entrar em contato’ íntimo com o que existe” e que engaja “o ser inteiro”. O uso do francês para a palavra *engage* poderia até mesmo remeter ao existencialismo sartreano, mas o que ele parece explorar aqui, com certa ironia, é a atmosfera da alta gastronomia, a *haute cuisine*. É em termos de uma “sensualidade” que a escritora se refere a esse estado relacional, uma intimidade que acontece a partir do corpo, da experiência da carne, do refinamento do sentido do paladar.

É necessário mencionar uma crônica publicada nesse mesmo ano, “Nossa truculência”, de 13 de dezembro de 1969. Trata-se de uma discussão em torno do prazer em se comer galinha ao molho pardo, prato em que se emprega o sangue da ave como base para o preparo do molho. O tema, em particular, aparece em muitos textos da autora, tanto anteriormente à publicação dessa crônica, como no conto “Uma galinha”, parte do livro *Laços de família*, de 1960, quanto posteriormente a ela, como no livro infantil *A vida íntima de Laura*, de 1974.

A crônica se inicia por pautar um conflito, ao qual se segue uma pergunta:

Quando penso na alegria voraz com que comemos galinha ao molho pardo, dou-me conta de nossa truculência. Eu, que seria incapaz de matar uma galinha, tanto gosto delas vivas mexendo o pescoço feio e procurando minhocas. Deveríamos não comê-la e ao seu sangue? (Lispector, 2018a, p. 266).

O trecho expõe a contradição entre amar as galinhas vivas e amar também poder degustá-las como mero objeto de prazer, entre não ser capaz de matá-las com as próprias mãos e, no entanto, aceitar que alguém as mate para a nossa alegria, entre a vida que é considerada dispensável e passível de morte e a vida que frui e goza mediante a sujeição da vida do outro. A questão

aparece de maneira quase ingênua, desvinculada da discussão a respeito da poderosa indústria da criação de animais para o abate. Assim é que, a partir de um enquadramento da questão reduzida a seus elementos primários, o conflito ético formulado nos termos da pergunta “*deveríamos ou não comê-la*” conduz a uma dimensão ontológica de elaboração – o que é o homem, diante de um animal?

A questão é tratada por Lispector com máxima gravidade, haja vista a insistência com que o tema retorna, elaborado de tantas maneira diferentes ao longo da obra da autora. A resposta, nesse ponto, é de uma clareza depurada de culpa e moralismo, mas que não se furta à gravidade de nossa condição: somos seres truculentos; por isso, matamos, comemos a carne e bebemos o sangue. Assumi-lo não é banalização nem cinismo – é a honestidade primeira que devemos, sobretudo, aos animais, com os quais também convivemos amorosamente. É esta a nossa ambiguidade: que o nosso amor não dispense a nossa condição truculenta.

Se essa réplica, por um lado, já estava anunciada desde o título, por outro, ela parece ecoar ainda algum desacerto:

Deveríamos não comê-la e ao seu sangue? Jamais. Nós somos canibais, é preciso não esquecer. É respeitar a violência que temos. E, quem sabe, não comêssemos a galinha ao molho pardo, comeríamos gente com seu sangue. Minha falta de coragem de matar uma galinha e no entanto comê-la morta me confunde, espanta-me, mas aceito (Lispector, 2018a, p. 266).

A primeira parte do trecho está saturada de partículas de negação para dizer, no entanto, de uma resposta positiva: “Deveríamos *não* comê-la [...]? *Jamais*”. Em seguida, para reafirmar nossos hábitos carnívoros e nossa inescapável tradição sa-

crifical, a sequência afirma, antes de tudo, a autofagia: “somos *canibais*”. Se o trecho adere à inevitável distinção, ao menos do nosso ponto de vista, entre humanos e animas – antes eles do que nós –, a construção, contudo, parece não ser capaz de abolir certo constrangimento. Em meio à coragem de aceitar, o texto guarda ainda certo espanto.

Assim ela conclui: “A nossa vida é truculenta: nasce-se com sangue e com sangue corta-se a união que é o cordão umbilical. E quantos morrem com sangue. É preciso acreditar no sangue como parte de nossa vida. A truculência. É amor também” (Lispector, 2018a, p. 266-267). Não é possível evitar o sangue, ela diz. Se até mesmo a mãe corta a união com o bebê, é também com amor que cortamos nossa união com o animal. O trecho, assim, sugere uma continuidade entre vida e morte – de uma a outra ponta, o sangue é o que se esvai, mas é também o que pulsa. Diante da nossa violência e diante, sobretudo, da nossa alegria feroz, não devemos almejar o heroísmo, mas humildemente aceitar a nossa condição.

É nesse contexto que se destaca, por fim, uma última crônica de Clarice que parece organizar definitivamente o argumento que se vem estruturando e que se recompõe em *A paixão segundo G.H.* Trata-se da crônica “*Dies irae*”, de 25 de setembro de 1971 (a escritora já havia publicado outra crônica sob título homônimo em 14 de outubro de 1967), na qual Lispector propõe um longo texto em que discute um sentimento de violência tão forte despertado em si, uma vontade de destruir que, pela onipotência com que se impõe, equipara-se à ira divina (Lispector, 2018a, p. 448-449). Ela busca então as razões para esse sentimento e descobre que ele teve causa em violências anteriores que, em vez de cometidas, haviam sido reprimidas. Assim ela explora essa origem:

Minha violência – que é em carne viva e só quer como pasto a carne viva – esta violência vem de outras violências

vitais minhas que foram esmagadas. Minhas outras violências pecadoras que se pareciam tanto com um direito meu. No começo elas se pareciam tanto com minhas maiores suavidades. Eu tinha nascido simplesmente e também simplesmente quis ir tomando para mim o que queria. E a cada vez que não podia e a cada vez que era proibido, a cada vez que me negavam eu sorria e pensava que era um manso sorriso de resignação. Mas era a dor que se mascarava em bondade. Eu sabia que era dor errada diante de Deus – e pior diante de mim – quem quer que eu seja. [...] O que estava sendo pisado em mim? na minha verdade de outrora o que estava sendo pisado em mim? Os pecados mortais (Lispector, 2018a, p. 449).

O que se apresenta nesse trecho é uma discussão em torno do direito e da interdição. A violência que agora se acumula e faz força para irromper é uma espécie de reivindicação carnívora – ela “é em carne viva e só quer como pasto a carne viva”. Se tantos desejos surgiram de maneira natural (“Eu tinha nascido simplesmente e também simplesmente quis ir tomando para mim o que queria”), o que os tornaria inaceitáveis diante de Deus? A proibição moral termina por não ser suficiente para aplacar a dor da violência cometida contra si própria (“O que estava sendo pisado em mim?”).

O trecho sem dúvidas evoca Freud e Nietzsche e poderia suscitar o argumento de que, diante de força e astúcia extraordinárias, o direito se curvaria. O desenvolvimento que a questão ganha, no entanto, é bastante diferente. Em vez de clamar por uma abolição da moral cristã, o texto caminha em direção a uma nova compreensão a respeito da interdição, deixando entrever que, a despeito do vocabulário religioso, na verdade se trata de uma proibição amoral. É neste ponto que o texto recrudescer a discussão a respeito da fome:

Os pecados mortais em mim pediam o direito de viver. Minha gula pelo mundo: eu quis comer o mundo e a fome com que nasci pelo leite – esta fome quis se estender pelo mundo afora e o mundo não se queria comível. Ele se queria comível sim – mas para isso exigia que eu fosse comê-lo com a humildade com que ele se dava. Mas fome violenta é exigente e orgulhosa. E quando se vai com orgulho e exigência o mundo se transmuta em duro aos dentes e à alma. O mundo só se dá para os simples e eu fui comê-lo com o meu poder e já com esta cólera que hoje me resume. E quando o pão se virou em pedra e ouro aos meus dentes eu fingi por orgulho que não doía, eu pensava que fingir força era o caminho nobre de um homem e o caminho da própria força. Eu pensava que a força é o material de que o mundo é feito e era com o mesmo material que eu iria a ele (Lispector, 2018a, p. 449-450).

Logo no início do trecho, os pecados mortais se associam a uma fome que aparece como gula; essa fome é violenta, exigente, orgulhosa. A essa fome, o mundo se nega; diante dessa força, o mundo “se transmuta em duro aos dentes e à alma”. Note-se que não há mais menção a Deus – a negativa se faz pelo próprio mundo.

O trecho parece resumir, de maneira esquemática, a primeira parte do percurso martirológico dos protagonistas de Clarice. Martim, protagonista de *A maçã no escuro*, na pretensão da onipotência, golpeia a mulher e pretende refundar um mundo que, no entanto, ele é apenas capaz de imitar e ao qual ele nada acrescenta; afinal, sua pretensão de abolir a linguagem é frustrada, e ele se vê reconduzido aos limites do clichê. G.H., protagonista de *A paixão*, identificando-se à superioridade dos proprietários dos andares sobranceiros, pretende limpar o quartinho dos fundos e eliminar os vestígios de sua ocupante anterior; no entanto, ela o encontra não apenas limpo como marcado pela escrita da empre-

gada, que ela se dá conta de que, embora invisibilizada e silenciada, não era cega nem muda; sua pretensão de superar aquilo que ela despreza, portanto, é negada, tanto quanto sua tentativa, ao comer da barata, de se igualar àqueles que vivem sob o desprezo, gesto cuja altivez heroica ela termina por perceber. Tanto esses protagonistas quanto a voz autoral da crônica concluem, afinal, que não é diante da força que o mundo se curva – ao contrário, ele se oferece gratuitamente, ele se dá voluntariamente a comer, mas apenas aos simples e humildes.

Após o momento da decadência daquele que se pretendia herói, há então uma outra espécie de fome que começa a se fazer sentir. Trata-se de uma fome diferente da gula e à qual o mundo atende de bom grado – “é só pedir e ter”, diria a narradora ao final de *A paixão* (Lispector, 1998b, p. 169). Assim segue a crônica:

E depois foi quando o amor pelo mundo me tomou: e isso já não era a fome pequena, era a fome ampliada. Era a grande alegria de viver – e eu pensava que esta sim, é livre. Mas como foi que transformei sem nem sentir a alegria de viver na grande luxúria de estar vivo? No entanto no começo era apenas bom e não era pecado. Era um amor pelo mundo quando o céu e a terra são de madrugada, e os olhos ainda sabem ser tenros. Mas eis que minha natureza de repente me assassinava, e já não era uma doçura de amor pelo mundo: era uma avidez de luxúria pelo mundo. E o mundo de novo se retraiu e a isso chamei de traição. A luxúria de estar vivo me espantava na minha insônia sem eu entender que a noite do mundo e a noite do vivente são tão doces que até se dorme. Que até se dorme, meu Deus. E a água – na minha grande luxúria de viver – a água se derramava pelos dedos antes de chegar à boca. [...] Eu não sabia que só o meio-termo

não é pecado mortal. Eu tinha vergonha do meio-termo. Os pecados são mortais não porque Deus mata, mas porque eu morro deles. Eu é que não pude arcar com os pecados mortais (Lispector, 2018a, p. 450).

A violência de querer e de tomar para si, essa fome orgulhosa, é substituída então pelo amor, um amor pelo mundo ao qual corresponde uma fome ampliada. O problema é que, com o tempo, também esse amor se torna violento – também essa fome se corrompe. O texto distingue, portanto, entre dois tipos de amor, assim como já havia distinguido entre dois tipos de fome: por um lado, a alegria de viver, uma doçura de amor pelo mundo; por outro, a grande luxúria de estar vivo, uma avidéz de luxúria pelo mundo. Assim como, diante da gula, a fome pelo leite encontrava apenas pedra dura, diante da grande luxúria, a água escorre “pelos dedos antes de chegar à boca”. Só o meio-termo é que é atendido pelo mundo, só o meio-termo é que não é pecado mortal.

Assim é que, em meio ao apassivamento da fome e da necessidade, o texto aponta um “minuto raro de escolha” (Lispector, 2018a, p. 451) – ou o orgulho, ou o amor. É preciso escolher:

Tenho de escolher entre a quebra do orgulho e o amor-correnteza da ignorância e da doçura. [...] Neste instante tenho de escolher entre amar ou ter ódio. Sei que amar é mais lento e a urgência me consome. Cobre minha fúria com Teu amor já que também eu sei que minha ira é apenas não amar. Minha ira é arcar com a intolerável responsabilidade de não ser uma erva. Sou uma erva que se sente onipotente e se assusta. Tira de mim a falsa onipotência destruidora. Faz com que neste instante de escolha eu entenda que aquele que fere está no mesmo pecado que eu: no orgulho que leva à ira e portanto ele fere assim como eu estou querendo

ferir só porque não acredita. Só porque não confia. Só porque se sente um rei espoliado (Lispector, 2018a, p. 451-452).

O texto se conclui com um último pedido, não a Deus, mas à ira, transformada em vocativo: “Ira, transforma-te em mim em perdão já que és o sofrimento de não amar” (*ibid.*, p. 452). Eis a nossa condenação, conforme a percebe Clarice Lispector: conhecemos a palavra de Jesus Cristo, conhecemos a sua vida, e no entanto estamos fadados a reencenar o martírio da paixão. Como a falsa onipotência faz parte de nossa condição humana, fingiremos força, tentaremos o destino nobre e receberemos do mundo uma negativa que perceberemos como traição – a ira, portanto, será nosso destino. Apenas quando estivermos perdidos em cólera é que conheceremos que a nossa vontade de destruir é o reverso do sofrimento de não amar; por isso pediremos perdão, por isso pediremos a compreensão que nos ajude a viver sob o modo da doçura, conhecendo que o mundo não obedece à nossa urgência, mas bondosamente nos impõe a lentidão do amor.

É esta a nossa escolha – a de nos darmos conta de nosso desencontro com o mundo, o de vivermos sob a lei de uma doçura que não é a nossa, diante da qual nossa ferocidade é inevitável, mas impotente. Por isso, ao mesmo tempo somos uma erva e não somos uma erva; eis a nossa intolerável responsabilidade. Por isso, ousaremos pecar, mas decairemos e pediremos perdão – porque a nossa violência é também o nosso sofrimento. Deveremos nos arrepender por pisar a delicadeza das coisas “com uma pata humana demais, com sentimentos demais” (Lispector, 2018a, p. 154), dirá G.H. – mas apenas seremos redimidos quando houvermos sido heróicos pela segunda vez e, novamente frustrados, dermo-nos conta de que a lei do Deus não impõe penitência, de que o nosso conflito trágico não pode ser vivido como arroubo melodramático.

É também esse o percurso de G.H. A distinção entre a fome orgulhosa e a fome humilde, explorada com máxima clareza

nessa crônica de Lispector, aparece também n'A *paixão*, em dicção menos concisa e explorando outras nuances, como a do *uso*. Leia-se, por exemplo, o capítulo 27 do romance, que oferece uma entrada preciosa à discussão.

G.H. afirmava, desde o capítulo anterior, seu estado de carência, “é só precisar, que eu tenho” (Lispector, 1998b, p. 148), e o afirmava como próprio à matéria neutra, “precisar não acaba nunca pois precisar é a inerência de meu neutro” (*ibid.*, p. 148). Ela então inicia o capítulo 27 com esta linha, à maneira de um propósito a se cumprir: “Aumentar infinitamente o pedido que nasce da carência” (*ibid.*, p. 150), e assim segue, em novo parágrafo:

 Não é para nós que o leite da vaca brota, mas nós o bebemos. A flor não foi feita para ser olhada por nós nem para que sintamos o seu cheiro, e nós a olhamos e cheiramos. A Via-Láctea não existe para que saibamos da existência dela, mas nós sabemos. E nós sabemos Deus. E o que precisamos Dele, extraímos (Lispector, 1998-b, p. 150).

O texto aciona uma série de sentidos, o paladar, a visão, o olfato, e apenas então menciona o conhecimento, que, nesse panorama, parece não se diferenciar da intuição sensível – saber está equiparado a beber, cheirar e olhar. Todas as ações mencionadas parecem compor um indiferente painel do uso sob o modo extrativista – de todas as criaturas, e até mesmo do criador, nós nos servimos, *extraímos* deles o que precisamos. Mas, como anunciava a máxima da primeira frase, essa necessidade parece ser ainda muito diminuta; é preciso aumentá-la:

 Sofremos por ter tão pouca fome, embora nossa pequena fome já dê para sentirmos uma profunda falta do prazer que teríamos se fôssemos de fome maior. O leite a gente só bebe o quanto basta ao corpo, e da flor só vemos até

onde vão os olhos e sua saciedade rasa. Quanto mais precisarmos, mais Deus existe. Quanto mais pudermos, mais Deus teremos (Lispector, 1998b, p. 150).

Novamente aparece a imagem da fome, associada não apenas ao paladar como também aos outros sentidos, incluído, por acúmulo, o saber. Esse quadro, no entanto, é de uma imagem negativa: antecipamos o prazer que sentiríamos pela falta que ele ainda não nos faz. A narradora lamenta a pouca necessidade que os nossos corpos têm, propondo uma relação não apenas entre a carência e a posse, mas entre o desejo, o poder, e a realidade: quanto mais ousarmos querer, mais poderemos, mais Deus existirá.

Essa proposta, se lida a partir da crônica, parece já fadada ao fracasso – sabemos que o *poder* é apenas uma ilusão cultivada pela nossa prepotência. Neste momento do livro, no entanto, ela se coloca ainda segundo a ambiguidade da *fome ampliada*: G.H. nos conduz através da luxúria pelo mundo como se se tratasse de amor pelo mundo. No romance, o termo que ela adota neste ponto é o da *intertroca*:

Ele [Deus] deixa. (Ele não nasceu para nós, nem nós nascemos para ele, nós e Ele somos ao mesmo tempo.) Ele está ininterruptamente ocupado em ser, assim como todas as coisas estão sendo, mas Ele não impede que a gente se junte a ele e, com ele, fique ocupado em ser, numa intertroca tão fluida e constante – como a de viver. Ele, por exemplo, ele nos usa totalmente porque não há nada em cada um de nós de que Ele, cuja necessidade é absolutamente infinita, não precise. Ele nos usa, e não impede que a gente faça uso dele. O minério que está na terra não é responsável por não ser usado. [...] Tudo está. (Talvez seres de outro planeta já saibam das coisas e vivam numa intertroca para eles na-

tural; para nós, por enquanto, a intertroca seria “santidade” e perturbaria completamente a nossa vida) (Lispector, 1998b, p. 150-151).

Nessa perspectiva, existir é comer. Tudo *está* – nada *é* por si mesmo, em essência estática e ensimesmada. Tudo flui e impessoalmente se dispõe ao uso por quem quer que o deseje tomar; tudo se usa mutuamente. Assim, implodem-se as categorias de sujeito, agente, paciente – tudo age sobre tudo, tudo é objeto de tudo. Esse enquadramento permite à narradora outro olhar sobre a violência, que é então neutralizada; nesse sentido, matar, por exemplo, é apenas mais um modo da intertroca – trata-se apenas de dar outra forma à matéria, que tinha já como destino a transformação e como vocação o uso. G.H. já havia dito, no capítulo 12: “Assassinato o mais profundo: aquele que é um modo de relação, que é um modo de um ser existir o outro ser, um modo de nos vermos e nos sermos e nos termos, assassinato onde não há vítima nem algoz, mas uma ligação de ferocidade mútua. Minha luta primária pela vida” (Lispector, 1998b, p. 82). Agora, ela acrescenta:

O leite da vaca, nós o bebemos. E se a vaca não deixa, usamos de violência. (Na vida e na morte tudo é lícito, viver é sempre questão de vida-e-morte.) Com Deus a gente também pode abrir caminho pela violência. Ele mesmo, quando precisa mais especialmente de um de nós, Ele nos escolhe e nos violenta (Lispector, 1998b, p. 151).

Diante da tarefa de viver, tudo é permitido pela lei. Não se trata simplesmente de sobreviver, como G.H. faz parecer quando fala em “questão de vida-e-morte”, mas de viver sob a grande fome, ininterruptamente ocupado em ser. A “luta primária pela vida” compreende que a vida, em seu estágio primário, é a pujança da vida, “uma grande sedução onde tudo o que existe se seduz” (*ibid.*,

p. 61). Nesse sentido, tudo existe para ser usado; deixar de usar o mundo é impedir que cada coisa se realize.

Assim, o uso de que fala Clarice distingue-se, é claro, da utilidade no sentido da *práxis*. O regime da intertroca é um regime do contato íntimo, sensual, com a matéria; é um regime do prazer. Deus deixa, diz G.H., Deus compreende.

Ele compreenderá que nossa avidez colérica e assassina é na verdade a nossa cólera sagrada e vital, a nossa tentativa de violentação de nós mesmos, a tentativa de comer mais do que podemos para podermos aumentar artificialmente a nossa fome – na exigência de vida tudo é lícito, mesmo o artificial, o artificial é às vezes o grande sacrifício que se faz para ter o essencial (Lispector, 1998b, p. 152).

A avidez da cólera, luxúria já mencionada na crônica, é apenas um meio de buscar a Deus, diz G.H. É um sacrifício que fazemos – não daqueles que matamos para comer, mas de nós mesmos, que temos fome pequena, que não precisávamos de tanto. É nesse sentido que a narradora, ainda em meio à sua fase heroica, reivindica para si “uma coragem muito maior: a de ter uma outra moral, tão isenta que eu mesma não a entenda e me assuste” (*ibid.*, p. 155), assim como, na crônica anterior, a erva “se sente onipotente e se assusta”.

G.H. conclui o capítulo declarando a própria inocência: “ser real é assumir a própria promessa: assumir a própria inocência e retomar [...] o gosto do vivo” (Lispector, 1998b, p. 153). Como se sabe, ela levará a cabo o ritual de autoimolação, sem se dar conta de que ele será apenas a última etapa de sua apoteose – eis a ironia trágica de seu autossacrifício. Levará ainda algumas páginas até que ela possa perceber que “a humildade é muito mais que um sentimento, é a realidade vista pelo mínimo bom-senso” (*ibid.*, p. 162).

O ponto mais interessante dessa discussão talvez seja o de que, afinal, diante da vasta realidade que se oferece aos homens, coloca-se um cálculo impossível entre a “maravilhosa gratuidade” do mundo e a sua “utilidade maravilhosa” (Lispector, 2018a, p. 237)⁴. É este, parece, o cálculo do sangue que, entre a morte e o nascimento, medeia a existência do homem sobre a Terra, sob o desajuste da fome que precisa se modular para ser saciada. É este, talvez, o desconforto que ainda resta para a escritora, mesmo diante da honestidade corajosa a respeito da truculência, concluindo que bebamos do sangue, que não nos furtemos a rasgar as gargantas para saciar a nossa própria goela.

Ter o mundo é tomar para si a responsabilidade de estar entre a graça e o uso, com patas sempre grandes demais para tocar a delicadeza das coisas. Assim, a questão não é apenas a de ativamente modular a nossa fome diante do prazer apassivador de comer, nem a de cultivar a sutileza da alegria em detrimento da luxúria da paixão. Nem mesmo a resposta é aceitar a amarga e contínua decadência (em vez da continuada manutenção da vontade) da posição divina em que nós homens havíamos nos colocado (a decisão sobre a morte não é, em última instância, nossa, mas da própria natureza, que pode de repente se furtrar à nossa fome). Clarice de fato inviabiliza que se pense a questão em termos morais⁵.

4 Os termos são da própria Clarice, que apresenta essa oposição na crônica “O artista perfeito”, publicada no *Jornal do Brasil* em 6 de setembro de 1969.

5 A filósofa belga Vinciane Despret recorre à sua colega estadunidense Donna Haraway e, juntas, elas nos ajudam a pensar essa questão; cito um trecho de “K de Kg – existem espécies matáveis?”, capítulo de *O que diriam os animais*: “A filósofa Donna Haraway observa que, estatisticamente, a forma mais frequente da relação do homem com o animal é o ato de matá-lo. [...] Não levar esses fatos a sério, ela diz, é não ser uma pessoa séria – responsável – no mundo. E acrescenta: saber como levar a sério está longe de ser óbvio. [...] Certamente, ela continua, o veganismo ético reconhece uma verdade necessária, a da extrema brutalidade de nossas relações ditas normais com os animais; entretanto, para que um mundo ‘multiespécie’ tenha a chance de existir, ele requer ‘verdades simultaneamente contraditórias’, que virão à tona se levarmos a sério não a regra que fundamenta

O que a obra de Lispector parece indicar é que, mesmo na nossa existência carnívora, mesmo no uso que fazemos dos animais, de todos os outros viventes e ainda dos recursos inorgânicos em meio aos quais vivemos, é preciso resguardar a impossibilidade de incorporação total do outro. A fome é bem o motor vital da existência, e o prazer de saciá-la não deve ser condenado – e, no entanto, comer não é incorporar, não é internalizar, não é converter em si mesmo.

É preciso respeitar o mistério do outro, à maneira da cena da esfinge relatada na crônica de viagem, trecho célebre da biografia de Clarice – ambas se encaram e nenhuma decifra a outra. A união do pertencimento respeita o modo próprio a cada ser – não uma fusão, mas uma coabitação do interstício, diz Alexandre Nodari em “‘A vida oblíqua’: o hetairismo ontológico segundo G.H.”. É preciso estar atento ao perigo de se compreender o outro, diz Hélène Cixous em “*A maçã no escuro: a tentação de compreender*”⁶.

Mas, afinal, o que isso significa em termos *práticos*? Como diz G.H. a certo momento, “seria simplório pensar que o problema moral em relação aos outros consiste em agir como se deveria agir, e o problema moral consigo mesmo é conseguir sentir como se deveria sentir” (Lispector, 1998, p. 86). O interstício da coabitação, é preciso habitá-lo sob o modo atormentado do indecível – curvando-nos à nossa natureza truculenta e curvando-nos também à doçura de nosso amor. A esfinge persistirá enigmática – mas também outros já nos mostraram que decifrar o enigma não nos exime de receber o infortúnio como brinde do destino.

a excepcionalidade humana – ‘Não matarás’ –, e sim outra regra, uma que nos coloca diante do fato de que alimentar e matar são uma parte inevitável dos laços que as espécie companheiras mortais estabelecem: ‘Não tornarás matável’. Haraway diz ainda que o que precisamos encontrar – e encontrar fora da eterna lógica do sacrifício – é uma maneira de honrar. E honrar em todos os lugares em que vivem, sofrem, trabalham, morrem e se alimentam os seres das ‘espécies companheiras’, desde os laboratórios que unem humanos e animais, passando pelos locais de criação, até a nossa mesa” (Despret, 2021, p. 149-150).

6 The apple in the dark: the temptation of understanding, título original do texto de Cixous, ainda não publicado em português, integra a coletânea *Reading with Clarice Lispector*.

Referências bibliográficas

CIXOUS, Hélène. The apple in the dark: the temptation of understanding. In: *Reading with Clarice Lispector*. Tradução: Verena Andermatt Conley. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1990. p. 11-97.

DESPRET, Vinciane. *O que diriam os animais?* Tradução: Leticia Mei. São Paulo: Ubu Editora, 2021.

LISPECTOR, Clarice. *A paixão segundo G.H.* Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

LISPECTOR, Clarice. *Todas as crônicas*. Pedro Karp Vasquez (org.). Rio de Janeiro: Rocco, 2018.

NODARI, Alexandre. “A vida oblíqua”: o hetairismo ontológico segundo G.H. *O Eixo e a roda*, Belo Horizonte, v. 24, n. 1, p. 139-154, 2015.

NUNES, Benedito. A narração desarvorada. *Cadernos de Literatura Brasileira*: revista do Instituto Moreira Salles, Rio de Janeiro, n. 17 e 18, p. 291-301, dez. 2004.

PENNA, João Camillo. O nu em Clarice Lispector. *Alea*, Rio de Janeiro, v. 12, n. 1, p. 68-96, jan.-jun. 2010.

PONTIERI, Regina. *Clarice Lispector – uma poética do olhar*. Cotia: Ateliê Editorial, 2001.

SALVATERRA, Valeria Campos. Comer al otro: retóricas de la alimentación: una lectura del seminario inédito *Manger l’autre* de Jacques Derrida (1989-1990). *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 43, n. 4, p. 343-368, out.-dez. 2020.

Pisando em ovos: leitura de um conto de Clarice Lispector à luz do orfismo

Cicero Cunha Bezerra

Universidade Federal de Sergipe – Aracaju, SE, Brasil

Considerações iniciais

Este artigo nasceu de uma inquietação. De uma provocação ao ler o conto “o ovo e a galinha” e deparar-me com a seguinte afirmação: “o ovo é originário da Macedônia” (Lispector, 2016, p. 304). O que pensar dessa localização geográfica? O que teria a Macedônia, solo de Filipe II, Alexandre e Aristóteles, a ver com o “ovo”? Depois de um longo tempo de reflexão e buscas bibliográficas, a coincidência entre um acontecimento arqueológico mundial e o período de publicação do texto de Clarice me chamou atenção: em 1962, portanto, dois anos antes da publicação do conto de Clarice (1964), foi descoberto, em um túmulo funerário, há mais ou menos dez quilômetros a noroeste de Tessalônica, na Macedônia, um rolo de papiro parcialmente calcinado que remonta aos anos 340-320 a.C. Nele, há dois textos referentes a dois poemas órficos anônimos que remontam aos anos 500 e 400 a.C. cuja primeira divulgação pública ocorreu em 1963¹.

1 Sobre o temática ver: Betegh, G. *The Derveni Papyrus*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. Jourdan, F. *Le Papyrus de Derveni*. Paris: Les Belles Lettres, 2003. Laks, A.; Most, G. W. *Studies on the Derveni Papyrus*. Oxford: Clarendon Press, 1997.

Cicero Cunha Bezerra Professor Titular do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Sergipe. Professor dos Programas de Pós-Graduações em Filosofia, Letras e Ciências da Religião/UFS. Pesquisador do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico/CNPQ.

Depois de minuciosos trabalhos e revisões papirológicas, sabemos tratar-se de um comentário de natureza alegórica e anônimo a uma teogonia atribuída ao próprio Orfeu (Barnabé, 2019, p. 752). A descoberta, tida como uma das mais importantes no que se refere aos estudos sobre a figura de Orfeu e seu culto no mundo grego antigo, principalmente sobre as teogonias atribuídas ao poeta trácio, embora não trate, no material que milagrosamente sobreviveu à cremação, da ideia do ovo cósmico, característica central e diferenciadora entre o orfismo e a *teogonia* de Hesíodo, abriu para mim a porta para o elemento órfico que, como é possível constatar, está profundamente presente nas vanguardas europeias, na literatura portuguesa e brasileira².

Já tive uma oportunidade de abordar esse inquietante conto traçando alguns pontos de convergência e divergência com o poema de João Cabral de Melo Neto “O ovo de galinha”, mas sem focar no tema que ora destaco³. Foi somente durante a redação do meu livro *Clarice Lispector: quando Deus acontece* (Viaveritas: 2021) que

2 Não é tema deste trabalho mapear a presença do orfismo na literatura brasileira, no entanto, como dado geral, parece-me que, dentre os trabalhos que abordam essa temática, o artigo de Antônio Donizeti Pires, intitulado *Orfeu sem travessa: leitura de um poema de José Paulo Paes*, seja suficiente para quem deseja conhecer melhor as relações entre a literatura brasileira e a recepção moderna do mito de Orfeu. No artigo, Pires divide em três modos diferentes a aparição de Orfeu em nossa poesia lírica. São eles: 1) Tema e motivo órfico: do Barroco ao Parnasianismo (Gregório de Matos, Silva Alvarenga, Cláudio Manuel da Costa, Tomás Antônio Gonzaga, Raimundo Correa e Olavo Bilac); 2) Presença de cosmovisão órfica: Simbolismo e Pré-Modernismo (Cruz e Sousa, Dario Veloso, Ernâni Rosas, Alceu Wamosy, Homero Prates, Clemente Ritz); 3) a partir dos anos 1940/50, com a recepção de poetas como Rilke e Fernando Pessoa, acrescentando aspectos novos, como: “a) misturar elementos mítico-poéticos e místico-religiosos típicos do ciclo de Orfeu (Dora Ferreira da Silva); b) acrescera eles atributos católico-cristãos (Jorge de Lima); c) emular Orfeu ao poeta moderno decaído, sem função na sociedade capitalista (Murilo Mendes, Carlos Drummond de Andrade); d) explorar uma imagética mais tradicional, em termos de tema e motivo, dos vários mitemas que compõem a trajetória do lendário poeta-amante (Dante Milano, Péricles Eugênio da Silva Ramos, Marly de Oliveira); e) aclimatar Orfeu à realidade social brasileira (Vinicius de Moraes no teatro)” (Pires, 2013, p. 72).

3 Cf. Grupillo, A.; Bezerra, C. C. Representações do arcaico: João Cabral de Melo Neto e Clarice Lispector. *Gragoatá*, UFF, v. 20, n. 39, p. 465-483, 2015.

fui tocado pelo tema do orfismo que, embora consciente da liberdade com a qual Clarice utiliza suas possíveis fontes e sua forma de escrever, “de dentro para fora”, penso ter sido possível estabelecer uma ponte interessante entre as imagens dos ovos (órfico e clariciano) no aspecto (*arché*)ológico fundante de toda a realidade.

Em função da especificidade do conto, focado em uma experiência que não me furto a nomeá-la de mística, no sentido destacado por Eduardo G. Losso, como uma experiência estética marcada pela “transfiguração do olhar diante do mundo” (Losso, 2011, p.66), evitarei tecer considerações mais gerais sobre o mito de Orfeu, centrando-me, especificamente, no simbolismo que o ovo possui enquanto elo entre o natural e o sobrenatural, bem como no processo iniciático ou psicagógico que tem como ápice uma visão unitiva em que o particular (subjetivo) e o universal (cósmico) se fundem em uma mesma unidade.

Para tanto, divido este ensaio em quatro partes: a) na primeira, traço uma apresentação geral da figura de Orfeu e do orfismo, em particular, no que se refere aos aspectos místico-iniciáticos; b) na segunda, faço uma exposição do conto de Clarice *O ovo e a galinha*; c) na terceira, estabeleço alguns vínculos entre o conto e os ritos místico-iniciáticos órficos. Ao final, exponho algumas conclusões.

a) Orfeu e o orfismo: algumas considerações

A figura de Orfeu é um dos casos mais curiosos de personagens a quem foram atribuídas determinadas obras sem, no entanto, evidências históricas que comprovem sua existência. Como bem observou um dos mais importantes estudiosos do orfismo, Alberto Bernabé, desde o comentário do *Papiro de Derveni*, datado do século IV a.C., até Constantino Láscaris (XV-XV), temos registros não somente de autoria literária, mas de um personagem mitológico que teria participado das Argonautas ao lado de Medeia e Jasão, sem falar da sua conhecida descida aos infernos em busca de sua esposa morta (Bernabé, 2002, p. 61).

Um personagem, portanto, fronteiro entre mito e história, literatura e religião, capaz de transitar entre o mundo sensível e as profundezas do além. Filho de uma musa, Calíope, e do rei trácio, Eagro, portador de um nome de origem pré-helênico, foi cooptado como líder religioso de uma tradição que ficou conhecida por orfismo e tido por transmissor das iniciações (*teletai*) mistericas. Sua primeira representação, com inscrição nominal, encontra-se em uma métopa do Tesouro dos Sifnianos em Delfos, que remonta ao ano de 570 a.C. (Bernabé, 2008, p. 17).

Além de Virgílio e Ovídio, melhores fontes literárias por serem as mais completas sobre o mito de Orfeu, restam diversas referências alusivas, e chama a atenção o fato de Orfeu não aparecer citado em textos de Homero ou Hesíodo, o que, para muitos críticos na Antiguidade, seria uma prova da sua não existência histórica contra a crença de seus seguidores⁴.

O fato é que, à margem de uma discussão sobre a existência ou não do poeta, textos seguiram sendo atribuídos a Orfeu com temas de teogonia, antropologia e cosmologia. Destinos das almas, ritos de purificações, magia e prática órficas de vida (*orphikòs bíos*) formam uma literatura poderosa que permanece como desafio para os que se dedicam aos estudos das religiões e suas interfaces filosófico-literárias. Algumas características definem o orfismo enquanto um conjunto de preceitos religiosos que visariam à salvação da alma a partir de certos ritos e práticas morais, como, por exemplo, o sacrifício de animais, o vegetarianismo, mas também, o que é bastante interessante e pouco explorado nos estudos, a adoção, por outros, de “moldes poéticos de suas produções literárias” (Bernabé, 2011, p. 49)⁵.

4 Alfredo Barnabé cita, entre outros, Heródoto, Platão, Josefo, Filopono como céticos em relação à existência de Orfeu. Para uma leitura dos argumentos, cf. Bernabé, 2002, p. 63-67.

5 Sobre os vários modos dos “seguidores de Orfeu”, cf. Bernabé, 2011.

De todos os temas acima citados, o principal que interessa aqui da teogonia órfica é, sem dúvida, a existência de um ovo cósmico como princípio germinal e fonte de geração de *Eros*⁶. Vejamos de um modo mais detalhado.

O ovo cosmogônico

O ovo cósmico é uma unimultiplicidade. Com isso quero destacar o caráter dual que o ovo possui nas narrativas órficas. No conto clariciano, o ovo, como também aparece no relato órfico, é descrito como perfeito. É dele, efetivamente, que a vida se produzirá. Comparado, em certos casos, com a esfera bem redonda de Parmênides de Eléia, o ovo é completude e acabamento⁷. Observa Dario Sabbatucci ao comentar a teocosmogonia órfica: “uma coisa completamente fechada em si, um mundo autônomo e autosuficiente” (Sabbatucci, 2006, p. 94).

A *Teogonia* de Hesíodo, ao tratar dos Deuses primordiais, traz a seguinte narrativa:

Sim bem primeiro nasceu Caos, depois também
Terra de amplo seio, de todos sede irresvalável sempre,
dos imortais que têm a cabeça do Olimpo nevado,
e Tártaro nevoento no fundo do chão de amplas vias,
e Eros: o mais belo entre Deuses imortais, 120
solta-membros, dos Deuses todos e dos homens todos
ele doma no peito o espírito e a prudente vontade.

6 Sobre a presença e variações terminológica de *Eros* no orfismo, ver Jáuregui, 2020, p. 765-776.

7 W.K.C Guthrie, em *Orfeu e a religião grega*, salienta o aspecto híbrido que perfaz a imagem do ovo cósmico. Índia, Pérsia, Egito, Sibéria são lugares em que povos, “fazedores de mitos” (Guthrie, 2003, p. 144), recorreram a um simbolismo simples e natural na elaboração das suas narrativas sobre a origem do mundo. Javier Martínez Villarroja cita, além da Índia, Irã e, sobretudo, Fenícia (Villarroya, 2003, p. 331).

Do Caos Érebo e Noite negra nasceram.
Da Noite aliás Éter e Dia nasceram,
gerou-os fecundada unida a Érebo em amor (Hesíodo,
2007, p. 109).

Já a referência órfica, embora mantendo-se fiel, em grande medida, à *Teogonia* de Hesíodo, dista ao inserir o “ovo” que, ironicamente, no fragmento citado por Aristófanes, em *Aves*, vem descrito como “vazio”⁸:

No começo havia Caos, Noite, o negro Érebo e o imenso Tártaro; a Terra, o Ar e o Céu ainda não existiam; afinal a Noite de asas negras deu à luz, no seio infinito do Érebo, a um ovo vazio⁹, de onde, após uma longa sucessão de estações, nasceu Eros, com duas asas de ouro cintilante em suas espáduas, velozes como os ventos (Aristófanes, *Aves*, 693-702).

Como se pode constatar, é do ovo não fecundado ou o que não produz ave, descrito por Aristóteles como “ovo de ar”, ou seja, produzido somente pela galinha (Aristóteles *apud* Guthrie, 2003,

-
- 8 É importante observar, como bem destaca Bernabé, que “o texto não é órfico, mas sim contém uma paródia de elementos órficos. Se trata da referência mais antiga (em pleno século V a. C.) a uma tradição órfica (diferente da que temos visto no Papiro de Derveni) e que encontraremos na *Teogonia* de Jerônimo e Helânico (T 17) e nas *Rapsódias* (T 27)” (Bernabé, 2004, p. 30). Dario Sabattucci sugere que Aristófanes se interessou pela imagem do ovo cósmico porque se adaptava ao mundo das aves e que, nesse sentido, será somente na Antiguidade tardia que haverá uma consciência de duas visões cosmogônicas antagônicas: Hesíodo e Orfeu (Sabattucci, 2006, p. 91).
- 9 Mario da Gama Kury traduz *hypenémion* por “ovo sem germe”, apontando para o sentido de não galado, próximo do que sugere Aristóteles. No entanto, a tradução de Jeffrey Henderson como *um ovo de vento*, “a wind-egg” (Henderson, 1999, p. 51), é interessante, pois não perde o vínculo simbólico com a alma que, como bem observa W.K.C. Guthrie, tomada como princípio vital, também é vento introduzido no corpo durante o nascimento (Guthrie, 2003, p. 146). Opto por seguir a tradução de A. Bernabé como “huevo huero” (vazio). Para leitura da passagem completa de Aristófanes, ver Bernabé, 2004, p. 30.

p. 146), que teria nascido *Eros*, força fecundante que torna visível a criação e, também, poder unificante¹⁰, aspecto importante, não somente em *O ovo e a galinha*, mas em boa parte da obra de Clarice.

Encontramos em Damásquio, filósofo neoplatônico (462-537) e último dirigente da Academia de Platão, a afirmação de que da casca do ovo cósmico formaram-se o céu e a terra, bem como Gregório Nazianzeno, para quem do ovo nasce o deus Fanes, identificado nas *Rapsódias* com *Eros*, responsável pela divisão, a partir das cascas, entre o céu e a terra (*apud* Bernabé, 2004, p. 43)¹¹. É importante destacar o papel de potência atribuído ao ovo cósmico a partir da imagem hermafrodita de Fanes, que, como um animal, rompe o invólucro e dá início ao movimento geracional. Esse aspecto dual que o *Eros* assume na narrativa órfica é compreendido por Claude Calame como um aspecto místico da cosmogonia e “anthropogonia” órficas estruturadas em uma unicidade, a partir da condição dual de *Eros*, e de sua reabsorção no interior de Zeus (Calame, 1991, p. 245).

A inovação órfica, frente ao relato tradicional de Hesíodo baseado na sequência Caos, Érebo, Noite eterna e Dia, Terra, Céu estrelado, Montes e Mares, Oceano, Cronos e Rea, Zeus, com a introdução do Ovo cósmico em seu aspecto hermafrodita, permite que, por sua vez, Rafael aponte para o contexto de desvalorização dos elementos religiosos oriundos das obras de Homero e de Hesíodo como partes da “religião pública” grega e a instauração progressiva de uma visão renovadora e transformadora sob a forma de “iniciação mística” proposta pelo orfismo em um determinado momento histórico (Rafael, 1985, p. 27).

10 Bernabé, A. *Textos órficos y filosofía presocrática, materiales para una comparación*. Madrid: Ed. Trotta, 2004.

11 Sobre o *Eros* na cosmoteogonia órfica, cf. Calame, C. *Eros initiatique et la cosmogonie orphique*. In: *Orphisme et Orphée, en l'honneur de Jean Rudhardt. Textes réunis et édités par Philippe Borgeaud, Recherches et Rencontres*, n. 3, p. 227-247, Genève, Librairie DROZ, 1991.

Por sua vez, Dario Sabbatucci faz uma observação bastante importante sobre o aspecto místico atribuído ao orfismo em sua conexão com o culto a Dioniso. Segundo o comentador, o místico no orfismo se mantém fiel às práticas dionisiacas em um sentido específico, a saber: na medida em que o indivíduo é possuído por Dioniso não como expressão de uma “fuga” coletiva (não mística) ou de possessão na qual o deus se revela em sua apoteose, mas no sentido (místico) de uma “saída da condição humana” identificada como civil-mundana (Sabbatucci, 2006, p. 65). A distinção entre esses dois aspectos (não místico e místico) se justifica, segundo o autor, por uma necessidade de não redução do elemento místico-órfico a qualquer expressão prática de possessão divina ou rito religioso na Grécia. Para ele, “Hesíodo ‘inventou’ a religião grega, enquanto a tendência religiosa órfica inventou Orfeu” (Sabbatucci, 2006, p. 93).

Também é importante atentar para a natureza “experimental” que os mitos desempenham em seus aspectos simbólico-iniciáticos não como “fatos históricos”, mas como participação nos mistérios próprios de uma sabedoria que exige uma comunhão tanto de ordem teórica como prática. De modo que o mito órfico do ovo cosmogônico tem, em sua base, uma exigência mística que não se encontra em Hesíodo e que diz respeito ao que afirmei anteriormente, isto é, à possibilidade, graças à introdução no tempo da origem, da ideia de que o ser humano possa regressar ao seu estado originário de completude.

Ovo visto, ou perdido

Um dos episódios bastante citados em estudos sobre a obra de Clarice Lispector é sua participação no *I Congresso mundial de bruxaria* ocorrido em Bogotá, em 1975. Antes de embarcar para a Colômbia, Clarice declara, com podemos ler no capítulo 9, intitulado Clarice Conferencista, publicado em *Clarice e outros escritos*

(2005), que “pretendo ler um conto chamado ‘O ovo e a galinha’, que é mágico porque o ovo é puro, o ovo é branco, o ovo tem um filho” (Lispector, 2005, p. 120). Antes de analisar o conto, parece-me interessante atentar para as duas apresentações preparadas por Clarice, das quais uma, à modo de introdução, antecederia a apresentação do seu conto “O ovo e a galinha” no Congresso. Ambas foram nomeadas de “Literatura e Magia”.

A primeira versão, bastante curta, começa do seguinte modo: “tenho pouco a dizer sobre magia. E acho que o contato com o sobrenatural é feito em silêncio e [numa profunda] meditação solitária” (Lispector, 2005, p. 121). Depois de discorrer brevemente sobre a não separação entre natural e sobrenatural, optando pela não distinção entre ambas as ideias, Clarice lança uma nova advertência que me parece central para o que estou aqui desenvolvendo: “este meu texto é misterioso até para mim mesma e tem uma simbologia secreta. Peço que ouçam a leitura apenas com o raciocínio, senão tudo escapará ao entendimento” (Lispector, 2005, p. 121).

Chama a atenção a associação entre simbologia secreta, raciocínio, entendimento e mistério. Não me parece despropositado afirmar que o ato de compreender como um esforço pode ser associado ao que, no orfismo, é a iniciação à leitura alegórica que os textos comportam. É possível constatar isso na Col. XIII, 5-6, que compõe o *Papiro de Derveni*, quando o comentador diz: “dado que [Orfeu] atribui a todo o poema um sentido alegórico acerca das coisas que existem, é necessário comentar verso a verso” (The Derveni Papyrus, p. 87)¹².

Clarice conclui: “se meia dúzia de pessoas realmente sentirem esse texto já ficarei satisfeita” (Lispector, 2005, p. 121). Alberto Bernabé, ao comentar os fragmentos órficos, destaca sua natureza enigmática tão bem expressa por Platão em *Alcibíades II*, 147b:

12 The Derveni Papyrus. Theokritos Kouremenos; George M. Párasoglou; Kyriakos Tsantsanoglou (ed.). Firenze: Leo S. Olschki editore, MMVI, p. 87.

“Pois toda poesia é por natureza enigmática e não é para que a compreenda qualquer um”. Mais do que exclusão, trata-se de uma exigência, de um esforço e, em certa medida, preparação para a compreensão da mensagem em sua forma simbólica: “Também coincidem os órficos e os pitagóricos na utilização de σύμβολα, frases sentenciosas que têm um profundo sentido para os iniciados” (Bernabé, 2004, p. 146). Por essa razão, eram comuns, em poemas órficos, frases iniciais como “cantarei para conhecedores; fechai as portas, profanos” (*apud* Bernabé, 2004, p. 69). Nessa mesma linha, lemos na abertura de *A paixão segundo G.H.*:

Este livro é como um livro qualquer. Mas eu ficaria contente se fosse lido apenas por pessoas de alma já formada. Aquelas que sabem que a aproximação, do que quer que seja, se faz gradualmente e penosamente – atravessando inclusive o posto daquilo que se vai aproximar (Lispector, 2009, p. 5).

A segunda versão de *Literatura e magia*, mais extensa do que a primeira, recupera a relação entre natural e sobrenatural, com um pequeno acréscimo: “os fenômenos naturais são mais mágicos do que os sobrenaturais” (Lispector, 2009, p. 122). Parece-me que, com isso, Clarice quer ressaltar o aspecto mágico que envolve os fatos da vida, no caso do conto, de dois acontecimentos naturais (chuva e pássaros), mas, também, o ato da escrita. Em ambos os casos, temos a imagem de uma gratuidade que se expressa em um sem “por que” e que assume o real como uma experiência de uma “vida que é totalmente impossível” (Lispector, 2009, p. 124) e que transpassa os limites entre sonho e realidade¹³.

13 Em meu livro *Clarice Lispector: quando Deus acontece* (2021), trato mais detalhadamente da relação entre vontade e desprendimento como expressão de uma vida, entendida como abertura e liberdade, que expressão de uma visão de “vida mística”.

Em *Um sopro de vida*, após Ângela confessar sua tendência à felicidade, o autor-personagem a define: “Ângela, você é uma espantada num mundo sempre novo. A hora deste instante nunca será repetida até o fim dos séculos” (Lispector, 1999, p. 50). É precisamente nesse diálogo que um elemento importante para nossa aproximação faz sua aparição: a música. No caso da obra clariciana, música dodecafônica embalada por nada menos que o canto de Orfeu: “sinos badalam, Orfeu canta. Não me entendo e é bom. Tu me entendes? Não, tu és doido e não me entendes. Sinos, sinos, sinos (Lispector, 1999, p. 50).

Orfeu, que com sua música encantava árvores, pedras e animais, embala Ângela em seu estado de graça. “Ângela vive numa atmosfera de milagre” (Lispector, 1999, p. 51). É importante observar que o milagre vem descrito nos mesmos moldes que Clarice utiliza na entrevista à revista *Veja* antes do embarque para Bogotá: “falarei sobre a magia do fenômeno natural, pois acho inteiramente mágico o fato de uma escura e seca semente conter em si uma planta brilhante” (Lispector, 2005, p. 120). Diz Ângela em *Um sopro de vida*: “O milagre é o riquíssimo girassol se explodir de caule, corola e raiz – e ser apenas uma semente. Semente que contém o futuro” (Lispector, 1999, p. 51).

Nessa perspectiva, parto do princípio de que magia e mística na obra de Clarice são expressões de uma mesma visão da realidade em que o natural e o sobrenatural se encontram na criação artística. É nessa perspectiva que afirma Jean-Michel Roeslli: “[...] para os gregos a arte de Orfeu não tinha nada de ordinário e comportava um carácter eminentemente sobrenatural e mágico, produzindo efeitos surpreendentes e inesperados sobre a natureza inteira” (Roeslli, 2008, p. 190).

Por certo que “ordinário” aqui não é sinônimo de natural, mas de profano. A natureza é afetada diretamente pelo aspecto sobrenatural realizado pela mediação da música. Isso fica evidente nas relações diretas entre animais, plantas e seres inani-

madros que compunham o “auditório de Orfeu”. Afirma Francisco Molino Moreno: “Orfeu era capaz de atuar magicamente sobre a natureza porque, ao ter captado seu ritmo, sabia dirigir-se ao meio natural em sua própria linguagem, possibilidade específica da Idade de Ouro” (Moreno, 2009, p. 41).

Cumprido ressaltar que a relação entre mística, mistério e magia é algo que perfaz toda a obra de Clarice, assumindo em seus contextos narrativos aspectos distintos. Seria interessante, embora fuja do propósito deste artigo, um trabalho de análise dos contextos nos quais esses termos figuram na obra clariciana. No entanto, para esse estudo, limito-me a destacar somente alguns aspectos que corroboram o que pretendo estabelecer como vínculo entre o conto de Clarice e a tradição órfica. Em particular, interessa-me a ligação entre as ideias de mistério e magia associadas a uma perspectiva mística que encontra na vida sua razão de ser. É assim que em *Água viva* temos uma viagem aos mistérios da natureza e da própria vida da personagem que ultrapassa a si mesma e converte-se no próprio mundo. Ou em *Um sopro de vida*, em que encontramos uma bela referência ao “doce mistério animal”, ao mistério do sonho e da própria carne.

A natureza é descrita, nesse romance, a partir de um mirabolante mistério que engloba alma e matéria. O autor-personagem, inclusive, chega a provocar uma distinção entre mística e mistificação ao referir-se ao estado de unidade que Ângela teria alcançado. Também temos o mistério expresso em um copo d’água descrito como um espelho que reflete a substância da vida. Em uma crônica intitulada *Como uma corsa*, de 1968, lemos uma ilustrativa imagem de um mergulho no fundo abissal que constitui, assim como em *A paixão segundo G.H.*, o plasma misterioso da vida:

Assim era Eremita. Que se subisse à tona com tudo o que encontrara na floresta seria queimada em fogueira. Mas o que vira – em que raízes mordera, com que espinhos san-

grara, em que águas banhara os pés, que escuridão de ouro fora a luz que a envolvera – tudo isso ela não contava porque ignorava: fora percebido num só olhar, rápido demais para não ser senão um mistério (Lispector, 1999, p. 72).

Mas centremos no conto *O ovo e a galinha*. Dada a radicalidade da linguagem clariciana em construir a experiência da visão de um objeto em uma projeção atemporal, ou seja, para além do ato de ver e do tempo em que algo (ovo) é visto, de imediato podemos nos sentir tomados por uma confusão desconcertante. Ver sem ver? “olho o ovo com um só olhar. Imediatamente percebo que não se pode estar vendo um ovo” (Lispector, 2016, p. 302). Ver o que já foi visto? “Mal vejo um ovo e já se torna ter visto um ovo há três milênios” (Lispector, 2016, p. 302). Ver no ovo o futuro sob forma de um ovo? Promessa de retorno a uma realidade que, enquanto tal, não existe: “O ovo não tem um si-mesmo. Individualmente ele não existe” (Lispector, 2016, p. 302).

O paradoxo da existência de algo impossível de existir enquanto individualidade, embora presentificado na unidade concreta, dada, inverte a lógica cartesiana do “penso, logo existo”, que é substituído por “existo, logo sei” (Lispector, 1999b, p. 52). Existir é o ato originário que carece de sentido, uma vez que excede qualquer explicação última.

Há, no entanto, amor. Um amor que, integrado à natureza da vida, é força pulsante, sexual e, portanto, báquica. Sabemos que o *Eros* órfico comporta esses dois aspectos, sexual e “ascético”¹⁴, assim como, em Clarice, o amor se expressa e expressa a alegria orgiástica e a abnegação de si e do mundo. Compreender o ovo exige, segundo o conto, assumir o modo pessoal de ser como ruptura para a impessoalidade: “E ter apenas a própria vida é, para

14 Como bem observa Javier Villarroja, Orfeu é devorado pelas bacantes após perder Eurídice, precisamente por se recusar a se envolver sexualmente com outras mulheres (Villarroya, 2003, p. 244).

quem já viu o ovo, um sacrifício. Como aqueles que, no convento, varrem o chão e lavam a roupa, servindo sem a glória de função maior [...] (Lispector, 2016, p. 308).

Penso que há dois aspectos, ainda que constitutivos de uma só unidade, aplicados ao ovo no conto: um aspecto anímico-cósmico e outro exterior-casca; “ter uma casca é dar-se” (Lispector, 2016, p. 304). Nesse sentido, o ovo é a alma da galinha e seu sonho inatingível, já que ela, puro transporte para o ovo, não “sabe”, mas apenas defende como “uma doida” (Lispector, 2016, p. 307) o que no seu interior se gesta.

É curioso perceber a contraposição entre o ovo, “o mesmo que se originou na Macedônia”, a galinha – descrita como a “tragédia moderna” – e o humano. Arriscaria dizer que é possível enxergar, no conto, uma crítica a um tipo de pensamento calculador e racionalizante que, diante da verdade *arquígona*¹⁵ de um princípio originário, aqui pensado como órfico, simbolizado nas imagens de acabamento e perfeição de um ovo, perde a capacidade de crer: “já não consigo mais crer num ovo” (Lispector, 2016, p. 307).

Uma metamorfose acontece no conto em função de um processo de subjetivação em que galinha e humano se equivalem na busca de um “eu” que os afasta da experiência da impessoalidade que conduz ao núcleo da experiência mística da unidade que transpassa toda multiplicidade: “Fora de cada ovo particular, fora de cada ovo que se come, o ovo não existe. Já não consigo mais crer num ovo. Estou cada vez mais sem força de acreditar, estou morrendo, adeus, olhei demais um ovo e ele foi me adormecendo” (Lispector, 2016, p. 308).

Se, no princípio do conto, ver o ovo significava não o ver, a partir desse momento, ver um ovo é ver apenas “um” ovo. A alma-ovo foi perdida e, o que deveria ser suporte para uma travessia,

15 Faço uso do conceito grego empregado por Jean-Luc Nancy no sentido de vida que produz vida em sua obra *Arquívoda*. Do senciante e do sentido. Tradução: Marcela Vieira e Maria P.G. Ribeiro. São Paulo: Iluminura, 2014, p. 65.

tornou-se fim: “A que não sabia perder a si mesma. A que pensou que tinha penas de galinha para se cobrir por possuir pele preciosa, sem entender que as penas eram exclusivamente para suavizar a travessia ao carregar o ovo” (Lispector, 2016, p. 308).

O que era na Macedônia “fruto da mais penosa espontaneidade. Nas areias da Macedônia um homem com uma vara na mão desenhou-o. E depois apagou com o pé nu” (Lispector, 2016, p. 305), converteu-se, na narrativa, em rabisco ao “pé do telefone” (Lispector, 2016, p. 307). É interessante observar que essa enigmática referência a um homem portador de uma vara nas areias da Macedônia lembra uma passagem testemunhada por Platão no diálogo *Fedón* (69 d) em que a vara ou bastão figuram como símbolo comum às práticas iniciáticas: “muitos são os portadores de vara (*narthekophói*), mas poucas as Bacantes (*bákchoi*)” (Platão, 2000, p. 123)¹⁶. Essa imagem pode ser entendida como uma referência ao fato de que os verdadeiros iniciados são poucos diante daqueles que participam dos ritos.

Ao falar de iniciados, Clarice os descreve como aqueles que “disfarçam o ovo” (Lispector, 2016, p. 306). Disfarce como forma indireta de contemplar, em cada ovo particular que se come, o “ovo que não existe”. Essa postura, como já aludida antes, é proteção: “faço parte da maçonaria dos que viram uma vez o ovo e o renegam como forma de protegê-lo” (Lispector, 2016, p. 309); ou ainda: “Pois o ovo é esquivo. Diante da minha adoração possessiva ele poderia retrair-se e nunca mais voltar” (Lispector, 2016, p. 313).

É preciso deixar claro que não se trata, aqui, de reduzir o conto de Clarice a rituais ou práticas atribuídas ao orfismo. De fato, uma das mais citadas práticas alimentares órficas seria não comer ovo, o que não encontra respaldo no conto que, ao final, traz uma cena em que a vida assume sua regularidade diária, precisamente, no estalar dos ovos:

16 Javier Villarroja faz uma excelente exposição sobre o simbolismo do bastão no orfismo. Cf. Villarroja, 2003.

Os ovos estalam na frigideira, e mergulhada no sonho preparo o café da manhã. Sem nenhum senso da realidade, grito pelas crianças que brotam de várias camas, arrastam cadeiras e comem, e o trabalho do dia amanhecido começa, gritado e rido e comido, clara e gema, alegria e brigas, dia que é o nosso sal e nós somos o sal do dia, viver é extremamente tolerável, viver ocupa e distrai, viver faz rir (Lispector, 2006, p. 310).

No entanto, essa “inversão” é fundamental para o desfecho do conto à luz do que estou expondo aqui, ou seja, que o ato interdito no orfismo de comer o ovo, como símbolo da recusa do ciclo da vida¹⁷, é suplantado, no conto, por um modo “distraindo” de viver que afirma a cotidianidade dos dias e que define a existência humana.

Nesse sentido, haveria um descompasso, para usar uma imagem musical, entre a visão órfica e a clariciana no que concerne, por um lado, ao sentido cosmológico que o ovo representa, convergindo, em ambos casos, com um destino teleológico e, por outro, ao sentido dado à vida individual, que, no caso órfico, aponta para uma superação religioso-prática e, no caso do conto, para uma renegação que não deve ser entendida ao modo de inatividade, mas como reconhecimento da infinitude da vida que ultrapassa toda individualidade: “é que há um trabalho, digamos cósmico, a ser feito, e os casos individuais infelizmente não podem ser levados em consideração” (Lispector, 2016, p. 310).

Essa passagem se liga ao que Dario Sabbatucci aponta como distinção entre Hesíodo e o orfismo, ou seja, que não há, na *Teogonia* de Hesíodo, um interesse pela condição humana enquanto

17 Sabbatucci questiona a interpretação de Eliade segundo a qual o simbolismo da prática de abstenção de comer ovo estaria associada à refutação do ciclo de reencarnação, optando pela perspectiva de que se trataria de uma recusa da própria vida (Sabbatucci, 2011, p. 91).

tal, limitando-a a aprender, com os deuses, como se deve viver, enquanto, no orfismo, a natureza humana se relaciona diretamente com a plenitude das origens. Nas duas vertentes, figura um certo pessimismo frente à condição humana, mas com a distinção de que os textos órficos valorizam, além da teogonia, uma antropogonia (Sabbatucci, 2011, p. 96).

É fundamental perceber a exigência, no conto clariciano, de um cuidado na relação entre o ovo e o humano que abre para a possibilidade da perda do mistério que é o próprio ato da existência. A redução da simplicidade, tomada como liberdade, à simplificação instrumental da vida e, conseqüentemente, do próprio indivíduo, é o grande risco que corre aquele que busca tornar o ovo retangular: “quem lutasse por torná-lo retangular estaria perdendo a própria vida” (Lispector, 2011, p. 305).

À redução opõe-se a renegação como ato de amor e pobreza (Lispector, 2016, p. 309) que dão aos dias a tolerância necessária diante do mistério que não é outro que “eu ser apenas um meio, e não um fim [...]” (Lispector, 2016, p. 311).

Considerações finais

À título de conclusão, faço uma pequena síntese do que busquei aqui traçar entre o conto de Clarice e a perspectiva órfica a partir da imagem do ovo. Em primeiro lugar, é preciso dizer que o conto narra uma travessia, isto é, sob imagem do ovo, temos a ideia de uma alma cósmico-universal que transpassa todas as coisas, ou melhor, as coisas existem para que a vida, figurada na alma-ovo, cumpra o seu destino de dar-se. Em segundo lugar, ainda que de modo difuso, há uma perspectiva escatológica sob forma de uma promessa “de um dia ver o ovo” que exige trabalho e desnudamento de toda subjetividade. Em terceiro, as características utilizadas para descrever o ovo convergem com a narrativa mítico-órfica no sentido de não ter “um si mesmo” (vazio), “não

existir” (ilimitado); em quarto lugar, além da sua origem macedônica, a travessia tem como fim (*télos*) um retorno a Deus (Zeus), reiniciando um novo ciclo (pleno); em quinto, seu conhecimento se dá por linguagem simbólico-iniciática, sendo seus “protetores” iniciados e partícipes de um mistério que se confunde com a vida enquanto caminho para a morte.

Estou ciente de que, assim como é possível identificar elementos que permitem a formulação do que aqui se expõe, também há diferenças marcantes, inclusive porque o texto de Clarice não é, em si, um conto órfico. Finalmente, tratando-se de um conto, tido pela própria autora como possuidor de uma “simbologia secreta” (Lispector, 2005, p. 121), devo reconhecer que toda tentativa de o decifrar será sempre um modo de torná-lo cada vez outro, dado que “a criação é absolutamente inexplicável” (Lispector, 2005, p. 121).

Referências bibliográficas

BERNABÉ, Alberto. *Textos órficos y filosofía presocrática*. Madrid: Editorial Trotta, 2004.

BERNABÉ, Alberto. Farsantes, iniciadores e intelectuais: la columna XX del Papiro de Deverni. In: MONTIEL, J. F. M.; VILLALOBOS, C. M.; SÁNCHEZ, R. C. (ed.). *Plutarco, entre dioses y astros*. Homenaje al profesor Aurelio Pérez Jiménez de sus discípulos, colegas y amigos. Colaboración: C. A. Martín; M. G. González; J. B. Cavero. Zaragoza: Libros Pórtico, 2019. p. 751-768.

BERNABÉ, Alberto. Orfeo. De personaje del mito a autor literario. Itaca: quaderns catalans de cultura clàssica, Barcelona, n. 18, p. 61-78, 2002.

BERNABÉ, Alberto. Orfeo y Eleusis. *Synthesis*, Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Centro de Estudios de Lenguas Clásicas. n. 15, p. 13-36, 2008.

BERNABÉ, Alberto. La teogonía órfica del Papiro de Derveni. *Arys: Antigüedad, religiones y sociedades*, Huelva, n. 2, p. 301-338, 1999.

- BERNABÉ, Alberto. Tendencias recientes en el estudio del Orfismo. *Ilu. Revista de ciencias de las religiones*, Madrid, n. 0, p. 23-32, 1995.
- BERNABÉ, Alberto. *Platón y el orfismo, diálogo entre religión y filosofía*. Madrid: Abada Editores, 2011.
- BRISSON, Luc. Proclus et l'Orphisme. In: PÉPIN, J.; SAFFREY, H. D. (Ed.); CNRS (France) (org.). *Proclus, lecteur et interprète des anciens: actes du Colloque international du CNRS, Paris (2-4 octobre 1985)*. Paris: Éd. du CNRS, 1987. p. 43-103.
- DE CASTRO, Giulia. *Orfismo: istruzioni per l'aldilà*. Roma: Stamen, 2017.
- HESÍODO. *Teogonia: a origem dos deuses*. Estudo e tradução: José Antonio Alves Torrano. 7. ed. São Paulo: Iluminuras, 2007.
- JÁUREGUI, Miguel Herrero de. Eros en la literatura órfica. In: FÉREZ, Juan Antonio López (ed.). *Eros en la literatura griega*. Madrid: Ed. Clásicas, 2020. p. 767-776.
- KERN, Otto. *Orfici*. Testimonianze e Frammenti nell'edizione di Otto Kern, testi originali a fronte. Traduzione e note di Elena Verzura. Milano: Bombiani, 2011.
- LISPECTOR, Clarice. *Todos os contos*. Rio de Janeiro: Rocco, 2016.
- LISPECTOR, Clarice. *Água Viva*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.
- LISPECTOR, Clarice. *A paixão segundo G.H.* Rio de Janeiro: Rocco, 2009.
- LISPECTOR, Clarice. *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Rocco, 2005.
- LISPECTOR, Clarice. *Um sopro de vida*. Rio de Janeiro: Rocco, 1999.
- LOSSO, Eduardo Guerreiro Brito. Mística e antimística, simbolismo e crítica literária. *Intellêctus*, Rio de Janeiro, ano XVII, n. 2, p. 92-111, 2018. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/intellectus/article/view/39088>. Acesso em: 01 dez. 2023.
- LOSSO, Eduardo Guerreiro Brito. Função do inefável e do insólito na narrativa: “O ovo e a galinha” e “Água viva” de Clarice Lispector. *Caderno Seminal Digital*, Rio de Janeiro, ano 17, v. 15, n. 15, p. 62-82, jan.-jul, 2011.
- LOSSO, Eduardo Guerreiro Brito; BINGEMER, Maria Clara; PINHEIRO, Marcus Reis (org.). *A mística e os místicos*. Petrópolis: Vozes, 2022.

NANCY, Jean-Luc. *Arquivida*. Do senciante e do sentido. São Paulo: Iluminura, 2017.

PIRES, Antônio D. Orfeu sem travessia: leitura de um poema de José Paulo Paes. *Signótica*, Goiânia, v. 25, n. 1, p. 69-80, jan.-jun. 2013.

RAMELLI, Ilaria L. E. *Allegoristi dell'età clássica*. Opere e Frammenti, Appendice Il Papiro di Derveni. Milano: Bompiani, 2007.

RAFAEL. *Orfismo e tradizione iniziatica*. Roma: Collezione Asram Vidya, 1985.

SABBATUCCI, Dario. *Saggio sul misticismo greco*. Postfazione di Paolo Scarpi. Torino: Bollati Boringhieri, 2006.

THE DERVENI Papyrus. Theokritos Kouremenos; George M. Párasoglou; Kyriakos Tsantsanoglou (ed.). Firenze: Leo S. Olschki editore, MMVI.

Subjetividade e demônios nos Padres do Deserto (séculos III e IV d.C.)

Marcus Reis Pinheiro

<https://orcid.org/0000-0003-3502-5868>

O objetivo deste trabalho é descrever alguns aspectos do relacionamento entre os padres do deserto dos inícios do monasticismo e os demônios, isto é, entre os monges em suas práticas ascéticas no deserto do Egito entre os séculos III e IV d.C. e seus rivais, os demônios. Buscamos compreender a categoria do demoníaco como uma *forma espelhar* do próprio ser humano e, nesse sentido, procuramos descrever certa área obscura entre o fora e o dentro da subjetividade humana. Os demônios são um tipo de espelho do sujeito, e o combate contra os diferentes tipos de demônios é uma oportunidade de autoconhecimento e autoaperfeiçoamento. A categoria do demoníaco habita uma fronteira obscura entre o que poderíamos chamar de subjetividade humana e a exterioridade de entes preternaturais ou sobrenaturais.

Este trabalho se inscreve em um movimento de pensadores que buscam nas figuras grotescas ou monstruosas sinais relevantes para uma descrição profunda do humano e do mundo em que

Marcus Reis Pinheiro Mestre e Doutor em Filosofia pela PUC-Rio. Professor Associado do departamento de Filosofia da UFF. Experiência em Filosofia Antiga e Helenística, centrando seus estudos no tema "Filosofia como Forma de Vida" na antiguidade. Também pesquisa cosmologia antiga e mística na antiguidade e nos inícios do cristianismo. Bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq.

vivemos¹. Trata-se de uma busca por romper a dicotomia rígida e cega entre bem e mal e por defender que aquilo que normalmente se chama de “mal” se sobrepõe à categoria do “outro” e que, nesse sentido, é também necessário para a totalidade do cosmo. Assim, a fim de deixar bem explícita a postura primordial deste artigo, afirmo: mesmo que a categoria do “outro” como “inimigo” implique de modo essencial o confronto, tal confronto não pode implicar simultaneamente uma postura de busca por uma total aniquilação do outro, uma postura de que “seria melhor que o outro não existisse”, pois, caso efetivamente não existisse, o drama total do cosmo não se realizaria. Iremos ao longo do artigo reatualizar e aprofundar tal tema.

Nosso estudo se concentra nos textos vinculados ao monasticismo primitivo², e é bem claro que não pode haver vida monástica no deserto dos séculos IV e V d.C. sem a presença constante e maciça dos demônios. Obviamente, como adversários dos monges, devem ser combatidos e vencidos, mas os monges não lutam contra eles com o fim de que deixem de existir, isto é, os monges não podem *desejar vencer uma vez por todas os demônios a ponto de cessarem as tentações*. O trabalho ascético se faz em uma dimensão que *se assume o confronto como necessário*. Assim, a vitória não é tanto sobre o próprio demônio em si, mas, especialmente, luta-se contra o impulso humano de corroborar os demônios. Essa é a maior vitória, como veremos, a vitória sobre si mesmo, sobre a faceta humana que tende a querer cooperar com o demoníaco, que, em verdade, nos ajuda a melhorar e a nos conhecer através do confronto.

1 Os textos que tenho lido sobre o monstruoso e que de alguma forma impactaram as ideias aqui presentes são Cohen, 1996; Hamori, 2023; Derrida, 2002; Gilmore, 2003; Carbullana, 2016; Stengers, 2017.

2 Tenho em mente dois grupos de textos básicos: os apoftegmas dos padres do deserto e os textos de Evágrio Pôntico. No entanto, a Vida de Santo Antão também é um texto importante, assim como os outros textos do monasticismo primitivo. Para uma boa introdução aos primórdios do monasticismo, ver Maraval, 2005.

No entanto, como compreender a categoria do demoníaco entre os padres do deserto? Autores como Bruno Latour (1994), Isabela Stengers (2017) e Donna Haraway (2000) buscam reativar certo animismo, isto é, repensar certas categorias que são consideradas hoje como inanimadas para lhes perceber certa atividade e agenciamento próprios⁴. Podemos perceber como característica desse movimento em favor do neoanimismo uma tentativa de se repensar as categorias do monstruoso, do híbrido, do estranho como algo a ser incluído como fundamental para a boa vida aqui na terra e a boa convivência entre todos os agentes que aqui atuam. Trata-se de repensar os entes que se inscrevem nessas categorias para que, contra eles, não haja uma guerra a ponto de querer que eles não existam, de desejar eliminá-los ao ponto da total aniquilação de sua existência.

Bruno Latour, em *Nunca fomos modernos* (1994), pensa certas entidades para além da distinção entre natural e social, entre o que é existente no mundo — e é objeto da ciência — e aquelas realidades que são construídas politicamente e devem ser conhecidas pelas ciências humanas. Como metodologia de pesquisa, observa Latour, os sociólogos, por exemplo, têm o hábito de separar esses dois campos de objetos, buscando métodos específicos para estudar fenômenos sociais e políticos, e os distinguem de objetos naturais, que são estudados pelas ciências exatas ou ciências da natureza. Assim, cientistas descrevem objetos não humanos, e sociólogos tratam de objetos humanos. No entanto, como pensar objetos que são ao mesmo tempo políticos e naturais, como pensar os híbridos? Ou, melhor, como pensar objetos naturais que têm fortes conotações políticas? Como pensar o corona vírus, por exemplo, que é, por um lado, objeto de estudo das ciências bioló-

3 Um livro fundamental para se pensar o assunto é o de Brakke, 2009. Ver a rica bibliografia ali presente.

4 Sobre o animismo, ver Stinger, 1999. O primeiro grande nome a trabalhar a noção de animismo é Tylor, 1871.

gicas, mas também tem um forte agenciamento político e econômico, uma vez que os governos devem “negociar” com o vírus?

De forma análoga, gostaria de pensar o demoníaco no movimento monástico como uma realidade ao mesmo tempo subjetiva e objetiva. Na verdade, a múltipla dimensão do demoníaco causa grande espanto. Há um aspecto espelhar fundamental no enfrentamento que os monges e os demônios operam. Ambos estão de tocaia se observando mutuamente, e é no conhecimento das forças demoníacas que o monge se conhece a si mesmo⁵.

Há algumas dimensões que normalmente nomeamos como psíquicas, que podem ser acessadas pelos demônios. Eles são denominados por *pensamentos*, o que implica imagens também, e algumas emoções (*páthos*, no singular, *páthe*, no plural) podem ser construídas em nós com forte influência dos demônios, como veremos. Os adversários dos monges habitam de modo bastante corriqueiro os seus pensamentos-imagens, sendo não somente resultado de projeções demoníacas, mas podendo até mesmo ser dito que os demônios são propriamente esses pensamentos e habitam de alguma forma nossa mente.

Nesse sentido, qual ciência melhor estudaria os demônios? Seriam entes psicológicos? No entanto, outras categorias são fundamentais para descrevê-los, como a ficção, como artigos de fé etc. Assim, eles são ao mesmo tempo seres ficcionais, e o crítico literário também tem muito a dizer sobre eles, assim como fazem parte de elementos de expressão religiosa de um povo; portanto, a teologia e a ciência da religião deveriam se debruçar sobre eles. Gostaria de, ao tratar dos demônios, não perder nem a dimensão subjetiva na qual habitam e atuam nem a dimensão objetiva, pela qual se compreende que são seres autônomos e agentes no mun-

5 Ver Evágrio Pôntico, *Traitê pratique*, também chamado de *Praktikós*. Esse será o texto que mais citarei neste artigo, pois ele é um dos fundamentais para se tratar da ascese em Evágrio.

do, isto é, realmente existem objetivamente, pois assim também pensava o monge no século IV d.C. Mesmo que nos cause estranheza que se leve a sério a existência de demônios, tal existência era um fato bem corriqueiro na época que estudamos e, para que possamos compreender os textos produzidos então, em toda sua envergadura, devemos abordá-los com seriedade.

Claro também que a noção de subjetividade vai levar a uma percepção específica do que seja o humano. Como fundamento dessa psicologia demonológica, temos clara consciência da divisão múltipla do sujeito que deve ser compreendido como *uma arena* de uma grande disputa de forças humanas, angelicais, demoníacas e divinas. Somos fragmentados, com núcleos que nos puxam ora para um lado, ora para outro; somos perversos e polimorfos como Freud queria.

Deve-se ainda salientar que meu artigo também se insere na esteira de autoras como Miller (2003) e Burrus (2018), que buscam apresentar os homens e mulheres do deserto como seres ambíguos, bizarros, múltiplos, cujas presenças estão sempre conjugadas a outras formas de seres viventes, como animais e demônios. A ideia geral das autoras busca promover um olhar *queer*⁶ para compreender os monges, percebendo neles um modo híbrido e ambíguo de ser no mundo. Esse modo obscuro e pouco preciso nos permite abordar a subjetividade de homens e mulheres do deserto como algo em aberto, algo poroso, múltiplo, possibilitando uma compreensão de uma subjetividade estranha a um núcleo único e simples.

Que emoções são essas, que pensamentos são esses, que aparecem no sujeito monástico, mas que, de alguma maneira, também não são eles mesmos? Apesar de seu tratamento nos outros textos monásticos ser bem mais vago e pouco sistemático, Evágrio Pônico apresenta uma estrutura bastante organizada. São demônios

6 Ver o trabalho de Althaus-Reid (2000).

divididos em oito grandes tipos, a saber, a gula (*gastrimargía*), a luxúria (*porneia*), a avareza (*philarguria*), a ira (*orgê*), a tristeza (*lupê*), a acídia (*akédia*), a vaidade (*kenodoxía*) e o orgulho (*huperephanía*)⁷ (Evágrio Pônticos, *Traité pratique* 6). Podemos perceber que há uma estrutura paralela entre uma configuração psíquica e outra demonológica. Alma monástica e demônios se espelham em um paralelo que mutuamente se constitui. Trata-se de um imperativo de conhecer os demônios para conhecer-se a si mesmo. O paralelo entre demônios e alma dos monges fundamenta a identificação entre o conhecimento *prático* ou demonológico e o conhecimento de si.

Ao me aproximar dos demônios em Evágrio e no movimento monástico, gostaria ainda de descrever melhor uma sutileza já aventada aqui e que retornará ainda. Tal sutileza está profundamente presente no fato real de que os demônios são malvados e devemos combatê-los e ser vitoriosos sobre eles. No entanto, ao mesmo tempo em que são nossos inimigos, não podemos desejar que não existam, pois é no confronto com eles que o monge aprende sobre si mesmo. Por isso, a necessidade de ir para o deserto; por isso, a busca por permanecer no desafio de os enfrentar. Querer que não haja demônios é querer que o mundo não seja como é, o que é visto como uma falta grave para um cristão. Assim, trata-se de adentrar um mundo perigoso, em que seres monstruosos e demoníacos têm acesso direto a memórias, a fantasias e a pensamentos. Esses seres vão buscar arruinar, destruir, fazer sofrer, e tentar ao máximo possível afastar a presença de Deus e o deleite em Sua contemplação. Nesse sentido, claro que são nossos inimigos, mas inimigos que nos ajudam a nos conhecer a nós mesmos para que nos aproximemos deste objetivo, a contemplação de Deus. Para compreendermos de que modo eles nos ajudam a nos conhecer a nós mesmos, precisamos explicar o que é a ação própria do demônio – a intromissão dos pensamen-

7 Essa divisão está praticamente em toda obra de Evágrio, mas em *Sobre oposições de virtudes e vícios*, aparece a inveja, formando um grupo de nove demônios.

tos – e o que é propriamente nossa ação – o deixar esses pensamentos permanecerem em nós mesmos e moverem as emoções.

O trecho fundamental para compreendermos essa divisão é o *Traitê pratique 6*, especialmente em sua parte final. Depois de percorrer uma lista dos oito tipos de pensamentos (*logismoi*) genéricos, ele apresenta a seguinte frase: “Que todos os pensamentos perturbem ou não a alma, isto não está sob seu controle [do monge]; mas, que eles demorem (*chronízein*) ou não [na alma] e que eles incitem (*kinein*) ou não as paixões, isto sim está sob nosso controle”⁸ (*Traitê pratique 6*). Há que se ter em mente que o demônio só persevera na alma de cada um se houver uma condescendência por parte do monge para que isso ocorra. Podemos perceber uma zona de distinção bem nítida entre nós e os demônios, isto é, nós somos aqueles que permitem que o demônio continue e crie uma morada em nossa alma e somos nós também que, a partir dos pensamentos projetados pelos demônios, fazemos eclodir as emoções em nós.

No entanto, certos traços da alma humana que muitos julgariam como próprios e oriundos dela são vistos por Evágrio como frutos da agência dos demônios. Claro que existem pensamentos que têm sua origem em nós mesmos (assim como alguns podem vir dos anjos), mas causa espécie constatar que certos pensamentos que nós temos, no silêncio de nossas meditações, não são oriundos de nossa vontade ou qualquer outra fonte reconhecível como sendo o próprio sujeito que pensa. Antes, são pensamentos intrusivos, que têm uma origem no nosso exterior. É verdade que as emoções, como elas são apresentadas aqui, tendem a surgir em nós por nossa própria ação, mas não podemos também negar que algum tipo de sedução para que as emoções surjam estava já nos pensamentos que nos chegaram pela ação dos demônios.

8 A expressão típica estoica é *eph'hemin*, referindo-se a depender ou não de minha vontade, estar sob meu controle, ser de minha responsabilidade. Cf. Epicteto, *Encheiridion 1*.

O que está em nossa alçada é descrito com dois verbos: *chronízein* e *kinein*, demorar-se e incitar, mover. Então, a temporalidade da tentação, isto é, o tempo que o pensamento permanece ou não em nós, está conectada com algum tipo de tolerância de nossa parte. A permanência do pensamento demoníaco por mais ou menos tempo que o habitual seria de responsabilidade nossa. O casal Guilhaumont⁹ não comenta sobre qual seria exatamente o tempo habitual para a permanência de um pensamento na alma e qual a quantidade de tempo que seria excessiva em sua permanência a partir de alguma ação nossa, mas podemos imaginar que o ataque (por assim dizer) do demônio, projetando o pensamento em nós, é singular ou esporádico, mas a duração contínua ou repetitiva do demônio em nós já é obra nossa, já faz parte de certa anuência que lhe damos para que permaneça nos tentando. Assim, podemos imaginar que depois de seu ataque esporádico, o demônio encontra uma ecologia psíquica própria para assentar morada e frutificar-se; ele permanece ali, passa a habitar aquela alma e aquela ambiência até gerar um *páthos* propriamente, isto é, até gerar uma emoção.

Temos uma estrutura parecida no *ApSys* IV, 101. Aqui, o monge deve em alto e bom som dizer ao pensamento que lhe invade que pare de o importunar, pois então ele não mais “permaneçará” (o termo aqui é *menein*). Vemos aqui a mesma ideia, já que os pensamentos só permanecem no monge caso ele não diga explicitamente para saírem. Assim, há uma proposição explícita que pode ser realizada pelo monge para a expulsão do demônio. *Essa me parece como que uma essência das práticas ascéticas dos monges: uma resolução firme, pessoal, que afirme o desejo de se libertar do vício e da subjugação dos demônios*. Esse é o núcleo volitivo, identitário do monge, sua capacidade de se afirmar e de resistir à tentação. Assim, a subjetividade do monge é construída a partir do seu

9 Autores da edição crítica do *Traité pratique* de Evágrio Pôntico. Para cada capítulo, há amplas notas explicativas.

negar a tentação. Temos, assim, um centro de identificação da autonomia e força de vontade do sujeito, e acredito ser essencial descrevê-lo como uma contraposição à insistência do demônio para que o monge seja cooptado.

Tratemos agora do outro verbo utilizado nesta passagem que indica a ação própria do sujeito, *kinein*, mover, incitar as emoções. Temos aqui uma clara distinção entre pensamentos e emoções, já que o pensamento só consegue movimentar emoções, isto é, só é um propulsor inicial das emoções caso haja algum consentimento do monge. Está sob nossa responsabilidade o pensamento chegar a mover, a incitar uma emoção. Logo, a emoção nasce e se move por algum tipo de reconhecimento por parte do monge de que tal pensamento tenha algo de positivo, algo de atrativo para sua vida. Ele se sente atraído pelo pensamento e se porta como um coadjuvante, um auxiliar para surgir a emoção.

A utilização deste termo, *kinein*, é regular em Evágrio para descrever o movimento de aparição de uma emoção¹⁰. O capítulo 43 do *Traité pratique* é muito claro quanto à necessidade de o monge estudar e conhecer bem as sutilezas e os tempos de cada demônio.

É necessário aprender a reconhecer as diferenças existentes entre os demônios e assinalar as circunstâncias de sua aparição. [...] É necessário conhecer isto para quando quer que os pensamentos comecem a incitar sua própria matéria e antes de nos expulsar de nossa própria constituição, nós possamos lhes pronunciar alguma palavra e denunciemos o que está presente.

Esse capítulo e o *Pensamentos 2* são muito esclarecedores quanto à necessidade de se conhecer as artimanhas dos demô-

10 Só no *Praktikós*, ele aparece nos capítulos 12, 37, 38, 43, 51, 71 e 89.

nios. Deve-se fazer uma espécie de catalogação das peculiaridades de cada um deles para que possamos reconhecer que tipo de demônio está nos atacando para que possamos contra-atacar. O tipo de contra-ataque aqui proposto é aquele típico do *antirréticos*, isto é, do *contra-dicções*, em que se pronuncia uma estrofe da Bíblia para afugentar o demônio, seguindo o exemplo do próprio Jesus em suas três tentações no deserto (Mt 4.1-11; Lc 4.1-13; Mc 1.12-13).

Vale ainda destacar uma atitude peculiar dos monges que configura de modo claro a dimensão espelhar entre monges e demônios. Nos *Apoftegmas* IV 73 e 82, que tratam da força de vontade de se conter frente ao desejo (*enkráteia*), encontramos uma forma inusitada de combater os desejos dos demônios. Em ambos os *Apoftegmas*, um velho atiza o seu próprio desejo colocando o objeto desejado perto dos olhos para ter o desejo ainda mais forte e, então, superá-lo. Esse ato é uma forma de convidar abertamente o desejo para a batalha e de controlá-lo. Acredito que se possa fazer uma relação interessante entre o ir ao deserto e a prática de atijamento do próprio desejo. Vai-se ao deserto para se enfrentar explicitamente o demônio e os desejos, deixando-os mais vivos e manifestos. Da mesma forma, colocá-los diante dos olhos é uma forma de clarificar quais são as dimensões atijadas ao se olhar o objeto desejado¹¹.

Olhar firmemente o objeto e descrever seus desejos e emoções é uma forma de autoconhecimento a partir do confronto com o desejo. Ao se olhar para o objeto e deixá-lo à sua frente, o que se realiza é uma autoanálise, uma investigação de si, pois o que se busca é descrever e conhecer mais a fundo as próprias emoções. Conhecê-las, aceitá-las como parte de si e buscar supe-

11 Acredito que se possa fazer uma relação entre o “olhar de perto” o objeto desejado e a análise dos objetos de desejo típicos do estoicismo, como Marco Aurelio realiza em VI,13. Cf. a regra geral descrita em IX.25. Esse exercício consiste em analisar o objeto desejado em seus componentes constitutivos para retirar-lhes uma aura de sedução e fugir de sua manipulação.

rá-las faz parte do combate contra demônios, que, de alguma maneira, são também essas emoções presentes nos monges. Assim, conhecer os demônios é conhecer a si mesmo.

Alguém poderia contra-argumentar que a luta dos monges contra os demônios configura uma busca por separar-se deles, o que determinaria uma distinção entre os dois, monges e demônios. No entanto, o objetivo do meu texto é exatamente mostrar como em muitas instâncias há uma delimitação obscura entre monge e demônio e que essas duas entidades se sobrepõem, se espelham e estão fundidas mutuamente. Há uma zona de sobreposição entre elas que é fundamental no processo de crescimento espiritual do monge.

***Diakrisis* – A flexibilidade do discernimento nas práticas ascéticas**

Acredito que o estudo mais detido das práticas ascéticas, como elas aparecem na literatura monástica, possa fornecer *insights* muito instigantes sobre a vida humana e os modos possíveis de o ser humano se haver com seus desejos. No entanto, um primeiro equívoco deve ser reconhecido e eliminado na descrição dessas práticas. Primeiro, é equivocado pensar que as práticas ascéticas visam eliminar, *tout court*, a dimensão desejante do ser humano. Nas práticas ascéticas, não se trata, e isso é bem claro em vários textos, de uma negação *ipsis literis* do próprio desejo, como se o ser humano pudesse se tornar, ao aperfeiçoar-se, um ser *sem desejos*. Em primeiro lugar, por haver um desejo legítimo, um desejo de contemplar Deus e os entes inteligíveis¹². Além disso, desejar ser um ser sem desejo equivaleria a desejar um cosmos sem demônios, e não é da alçada do monge desejar que o

12 Ver o que Evágrio desenvolve sobre o demônio da Tristeza, que teria sua vitória quando o monge não consegue sentir prazer e desejo pelas coisas espirituais. Evágrio, *Praktikós* 19 e as notas na edição do casal Guillaumont.

mundo não seja do jeito que é. O monge aceita e, a seu modo, ama a própria tentação, afirma a vida trágica do modo como ela se apresenta, a ser enfrentada no combate com o demônio. Isso é fundamental para se compreender o traço combativo essencial do monasticismo: trata-se de ter que se haver com o seu desejo, mesmo em um deserto de possibilidade de realizá-los.

Mesmo sendo essencial algum tipo de censura, de retração, de impulso antitético a outros impulsos desejantes, a relação do monge com seu próprio desejo é muito mais complexa do que uma simples tentativa de o eliminar ou de o erradicar completamente. Para se colocar esse ponto na devida perspectiva, é necessário compreendermos a importância fulcral do *discernimento*, *diakrasis*. O cerne das práticas ascéticas não é unívoco, tampouco apenas uma negação do fator desejante humano. O aspecto de restrição do desejo deve ser conjugado, no mínimo, com outro elemento central na definição de ascese: um elemento muito fluido e instável em sua aplicação nas práticas ascéticas, a arte do *discernimento*. A arte do discernimento é a contrapartida monástica frente à artimanha do demônio, à sua arte da espregueada e do disfarce. O demônio é um mestre dos disfarces, pois ele aparece onde menos se espera, e uma atitude de abertura e atenção é o que nos resta na tentativa de superar seus ataques. Na medida em que tanto o desejo humano quanto os demônios são da ordem da multiplicidade e se escondem no detalhe, nos seus opostos e em diversos modos, a prática ascética não pode ser subordinada a uma regra fixa e rígida, preestabelecida universalmente. O traço do discernimento retira da prática ascética toda fixidez de uma norma institucional rígida e lança a responsabilidade ao próprio monge de descobrir o local do demônio e seu método de ataque. Assim, a prática dos monges, bem como seu treinamento, não é apenas um despojamento de si na sua dimensão de livre arbítrio, mas, antes, trata-se de ter de assumir o risco de descobrir por si próprio onde está o inimigo e como ele nos ataca. Para tanto, isto

é, para conhecer o inimigo, precisamos conhecer a nós mesmos, pois, como já vimos, temos nossa parcela de responsabilidade na possibilidade de o demônio vencer em seus ataques.

Vale retomar de modo mais claro o ponto central deste artigo, que apresenta a complexidade da luta do monge com seus demônios. Deve-se levar em conta que seu objetivo nunca é que não haja demônios, nem seus desejos correlatos. O ponto central não é nenhuma negação do mundo concreto, como se o monge desejasse que o mundo não fosse do modo como ele é, isto é, repleto de tentação. Aceita integralmente o mundo como ele é e ainda agradece a Deus pelas tentações. Esse talvez seja um signo eloquente da complexidade que fundamenta as práticas ascéticas, algo bem distante de um simples, ingênuo e niilista impulso de negação do desejo. Trata-se de uma aprendizagem de suportar o desejo, conviver com ele, superá-lo através de uma intensificação para se apossar dele.

O léxico que descreve o *télos* dessas práticas está encharcado dos termos vinculados ao erotismo e ao desejo, o que não configura de saída uma pura retórica que visa escamotear a sua total negação. A ascese é uma forma de confronto com o erotismo, levando cada um de seus aspectos a um extremo de intensidade. Uma dimensão importante do simbolismo do deserto é a intensificação do desejo e não a sua eliminação: estamos mais próximos de uma vida sedenta, intensa e perigosa no deserto, e não num marasmo monótono.

Essa argumentação tem sua justificativa para nos preparar contra um senso comum equivocado, fruto de uma abordagem superficial do que se descreve nesses textos. Trata-se daquele senso comum que defende que só há uma negação total de si nos textos do monasticismo primitivo. A negação de si não é absoluta, pois, se o fosse, o monge cairia no mesmo erro de não se aceitar a si mesmo como é: imperfeito, possuindo impulsos degradantes, em meio a uma guerra constante contra impulsos negativos. O

ser humano é essa arena de conflitos, e o monge não deseja escapar deles, mas, antes, assumi-los.

O monge asceta busca uma sabedoria que visa a uma certa gerência específica dos nossos desejos, pressupondo que eles precisam ser gerenciados. Assim, vislumbramos um novo ponto importante da prática ascética: ela pressupõe uma antropologia do homem como um ser a ser curado, a ser cuidado. Poderíamos utilizar uma metáfora biológica, como a seguinte. Poderíamos imaginar o cuidado com uma planta como o cuidado que o monge tem com a própria alma, à medida que há tanto a dimensão do cuidado diário com a planta, por ser um tipo de ser vivo que pode viver melhor ou pior, quanto mesmo a dimensão de pragas ou seres daninhos à vida daquela planta em particular, recorrendo-se ao linguajar medicinal. Só que deveríamos complexificar ainda mais esse linguajar biológico, pois os seres daninhos, como pragas, entrariam na planta, como os demônios fazem com os monges, e se confundiriam com a própria planta.

A partir dessa apresentação da importância do aspecto sutil do discernimento em meio às práticas ascéticas, gostaria de passar por alguns *Apoftegmas* como forma de descrever algumas características inusitadas de feitos e ditos dos monges, e com isso, aspectos normalmente obscuros de suas práticas. Com isso, acredito aproximar mais os monges a figuras de loucos e palhaços, de anti-heróis mesmo, como em verdade todo ser humano é frente àquilo que o ultrapassa, que lhe fere de loucura, que é o desejo.

Na coleção sistemática dos *Apoftegmas dos padres do deserto* (AP), o livro X é o mais extenso entre eles, dedicado ao tema do *discernimento*. Nele, encontramos diversos feitos dos monges que negam o que de saída entendemos por sua prática. Vejamos o AP X, 75:

E ele ainda diz: Há um homem que parece se calar, mas seu coração condena os outros: um tal homem fala sem cessar.

E há um outro que fala da manhã à noite, mas conserva o silêncio: isto quer dizer que ele não fala nada que não seja útil.

O AP nos mostra muito bem que não está na aparência exterior o ato de se calar ou não, mas no modo como a alma se relaciona com o silenciar-se. Sendo o ponto central da prática ascética desses monges, o discernimento é uma grande consciência de que as aparências enganam e que, para se ter um coração puro e se aproximar de Deus, é necessário ir além das aparências. O primeiro AP do livro X é bem instrutivo quanto a isso: “Abba Antão disse: há pessoas que queimaram seus corpos na ascese, mas por haverem-lhes faltado *discernimento*, eles se afastaram de Deus”. Assim, o que importa na ascese não é tanto seguir determinadas regras, mas conhecer como vai o próprio coração, pois é nele que reside a verdadeira ascese.

Outro grande inimigo do monge é a vaidade, pois ela se constrói sobre as vitórias que o monge alcança frente aos outros demônios. Veja-se o AP X, 52.

Abba Poimen diz: eu prefiro aquele que peca, reconhece o seu pecado e se arrepende, do que aquele que não peca e não se humilha. Pois o primeiro se reconhece como pecador e se humilha em seus pensamentos, enquanto o outro se acha justo, e apesar de ele o ser, ele se envaidece.

Neste AP, também temos a ideia contraintuitiva segundo a qual pecar e se arrepender é melhor que não pecar, pelo perigo da vaidade. Aqui temos uma sabedoria que louva a humildade frente à perfeição, o que vai ao encontro da centralidade do discernimento nas práticas ascéticas. A importância da atenção constante é correlata da importância do discernimento, e ambas fazem da humildade algo também central nas práticas ascéticas. Como o demônio pode estar em qualquer lugar e estar disfarçado em

qualquer atitude, só a atenção e a perspicácia no discernimento podem ajudar o monge a descobrir o que realmente está acontecendo. Isso ocorre, pois, como estamos defendendo neste trabalho, há uma zona de indistinção entre demônio e monge que torna a construção da subjetividade monástica algo muito sutil e obscuro. O demônio é, de alguma forma, o próprio monge, mas, ao mesmo tempo, são também entidades autônomas e vivas no mundo que devem ser combatidas para o monge se constituir enquanto tal. Os demônios são esses pensamentos que habitam em mim, mas são também entidades autônomas que agem dentro de mim e contra os quais eu combato para me constituir enquanto sujeito. O monge enfrenta um outro que está dentro de si mesmo, um outro que, ao mesmo tempo que é autônomo, é uma parte do próprio monge.

Nesse sentido, a definição do que seria propriamente a prática ascética deve ter pelo menos três polos: 1. uma natureza humana propensa ao erro, gerando a necessidade de cuidados; 2. a postura combativa com a qual o monge assume o cuidado consigo mesmo em meio a uma arena em que demônios se sobrepõem a seus próprios pensamentos e emoções; 3. uma inteligência sutil (o discernimento) que consegue distinguir as práticas apropriadas para gerir o desejo para não ser satisfeito imediatamente.

As duas primeiras características são mais conhecidas de um público mais amplo que conhece alguns fatos sobre a vida monástica, mas sua característica de flexibilidade e discernimento é pouco comentada. Em verdade, na medida em que o diabo é o senhor dos disfarces e a alma tem recônditos inesperados onde se escondem os desejos obsedantes, o tema do discernimento é fundamental para se entender a função psicológica específica que as práticas visam operar, assim como as funções místicas e sociais.

A ascese, por ser uma vitória sobre o aspecto aprisionante, obsedante do desejo, não pode confiar em um procedimento estanque já pronto, rígido, com regras universais tanto espacial como cronologicamente, como um protocolo a ser seguido *ipsis*

literis. O diabo adora disfarces, é insidioso e aparece nos detalhes. Portanto, a prática ascética, mais que um *negar os* desejos, é um *prestar atenção* aos desejos, ver o que eles solicitam, perceber seus meandros, seus pactos, o que ele pede em troca. Cada vez mais acredito que um centro de toda a prática ascética é o *proséchein*, o prestar atenção, o estar presente àquilo que estamos presentes. Uma vez que a única regra universal do monasticismo talvez seja “preste atenção”, não há propriamente um método único a agir frente ao objetivo de vitória sobre os desejos.

Com isso, acredito ter alcançado meu objetivo com este artigo, a saber, apresentar dimensões específicas da relação entre monges e demônios. Um dos pontos centrais dessa relação é o caráter espelhar, em que o monge, para conhecer a si mesmo, precisa conhecer os demônios e os modos dos seus ataques. Busquei mostrar a complexidade da centralidade do combate entre monges e demônios, pois os monges não combatem visando à extinção dos demônios, mas antes visando ao aprimoramento e ao autoconhecimento. Mesmo havendo uma distinção entre esses dois seres que se enfrentam, monges e demônios se sobrepõem especialmente no que tange aos pensamentos do monge que podem ter sua origem na ação demoníaca. Como nos diz Evágrio em *Traité pratique 6*, não há nada que se possa fazer para extinguir totalmente a tentação, isto é, que pensamentos e imagens nunca mais apareçam na mente do monge. Mas que a tentação se demore no monge e que ela faça eclodir emoções, isso, sim, é sua responsabilidade. Assim, temos um traço específico dos demônios, em que eles são de alguma maneira tanto entes que adentram a mente do monge, mas também entes autônomos e que existem fora do monge. Por fim, indicamos a importância do *discernimento*, a virtude central que possibilita aos monges discernirem os tipos de ataques dos demônios, mestres do disfarce.

Referências bibliográficas

- ALTHAUS-REID, M. *Indecent theology*. London: Routledge, 2000.
- ANÔNIMO. *Les apophtegmes des pères*. Tomo 1. Paris: Les Editions du Cerf, 1993.
- ATANASIO DE ALEXANDRIA. *Vie d'Antonie*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1994.
- AURELIO, M. *Meditations*. Cambridge: Harvard University Press, 1930.
- BRAKKE, D. *Demons and the making of the monk*. Spiritual combat in the early christianity. Cambridge: Harvard University Press, 2006.
- BURRUS, V. *Ancient christian ecopoetics*. Cosmologies, saints and things. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2018.
- CARBULLANCA, C. Demonologia en la apocaliptica y Qumran. *Teologia y vida*, 57/2, Santiago, p. 211-233, 2016.
- COHEN, J. J. *Monster theory: Reading Culture*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.
- DERRIDA, M. *O animal que logo sou*. São Paulo: Unesp, 2002.
- EPICTETO. Encheiridion. *Prometheus - Journal of Philosophy*, 5(2), 2012. Disponível em: <https://doi.org/10.52052/issn.2176-5960.pro.v5i2.816>. Acesso em: 13 mai. 2024.
- EVAGRIUS. *Traité pratique ou le moine*. *Sources chrétiennes*, n. 170. Paris: CERF, 1971.
- EVAGRIUS. *The greek ascetic corpus*. Tradução e organização: SINKEWICZ, R. E. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- EVAGRIUS. *Evagrius Ponticus*. Tradução e organização: CASSIDAY, A. M. New York: Routledge, 2006.
- EVAGRIUS. *Talking back*. A monastic handbook for combating demons. Kentucky: Cistercian Publications, 2009.
- EVAGRIUS. Sobre as oposições de virtudes e vícios ou Segundo discurso a Eulogio, de Evágrio Pôntico. Tradução: Marcus Reis Pinheiro. *Clássica - Revista Brasileira de Estudos Clássicos*, 35(1), p. 1-20, 2022.

Disponível em: <https://doi.org/10.24277/classica.v35i1.972>. Acesso em: 13 mai. 2024.

GILMORE, D. D. *Monsters*. Evil beings, mythical beasts and all manner of imaginary terrors. Philadelphia: Upenn Press, 2003.

GUILLAUMONT, A. *Un philosophe au desert*. Évagre Pontique. Paris: Vrin, 2004.

HAMORI, E. J. *God's monsters*. Vengeful spirits, deadly angels, hybrid creatures and divine hitmen of the bible. Minneapolis: Broad Leaf Book, 2003.

HARAWAY, D. Manifesto ciborgue. Ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. In: TADEU, T. *Antropologia do ciborgue*. As vertigens do pós-humano. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

HARAWAY, D. *O manifesto das espécies companheiras*. Cachorros, pessoas e alteridades significativas. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2021.

LATOURET, B. *Jamais fomos modernos*. Ensaio de antropologia simétrica. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

MARAVAL, P. D'Antoine à Martin: aux origines du monachisme occidental. *Vita Latina*, n. 172, Avignon, p. 72-82, 2005.

MILLER, P. C. Is there a harlot in this text? *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, 33:3, Durham, 2003.

MORTON, T. Queer Ecology. *Proceedings of the Modern Language Association*, 125, n. 2, Cambridge, p. 273-282, 2010.

RICH, A. D. *Discernment in the desert fathers*. Milton Keynes: Paternoster, 2007.

STENGERS, I. *Reativar o animismo*. Belo Horizonte: Chão da Feira, 2017.

STRINGER, M. D. Rethinking animism: thoughts from the infancy of our discipline. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 5 (4), London, p. 541-556, 1999.

TYLOR, E. B. *Primitive culture*. 2º v. Cambridge: Cambridge University Press, 2010 [1871].

Mística como espelhamento de si no além-mundo: a narrativa visionária do Martírio de Perpétua e Felicidade

Paulo Augusto de Souza Nogueira

Pontifícia Universidade Católica de Campinas – Campinas, SP, Brasil

1 Introdução

Aprendemos no senso comum que mística se constrói em dois movimentos: um exterior, para cima, para o mundo do além, em direção a Deus como realidade transcendente; o outro, interior, em direção a si mesmo, na descoberta Dele dentro de nós, em solilóquios, confissões e meditações. Nesse sentido, mística é um alargamento da subjetividade, na medida em que se encontra com esse outro transcendente, mas num encontro que reverbera dentro de si mesmo, promovendo, ao mesmo tempo, maior autoconsciência e desenvolvimento do sujeito. Tal modelo de mística parece tomar como paradigma, principalmente, os relatos e a experiência dos místicos e das místicas do século XVI e XVII, como São João da Cruz, Santa Teresa de Jesus, Santa Teresa d'Ávila, Jacob Böhme, Inácio de Loyola, Angelus Silesius, incluindo aí alguns místicos medievais, como Hildegard von Bingen e Mestre

Paulo Augusto de Souza Nogueira Doutor em Teologia pela Universidade de Heidelberg e leciona e pesquisa na área de Ciências da Religião e Teologia há três décadas. Publicou artigos e livros sobre história e literatura do cristianismo primitivo, em especial sobre a apocalíptica e os textos apócrifos do Novo Testamento. Também pesquisa tópicos sobre a relação entre linguagem e religião. É professor pesquisador da Pós-Graduação em Ciências da Religião da PUC-Campinas e pesquisador produtividade do CNPq.

Eckhart. Esses elementos também podem ser reconhecidos em movimentos monásticos, como no das beguinas, entre outros. Nesse núcleo duro da mística cristã, desde suas mais importantes manifestações medievais e, principalmente, nas que se desenvolvem a partir do século XVI, estabelece-se o modelo de mística como um movimento da alma para o transcendente e de volta para a interioridade, num alargamento de si mesmo.

A definição clássica, às vezes mais pressuposta nas análises que debatida, pode parecer funcional para a análise das fontes, movimentos, personalidades e experiências do medievo até o início da modernidade, mas ela tem um efeito colateral em relação a outros modelos de relação com o sagrado fora dessa delimitação temporal, cultural e confessional¹. No caso mais extremo, temos a pergunta pouco formulada – de tão desconfortável – sobre a existência de fenômenos místicos em religiões distantes do catolicismo e do protestantismo europeus. Claro que as fronteiras podem ser alargadas, uma vez que há estudos de mística islâmica, mística judaica e mesmo de mística budista. Nesse sentido, a suspeita de eurocentrismo cristão poderia ser descartada, ainda que possamos desconfiar que o modelo e a definição cristã e europeia tenham sido projetados para o caso budista. Quando, no entanto, nos perguntamos pela existência de fenômenos místicos em religiões de povos originários e tribais, a peculiaridade e a especificidade histórica de nossa definição de mística, no paradigma cristão do século XVI, saltam aos olhos. Poderíamos tirar daí duas conclusões, apesar de a segunda, rapidamente, apresentar-se como evidente: ou os povos originários não conhecem a experiência mística ou a definição é restrita demais. Ao considerar que os povos originários não têm experiência mística, não se está

1 O problema não é ignorado nos manuais de mística contemporâneos. Para uma definição nuançada do fenômeno místico no contexto das teologias cristãs, ver a abordagem de Maria Clara Bingemer (Losso, Bingemer, Pinheiro, 2022, p. 23-36). No mesmo volume, há uma interessante subseção dedicada à mística afro-brasileira com contribuições de Gilbráz Aragão e José Jorge de Carvalho (p. 594-614).

lhes negando religiosidade verdadeira. A perspectiva é romântica: eles vivem em contato com a natureza, onde se encontram com suas divindades, portanto, qualquer experiência mística lhes seria não só desnecessária, como impossível. A posição de senso comum tem, no entanto, implicações, como a consideração de que uma experiência religiosa que promove uma relação densa com o sagrado (seja na forma de encontro, conflito, diálogo, união) e uma verdadeira expansão de si mesmo, de construção de um sujeito que experimenta, conhece, interpela, que é conhecido, transformado, ou seja, que tem uma expansão e intensificação de si mesmo, encontra-se exemplarmente na experiência mística cristã europeia moderna.

Meus questionamentos não se direcionam ao problema fundamental sobre se religiões e religiosidades fora do eixo cristão e das religiões clássicas do Oriente, ou seja, parodiando Marshal Sahlins, “as religiões da maioria da humanidade”, são dotadas de experiência mística ou não. Esse problema é complexo demais para ser explorado neste artigo. Quero, no entanto, tomar essas questões para examiná-las dentro da própria tradição cristã, mais especificamente no cristianismo antigo. Minha suspeita é que o conceito clássico de mística cristã, inspirado na mística do século XVI, não só exclui do grande campo “experiência mística” os povos originários, mas também os cristãos da antiguidade. Nesse caso, seria um enorme contrassenso, uma vez que é da experiência de mulheres e homens desse período, em sua vivência exemplar com o Cristo, mesmo em meio a sofrimento e martírio, que se inspira a experiência mística cristã de períodos posteriores. O Novo Testamento, os apóstolos, a igreja antiga, os mártires, os santos, não seriam eles a base e inspiração de toda experiência mística? Sim, mas há um efeito colateral menos evidente na definição clássica de mística, tornada mais evidente em certo historicismo radical: aos homens e mulheres do mundo antigo não seria possível uma experiência religiosa mística plena, pois lhes

faltaria um conceito de “si mesmo”, não haveria ainda uma subjetividade efetivamente expandida e desenvolvida. Nesse caso, o feitiço se volta contra o feiticeiro, pois esse tipo de abordagem histórica despriva o conceito de mística clássica de sua centralidade, tornando-o um modelo histórico entre outros.

Nosso problema neste ensaio é bem mais delimitado: partimos do princípio de que há diferentes modelos de mística que, em diferentes formas, cultivam relações intensificadas com o sagrado, para além das já praticadas nas relações rituais coletivas. A partir dessa definição de trabalho, provisória e para uso em nosso argumento, considero mística a possessão dos xamãs, dos pajés, por parte de espíritos de animais ou de ancestrais, da mesma forma como a possessão de um filho de santo por seu orixá. No entanto, nosso problema ainda não está suficientemente delimitado. Meu foco não estará direcionado à questão da legitimidade ou intensidade dessa experiência com o sagrado – que chamarei de mística –, mas ao sujeito que a experimenta, ao modelo de si mesmo que ali se constrói. No artigo, realizarei esse exercício num texto cristão do mundo antigo para propor nele um modelo de experiência intensa do sagrado, vivenciada por pessoas comuns (em diferentes níveis e graus) de forma a lhes moldar e expandir o “si mesmo”. Como isso acontece, com que modelos narrativos, com que categorias culturais, e em que modelações anímicas se organiza essa experiência religiosa? Eis nosso tema central.

2 Mística visionária e constituição de si mesmo no mundo antigo

Ainda que o tema do sujeito, da subjetividade e da reflexão sobre si mesmo na mística seja mais claramente elaborado na mística medieval e, antes de tudo, moderna, não faltam estudos que reflitam sobre eles no mundo antigo. Primeiro devemos ob-

servar que o termo mística também é usado de forma técnica no estudo do judaísmo e do cristianismo antigo, sobretudo desde a seminal obra de Gershom Scholem, *As grandes correntes da mística judaica*, de 1941 (1995). Scholem tenta determinar a origem da mística cabalística e hassídica no que ele chama de “misticismo da Merkavah” e “gnosticismo judaico”, referindo-se à tradição religiosa que se origina na apocalíptica judaica ou de em escritos rabínicos antigos que centram sua atenção no fenômeno da ascensão (ou “descida”, na linguagem de alguns textos) da alma para contemplação do trono-carruagem divino, a partir do qual o mundo seria regido. As imagens desse tipo de mística judaica derivam do livro do profeta Ezequiel e foram consideravelmente expandidas na literatura dos apocalipses escritos sob o nome de Enoque, no terceiro e segundo séculos a.C.

A proposta de Scholem, além de seminal no estudo e compreensão da história do judaísmo, teve um impacto também na consideração da primeira mística cristã, derivada da primeira forma de mística judaica. Os estudos de apocalíptica – também considerada uma espécie de *matrix* da teologia do cristianismo primitivo – passaram a ampliar a compreensão do gênero literário e do modelo de religiosidade a ele vinculado, antes considerado apenas como profecia histórica, dedicando mais atenção aos processos visionários e oníricos de obtenção das revelações. Dessa forma, além dos elementos históricos e políticos presentes nos textos apocalípticos, passaram a merecer análise os processos de ascensão, os perigos e transformações do visionário neles envolvidos, da mesma forma que a estrutura de poderes angélicos e divinos, a geografia do além-mundo, com as formas plásticas de descrição do mundo celeste e os aspectos emocionais a ele relacionados. Não podemos nos deter nesse interessante e vasto campo de estudos, mencionando apenas que a perspectiva desbravada por Scholem teve profundo impacto no estudo do judaísmo antigo, que passou a ser revisto a partir da mística visionária, entendida como subjacente às demais configurações do judaísmo, seja

nas mais diversas tradições rabínicas, nos Manuscritos do Mar Morto ou em Filo de Alexandria, em direção às correntes místicas judaicas da Antiguidade tardia e do mundo medieval. O fenômeno é tão fascinante quanto plural. Nas palavras de Peter Schäfer,

[...] os fenômenos coletados e descritos sob os nomes ‘Ezequiel’, ‘apocalípse de ascensão’, ‘Qumrã’, ‘Filo’, ‘os rabis’ e “místicos da Mercavah’ são tão grandiosamente diversos e resistem aos desejos dos pesquisadores modernos de submetê-los a uma única categoria que dê conta de todos eles. (2009, p. 353)

Como mencionamos, os estudos de cristianismo primitivo também foram impactados por essa perspectiva de estudo da mística apocalíptica visionária de ascensão da alma. Desde a seminal obra *The open heaven. A study of apocalyptic in Judaism and early Christianity*, de Christopher Rowland, de 1982, os estudiosos do Novo Testamento e do cristianismo no mundo antigo passaram a abordar a apocalíptica e a mística visionária cristã para além da visão tradicional exclusiva da literatura de final dos tempos e da crítica aos impérios opressores. Rowland nos apontou que a apocalíptica cristã era tributária da apocalíptica da contemplação dos mistérios celestes e que os textos eram espécies de guias de performance visionária. Textos do Novo Testamento puderam ser reinterpretados de forma muito produtiva, como manifestações dessa mística de ascensão e contemplação celestial, e a apocalíptica do cristianismo primitivo pôde ser compreendida de forma complexa e não exclusivamente como expectativa escatológica imediata ou crítica ao poder imperial².

2 Para uma abordagem mais atualizada dessa perspectiva, ver Rowland & Morray-Jones (2009). Quanto a estudos brasileiros sobre o tema, ver minha contribuição (2020). Em especial para a interpretação da mística visionária no apóstolo Paulo, ver Sebastiana Nogueira (2016) e Jonas Machado (2009).

Se a apocalíptica visionária oferece o quadro para se entender a mística judaica e a cristã primitiva, o que dizer então da experiência de si mesmo que ela proporciona? Narrativas de caráter místico em primeira pessoa no judaísmo antigo e no cristianismo primitivo, ainda que raras, não são inexistentes. O visionário antigo tendia a se ocultar e a se respaldar atrás de grandes personagens do passado, sendo Enoque o mais proeminente deles. Tal recurso literário chama-se pseudonímia, ou seja, a atribuição da autoria de um texto a outrem, do passado distante, geralmente personagens de referência na tradição. Nos poucos casos em que visionários relatam suas visões em primeira pessoa, a pesquisa tende a distanciá-los dos nossos usos modernos, nos quais se manifesta uma ênfase no indivíduo. Isso não faz, no entanto, que as manifestações do “eu” passem despercebidas quando ocorrem no mundo antigo. Um caso exemplar encontramos nos Manuscritos do Mar Morto, em especial nos *Hodayot*, uma coleção de hinos, que frequentemente trazem um “eu” que invoca a Deus, lamenta, que narra, que se jacta etc. Segundo Angela Kim Harkins (2012), tais textos em primeira pessoa promovem uma linguagem vívida sobre o corpo com o fim de envolver o leitor emocionalmente e, assim, “permitir uma sincronização afetiva das emoções do leitor com aquelas descritas no texto” (2012, p. 110). O engajamento emocional do leitor com o texto, que ocorre em contextos litúrgicos, tem como finalidade promover nele experiência religiosa (2012, p. 110). Segundo essa perspectiva, o “eu” se manifesta, de forma dupla, no eu que entoia o hino que se junta ao eu leitor. Essa experiência promove uma expansão da consciência corporal, emocional e, portanto, uma potente experiência religiosa no segundo³. Entendo que a perspectiva de unir o enunciador dos textos, esse “eu” que invoca, louva, lamenta, com o leitor,

3 Para uma perspectiva cognitiva da formação do sujeito, sua identidade pessoal e coletiva, nos Manuscritos do Mar Morto, ver Newsom (2004).

ao invocar sensações e promover emoções, condiz com o contexto concreto em que se dava a leitura no mundo antigo, em especial a leitura de textos religiosos que jamais eram consumidos individualmente. Temos, portanto, dois elementos que nos conduzem a um contexto de construção coletiva do “si mesmo” místico no mundo antigo: a) as práticas coletivas de leitura no mundo antigo e b) o contexto litúrgico-ritual em que ocorriam. Desta forma, a experiência mística de “ver de novo”, de experimentar o que narra e canta o enunciador, é facilitada pelos espaços de oração, canto, expressão emocional, associação coletiva em que se dava a leitura coletiva de textos que promoviam a experiência religiosa. A associação entre enunciador, no texto antigo, e seu leitor, em contexto de leitura ritual, criadora de virtualidades e de experiência religiosa, também foi explorada em relação ao Apocalipse de João – o texto por excelência de ascensão da alma para obtenção de visões – na obra de Leif Honigisto, *Experiencing the apocalypse at the limits of alterity* (2010).

Vamos agora examinar a expansão mística de um “eu” narrativo e suas possíveis reverberações em leitores (ouvintes) numa obra que traz uma preciosa narrativa visionária em primeira pessoa. Nós nos perguntaremos se essa experiência de performance e de construção de si pode ser aplicada a uma fonte cristã do terceiro século, o Martírio de Perpétua e Felicidade.

3 O relato do *Martírio de Perpétua e Felicidade*: cenas e níveis narrativos

O *Martírio de Perpétua e Felicidade* é uma das obras mais fascinantes do cristianismo da antiguidade. Composta no terceiro século, narra o martírio de um grupo de cristãos de Cartago, provavelmente em 204 d.C. A obra narra tanto os eventos anteriores ao martírio, quanto traz um relato dramático e relativamente extenso de sua execução. Seu valor literário e teológico, no entanto,

não está apenas nos eventos que descreve, mas nas visões de sua protagonista, Vibia Perpétua, que antecedem seu julgamento e execução. Há também uma extensa visão na qual ela é protagonista, uma ascensão aos céus após seu martírio. A parte central da obra é o chamado “diário de Perpétua”, que contém o relato em primeira pessoa de seus sofrimentos na prisão, mas, antes de tudo, descreve as visões que ali recebeu. Ainda que tenha havido tentativas de considerar o diário uma obra original de autoria de Perpétua – o que o tornaria a primeira obra escrita por uma mulher da história do cristianismo –, há um relativo consenso na pesquisa de que, ainda que possa haver memórias de Perpétua, relatos de sua autoria, a obra como um todo e mesmo o diário passaram por muitas redações que lhe conferiram um caráter edificante e devocional. Para fins de nossa pergunta sobre a mística no mundo antigo, pode parecer que perdemos na intensidade de um relato em primeira pessoa, mas, de fato, ganhamos no uso do texto para leitura coletiva no qual experiências “de si mesmo” podem ser proporcionadas. O fato é que podemos identificar na obra diferentes níveis narrativos, como o trabalho do editor, com enquadramento epistolar, os relatos do diário de Perpétua, com tons de oralidade e de *hypomnemata* (memórias), o relato de visão de Sáturo e o do narrador do martírio. Heffernan considera o MPF como um “híbrido de diferentes formas” (2012, p. 7). Ainda que tenhamos na obra uma narrativa em primeira pessoa, não podemos simplesmente alinhá-la a outras narrativas cristãs de caráter autobiográfico⁴.

Víbia Perpétua era uma patrícia de Cartago que foi presa com um grupo de cristãos, provavelmente em 204. Entre eles, estava Felicidade, sua escrava, e outros líderes da comunidade.

4 Para um estudo da origem e constituição do relato autobiográfico na história do cristianismo, ver o estudo de Conceição (2015). Ainda que o autor considere que há elementos de autobiografia nas cartas de Paulo de Tarso, por exemplo, o MPF não é levado em consideração, o que considero correto. No entanto, isso em nada desqualifica o poder narrativo desse “eu” na constituição de experiência religiosa.

Perpétua estava amamentando seu bebê recém-nascido. Felicidade, por sua vez, estava com gravidez avançada. Um dos mistérios da pesquisa sobre o Martírio de Perpétua é o silêncio da fonte sobre seu marido. Ela está cercada de homens: seu pai é um personagem que a angustia, pois tenta dissuadi-la insistentemente do martírio. O procurador romano, por sua vez, usa em vão de sua autoridade para que sacrificasse ao imperador publicamente. Ela também é acompanhada na prisão por homens irmãos na fé e por seu bebê. Mas seu círculo de companheiros masculinos não se limita a eles; como veremos, Perpétua ainda se relacionará com homens do além-mundo, alguns poderosos, outros companheiros, além de seu falecido irmão, Dinócrates. Mas nada se fala sobre seu esposo e pai do menino recém-nascido, afinal o texto a apresenta como “matrona, casada [...]”. Isso é estranho, inaceitável. Muito se especula sobre esse homem ausente. Ele a teria abandonado ao saber de sua prisão? Ou antes, ao se inteirar de sua adesão ao cristianismo? O comentário de uma edição do texto que usei transforma um dos mártires cristãos que a acompanha em seu esposo (Ruiz Bueno, 2003), hipótese que resolve o problema, criando outros ainda maiores, no caso, o silêncio do texto sobre essa relação.

O relato de Perpétua segue um modelo recorrente em relatos de martírio: o mártir é uma pessoa que está no limiar de passagem do mundo dos vivos para o mundo dos mortos. Por isso, ele o pode transpor, ele pode se comunicar com esse mundo que o receberá em breve. A comunidade dos mártires é maior que a das pessoas comuns, sendo habitada pelos vivos, pelos mortos e pelos seres divinos. O preço que Perpétua pagará com sua vida é de alguma forma compensado por seu poder de transitar em dois mundos, de receber mensagens de lá e de antecipar sua presença nesse mundo beatífico. Isso se realiza no texto em três ocasiões, narradas em primeira pessoa por Perpétua: primeiro uma visão celeste, depois uma visão de intercessão pelo irmão morto, por

fim, uma visão em que ela antecipa sua luta (seu martírio) e entende seu significado.

Nas páginas seguintes, faremos uma breve apresentação do conjunto do relato para distinguirmos seus diferentes níveis narrativos. Uma das características que mais chamam a atenção no texto, como já observado, é o fato de ele conter longos trechos narrados em primeira pessoa, o que poderia sugerir que o editor tenha lançado mão de um diário escrito pela própria Perpétua. Não creio ser esse o caso. Como veremos, a centralidade dada ao relato em primeira pessoa, enquadrado por relatos em terceira pessoa, serve para dar vividez e credibilidade à narrativa como um todo, além de permitir um engajamento maior do leitor. Nessas cenas importantes, ele é como se ele fosse convidado a se unir a esse “eu” narrativo e imaginar o mundo desde sua perspectiva. Com isso, não quero dizer que o relato não esteja fundado numa experiência real de martírio de cristãos de Cartago, em cerca de 204 d.C.; apenas quero enfatizar a estrutura da redação literária e sua estratégia de engajamento dos leitores. Em vez de pensarmos em textos provindos de um diário, seguidos de outros com composições posteriores, prefiro insistir nos diferentes níveis em que a narrativa está estruturada, alternando entre relatos da relação dos mártires com personagens, instituições e espaços concretos (mesmo que eventualmente ficcionalizados) e as visões/sonhos que remetem a experiências do além-mundo. Nesse caso, as narrativas sobre experiências de visão do além-mundo ou do futuro iminente em primeira pessoa ganham destaque e força retórica.

I - Introdução

O texto se inicia com uma introdução, em que o editor faz uma defesa dos “novos documentos”, citando Atos 2, 17, em que o surgimento de “novas visões e novas profecias” é justificado. Des-

sa forma, o relato que se segue, ainda que não queira concorrer com as Escrituras Sagradas, ganha uma aura de profecia edificante, que deve ser recebida abertamente pelos leitores nas comunidades no final dos tempos. Uma das finalidades do texto é promover a “comunhão com os santos mártires”.

II - Apresentação de Perpétua

Os primeiros parágrafos da narrativa se empenham em apresentar os mártires, chamados de “*adolescentes catechumeni*”, e, principalmente, a protagonista Perpétua e seu status social: ela é “de nobre nascimento, instruída nas artes liberais, legitimamente casada” (*honeste nata, liberaliter instituta, matronaliter nupta*), de apenas 22 anos. Ela também tem um bebê que amamenta (*filium infantem ad ubera*). Em seguida, é feita uma transição da descrição para a voz da personagem em primeira pessoa: “A partir daqui ela mesma narrou todo a ordem do seu martírio, segundo relato de sua mãe e seu próprio sentimento”.

[Início do relato em primeira pessoa, o “diário de Perpétua”]

III - Diálogo: Perpétua e seu pai. Seu encarceramento.

Temos agora o início do que chamaríamos de “diário de Perpétua”, em que ela narra o diálogo tenso com seu pai, em que confessa ser cristã, despertando a ira daquele. Perpétua e seus irmãos em Cristo são ainda catecúmenos, recebendo em seguida o batismo e a graça da paciência, descrita como “*sufferentiam carnis*”.

Perpétua é conduzida à prisão, descrita como quente, escura, acompanhada com tratamento cruel. Ela ainda se faz acompanhar de seu bebê, a quem ainda amamenta e cuja segurança a angustia muito. Os irmãos Tércio e Pompônio negociam com os guardas subornos para permitir momentos ao ar livre. Ela recebe novas forças de Deus para suportar seu sofrimento, de tal forma que a prisão se transforma num “palácio”.

IV - A visão da escada

Os irmãos se encontravam angustiados em relação ao seu futuro: seriam postos em liberdade ou sofreriam o martírio? Eles pedem que Perpétua peça a Deus uma revelação de seu destino, uma vez que ela tem o poder de “conversar com o Senhor” (*fabulari com domino*). Ela afinal tem um sonho em que, precedida pelo irmão Sáturo, sobe uma íngreme escada de bronze, cujas beiradas têm objetos cortantes e pontiagudos. Abaixo da escada havia uma enorme serpente (*draco*) que tentava devorar os que subiam. Ao encontrar a destemida jovem, a serpente a ela se submete fazendo de sua cabeça o primeiro degrau para que ela o pisasse. Ao chegar no céu, encontra-se com um pastor que, diante de uma multidão, ordena uma ovelha. Ele saúda Perpétua e lhe oferece queijo fresco. Ela desperta do sonho mastigando ainda algo doce. Ela conta aos irmãos o sonho, e eles compreendem que serão martirizados. Isso faz com que não tenham mais “esperança alguma nesse mundo”.

V - Novo diálogo com o pai

O pai a visita e, dessa vez, apela à sua velhice, ao restante de sua família e à humilhação que a todos seria imposta. Perpétua não se deixa dissuadir. Esse parágrafo, em que a tristeza e a decepção do martírio são enfatizadas, contrasta com a serenidade e firmeza com que a notícia da morte iminente é recebida pelos catecúmenos.

VI - Interrogatório e condenação

Perpétua é finalmente conduzida diante do procurador no fórum para ser interrogada diante de uma multidão. O pai roga para que ela ceda. O procurador Hilariano ordena: “*fac sacrum*”, ou seja, sacrifique ao imperador, ao que ela responde com sua segunda confissão, desta vez pública: “*christiana sum*”. Seu pai chora em público, sendo também agredido pelos soldados. Em segui-

da, a sentença de sua condenação é pronunciada – condenados ao combate com as feras (*damnatio ad bestas*). Seu filho é então retirado dela. A narrativa, no entanto, contra as expectativas do pai, da multidão e, talvez, dos leitores, conclui com a alegria de Perpétua.

VII - Oração no cárcere

O grupo de catecúmenos prisioneiros estava no cárcere em oração, quando uma voz profere em Perpétua, por meio de oráculo involuntário, o nome “Dinócrates”, seu irmão morto na infância devido a um tumor no rosto. Ela é lembrada do seu dever de rogar pelo morto.

VII e VIII - Perpétua sonha com Dinócrates e intercede por ele

Dinócrates se encontrava em um lugar tenebroso e quente. Ele estava distante da irmã, impedido de beber água de um poço por causa das muretas altas em volta dele. Perpétua ora e intercede pelo irmão por dias. Em um segundo sonho com o irmão, ela finalmente o vê limpo, curado, ainda que portando a cicatriz. A altura da mureta fora rebaixada e ele recebera uma taça de ouro para poder beber. Dinócrates pôde finalmente brincar como uma criança (*ludere more infantium gaudens*). Quando Perpétua desperta, entende que seu irmão havia sido perdoado.

IX - Pudente cuida dos irmãos prisioneiros

Pudente, soldado cristão, cuida de seus irmãos e permite que eles recebam visitas. O pai de Perpétua a visita e se lamenta sobre seu destino.

X - A visão do combate na arena

Perpétua sonha que o diácono Pompônio a chama na prisão e a conduz à arena. Com sua ajuda, ela enfrentaria um lutador, “o egípcio”, e seus ajudantes. Perpétua, por sua vez, tinha seus belos

e jovens auxiliares. Em seguida, Perpétua é desnudada e transformada em homem (*Et expoliata sum, et facta sum masculus*). Perpétua é besuntada de azeite. Em seguida, tem a visão do Cristo como seu lanista: um homem de extrema grandeza, mais alto que o anfiteatro, luxuosamente vestido, que trazia na mão “uma vara como de lanista e um ramo verde, no qual havia maçãs de ouro”. Ele pronuncia o juízo: se o egípcio vencer, passará a mulher a fio da espada; se ela vencer, receberá o ramo com a maçã dourada. Na luta ela venceu o egípcio, derrubando-o e pisando sua cabeça. Ao final lhe é revelado que ela vencera o Diabo: “e entendi que meu combate não seria contra as feras, mas contra o Diabo, mas sabia que a vitória seria minha”.

[Fim do relato em primeira pessoa, o “diário de Perpétua”]

XI – Visão de Sáturus

Após o final dos relatos de Perpétua, segue a narrativa com o relato de mais uma visão, também em primeira pessoa, na qual ela é uma das protagonistas. Trata-se da visão de Sáturus, a mais longa e elaborada de toda a obra. Ele também escreveu essa narrativa, emulando o processo de transmissão do relato de Perpétua: ele publicou e “escreveu com sua própria mão” (*visionem suam edidit, quam ipse conscripsit*). A sugestão de termos diante de nós um escrito de próprio punho do mártir, em primeira pessoa, poderia sugerir autenticidade do relato, dando-lhe mais autoridade. No entanto, esse texto nos apresenta enormes dificuldades de interpretação, uma vez que ele relata o que se passou após a morte dos personagens, incluindo seu narrador: “havíamos já sofrido o martírio, disse, e havíamos saído da carne...” Trata-se, dessa forma, de um relato enviado do além-mundo? Ou o texto relata uma visão do após-morte e do além-mundo visto enquanto ainda em vida, no aguardo do martírio? Essa perspectiva paradoxal nos coloca diante de um relato com ficcionalização mais complexa

que o de Perpétua, ainda que suas visões sejam mais tributárias de elementos tradicionais da apocalíptica de ascensão da alma e de elementos retóricos do cristianismo antigo. Tal visão, independentemente de ser originada de uma experiência religiosa ou não, tem uma dupla função: concluir o relato abandonado por Perpétua – por motivos óbvios –, narrando o desfecho vitorioso de seu martírio, e tirar lições edificantes para o contexto da igreja antiga, legitimadas pela autoridade da mártir. Para cumprir essas funções, o sonho de Sáturo tem duas partes: a primeira é a descrição da ascensão de Perpétua e Sáturo aos céus, até diante do trono divino; a segunda se refere à solução de desavenças de líderes da comunidade cristã, que ecoam no mundo celeste.

Para a promoção da experiência mística, entendida como um adensamento da experiência de si mesmo diante do sagrado, a primeira parte é a mais importante. Os dois mártires são conduzidos aos céus (subindo, “em direção ao oriente”) por quatro anjos que não os tocam. No primeiro mundo, eles chegam a magnífico jardim, que tinha flores e roseiras, “do tamanho de cipresses”. A partir do jardim, são conduzidos por outros quatro anjos que os deixam para atravessar caminhando um amplo caminho ao encontro de outros de seus irmãos martirizados. Finalmente, chegam próximos a um recinto no qual são vestidos de roupas brancas. Ao adentrarem, ouvem o *triságion* entoado continuamente e contemplam Deus entronizado, com aparência de “um homem de cãs, com cabelos de neve, mas de rosto juvenil” (*hominem canum, niveos habentem capillos, et vultu iuvenili*), que os recebe afetivamente: “e beijamos ao Senhor e ele nos acariciou o rosto com sua mão”. Deus se fazia acompanhar por quatro anciãos à direita e quatro à esquerda, e de uma multidão deles por detrás. Estes dizem aos mártires: “Ide e brincai!” (*Ite et ludite!*).

Na sequência, Perpétua atua como mediadora entre o bispo Optato e o presbítero e catequista Aspásio, que estavam brigados entre si. Ela os exorta, em grego, reconciliando-os.

XIV - Conclusão do ciclo de Perpétua

A visão de Sáturo termina com a frase: “estas são as visões mais insignes dos beatíssimos mártires Sáturo e Perpétua, as quais eles mesmos escreveram”. Trata-se de uma forma habilidosa de dar ao relato de Sáturo o mesmo status que o da narrativa do diário de Perpétua. Por fim, há uma breve nota sobre a morte de Secúndulo, que morrerá ainda na prisão.

XV a XXI - O parto de Felicidade, o martírio.

No que se segue, encontramos com novos relatos, em que predomina a narrativa em terceira pessoa, que são igualmente importantes e fascinantes. Para o fim de nossa análise, no entanto, essas cenas são secundárias, pois nosso interesse nesse artigo é examinar a experiência mística e a imagem de “si mesmo” nos relatos em primeira pessoa, ainda que não sejamos da opinião de que quaisquer desses relatos sejam cópias literais de um diário original de Perpétua, ou de um relato de Sáturo. Preferimos entender se tratar de narrativas edificantes em primeira pessoa, numa relação entre primeira pessoa do relato (eventualmente ficcional) e as identificações e projeções do leitor na Antiguidade, em leituras coletivas, em que se constroem noções de si mesmo e se promovem experiências densas do sagrado.

A narrativa agora se volta para o problema da escrava cristã, Felicidade, que está grávida. Ela temia ficar para trás devido à sua gravidez e ser depois executada com criminosos comuns. Mas sua filha nasce a tempo de que ela se junte aos demais mártires (XV). O texto segue com novo diálogo com o tribuno (XVI), seguido da última ceia dos presos, a “*liberam cenam*”, transformada em uma “*agapem cenam*” (XVII). A ida ao anfiteatro é descrita como a ida a um casamento, em que Perpétua é apresentada como noiva de Cristo; seus companheiros estão exultantes. O tribuno quer vestí-los para a execução de sacerdotes de Saturno ou de Ceres, ao que os mártires se recusam totalmente (XVIII). Na arena, os mártires

são apresentados como protagonistas, em vez de meras vítimas. Revocatus e Sáturo escolhem os animais com que seriam mortos (XIX). As mulheres mostram pudor em relação à sua nudez, no entanto, os seios de Perpétua ainda pingam leite. Ela fora tingida por uma vaca feroz, que, no entanto, não a conseguiu matar. Ela entra em estado de transe: *“adeo in spirito et in extasi fuerat”* (XX). Ela então embebeu seu anel em seu sangue para entregá-lo ao soldado Pudente, prenunciando práticas de porte de relíquias dos mártires. Os mártires se reúnem na arena para um último beijo de despedida. Por fim, Perpétua ajuda o soldado que deveria finalizar sua execução a posicionar sua espada, mostrando o seu total controle sobre as ações (XXI). O texto conclui com uma breve reflexão do redator.

4 Mística como espelhar-se para fora: construção de si e projeção nas fronteiras

Chegamos agora às questões centrais desse artigo. Qual a perspectiva desse “eu” que se posiciona no mundo a partir do MPF? Que tipo de experiência religiosa encontramos projetado nele? Ou melhor, que modelo de experiência religiosa propõe a seus leitores? Podemos nós chamar essa experiência religiosa de “mística”? Caso afirmativo, de que modelo de mística se trata?

Começamos perguntando pela protagonista do relato em primeira pessoa. Quem era Perpétua? Era uma patriciana da cidade de Cartago, de 22 anos, casada, mãe de um bebê e catecúmena cristã. Seu *status* social parece bem delineado. Mas é precisamente esse perfil que a narrativa pretende problematizar e desconstruir. Não é no seu lugar de patriciana, esposa e mãe que ela vivenciaria sua experiência densa com o sagrado. Não sabemos nada sobre seu esposo, o que levou a pesquisa a levantar as mais variadas

conjecturas. Sua relação com o pai é tensa, com vários diálogos dramáticos e pedidos desesperados para que ela abandonasse a fé cristã. Ele tenta com forte apelo emocional dissuadi-la do martírio: os esforços foram em vão. Mesmo a triste cena do pai sendo espancado pelos soldados no fórum não a faz mudar de decisão. Apesar da ruptura com o pai, ele é o único que está presente em seu interrogatório e que se importa com ela; os demais familiares a odeiam, segundo a narrativa. Por fim, Perpétua também rompe com o mundo masculino das autoridades ao não ceder aos apelos do procurador para sacrificar ao imperador. Ela é, portanto, uma jovem mulher que rompe com todos os laços de autoridade constituída em seu entorno. Ela não só abre mão de todos os papéis que desempenhava na sociedade – seja de esposa, de filha, de cidadã –, mas antes de tudo abre mão de ser mãe. Na prisão ela é literalmente destituída de todos os laços com a sociedade e com as obrigações que lhe correspondem nela.

No entanto, ao mesmo tempo em que Perpétua rompe com os homens da família e da sociedade, ela começa a assumir outros papéis frente a um distinto universo masculino. Entre seus irmãos catecúmenos, exerce um papel de líder e de profetiza. É reconhecida como aquela que tem poder de pedir sonhos oraculares (“tão alta dignidade que pode pedir uma visão”). Dessa forma, ela fica encarregada de, em visão, consultar sobre o destino de todos eles. Essa liderança sobre os homens cristãos fica também explícita na narrativa da visão de Sáturus, na cena em que Perpétua é chamada para apaziguar nos céus o conflito entre o bispo Optato e o presbítero Aspásio. Ela os exorta com sabedoria e autoridade.

Todos esses elementos tornam essa personagem improvável e fascinante. Mas não é desse tipo de autoridade e empoderamento feminino que se trata apenas. Perpétua tem algo mais que a diferença de outras mulheres de seu entorno. Ela também é conduzida às fronteiras do mundo e de si mesma, no âmbito do macro e

do microcosmo, rumo à transformação. Isso se dá de dois modos: ela cruza fronteiras na experiência visionária e no ousado enfrentamento da morte. Vivencia um modelo de experiência religiosa estruturada por visões do além-mundo, que insistirei em chamar de mística visionária: Perpétua tem o poder das visões, dos sonhos revelatórios e da ascensão da alma aos céus. Nesse sentido, não apenas rompe com padrões estabelecidos de relações sociais, mas também se submete a experiências que a diluem nas fronteiras do mundo do além, o lugar por excelência da alteridade. Isso faz com que ela cruze fronteiras de geografia cósmica a partir de seu cárcere. Por isso, o relato acentua mais a espacialidade da geografia do além-mundo e menos a temporalidade. O cárcere escuro e quente se torna o lugar a partir do qual a jovem profetiza pode tanto descer ao mundo dos mortos, para interceder por seu falecido irmão, Dinócrates, quanto pode ascender aos céus, como na visão da escada que subiu em direção ao céu. Esse tipo de experiência de ascensão aos céus era atribuído na apocalíptica a personagens do passado, como Enoque, e foram relatadas pela primeira vez em primeira pessoa por homens, como Paulo de Tarso (2 Cor. 12) e João, o profeta do Apocalipse (Ap. 4). Aqui temos a primeira mulher que descreve sua ascensão aos céus: uma jovem catecúmena de 22 anos que ousa ascender. Perpétua não apenas visita o mundo celeste, como também visita em sonho o mundo inferior para interceder pelos mortos. Em sonho, é capaz de ver o seu irmão Dinócrates no mundo inferior, em sofrimento. Após suas orações, a condição do jovem muda. Os relatos em primeira pessoa da jovem que sobe aos céus e visita os mortos faz de Perpétua um modelo de cruzamento das fronteiras extremas em direção ao sagrado.

Essa prerrogativa de Perpétua como viajante ao além-mundo só é possível porque ela é também a que cruza a fronteira extrema: a morte. A iminência da morte é o elemento liminar por excelência. Ainda está aqui, no mundo dos vivos, mas já pode antecipar a nova sociedade da qual em breve fará parte. Por estar

diante da morte, portanto, ela pode cruzar esses âmbitos, indo e vindo, seja para perguntar pelo destino seu e de seus irmãos, seja para interceder pelos que se foram. Seu corpo mesmo se torna um espaço de cruzamento de fronteiras.

Esse contexto de visões que antecedem a morte, de cruzar as fronteiras do além-mundo e cruzar a fronteira final da vida em direção à morte, a dissolução de si mesma, promove a transformação em Perpétua. Isso acontece em diferentes momentos, em sensações quase físicas. Num primeiro, ela experimenta sensações corporais, como sabor, quando desperta com o sabor adocicado do queijo que comera no céu, e sentindo o aroma agradável do perfume das flores gigantes, conforme a visão de Sáturo. Trata-se de uma transformação que não é abstrata, mas sensível, corpórea. Seu irmão sente a beatitude brincando e bebendo água no mundo inferior. Mesmo Perpétua é recebida por Deus nas duas visões de forma amorosa, sendo acariciada por ele em seu rosto. Os anciãos nos céus ordenam aos mártires: “ide, brincai!”. Essas referências aos sabores, aromas, brincadeiras, a imagem do pai celeste amoroso, talvez sejam formas de condensar a memória do bebê, do falecido irmão, do pai e, talvez, do esposo que ela perdera.

Por fim, na visão que antecede a execução e a transformação de Perpétua, ela é transformada em homem, em lutador, e enfrenta o adversário, “o egípcio”, que depois descobrirá ser o próprio Diabo. Nessa transformação de gênero, assume a virtude romana da *virtus*, a dignidade que definia a boa morte, que corresponde às pessoas honradas, aos bravos lutadores (Moss, 2012). Nesse caso, ela assume essa virtude característica do mundo masculino, em forma de homem, sob o comando do Cristo, que se manifesta como lanista e a conduz a uma vitória contra o inimigo. Perpétua mostra, segundo o relato que segue em seu diário, sua firmeza e intrepidez na forma como enfrentou a morte. Não aceita ser vestida e paramentada como sacerdotisa de divindade pagã, preserva o decoro cobrindo sua nudez. Ela sempre se man-

teve no controle, tomando inclusive a iniciativa de embeber seu anel no seu sangue para dá-lo, como relíquia, ao soldado cristão que estava na arena. E quando o soldado que deveria, finalmente, executá-la hesita, ela conduz sua espada ao ponto mortal. O corpo da mártir se transforma em um microcosmo, espaço de experimentações, de cruzamento de fronteiras e de transformações.

A questão central aqui – e, certamente, a mais importante de responder – é: como o leitor comunitário das comunidades cristãs da Antiguidade, em Cartago e além, teria experimentado esses cruzamentos de fronteiras, essa espiritualidade nada abstrata, de visões tão sensórias de Deus e seu reino celeste, de transformações que habilitam a visionária e os que com ela se aliam às metamorfoses. Trata-se de uma mística extremamente visual, que apela aos sentidos, aos sentimentos e que necessita do corpo da mártir para ser promovida e emulada nas imaginações e nos corpos dos devotos leitores. O eu projetado e refletido nessas narrativas é sexualmente ambíguo, desconfortável com as categorias comuns, ansioso por transcendê-las, mas o faz de modo desajeitado e historicamente determinado. Perpétua só descobre seu verdadeiro destino de mártir que vence Satanás ao ser transformada em homem. Sua virilidade de mártir se dá nessa transgressão da categoria de gênero. Ela é a mulher que enfrentou os homens – o tribuno, o pai –, que perdeu o seu filho, que resgatou seu irmão falecido, que liderou seus irmãos catecúmenos. Ela é a que superou a ausência de um marido que nem sequer é mais mencionado. Sua virtude de mártir se manifesta na metamorfose em lutador.

No MPF temos um desenvolvimento da imaginação cristã sobre a morte. A metáfora da morte e do morrer sempre foi central para o pensamento cristão, desde sua origem, seja nas formas metafóricas básicas, como “se o grão de trigo não morrer...” (Jo 12,34), ou no *ethos* de seguimento em “aquele que quer me seguir, tome a sua cruz e segue-me” (Mc 8,34). Em Paulo, no

entanto, essa imagem do morrer se transforma num item fundamental do ritual de transformação cristão, o batismo: unir-se a Cristo em sua morte para também uni-ser a ele em sua ressurreição; morrer para o velho homem, para com ele se tornar um novo homem (Rm 6,1-11). No Apocalipse de João, há uma transformação importante dessa metáfora sapiencial e ritual: ela se torna uma perspectiva ontológica, uma vez que o cristão é alguém que passa a viver na fronteira da vida e da morte, cujo testemunho (*martyria*) do Cristo o coloca constantemente diante do risco de morte (Ap. 12, 10). A morte no Apocalipse de João não é apenas um tema, mas também uma forma de narrar que sugere um modo de estar no mundo. Todo o texto é construído de visões que visitam mortos, sejam os que aguardam a vindicação (Ap. 6,9), sejam os já glorificados diante do trono de Deus (Ap. 7,9-17), sejam os que sofrem a “segunda morte” (Ap. 20,11-15). O universo de Perpétua dá um passo adiante. Ela ousa, num relato em primeira pessoa, expor a si mesma para refletir, em seus sonhos, experiências e sentimentos, as fronteiras desse universo dos vivos e dos mortos que está para cruzar. No microcosmo do seu corpo, com seus medos, pudores e dilaceramento, projetado para o cruzamento da grande fronteira da morte, se reflete o mundo da beatitude e da vida plena. Ela espelha em si, na sua corporeidade e na sua interioridade psíquica – nos seus sonhos – as grandes fronteiras do grande macrocosmo apocalíptico. O *escatón* cósmico dos apocalipses se manifesta em seu sofrimento, morte e exaltação. Mas nada disso acontece sem a transfiguração da realidade e, principalmente, sem a transformação da profetiza visionária, sem sua transformação em lutador, em filha querida do pastor de cabras, em autoridade junto às autoridades vaidosas. No cosmo espelhado em Perpétua, todo o mundo se manifesta em suas ambiguidades e paradoxos.

5 Considerações finais

O modelo de mística e de construção de si mesmo articulado no Martírio de Perpétua e Felicidade não é o da introspecção, do solilóquio e da confissão. Deus tampouco é apresentado como um “totalmente outro”, abstrato ou indescritível. A experiência mística do MPF tem fundamentalmente três características:

a) Ela é essencialmente visual e plástica, evocando sensações e sentimentos. Nesse sentido, ela está perfeitamente alinhada com a mística apocalíptica judaica e com a mística apocalíptica cristã primitiva. O modelo de contemplação é espacial, de viagem ao além-mundo, de contemplação de Deus e de sua corte. Ele também é completado pela visão do mundo inferior, no caso de Dinócrates, e da batalha escatológica (individual) que ela travaria com o egípcio. O modo de narração é o visionário-onírico, o que significa que o sonho não é apenas a forma de obter a revelação, mas também determina a linguagem e sua modalidade de descrever o que se vê e de propor um modo de relação com o mundo. Importante observar que o sonho visionário produz sensações corporais, como no gosto do queijo à boca ao despertar, no aroma das flores do jardim celeste, e se faz também acompanhar de emoções, como quando o destino de martírio é revelado, que provocou manifestações de agradecimento e exultação diante da morte.

b) O “si mesmo” da personagem que relata em primeira pessoa é modelo para o leitor que performaticamente se une às suas percepções, sensações e expectativas. Essa aliança entre narrador em primeira pessoa e leitor já seria esperada em narrativas de contextos em que os mártires são heróis e modelos de virtude e comportamento. Mas a união entre protagonista de primeira pessoa e leitor é intensificada em leituras comunitárias do texto, em contextos rituais, que pressupomos em razão do uso restrito de cópias e das práticas de leitura no mundo antigo. Nesse senti-

do, podemos pressupor que as leituras do MPF no mundo antigo eram coletivas e ritualizadas.

c) O modelo de experiência do sagrado desse texto, de experiência mística, portanto, é de descentramento de si mesmo, visualizando e experimentando ficcionalmente o si mesmo em sua corporeidade, corporeidade projetada que avança rumo ao cruzamento das fronteiras externas: do abrir mão de *status* e de papel social (real ou desejado) no enfrentamento da desejada morte, do dilaceramento do corpo, do pisotear do monstro, da inversão de gênero e da vitória contra o mal. Propomos a imagem do “espelho invertido”, que projeta o mundo liminar para dentro do *self* que sonha. Esse visionário sonhador, autor ou leitor, projeta-se no mundo, ocupa-o às avessas, deixando de ser si mesmo, rumo à metamorfose. Essa metamorfose acontece gradualmente na narrativa: na esposa que não faz referência ao marido, na mãe que abre mão de seu bebê, na patrícia que nega *status* e rompe com o pai e com Roma, na prisioneira que desce ao mundo dos mortos, na condenada que se alegra com a condenação, no tornar-se homem e no ressignificar a relação com Deus (como pai), que nos céus a tratou de forma amorosa e lúdica. A última etapa da metamorfose é a exaltação celeste. Ela não é aqui entendida como fuga da realidade, mas, antes, como sua inversão e transfiguração decorrentes da experiência do descentramento de si rumo às fronteiras.

Referências bibliográficas

CONCEIÇÃO, Douglas R. Levar a mão sobre si: religião e literatura autobiográfica. In: Nogueira, P. A. S. (org.). *Religião e linguagem: abordagens teóricas interdisciplinares*. São Paulo: Paulus, 2015. p. 143-178.

HEFFERNAM, Thomas J. *The passion of Perpetua and Felicity*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

HONGISTO, Leif. *Experiencing the apocalypse at the limits of alterity*. Leiden: Brill, 2010.

LOSSO, Eduardo; BINGEMER, Maria Clara; PINHEIRO, Marcus Reis (org.). *A mística e os místicos*. Petrópolis: Vozes, 2022.

MACHADO, Jonas. *O misticismo apocalíptico do Apóstolo Paulo*. São Paulo: Paulus, 2009.

MOSS, Candida. *Ancient christian martyrdom*. Diverse practices, theologies and traditions. New Haven/London: Yale University Press, 2012.

NEWSOM, Carol A. *The self as symbolic space*. Constructing identity and community at Qumran. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2004.

NOGUEIRA, Paulo A. S. *Religião e poder no cristianismo*. São Paulo: Paulus, 2020.

NOGUEIRA, Sebastiana Maria. *Viagens aos céus e mistérios inefáveis: a religião de Paulo de Tarso*. São Paulo: Paulus, 2016.

ROWLAND, Christopher. *The open heaven*. A study of apocalyptic in Judaism and early christianity. London: SPCK, 1082.

ROWLAND, Christopher; MORRAY-JONES, Christopher R. A. *The mystery of God*. Early jewish mysticism and the New Testament (Compendia Rerum Judaicarum ad Novum Testamentum, volume 12). Leiden: Brill, 2009.

RUIZ BUENO, Daniel (ed.). *Actas de los mártires*. Texto bilingüe. 5ª edição. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2003.

SCHÄFER, Peter. *The origins of jewish mysticism*. Princeton/Oxford: Princeton University Press, 2009.

SCHOLEM, Gershom. *As grandes correntes da mística judaica*. 3 edição revisada. São Paulo: Perspectiva, 1995.

O horizonte do poder pastoral e o lugar da mística na genealogia do sujeito de desejo em Michel Foucault

Letícia Tury Guimarães Nascimento

Lucas Bento Pugliesi

Universidade Federal do Rio de Janeiro – Rio de Janeiro, RJ, Brasil

O poder pastoral e a formação do sujeito cristão

Nosso objetivo aqui é pensar, a partir da genealogia do sujeito do desejo de Michel Foucault, a posição da mística de Marguerite Porete, isto é, sua concepção apofática de um eu “aniquilado” ou de um “eu sem mim” (Mommaers *apud* McGuin, 2017, p. 368). Para tanto, realizaremos dois movimentos. No primeiro, apresentaremos alguns dos processos teológico-políticos de produção da subjetividade, flagrados, genealogicamente, por Foucault; no segundo, discutiremos a imagem do *espelho* em seu vínculo com as “contracondutas”.

Foucault chama de *contraconduta* as lutas políticas que podem ser englobadas sob o nome de dissidência e que têm a di-

Letícia Tury Guimarães Nascimento Doutoranda e Mestre em Ética e Filosofia Política pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Bacharel e Licenciada em Filosofia pela UERJ. Os temas de interesse versam sobre Confissão, Testemunho, Mística e Identidade. O atual tema de pesquisa tem como autores centrais Michel Foucault e Marguerite Porete, visando compreender as pos-síveis leituras acerca da subjetividade.

Lucas Bento Pugliesi é doutor em Ciência da Literatura (UFRJ), com tese sobre o uso e a leitura do romance no século XVII, a partir da obra de Baltasar Gracián. Desenvolve atualmente estágio de pós-doutorado junto ao Programa de Ciência da Literatura da UFRJ, com pesquisa sobre as práticas de leitura e os usos de livros no Brasil colonial, explorando, sobre-tudo, as maneiras pelas quais os discursos jurídicos (como o da Inquisição, e o da censura estatal) flagraram a vida de leitores e leitoras “comuns”. Lecionou Teoria da Literatura e Literatura Brasileira na UFRJ e na UERJ.

menção essencial da recusa à *conduta*: “Não queremos essa salvação, não queremos ser salvos por essa gente e por esses meios” (Foucault, 2008, p. 265). O modo de articulação da contraconduta só faz sentido no universo de um tipo de exercício de poder específico: o poder pastoral.

Para Foucault, a história singular do pastorado, aquele que possui um tipo específico de poder sobre os homens, inicia-se no cristianismo, quando começa a se organizar na forma da Igreja, uma instituição que aspira ao governo dos homens sob o pretexto de salvação. O poder pastoral formou uma densa rede institucional que se relacionava com toda a comunidade cristã, elaborando uma “arte de conduzir, de dirigir, de levar, de guiar, de controlar, de manipular os homens, uma arte de segui-los e de empurrá-los passo a passo, uma arte que tem a função de encarregar-se dos homens coletiva e individualmente ao longo de toda a vida deles” (Foucault, 2008, p. 219), no sentido de intermediar a relação sujeito-verdade. Foi também a partir da prática pastoral que a teologia sacramental dos primeiros séculos se constituiu, a partir da discussão da iniciação cristã, da reconciliação e da penitência, e pelas questões ligadas à ordenação de sacerdotes (Bourgeois *in* Sesboüe, 2013, p. 54).

É possível entrever que o poder pastoral se relaciona com a salvação, com a lei e com a verdade, e tem como objetivo principal conduzir os indivíduos ao caminho da salvação, submetidos à lei, à ordem, ao mandamento e à vontade de Deus, no intuito de professar *certa* verdade. A relação entre pastor e rebanho é fundamental nessa orientação. No que se refere à salvação, há uma responsabilidade recíproca entre a comunidade e o pastor, ligados entre si por meio de uma relação global.

Se o chefe deixa seu rebanho se desgarrar ou se o magistrado não dirige bem a cidade, ele perde a cidade, ou o pastor perde o rebanho, mas eles se perdem juntos. Eles se salvam com eles, eles se perdem com eles. Essa comunidade

de destino [...] se justifica por uma espécie de reciprocidade moral, no sentido de que, quando as desgraças vêm se abater sobre a cidade, ou quando a fome dispersa o rebanho, quem é o responsável? (Foucault, 2008, p. 222).

O pastor deve zelar por todo o rebanho e por cada um individualmente. Para tanto, Foucault mapeia quatro princípios norteadores do pastorado:

- 1 Princípio da responsabilidade analítica: uma espécie de “prestação de contas” do rebanho, coletiva e individual, na qual o pastor deve estar ciente dos atos de cada uma das ovelhas.
- 2 Princípio da transferência exaustiva e instantânea: tudo o que acontece a uma ovelha deve ser experimentado pelo pastor instantaneamente. Todos os atos das ovelhas devem ser considerados atos do pastor.
- 3 Princípio da inversão do sacrifício: para salvar suas ovelhas, o pastor tem de aceitar morrer, corporal e espiritualmente, e aceitar tomar para si os pecados das ovelhas. “É precisamente quando houver aceitado morrer pelos outros que o pastor será salvo” (Foucault, 2008, p. 227).
- 4 Princípio da correspondência alternada: as fraquezas do pastor contribuem para a salvação do rebanho, assim como as fraquezas do rebanho contribuem para a salvação do pastor. É importante que o pastor tenha imperfeições, que as conheça, que não as oculte hipocritamente aos olhos dos seus fiéis.

O poder pastoral instaura uma relação de obediência como conduta unitária. Foucault afirma que o cristianismo não é uma religião da lei, mas uma religião da vontade de Deus para cada um em particular. Desse modo, o pastor não é o representante da lei; sua ação será sempre individual, funcionando como uma espécie de médico que cuida da doença de cada alma, não sem an-

tes estabelecer uma relação de dependência integral, de submissão de um indivíduo a outro. A relação de obediência que opera no pastorado codifica toda a vida da ovelha, em termos de servidão integral (Foucault, 2008, p. 233).

O pastorado enuncia também uma relação com a verdade por seu próprio exemplo, por meio de sua própria vida. Nesse sentido, a vida exemplar do pastor para sua comunidade funciona como a representação da vida beata, aquela que deve ser seguida. Uma imagem *exterior* que a ovelha, por meio dos dispositivos do pastorado, deverá *interiorizar*, tornar-se semelhante à. Deve ser uma direção de conduta cotidiana, que passa por observação e vigilância através da direção de consciência, que consiste no autoexame de atos diários e em seu posterior repasse ao diretor, fixando ainda mais a dependência entre pastor e ovelha. O poder pastoral é instaurado, portanto, a partir de um conjunto de mecanismos de obediência, transferência e inversões que produzem modos de individualização. A individualização, dessa forma, é produzida à imagem de uma certa vida tida como verdadeira e, portanto, exemplar. Opera no sentido de conduta por meio de diversos dispositivos que direcionam o comportamento.

A preocupação pastoral do magistério medieval latino girava em torno, por exemplo, da penitência¹ e do matrimônio. Em

1 A percepção do batismo como penitência, que redime de uma só vez os pecados, modificou-se na passagem do século II para o século III, quando se percebeu que mesmo batizado, o indivíduo seria capaz de ser seduzido pelo diabo e cair em tentação. Surge, então, a necessidade de uma segunda penitência, pela prática da confissão, que redime mais uma vez os pecados. A recaída simboliza a vida batismal e o signo do batismo, não como ato “mágico”, mas como um ato contínuo, laborioso, que necessita de renovação. A fé obtida nos anos de preparação batismal é indispensável, mas não opera sozinha pelo perdão dos pecados. A memória do batismo não é suficiente, é necessário o arrependimento para que a situação penitencial se instaure (Bourgeois *in* Sesboüe, 2013, p. 272). A história da penitência como reconciliação é atravessada por imprevistos e conflitos, e, para assegurar alguma unidade dentro desse processo complexo, seria preciso um senso pastoral e espiritual, de modo que o magistério estivesse atento às práticas de penitência.

primeiro lugar, era preciso que o pastor se perguntasse: “Como manter nos batizados o ardor batismal apesar das dificuldades cotidianas em uma época de violência, medo e insegurança econômica? Como, também, assegurar a coesão social e eclesial regulando, quanto possível, os comportamentos e a culpabilidade?” (Bourgeois *in* Sesboüé, 2013, p. 116). Para resolver tais questões, o Concílio de Latrão, em 1215, instituiu a obrigatoriedade de uma confissão² anual e da comunhão pascal.

A penitência também provocava questões teológicas para o pastorado. Até o século XII, era vista como sacramento³. Contudo, nesse período, uma nova questão em torno do tema surgiu: “qual era exatamente o efeito desse sacramento, visto que Deus perdoa diretamente quem se arrepende?” (Bourgeois *in* Sesboüé, 2013, p. 121). A resposta para tal problema viria um século mais tarde, com Tomás de Aquino, quando se passou a afirmar a penitência também como um “remédio”, um “reestabelecimento”, uma “cura” (Bourgeois *in* Sesboüé, 2013, p. 121). Essas questões tornam claras as preocupações do pastorado com o que Bourgeois chamou de “emergência progressiva da subjetividade” (Bourgeois *in* Sesboüé, 2013, p. 121).

2 A penitência canônica contava com uma série de procedimentos destinados à manifestação da verdade da alma penitente que apresentam diferenças notáveis em relação à preparação para o batismo. Havia uma forma de regulamento, uma conduta a adotar que consistia no exame de cada situação daqueles que pleiteavam ser penitentes, na consideração das intenções e circunstâncias do ato, e na distinção entre aquele que, por sua vontade, entregou-se ao sacrifício e aquele que, depois de ter resistido e lutado, chegou ao ato deplorável. Outro exame que também poderia ser feito destinava-se não às circunstâncias da falta, mas à conduta do pecador. Tendo em vista a dificuldade de tais exames, as decisões deveriam ser tomadas coletivamente na presença do bispo e dos fiéis. Esse tipo de procedimento se tornou acessório quando comparado a um outro procedimento de verdade mais central na penitência, por meio do qual o pecador reconhecia e confessava, ele mesmo, seus pecados.

3 O sacramento era um ato concreto, inscrito num conjunto de ações da comunidade eclesial direcionadas a Deus a partir da oração, objetos do fazer e do dizer que atuavam diante de uma dupla dimensão: palavra e gesto corporal, que possuía valor figurativo. Ao “figurar” para os fiéis, o sacramento fortalece e renova a fé. É como um ato de Deus que vem ao encontro da humanidade, e pelo qual a humanidade se compromete com Deus ao deixar manifestar a presença divina em si.

Desse modo, é possível observar como a discussão que se inicia no século II, relativa à imperfeição humana e ao trabalho do diabo situados no problema do batismo e da penitência⁴, dá lugar às práticas de confissão, ritual e permanente, que, de certo modo, fundamenta a relação pastor-ovelha do poder pastoral. As noções de conduta e de direção de alma contidas nessa lógica produzem um sujeito cristão obediente a seu pastor, sujeito que preza o *reconhecimento* das faltas e busca a salvação, tornando claro o vínculo entre a teologia cristã e a produção de subjetividade que predomina no mundo ocidental ao longo da história, que extrapola os limites do cristianismo e fundamenta a noção de poder. É nesse horizonte genealógico que podemos entender

4 Até aproximadamente o século II, o batismo era entendido como uma penitência que redimia os pecados e garantia a salvação. Acreditava-se que, uma vez batizado, o indivíduo conheceria a verdade de Deus e não poderia mais pecar. O sacramento do batismo era entendido por Basílio de Cesaréia (330-379) durante o século IV como fonte da vida de fé, uma espécie de porta para a vida espiritual. O batismo também pode ser compreendido através de um aspecto característico do ato sacramental: é dado “de uma vez por todas” (*hapax*) (Bourgeois *in* Sesboüe, 2013, p. 261). Manifesta-se na vida do batizado uma só vez, não se repete. Segundo o Oriente, o batismo é um selo em harmonia com as Escrituras. Segundo o Ocidente, imprime um caráter em conformidade com a teologia agostiniana. Produz uma estabilidade irreversível que passa a orientar a existência humana (Bourgeois *in* Sesboüe, 2013, p. 261). Nesse sentido, o batismo funciona como um selo. Não é apenas uma condição espiritual e jurídica que recebe ou celebra os atos sacramentais subsequentes, mas uma relação concreta e permanente que atravessa também outros sacramentos: está presente na crisma, na eucaristia, na penitência, no matrimônio, na ordenação e na enfermidade. Em cada um dos sacramentos, há uma característica batismal. Por outro lado, há outros textos do mesmo período (século II) que nos impedem de considerar que o cristianismo primitivo seja uma religião de pessoas puras e perfeitas que não podem recair. Um dos motivos que nos leva a acreditar nessa perspectiva é que havia um número de formas rituais que mostrava para os cristãos, batizados e membros da comunidade, que existe sempre a possibilidade de pecar sem sair da Igreja, sem perder o estatuto de cristão e sem ser expulso. Esses rituais foram atestados desde o fim do século I e início do século II, justamente durante o período em que o batismo era entendido como penitência única. Havia, contudo, a *possibilidade* de pecar e a *necessidade* de se arrepender dos seus pecados, e de se livrar deles por um movimento de *metanoia* (conversão), interior à relação entre sujeito e verdade. Arrependimento e perdão eram, portanto, parte intrínseca da existência dos fiéis e da vida da comunidade, antes mesmo da instauração de outra penitência.

o sentido da fabricação do conceito de “contracondutas”. Na aula de 22 de fevereiro de 1978, *Segurança, território e população*, Foucault procura compreender como as contracondutas suscitaram uma crise no pastorado da Idade Média. Nesse momento, começa a aparecer, através da feudalização da Igreja (clero secular e clero regular), um entrelaçamento entre o pastorado e o governo civil e político, que introduz, na prática pastoral, o modelo judicial, a partir dos séculos XI e XII, e que passam a regular a prática da confissão com o Concílio de Latrão, em 1215. Tal obrigatoriedade inaugurou uma espécie de tribunal permanente diante do qual cada fiel deveria se apresentar (Foucault, 2008, p. 268).

Diante da distinção entre clérigos e leigos, movimentações difusas antipastorais, chamadas *devotio moderna*, começaram a se insurgir. Foucault apresenta cinco principais contracondutas da Idade Média, dentre elas, a mística.

Diferentemente do modelo pastoral, no contexto da mística, a alma não responde a um sistema de diretrizes. Ela vê a si mesma em Deus e vê Deus em si mesma, sem precisar de um intermediário, como o pastor. A mística escapa do exame e, portanto, também não necessita de um esquema de ensino e de transmissão de verdade. Desenvolve-se a partir da experiência e da ignorância, como saber, e do jogo de alternâncias. Na mística, a ignorância é a forma do saber. Não há o processo de introjeção de uma imagem (representação) de uma vida exemplar atribuída a outrem. O diálogo direto com Deus a afasta brutalmente do modelo pastoral (Foucault, 2008, p. 280-281). Se quisermos fazer uma leitura acerca de uma contraconduta à subjetividade cristã produzida pelo poder pastoral, a mística de Marguerite Porete parece sugerir um novo modelo de (des)criação de identidades individuais, que reconfigura a construção do sujeito pautada pela teologia negativa. Nesse arranjo específico de modos de historicidade, podemos flagrar nossa hipótese: ao negar o movimento de individuação pelos dispositivos do poder pastoral, Porete nega também um de seus

pilares: o sistema de representação e seu espelhamento mimético na própria vida do praticante. O objetivo aqui é propor uma segunda via de subjetividade (ou de seu esvaziamento, aniquilamento) a partir da leitura de *O espelho das almas simples e aniquiladas e que permanecem somente na vontade e no desejo do Amor*, de Marguerite Porete, beguina itinerante e mendicante, situada na passagem do século XIII para o século XIV.

Marguerite Porete e seu *espelho*

Alguns indícios apontam que Marguerite Porete teria vindo de Hainaut, no Norte da França, mas não se tem ideia de sua data de nascimento. Sua obra denota um alto nível de educação e, portanto, uma origem privilegiada (McGuinn, 2017, p. 363). A primeira versão do livro de Porete foi escrita provavelmente por volta de 1290. Entre 1296 e 1306, foi condenado a ser queimado, na presença de Porete, pelo bispo Guy II de Cambrai. A proibição não foi acatada por Porete, que não só continuou a divulgá-lo oralmente, como o enviou a três autoridades religiosas em busca de apoio.

Tal apoio não ressoou entre os inquisidores e, em 1308, Porete foi presa e entregue ao inquisidor dominicano de Paris, Guilherme Humbert. A beguina se recusou a falar com ele ou com qualquer outro durante seu encarceramento, fazendo a acusação seguir argumentando que sua obra defendia uma liberdade antinômica das virtudes e que era indiferente aos meios de salvação intermediados pela Igreja. Em 1309, uma comissão de vinte e um teólogos julgou quinze proposições contidas no livro como heréticas, das quais apenas algumas são identificáveis.

Vale comentar, já de pronto, que as proposições identificáveis tratam da maneira como Marguerite se refere à Igreja enquanto instituição e suas práticas, e não às proposições teológicas defendidas pela beguina, como por exemplo, a possível união com Deus ou o recebimento da graça em vida.

Após a primeira reunião de 1309, Porete se recusou a prestar juramento e agravou seu caso, fazendo o inquisidor requerer sua excomunhão. Segundo Ceci Mariani, o processo de inquisição contra Marguerite funcionou como uma espécie de modelo:

[...] o inquisidor, na condução do processo, vai evitar a interferência do poder secular. Ele segue os procedimentos de forma exemplar: a obrigação de vir a público; o constrangimento a prestar juramento; a ameaça de excomunhão em caso de recusa; a condenação final após um ano de excomunhão (Mariani, 2008, p. 50).

Vale perceber as semelhanças que tais procedimentos exemplares possuem com o poder pastoral: o constrangimento, a obrigação e o condicionamento, a ameaça da perda da salvação. Após um ano da primeira condenação das proposições do livro, foi realizada uma segunda consulta, em março de 1310, com mestres de teologia da Universidade de Paris, da qual participaram onze dos vinte e um teólogos, sendo cinco deles professores de Direito.

Apesar de condenado por vinte e um teólogos, *O espelho* sobreviveu em quatro línguas, com treze manuscritos, tornando-se um dos textos místicos vernaculares mais disseminados da Idade Média. Sua autoria, contudo, só foi descoberta no século XX pela pesquisadora italiana Romana Guarnieri. Além de causar enorme alvoroço no contexto da inquisição, *O espelho* deu munição a uma crítica constante de luta entre elementos místicos e institucionais do cristianismo que vigorava na época (McGuinn, 2017, p. 363).

O livro de Porete deflagrou o primeiro caso de heresia mística ocidental. Chamada de “mulher-falsa” por seus inquisidores, ela foi condenada à fogueira em primeiro de junho de 1310 (McGuinn, 2017, p. 364). Vale, contudo, ressaltar aqui que sua condenação reforça a possibilidade de leitura da mística como contracon-

duta, como uma oposição a um poder já estabelecido, nos termos que viemos discutindo a partir de Foucault – a despeito de seu desinteresse relativo pela questão das mulheres.

Algumas considerações sobre o itinerário da alma em *O espelho das almas simples*

O espelho das almas simples e aniquiladas e que permanecem somente na vontade e no desejo do Amor é fruto da experiência mística de Porete, que buscava uma ascese prática. Alguns autores o entendem como uma autobiografia mística, mas pode ser lido, principalmente, como um tratado místico de instrução religiosa. O texto, estruturado em forma de diálogo, tem como personagens centrais Dama Amor e Alma e percorre o itinerário espiritual da alma a partir da negação do desejo e pelo frequente antagonismo da personagem Razão. Porta-voz do indizível (Deus) é a personagem Amor, a grande protagonista da obra, configurando-se como o horizonte visado pela Alma após o processo de ruptura com todos os vínculos que impedem a humildade e o encontro com Deus (Teixeira *in* Porete, 2021, p. 23).

Diferentemente de outras místicas do mesmo período, a obra não contém nenhuma descrição visionária ou extática e se autorreferencia como um novo evangelho. Embora seja mais didático que os principais textos místicos da mesma época, como os de Hadewijch de Antuérpia e Matilde de Magdeburgo (McGuinn, 2017, p. 299-392), o diálogo apresenta uma certa complexidade de vozes, que torna difícil estabelecer quem o locutor representa por detrás de suas personagens. O problema da autoria também está presente no texto. Ora Marguerite parece se colocar enquanto um sujeito, ora se apresenta como uma alma aniquilada. A maioria das mulheres místicas faz uso do expediente retórico da fraqueza feminina, segundo o qual, rebaixar-se seria uma forma de captar a benevolência do leitor (Curtius, 1979, p. 86). Contudo,

Porete atribui ao *Espelho* uma autoridade comparada a uma nova forma de evangelho (McGuinn, 2017, p. 367).

No processo de aniquilamento da alma, o manual – o próprio *espelho* –, escrito pelo Amor, propõe a ruptura não apenas com a razão, mas com a vontade e com aquilo que poderíamos aproximar de uma noção de “eu”. É possível dizer que a aniquilação da Alma resiste ativamente ao processo de “assujeitamento”, isto é, em vez de produzir uma identidade pacífica ao aceitar as práticas de subjetivação promovidas pela pastoral analisadas por Foucault, ela busca aniquilar qualquer traço de tais procedimentos. Para se unir ao divino, a Alma deve enfrentar três mortes: (1) do pecado, (2) da natureza, (3) do espírito, e assim passar por sete estados fundamentais.

O primeiro estado envolve a primeira morte, a do pecado, no qual a Alma é tocada pela graça de Deus, observa seus mandamentos, mas ainda vive sob o imperativo da Razão. Aqui não estamos muito distantes dos manuais medievais para confessores, segundo o qual a primeira fase confessional seria a da *atrição*, isto é, viver sob o imperativo do *logos* (palavra, razão, lei), na forma do medo das represálias, prerrogativa para o estado beatífico da contrição, o permanecer em determinado *éthos* por amor a Deus (Delumeau, 1991, p. 42-43).

A Alma se mantém no primeiro estado por muito tempo, até que comece seu itinerário. Ele é descrito pela própria Alma do seguinte modo: “é aquele no qual a Alma tocada por meio da graça e despojada de seu poder de pecar, [...] observa e considera, com grande respeito, que Deus lhe ordenou amá-lo com todo o seu coração, e também o seu próximo como a si mesma” (Porete, 2021, p. 188).

A segunda morte, da natureza, envolve o segundo, terceiro e quarto estados. No segundo estado fundamental, a Alma se abandona, e inicia o processo de mortificação da natureza, desprezando as riquezas e honras, seguindo o exemplo de Cristo em bus-

ca do despojamento espiritual. O terceiro estado é dedicado ao rompimento com a vontade e a radicalização do despojamento do “eu”, em que a Alma passa a ser aquecida no desejo de Amor e passa a amar as obras de bondade:

O segundo estado, ou grau, é aquele no qual a Alma considera o que Deus aconselha a seus amados especiais e que vai mais além do que aquilo que ordena. [...] a criatura se abandona e se esforça por agir sob todos os conselhos dos homens, na obra de mortificação da natureza, desprezando as riquezas, as delícias e as honras, para realizar a perfeição do conselho do evangelho, do qual Jesus Cristo é o exemplo. [...] O terceiro estado é aquele no qual a Alma se considera no sentimento do amor da obra de perfeição. [...] Agora a vontade dessa criatura não ama senão as obras de bondade. [...] Nenhuma morte lhe seria um martírio, exceto a que consiste na abstinência da obra que ela ama, que constitui a delícia de seu prazer e da vida da vontade que disso se nutre. Por isso, ela abandona tais obras, nas quais encontra tal delícia, e leva à morte a vontade que aí encontrava a vida. [...] E esse é mais difícil, muito mais difícil do que os outros dois estados acima mencionados. Pois é mais difícil derrotar as obras da vontade do espírito do que derrotar a vontade do corpo ou realizar a vontade do espírito. Portanto, é necessário pulverizar-se, rompendo-se e suprimindo-se para alargar o lugar onde Amor gostaria de estar, e aprisionar-se em vários estados, para liberar-se de si mesmo e alcançar o seu estado (Porete, 2021, p. 189-190).

No quarto estado, a Alma é absorvida pela elevação de Amor e se concentra em exercícios de meditação e contemplação, tornando-se impenetrável a tudo que não seja Amor. Nessa etapa, deleita-se com o Amor e é inebriada por ele: “O quarto estado é aquele no qual a Alma é absorvida pela elevação do Amor nas

delícias do pensamento na meditação e abandona todos os trabalhos externos e a obediência a qualquer outro pela elevação da contemplação” (Porete, 2021, p. 190). Porete afirma ainda que nenhum dos primeiros quatro estados é tão elevado ao estado de graça, pois, neles, a Alma ainda vive em servidão.

Os quinto, sexto e sétimo estados marcam a morte do espírito, mudança mais essencial da Alma.

Amor: [...] o quinto estágio está na liberdade da caridade, pois é liberado de todas as coisas. E o sexto estágio é glorioso, pois a abertura do doce movimento da glória, que o gentil Longeperto dá, não é senão uma manifestação que Deus quer que a Alma tenha de sua própria glória, que ela terá para sempre. Pois, por sua bondade, lhe dá essa demonstração do sétimo estado no sexto. Essa demonstração nasce do sétimo estado, que produz o sexto. E é dada tão rapidamente, que mesmo quem a recebe não tem percepção do dom que lhe é dado (Porete, 2021, p. 115).

No quinto estado, a Alma é raptada por Amor, reconhece sua maldade e a bondade de Deus, e toma consciência de que Deus é, e ela não é. É o início do aniquilamento, responsável pelo desaparecimento da vontade. No capítulo 58, ela descreve como as Almas aniquiladas estão no quinto estágio com seu amado.

O quinto estado também tem a função de fazer a Alma compreender a bondade divina, ver a si mesma, o lugar onde ela está e o lugar que ocupará no sétimo estado por meio do movimento do Longeperto:

A Bondade divina emana frente a ela um extático transbordamento do movimento da Luz divina. Esse movimento da Luz divina, que é espalhado para dentro da alma por meio da luz, mostra à vontade da Alma a correção daquilo

que é e a compreensão do que não é para assim mover a vontade da alma do lugar onde ela está e não deveria estar, e remetê-la para lá onde ela não está, de onde veio e de onde deveria estar (Porete, 2021, p. 191).

Em que pese ainda que, ao descrever a personagem, Marguerite, autora da obra, como uma das almas aniquiladas, *O espelho* parece entrever a possibilidade lógica de que esse estágio de beatitude seja atingido em vida, por meio de uma ascese negativa, de descrição.

Tal fase do itinerário comporta, portanto, a possibilidade de entrada no sexto estado, que marca o momento de perfeição espiritual. A Alma deixa de ver a si mesma e passa a ver Deus, tudo o que existe passa a ser percebido como o próprio Deus. A Alma está liberada de todas as coisas e não consegue ver nada que não seja Deus, “aquele no qual a Alma considera que Deus é, Ele por meio de quem todas as coisas são” (Porete, 2021, p. 191). É também nessa etapa que opera outro elemento importante: o Longeperto, que Porete descreve, primeiramente, como a experiência da “centelha” divina. Sobre a relação entre o quinto e sexto estados, ela diz:

Amor: [...] A superabundância dessa abertura arrebatadora faz a Alma, após o fechamento e pela paz de sua operação, tão livre, tão nobre e tão liberada de todas as coisas (tanto quanto dura a paz que é dada nessa abertura), que aquele que se mantivesse livre depois dessa aventura se encontraria no quinto estágio sem cair para o quarto (no quarto estágio ainda há vontade, e no quinto não há mais nenhuma). E uma vez que no quinto estágio, do qual esse livro fala, não há mais vontade – onde a Alma permanece após a obra do arrebatador Longeperto, o qual chamamos uma centelha pela forma de abertura e rápido fechamento

– ninguém poderia acreditar, diz Amor, na paz sobre a paz da paz que tal Alma recebe, só ela mesma.

Entendi essas palavras divinamente, por amor, ouvintes (sic) deste livro! Esse Longeperto, que chamamos de centelha, por sua abertura e rápido fechamento, recebe a Alma no quinto estágio e a coloca no sexto, à medida que sua obra se manifesta e dura. Mas pouco dura o estado do sexto estágio, pois ela é reconduzida ao quinto (Porete, 2021, p. 111).

A abertura que Longeperto proporciona é uma demonstração da glória da Alma na vida eterna. Por isso, não permanece por muito tempo, já que é reservada ao sétimo estado, a coroação do itinerário da Alma, e alcança sua plenitude pela fruição divina. Ainda assim, essa experiência numinosa, ainda que parcial, prova-se como uma possibilidade concreta, como uma experiência relatável por meio do exercício ascético e do êxtase místico. Enquanto espelho, diálogo didático, o livro não se preocupa em descrever *imageticamente* esse estado – como é o caso das visões de Hildegard, por exemplo –, mas em descrever, como um itinerário, os passos que tornam essa experiência replicável no momento de disseminação do texto no ato da leitura contemplativa.

O sétimo estado revela a unidade com todas as criaturas e só pode ser desfrutada após a morte do corpo, no céu, onde a Alma pode desfrutar do Longeperto, que também é descrito como a Trindade. Nesse sentido, é possível dizer que Longeperto é a própria Trindade que se manifesta ao “mostrar” segundos da glorificação da Alma, e que está, ao mesmo tempo, distante e próxima, “Longeperto”. Após a morte do espírito, a Alma está liberada para abraçar a Divindade.

O itinerário da alma aniquilada parece se reconectar ao modelo de penitência única, como a proposta pelo cristianismo

primitivo⁵, que enxerga a possibilidade de, em vida, atingir um grau de perfeição que impede a recaída no pecado, subtraindo os fundamentos teológicos mesmos da necessidade da segunda penitência. Por acreditar que é possível receber a graça em vida sem um intermediário representante da Igreja, sua obra foi condenada.

O espelho e os espelhos

Dado o profundo apofatismo da doutrina ascética de Marguerite Porete, não surpreende que um dos aspectos negados seja, precisamente, a *imagem* ou a *representação*. Já Pseudo-Dionísio Areopagita, no século VI, em uma das mais tradicionais descrições do *Deus Absconditus*, para além de todos os predicados, usa dessas nomeações para negá-las:

Dizemos pois que a Causa universal, situada além de todo universo, não é nem matéria isenta de essência, de vida, de razão ou de inteligência, nem corpo; que ela não tem *figura* nem *forma* (1040D, Pseudo-Dionísio, 2004, p. 135, grifos nossos).

Pseudo-Dionísio está elencando qualidades predicáveis de uma substância, entretanto, a negação do caráter sensível rejeita

5 Outro vínculo da teologia de Porete com as primeiras doutrinas diz respeito ao caráter unitivo da soteriologia da alma. Isto é, Porete não fala em dois destinos das almas, mas de um caminho unívoco direcionado aos “ativos”, aos “contemplativos” e aos “aniquilados” (Porete, 2021, p. 31). O que muda é o quão tortuoso ou lento será esse processo. Nesse sentido, Porete, em sua teologia, parece operar sob a égide da *apocatástasis*, doutrina encontrada no platonismo de nomes como Orígenes, Gregório de Nissa e alguns outros patriarcas. De fato, no *Tratado dos primeiros princípios*, a não eternidade das penas parece inequívoca – afinal, para Orígenes, a eternidade não diz respeito a um conceito abstrato e filosófico de um “sem tempo”, mas um estado real-contemplativo de estar junto a Deus; então, só a vida junto a Deus é factualmente eterna; a vida terreal-pecaminosa é, literalmente, não eterna (Sachs, 1993, p. 627).

também a possibilidade de formulação da figuração. Deus não é semelhante às imagens que dele se podem fazer. Essa listagem das negações dos predicados, daquilo que Deus não é, configura-se, como o diz o próprio vocabulário do filósofo, como um percurso ascensional (1045D, Pseudo-Dionísio, 2004, p. 136). Listar aquilo que Deus não é, é uma forma de elevação do percurso racional. Nossa hipótese é que Marguerite imagina outro dispositivo linguístico para dar corpo a esse processo: a figuração de um espelho que não formula imagens positivas, um espelho negativo, ele mesmo, apofático.

O que há de singular – além de aspectos da teologia de Porete que escapam ao escopo do trabalho – é o fato de a autora lançar mão de um gênero *mimético*, isto é, *representativo*, para dar conta, precisamente, da impossibilidade da representação. Aqui estamos às margens do problema persistente do platonismo em sua contumaz crítica ética à representação. A solução de Porete, entretanto, parece produzir uma virada sobre a própria lógica do diálogo e do sentido do *espelho*, enquanto um gênero medieval consolidado, em especial, na *devotio moderna*.

É preciso agora pensar sobre a metáfora do espelho. Segundo Amy Hollywood, a figura do espelho nos leitores medievais e modernos, por sua natureza obscura, desempenhava um importante papel no entendimento e funcionava como uma metáfora que refletia o conhecimento de si e de Deus. O termo latino “*speculum*” foi utilizado por muitas obras que ofereciam representações de todas as categorias de cristãos e tentativas de representação da divindade (Hollywood, 1991, p. 130). Ceci Mariani mostra que tais obras eram divididas em dois grupos: (1) os “espelhos instrutivos”, que buscavam enriquecer o conhecimento através do modelo de enciclopédia; (2) os “espelhos exemplares”, que tinham como objetivo iluminar a vida espiritual e apresentavam a ideia de progresso humano pela fé e pela virtude. Os espelhos exemplares no âmbito religioso evocavam a experiência de

Deus, na medida em que a alma era vista como sua semelhante (Mariani, 2008, p. 58-59).

O espelho das almas simples, de Marguerite Porete, insere-se na segunda categoria de textos, que tem por objetivo instruir a respeito da espiritualidade, mas que compartilha elementos seculares e profanos aos olhos da Igreja, como por exemplo, traços da literatura cortesã. Mariani também mostra outros modos de compreender a figura do espelho: (1) inspirado em traços da tradição neoplatônica, que se funda a partir da ideia de que a realidade é criada a partir do uno, e, nesse sentido, os Padres propunham a compreensão do espelho como um instrumento ofertado por Deus como meio de voltar até ele; (2) Cristo também seria considerado uma espécie de espelho sem manchas, de modo que faz ver o mistério de Deus, que é inacessível; (3) num terceiro sentido, o homem também seria espelho, como aquele que vê a alma que reflete a imagem de Deus em sua alma pura (Mariani, 2008, p. 59-60).

É interessante notar a ênfase no prólogo do *Espelho das almas simples* que Porete dá à questão da imagem. Antes de apresentar a mensagem que possibilita a aniquilação e o encontro com Deus, a personagem Amor dá um exemplo de amor mundano que funciona como metáfora para o amor divino. Conta a história de uma donzela, filha de um grande rei que vivia num reino distante, que, certa vez, escutou falar da cortesia e nobreza do Rei Alexandre e passou a amá-lo em virtude de seu renome e de sua gentileza. A distância entre ela e seu amado, porém, a impedia de vê-lo. Na tentativa de aplacar sua melancolia, a jovem mandou pintar uma imagem que representasse o semblante de seu amado, “a mais próxima possível daquela que se apresentava a ela, em seu amor por ele e no afeto amoroso que a havia capturado” (Porete, 2021, p. 32). Era por essa pintura e alguns outros artefatos que ela sonhava com o rei.

Hollywood chama atenção para uma questão: como é possível que a donzela mandasse pintar uma imagem de alguém

nunca antes visto? A autora afirma que tal pergunta está implicitamente respondida pela afirmação de que a imagem produzida pelo pintor era inspirada na imagem interior presente no coração da donzela, pela qual passou a amar o rei.

A implicação é clara de que é a imagem e a reputação do rei que a princesa ama e não o rei em si. Ainda assim, isso não deve descreditar a realidade do amor sentido pela princesa, porque no *ethos* cortesão, a imagem e a reputação são importantes extensões do próprio homem (Hollywood, 1991, p. 132, tradução nossa).

A Alma, que escreve o livro, então, transpõe os valores seculares para o escopo do sagrado. Diz que ouviu falar de um rei de grande poder, gentil cortesia, nobreza e generosidade. A distância entre ela e seu amado era tão inconsolável que esse rei lhe deu um presente:

E para que eu me lembrasse dele, ele me deu este livro que representa de alguma maneira o seu amor. Contudo, ainda que eu tenha a sua imagem, não estou menos num país estranho, distanciada do palácio onde vivem os mais nobres amigos desse senhor, que são completamente puros, perfeitos e livres graças aos dons desse rei com quem permanece (Porete, 2021, p. 32).

Assim como a donzela, a Alma nunca viu seu amado, mas, ao contrário da princesa, que teve a imagem de Alexandre pintada segundo sua imaginação, o rei da Alma lhe dá a imagem de seu amor, representada pelo livro (Hollywood, 1991, p. 134), portanto, o substituto da imagem impossível do rei. Nesse sentido, é possível compreender o livro *como* o espelho complementar a essa

imagem (que falta), que reflete a imagem da Alma e evoca uma experiência com Deus, um espelho exemplar. Ao introduzir essa pequena narrativa, no prólogo de sua obra, Porete afirma que lançará mão de um *exemplum*. Como registra Curtius, em suas investigações sobre o legado filológico da gramática, poesia e retórica latinas à formulação do pensamento ao longo da Idade Média, o *exemplum* se constitui pela corporificação de uma lição valiosa na forma de uma história (de reis, heróis, figuras históricas, deuses etc.) (Curtius, 1979, p. 60-62). O valor exemplar da história aí está, parece, precisamente na *impossibilidade* de representação do valor na forma de um exemplo. Paradoxalmente, o espelho, o próprio livro, traduz uma imagem vazia.

A diferença entre os diversos textos exemplares cristãos e O *espelho das almas simples* é que o de Porete não possui imagem, mas, pelo contrário, a nega. É pela aniquilação da alma, ou seja, fora da imagem refletida no espelho, que se dá a união com Deus. O livro não produz uma imagem, senão o diálogo autoesvaziante de forças. Suas virtudes defendidas são as da negação; a experiência numinosa da aniquilação não está presente, senão na forma de um indizível. O livro só pode ser *imagem* do amor na medida em que não é imagem desse mesmo amor. Se pensarmos no horizonte geral do *exemplum* descrito por Curtius, a história, o gesto *representativo*, visa traduzir um saber inteligível na forma sensível da narrativa de ditos e feitos. Não há virtudes positivas diretamente figuradas no *Diálogo*, senão na forma de uma rejeição parcial.

Amy Hollywood aponta que as duas representações presentes no prólogo – a pintura e o livro – referem-se ao amor sentido pela donzela e pela Alma, já que o próprio amado (rei Alexandre e o rei da Alma) está distante, fora do alcance. A autora indica ainda que a expressão francesa “l’amour de lui memes” (Porete, 1986, p. 12), utilizada por Marguerite, designaria tanto o amor que a Alma sente por Deus quanto o amor que Deus sente pela Alma, dimensão que não estaria presente no caso da donzela com o rei

Alexandre. Em relação à Alma, ela está certa de que o amor de seu amado é recíproco, já que deu a ela uma imagem de seu próprio amor, evocando um binarismo dialético. Essa leitura se sustenta tanto pela teologia mística de Porete como pelo pensamento tradicional cristão, no qual Deus se identifica com o Amor. Nesse sentido, a representação do amor de Deus é a representação do próprio Deus. Tal interpretação aproxima o próprio Deus da teologia proposta por Porete, já que ele dá à alma simples uma imagem exteriorizada em forma de livro, de modo a garantir que a imagem formada no interior da Alma seja a verdadeira imagem divina (Hollywood, 1991, p. 134-135). Se essa imagem não é positiva, mas radicalmente negativa, o que o *espelho* de Marguerite parece refletir é um nada central produzido pelo apofatismo e pela via unitiva das almas aniquiladas ao amor. Uma espécie de escada ascensional que desaparece no instante mesmo em que se começa a galgá-la.

Diante desta possibilidade de interpretação – *O espelho* como uma representação de Deus –, é possível montar um esquema de oposição entre o poder pastoral e a teologia mística da aniquilação de Marguerite Porete. Como vimos, o modelo eclesial transforma o indivíduo por meio dos sacramentos. Todos os dispositivos pastorais que se colocam como o intermediário entre o indivíduo e Deus através da figura de Cristo são responsáveis por produzir um *certo* sujeito, que responde a um modelo identitário que o aproxima de Deus, que o salva, mas que ainda o difere do criador. Esse sujeito se equipara a uma imagem *positiva*, isto é, a uma série de traços característicos de um *éthos* que deve ser contemplado e então imitado. No contexto da devoção medieval, esse *éthos* não passa apenas pelo exercício de um conjunto de virtudes, mas também de um modo de estar presente, pelo gestual, pela apresentação de si diante da comunidade.

A identidade cristã produzida pela pastoral não permite, mesmo após a morte, a identificação do cristão com Deus; pro-

move uma subjetividade linear e vertical do sujeito em relação à divindade. É ao mesmo tempo essa *imagem* que deve ser (re) produzida que permite o contato com o divino (na forma da promessa de salvação), mas mantém a alma à distância de Deus, na medida em que essa é pontuada por atributos, enquanto a Divindade é aquela para além de todas as categorias.

Por outro lado, o esquema apofático proposto por Porete, que pressupõe a aniquilação da alma, promove uma identidade horizontal, pelo menos em alguma medida, com Deus. A criatura, entendida por Marguerite como alma simples (aquela que não está dominada pela Santa Igreja, a Pequena), recebe a mensagem de amor, o *espelho*⁶, que possibilita uma experiência mística com Deus, mas, ao contrário do poder pastoral, não produz um sujeito, mas uma aniquilação da imagem de si mesma. Nesse sentido, *O espelho* é o único intermediário entre Deus e a Alma, que se torna dispensável quando a alma atinge seu objetivo de ser amada e se unir a Deus.

Voltando ao gênero *speculum*, um gênero representativo, como pode se constituir uma representação sem imagens? Ao ser o livro doado por Deus à donzela (a alma amante em seu amor divino), *O espelho* de Marguerite surge como um novo evangelho. Mas não se trata de um texto admoestativo que ensina positivamente um saber. Para além, enquanto evangelho, *O espelho* corta o intermediário, atuando, ele mesmo, como o *diretor espiritual* do leitor, no momento de seu itinerário de leitura. Mas um diretor cuja arte de guiar, de empurrar ponto a ponto, não o faz em direção a uma *imagem positiva* que deverá ser interiorizada, mas à negação da possibilidade de formação de qualquer imagem. Um livro que, por si mesmo, enquanto imagem negativa do amor, guia a uma radical abertura, colocando o leitor, testemunha de seu diálogo, em relação consigo mesmo.

6 *Espelho* aqui possui dois sentidos: o livro de Porete e o artefato como metáfora.

Aqui podemos vincular a imagem do *Espelho* à contraconduta: em primeiro lugar, enquanto evangelho, o livro é o diretor espiritual do praticante, “ativo, contemplativo e, talvez, aniquilado” (Porete, 2021, p. 31) (pois esses, supõem-se, talvez, possam caminhar sozinhos). Não há intermediação, senão enquanto um intermediador que reconhece sua própria falta: imagem impossível do Deus ausente. Para além, o livro não visa pintar uma imagem a ser interiorizada: as virtudes são negadas, os ritos são rejeitados. O que se tem é o caminho para a abertura da vontade ao amor Divino, em sua ausência de *forma* e de *figura*:

Mas nossa fé a tudo contradiz, pois crê firmemente, sem dúvida, que não há brancura, nem odor, nem sabor, mas o precioso corpo de Jesus Cristo, que é Deus verdadeiro e homem verdadeiro. Assim, o vemos pela fé, o que não fazem os que estão em glória, pois uma coisa glorificada não usa mais a fé, e, portanto, não o vê como nós. Assim, a divina Trindade ordenou o Santo Sacramento do Altar para alimentar, nutrir e sustentar a Santa Igreja. Tal é a disposição do Sacramento do Altar, diz a Alma de Fé iluminada pela divina Trindade, segundo a sabedoria divina e segundo o que creio, pelo poder divino (Porete, 2021, p. 55-56).

Curiosa é essa passagem que parece aniquilar também a figura de Cristo, como se ela dissesse: tome o sacramento, mas triture-o até que a pessoa de Jesus desapareça, já que a pessoa de Jesus deve ser aniquilada para que seja possível compreendê-lo de maneira santa, e não humana, por meio da fé, que contradiz a razão e os sentidos.

Mais uma vez, Marguerite recusa o instrumento pastoral que utiliza a razão e a mediação litúrgica. Provocativamente, ainda afirma que o sacramento seria destinado a nutrir e sustentar a Santa Igreja, destinada àqueles que “não o veem, como nós”, ou

seja, que veem Jesus pelo entendimento e não pela fé, que veem pela *imagem*.

Alma: – Ah, por Deus, diz essa Alma, por que eu faria algo que meu Amado não faz? Nada lhe falta, portanto, por que me faltaria alguma coisa? Na verdade, eu estaria enganada se alguma coisa me faltasse, pois a ele nada falta. Nada lhe falta, portanto, nada me falta. E esse ponto me toma o amor a mesma e assim me dou a ele, sem intermediário e sem reserva. Eu disse, diz essa Alma, que nada lhe falta, portanto, por que me faltaria alguma coisa? Ele nada quer, portanto, por que eu quereria alguma coisa? Ele nada pensa, portanto, por que eu pensaria? [...] Alma: – [...] esse livro é de tal ordem, que assim que Amor o abriu, a Alma soube tudo, e assim tem tudo, e toda obra de perfeição é nela realizada pela abertura desse livro. Essa abertura me fez ver tão claramente que me fez restituir o que é dele e retomar o que é meu, ou seja, ele é por isso tem sempre a si mesmo; eu não sou, e por isso é de fato certo que eu não me tenha. E a luz da abertura desse livro me fez encontrar o que é meu e nisso permanecer. Por isso, só tenho ser à medida que ele pode ser em mim. Assim Justiça, por justiça, restituiu o que é meu, e mostrou claramente que não sou (Porete, 2021, p. 167).

À luz dos projetos foucaultianos acerca da genealogia do sujeito, que entende a mística como contraconduta, o aniquilamento proposto por Porete pode ser lido como uma espécie de “esvaziamento” do “eu”, galgado pela destruição de qualquer hipótese *representativa*. A Alma funciona como interlocutora e cenário do texto, que nos ajuda a compreender a transformação de sua própria consciência. McGuinn descreve esse processo como uma des-criação da pessoa em aniquilamento, que

produz uma identidade mística, fenômeno que Paul Mommaers chamou de emergência de “um ‘eu’ sem mim” (Mommaers *apud* McGuinn, 2017, p. 368).

Embora *O espelho das almas simples* seja uma espécie de manual, muitas vezes não se esclarece *como*, ou por meio de que *práticas* a alma se aniquila, detalhando o processo de transformação mística. Porém, é justamente nessa ausência que a *prática* acontece, já que o objetivo da obra é negar qualquer estrutura ou qualquer espécie de mediação com o divino: “introduzir fortes doses de confusão e vertigem no leitor é central para a terapia mística de *O espelho das almas simples*” (McGuinn, 2017, p. 369).

Se quisermos extrair qualquer tipo de *prática* no sentido foucaultiano do termo, talvez seja interessante ler *O espelho*, alinhado aos acontecimentos históricos da vida de Porete. Enquanto seus escritos afirmam que a Alma aniquilada não se abala, nem se inquieta, pois já está em união com Deus, sua postura enquanto ré condizia com o comportamento de uma alma aniquilada: não se retratou, nem se defendeu.

Mas esta Alma está acima da lei,
Não contrária à lei.
Verdade é testemunha:
Ela é plena e realizada,
Deus está em sua vontade (Porete, 2021, p. 197).

Referências bibliográficas

DELUMEAU, Jean. *A confissão e o perdão: a confissão católica, séculos XIII a XVIII*. Tradução: Paulo Neves. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

FOUCAULT, M. *Segurança, território, população: curso no Collège de France (1977-1978)*. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

HOLLYWOOD, A. *The soul as virgin wife: Meister Eckhart and the beguine mystics Mechtild of Magdeburg and Marguerite Porete*. (PhD) Chicago: Notre Dame University, 1991.

MARIANI, C. M. C. B. *Marguerite Porete, teóloga do século XIII: experiência mística e teologia dogmática em O espelho das almas simples* de Marguerite Porete. 219 f. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2008.

McGUINN, B. *O florescimento da mística: homens e mulheres da nova mística: 1200-1350*. Tradução: Pe. José Raimundo Vidigal. São Paulo: Paulus, 2017. Coleção História da mística cristã ocidental.

PORETE, M. *O espelho das almas simples e aniquiladas e que permanecem somente na vontade e no desejo do Amor*. Tradução e notas: Sílvia Schwartz. Petrópolis: Vozes, 2008.

PSEUDO-DIONÍSIO, o areopagita. *Obra completa*. Tradução: Roque Aparecido Frangiotti. São Paulo: Paulus, 2004.

SACHS, John R. Apocatastasis in patristic theology. *Theological Studies*, n. 54, p. 617-640, 1993.

SESBOÛE, B.; BOURGEOIS, H.; TIHON, P. *História dos dogmas*. Os sinais da salvação (séculos XII-XX). Tomo 3. Tradução: Margarida Oliva. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

Orientalismo, espiritualidade e encantamento no rock psicodélico dos anos 60¹

Eduardo Guerreiro Losso

Universidade Federal do Rio de Janeiro – Rio de Janeiro, RJ, Brasil

*Can you hear me that when it rains and shines,
It's just a state of mind,
Can you hear me, can you hear me?
"Rain", The Beatles*

*I'd love to turn you on
"A Day In The Life", The Beatles*

Antecedentes místicos do psicodelismo

A cultura juvenil da droga, tão notória desde sua irrupção nos anos 60, é apenas um detalhe, um pormenor, perto da envergadura de uma ligação indissociável entre espiritualidade e cultura. O núcleo desse nexo

1 Artigo originalmente publicado com outro nome em: LOSSO, Eduardo Guerreiro B. Rock e mística: drogas, busca espiritual e estética orientalista nos Beatles e em outras bandas dos anos 60. In: ALMICO, Rita et al. *Rock: o Livro*. São Paulo: Hucitec, 2022, v. 1, p. 186-197.

Eduardo Guerreiro Losso é professor associado do programa de pós-graduação em Ciência da Literatura da UFRJ, vice-coordenador do mesmo programa e bolsista produtividade do CNPQ. Foi editor da *Revista Terceira Margem* de 2014 a 2023 e colunista da *revista Cult* de 2021 a 2022. Estuda conceitos fundamentais da mística e mística na modernidade, teoria crítica, literatura e teoria da mídia, contracultura musical e poesia moderna, dando ênfase nas relações entre religião e cultura, encantamento e desencantamento. Publicou o livro *Sublime e violência: ensaios sobre poesia brasileira contemporânea*, pela Azougue Editorial, Rio de Janeiro, em 2018 e, mais recentemente, *Mística e antimística*, Lisboa, Oca Editora, 2020.

intrínseco está na chamada experiência mística: o desejo insaciável de contato com o divino, o infinito, o absoluto.

Não é possível entender o psicodelismo dos anos 1960 sem retroceder em vários sinais precursores históricos, que remontam ao século XIX e às características fundamentais da modernidade. Peço então ao leitor para me acompanhar nos antecedentes do fenômeno que vai explodir nos anos 60.

A oposição entre desencantamento do mundo e busca de reencantamento é constituinte da modernidade cultural. Desde o nascimento das primeiras fábricas e da transformação do mercado em rendimento crescente do capital por meio da exploração do trabalho assalariado, a racionalidade técnica se torna a mentalidade dominante. Ela constrange todos a um modo de vida completamente produtivo, eficiente, objetivo, despido de crenças míticas e espirituais, vistas como primitivas, supersticiosas e ultrapassadas. Desde os primeiros momentos da modernização capitalista em seu progressivo desencantamento houve tentativas múltiplas, variadas e constantes, de diferentes filosofias, estéticas e ideologias, de reencantamento do mundo. A história da literatura moderna oscila sempre entre o declínio afetivo na desilusão, isto é, a falta de sentido existencial, e a busca entusiasmada de reencantamento por via de novas mundivisões cósmicas, políticas e artísticas.

Tal dualidade foi resumida pelo teórico da modernidade Octavio Paz em termos de visão irônica e visão analógica do poeta moderno. Na analogia, o poeta moderno resgata a tradição das relações de semelhanças entre elementos naturais e espirituais, encontrada desde às cosmovisões arcaicas até a longa história do neoplatonismo, na Antiguidade Tardia, passando pelo Renascimento, até aportar no romantismo. O reino encantado da analogia entre plantas, animais, pedras, estrelas e deuses instaura um estado de espírito em que a poetização leva a uma espécie de lar espiritual. Na ironia, o poeta moderno desmonta as naturaliza-

ções de noções do senso comum e da ideologia burguesa. Nela, o poeta se exila da hipocrisia social moderna e se sente um estrangeiro, motivo pelo qual ele rompe com o conservadorismo e se torna um transgressor. Se a ironia é uma recusa do pacto social e um enfrentamento do niilismo, o que lhe descortina um horizonte de ousadia e inovação, a analogia é um refúgio, um exílio místico e estético.

Ao longo do século XIX, já se encontram diferentes movimentos literários em que personalidades novas, cobiçosas de entrar no debate público de forma ardente e enfática, associam um novo modo de vida a uma nova estética literária. O romantismo francês, dos cenáculos dos anos 1830, confrontou sociedades literárias de molde aristocrático e reivindicou a autonomia das relações entre pares artísticos. Mediante tal ímpeto de libertação criativa, inauguraram o termo *boêmia*, no contexto parisiense, para caracterizar a vida de jovens artistas que ocupam espaços urbanos de convívio como cafés, tabernas e cabarés, onde se reúnem tipos sociais marginais e se encontram diferentes classes econômicas, profissionais e etárias.

A partir de 1830, várias gerações literárias e artísticas se originaram de focos de agrupamentos boêmios. As duas mais importantes, subsequentes, foram o movimento decadentista e simbolista dos anos 1880, que deram à música um valor central para sua poética, e as vanguardas dos anos 1920 como dadaísmo, surrealismo e expressionismo. De variados modos, tais movimentos oscilaram entre a ironia (especialmente decadentismo e dadaísmo) e a analogia (simbolismo e surrealismo).

Um fator determinante do projeto, vago ou direcionado, de reencantamento dessas diferentes estéticas foi a relação de sua poética com elementos espiritualizantes, místicos ou esotéricos. No romantismo dos anos 1830, o escritor francês Gérard de Nerval (1808-1855) era um ávido leitor de esoterismos; no simbolismo, a doutrina das correspondências do espiritualista sueco Emanuel

Swedenborg (1688-1772) se tornou um componente integrante da própria forma verbal; no surrealismo, vários de seus integrantes se vinculavam tanto a esoterismos quanto ao fascínio pelo xamanismo indígena nas Américas. Logo, no ambiente boêmio comparava-se uma fornalha de visões espirituais alternativas contrapostas às igrejas dominantes e à mentalidade racionalista do *status quo*. Tais visões interferiam nas poéticas artísticas e ofereciam resposta a anseios de reencantamento do mundo.

Se a boemia propicia espaços urbanos e laços sociais de indivíduos insatisfeitos com as imposições do modo de vida burguês, dando a eles um horizonte de práticas heterotópicas e transformadoras, no plano político (daí a presença marcante de anarquistas) e micropolítico (mudança comportamental), outras pessoas revoltadas com o sistema também buscaram formas de fugir da circunscrição metropolitana. Elas iniciaram movimentos de socialismo primitivo, veganistas e nudistas, como foi o caso do *Monte Verità* no início do século XX, da *Lebensreform* em geral, e que também estavam relacionados com movimentos juvenis de montanhismo como *Wanderfolgel*, descontentes com o industrialismo e entusiastas da incursão na natureza. Todos esses agrupamentos viabilizaram a cooperação entre artistas, esotéricos e espiritualistas, geralmente amantes de tradições orientais e anticlericais, em torno da busca de um modo de vida antiburguês.

No contexto da história da cultura estadunidense, o transcendentalismo de 1830 e 1840, que enfatizava o conhecimento transcendental, o individualismo, o idealismo, a apreciação da natureza e já continha um débito com religiões hindus, foi seguido do *New Thought Movement* (Novo Pensamento), chamado por William James de movimento de cura pela mente. Este prosperou ao longo do século XIX, tornando-se bastante ativo, influente e abrigando uma presença hinduísta cada vez mais significativa. Uma de suas ramificações se encontra na teóloga, mística e feminista Emma Curtis Hopkins (1849 - 1925), líder espiritual intitulada “professora de pro-

fessores” que ensinou várias figuras proeminentes, entre elas, outra líder espiritual, Annie Rix Militz (1856 - 1924). Ela fundou, em 1887, a *Home of Truth*, uma casa de ensino do Novo Pensamento em San Francisco que atraía predominantemente mulheres. Em 1893, na *World's Columbian Exposition* em Chicago, Annie Rix Militz se encontrou com o famoso guru hindu Swami Vivekananda (1863 - 1902) e extraiu algo de seu ensinamento ao produzir um diálogo inter-religioso entre a *Christian Science* de Emma Hopkins e a doutrina Vedanta, com métodos de cura e técnicas de desenvolvimento de poderes mentais. Vivekananda também visitou a Inglaterra em 1895 e 1896, onde já havia uma associação promotora de estudos asiáticos, em especial da indologia, a *Royal Asiatic Society*, fundada em 1824. Em 1935 e 1936, Paramahansa Yogananda visitou Inglaterra e EUA. Sua *Autobiografia de um Yogi*, de 1946, tornou-se sucesso de público e crítica. Para se ter uma ideia da influência duradoura desse marco da literatura espiritual, o encontro dos Beatles com Maharishi Mahesh Yogi, sobre o qual falaremos adiante, ocorreu a partir da leitura do livro. Pouco depois, a estrutura de quatro suítes do álbum do Yes de 1973, *Tales from Topographic Oceans*, é baseada em seus ensinamentos, devido ao fascínio inspirador que provocou em Jon Anderson, vocalista da banda.

Todo esse contexto pré-contracultural se desenvolveu paulatinamente até a irrupção de três grandes precursores. O primeiro é o escritor e ensaísta inglês Aldous Huxley, autor de dois livros extremamente influentes: *A filosofia perene*, de 1945, que propõe uma leitura dos pontos de contato fundamentais de ensinamentos místicos e religiosos de todas as culturas, sendo considerado uma importante representação do chamado perenialismo. Sobre esse tópico, ele foi antecipado por vários intelectuais do simbolismo como Edouard Schuré, Joséphin Péladan e Maurice Maeterlinck. O segundo livro é *Portas da percepção*, de 1954, expressão retirada de *O casamento do céu e inferno* de William Blake, de 1793, o grande romântico visionário inglês que depois foi fartamente

musicado pela contracultura. O livro de Huxley relata suas experiências com a mescalina e advoga o uso terapêutico e revigorador de alucinógenos.

O segundo precursor é a *beat generation* de Jack Kerouac, William S. Burroughs e especialmente Allen Ginsberg, que reuniram experimentação de drogas, vida desregrada e busca espiritual gnóstica e oriental. Para quem achava, nos anos 40 e 50, que a boêmia estava perdendo a relevância, eles foram a prova de que ela voltava à evidência com um impulso inédito. O grupo inicial logo se desdobrou na *San Francisco Renaissance* ao se deslocar para essa cidade e integrar mais poetas como Philip Lamantia, Michael McClure, Gary Snyder, Philip Whalen e o popularizador de religiões orientais e pensador místico Alan Watts. Pouco tempo depois, San Francisco se tornou, ao lado de Londres, o principal foco do rock psicodélico.

O terceiro é o psicólogo clínico da universidade de Harvard, Timothy Leary, que fez experimentos autorizados com LSD mas, com o agravamento da resistência a sua pesquisa, foi expulso da instituição em 1963 junto com seu amigo e colega Richard Alpert. Leary continuou seus experimentos fora dela numa comunidade de jovens, defendeu o uso terapêutico do LSD e desenvolveu uma filosofia de expansão da mente. Seus artigos e livros se tornaram peça chave no movimento da contracultura, com o lema “turn on, tune in, drop out” (“conecta, sintoniza, caia fora”). No livro de 1964 intitulado *A experiência psicodélica: um manual baseado no Livro tibetano dos mortos*, o próprio subtítulo ostenta a ligação da terapêutica psicodélica com um livro oriental que possuía grande aura de sabedoria. Seu amigo Richard Alpert, co-autor do livro, foi iniciado em 1967 pelo guru indiano Neem Karoli Baba e se tornou ele mesmo um mestre espiritual ao mudar o nome para Baba Ram Dass.

Toda essa variedade difusa de movimentos e agremiações religiosas, esotéricas e terapêuticas que está por trás da irrup-

ção do reencantamento na contracultura é identificada por sua caracterização mística. A palavra “mística” contém em si dois sentidos contraditórios: para os que se distanciam de religiões, o de superstição, credence, mistificação; para os demais, é o lugar da busca espiritual, de uma experiência máxima de contato com Deus, o absoluto ou o real. Por um lado, mística é o espaço de imersão na verdade gnóstica fundamental através da experiência, aquilo que pode dar sentido ao estado moderno de falta de sentido não só através de um conhecimento abstrato mas de uma prova prática dele. Por outro, é nesse âmbito que proliferam mil formas de embuste. Há uma tensa ambiguidade entre confiança e desconfiança, adoração e suspeita, verdade oculta e falsidade desvelada, enfim, encantamento e desencantamento. Para quem é desencantado, é fácil desmistificar visões encantadas. Difícil é negar seu potencial concreto de atração, mobilização afetiva e atmosfera criativa, bem como de crítica à racionalidade técnica.

A rigor, mística, no sentido estrito, se refere a escritores e contemplativos que desenvolveram, na Idade Média, itinerários de ascensão da alma. A história apresentada acima deve ser entendida, então, não como a mística *stricto sensu*, mas como a secularização da mística na modernidade.

Princípios do rock psicodélico

O breve panorama apresentado até aqui é um largo pano de fundo boêmio, espiritualista e cultural para o exame mais específico da ambiência mística que paira no desenvolvimento do rock psicodélico e suas derivações. Ela não é um mero adereço suplementar do estilo. Ao contrário, é a característica central da visão de mundo que é sustentada em seu fundamento. É a motivadora principal dos traços formais que proporcionaram ao rock abrir-se radicalmente à ambição estética de experimentação construtiva

e, com isso, introduzir no topo das paradas de sucesso e numa longa extensão de mercado enormes ganhos estéticos. Estes nunca se serviram de uma oportunidade de repercussão tão generosa senão naquele tempo e, depois do período predominante em vigor, nunca mais foi repetida.

Pode-se afirmar que o início do rock nos anos 50, com uma dança frenética que atiça a histeria das meninas e carrega indícios de juventude transviada, já contém certos elementos de transe que remontam à cultura negra americana. As canções dos primeiros grandes nomes do rock – Elvis Presley, Little Richard e Chuck Berry – contêm o frescor original que marcou sua primeira fase. Depois, contudo, as bandas que foram se seguindo apresentavam um modelo rítmico, harmônico e estrutural bem estrito que pouco alterava a sua fórmula básica. O que realmente abalou tal estrutura começou a surgir a partir de imitação da cítara indiana na guitarra visando ares exóticos.

O nexó indissociável entre imaginário místico e experimentação criativa começou de forma muito tímida no rock. Pelo menos é essa a impressão que decorre retrospectivamente, no olhar de quem conhece a sua fase mais ousada. Por isso mesmo, é importante despertar a sensibilidade para as pequenas nuances do período inicial, que se notabiliza nas bandas da *British Invasion*. A emulação da cítara apareceu primeiramente no riff inicial de “Heart Full of Soul”, do Yardbirds, lançado em junho de 1965, com ênfase no glissando da nota mais elevada da guitarra com efeito *fuzz*, primeiro tipo de distorção usado nos anos 60. A evocação indiana se mistura ao clima de filmes *westerns*, com o uso da guitarra *twang*, típica desse contexto de Velho Oeste e também de filmes de espionagem.

No mês seguinte, em julho de 1965, The Kinks lançam “See My Friends”, em que o efeito de slide, ao lado de uma textura de acorde regular, com efeito espacial, se soma à articulação deslizante da linha vocal. A canção contém uma ambiência indiana

notadamente pronunciada no seu conjunto. Em dezembro de 1965, quando é lançado o primeiro LP mais ousado dos Beatles, *Rubber Soul*, a faixa “Norwegian Wood” é a primeira canção pop que contém um instrumento musical indiano. A cítara é executada por George Harrison, em um feito corajoso. Contudo, a tópica da canção, explicitada na letra e dominante em toda a composição, é a vida no campo em intimidade cotidiana com a amada, isto é, o instrumento indiano se torna um tempero bucólico. Se “Heart Full of Soul” introduz muito sutilmente o sabor da emulação indiana num contexto *western*, “Norwegian Wood” a aplica da mesma forma num contexto bucólico. Logo, é “See My Friends” que se destaca como o *hit* que cria uma atmosfera genuinamente psicodélica.

De qualquer forma, somente em 1966 o processo se acelera. Em março The Byrds lançam “Eight Miles High”. Assim como “See my friends”, há um uso do tom-tom que contribui para a impressão de primitividade e um coro vocal que lembra o canto gregoriano, cuja pronúncia é igualmente fluida e arrastada. Porém, o arranjo vocal é mais sofisticado e o solo particularmente abstruso de Jim McGuinn, que invoca ao mesmo tempo John Coltrane e cítara, introduzem elementos mais decididamente esquisitos à estrutura bem comportada do rock inicial. Além disso, a letra inaugura um tipo de aceno indireto à onda lisérgica enquanto discorre sobre outra coisa (no caso, o voo num aeroplano) que se tornará marca fundamental do estilo (um bom exemplo brasileiro da astúcia juvenil está em “Ando meio desligado”, dos Mutantes).

A partir desse momento, a guinada psicodélica ganha impulso categórico. Considero o maior ponto de virada o lançamento de “Rain” e “Paperback Writer” dos Beatles em maio de 1966. “Rain” inaugura a série de canções psicodélicas de autoria de John Lennon; ou melhor, para ser mais justo, é um feito espantoso de todos os quatro garotos de Liverpool. O modo deslizante do

vocal está presente, o arranjo coral que o acompanha faz um rico contraponto ao canto principal, a guitarra de Harrison executa um arpejo todo lânguido, a linha de baixo de Paul McCartney é feita de notas ligadas bem pronunciadas e, o mais importante de tudo, as viradas constantes da bateria de Ringo Starr criam um ambiente rítmico instável que não combina com a marcha invariável da maioria das canções de sucesso da época.

Todo o conjunto de elementos musicais soa diferente, audaz, e só tem débito com os avanços anteriores mencionados. A coerência de tanta novidade está no título, “chuva”, tema da canção, em torno do qual todo o empenho mimético dos efeitos instrumentais orbita, pois o langor geral descreve com precisão a atmosfera aquática, melancólica e vagarosa. O ápice da inovação compositiva está na pausa da bateria no refrão, com a repetição ligada da nota aguda da tônica no baixo. A bateria volta em meio a viradas vertiginosas para pausar de novo na repetição do refrão. A guitarra repete em cada tempo um acorde deslizado pela mão direita, o coro também liga sétima à tônica aguda da mesma forma que o baixo. Na estrofe e no refrão a melodia vocal é cheia de glissandos descendentes (o que se associa ao verso “when the rain comes down”, “quando a chuva cai”). A cada momento da música o ouvinte se depara com uma novidade de arranjo inesperada. Na segunda entrada do refrão, o baixo toca uma quiáltera de três notas descendentes, mimetizando o movimento declinante da chuva em coerência com os glissandos, arpejos e languidez geral. A pausa da bateria no refrão e seu retorno constante, pleno de múltiplas viradas, além dos elementos inusitados que surgem, como a duplicação rítmica do pandeiro, produzem uma sensação desdobrada de renovação sem fim. Na coda final, em que a pausa, dessa vez, reúne a virada da bateria com o baixo, aparece pela primeira vez na música pop uma gravação reversa, no caso, da voz de Lennon que canta o verso “When the sun shines”, naturalmente irreconhecível. A negação do sentido do verso aponta

justamente para o céu nublado enquanto chove, em suma, a inversão está logicamente justificada. Ela não só inaugura novos atrevimentos técnicos no estúdio como reforça a artimanha estética com os direcionamentos descendentes de mímese da chuva.

Apoteose beatle

“Rain” ofereceu uma prévia bem potente do disco que vai de fato revolucionar o rock, sem caminho de retorno: *Revolver*, lançado em agosto de 1966. Nele, encontram-se mais canções langurosas de Lennon como “She said she said” e “I’m only sleeping”. A inversão final de “Rain” se torna recurso principal de “Tomorrow never knows”, que inverte quase tudo, especialmente os *loops* da orquestra e da guitarra, utilizando um drone de acorde estático que imita, de forma mais ostensiva, a música indiana clássica. Os feitos inovadores dessa faixa são famosos, mas a inspiração declarada de Lennon é que confirma o nosso percurso: o livro de Timothy Leary, Richard Alpert and Ralph Metzner, *A experiência psicodélica*, já citado. “Love You To”, de George Harrison, apresenta não só o som de cítara bem explícito como também a tabla indiana executada por Anil Bhagwat. Harrison foi introduzido nesse universo pela *Asian Music Circle*, organização londrina fundada em 1946 pelo casal Ayana Angadi e Patricia Fell-Clarke e promotora de estilos asiáticos de música, dança e cultura no Ocidente. Os Angadis apresentaram Harrison a Ravi Shankar, que desde 1956 executava concertos em Londres. A associação foi um desdobramento do papel crescente da cultura indiana na Inglaterra promovido por iniciativas como a *Royal Asiatic Society*, mencionada anteriormente.

Ao contrário do tom bucólico de “Norwegian wood”, “Love You To” é uma peça completamente feita para oferecer a impressão de exotismo indiano, o que será replicado em “Within You Without You” de *Sgt. Peppers* mais adiante, a qual, ainda mais

sofisticada, encenará um duelo entre cítara e orquestra. “Tomorrow never knows”, de qualquer forma, é uma espécie de transfiguração vanguardista do exotismo tradicional de “Love You To”. Outra metamorfose psicodélica da música clássica indiana, carregada de drone do órgão hammond, efeito *flanging* e sinal rotatório do amplificador Leslie se encontra em “Blue Jay Way” de *Magical Mystery Tour*, outra canção de Harrison. Ainda “The inner light”, parte do compacto de março de 1968, isto é, depois dos três grandes álbuns experimentais dos Beatles (*Revolver*, *Sgt. Peppers* e *Magical Mystery Tour*), se soma a “Love You To” e “Within You Without You” na lista das canções de inspiração tradicional indiana de autoria de George Harrison.

Sgt. Pepper's Lonely Hearts Club Band, lançado em maio de 1967, presenteou o público com um álbum pop cuja totalidade nunca antes fora tão bem elaborada, posteriormente chamada de conceitual, que expõe um composto integrado de características surreais. Todas as faixas são recheadas de elementos experimentais; seleciono somente as duas canções finais, do lado A e do lado B, nas quais se pode indicar as audácias mais salientes. No caso de “Being for the Benefit of Mr. Kite!”, última do lado A, John Lennon se inspirou no poster de divulgação de um circo de 1843. Muitos efeitos sonoros são utilizados para criar a atmosfera circense e feirante e é difícil para o ouvinte distingui-los. O harmonium acompanha a melodia da estrofe, harmônicas são tocadas por quase todos os Beatles no início e nas transições para a estrofe seguinte. Mas os ápices da faixa ocorrem no interlúdio em tempo ternário e na coda instrumental com acordes *oom-pah* e órgão calliope, feito para a encenação da música de carrossel. A cereja do bolo se insere nos diversos efeitos em *overdubs* no fundo com o primeiro plano preenchido de *lowrey organ* tocado em escala cromática primeiro ascendente e em seguida repetindo linhas descendentes, seguido de um motivo de guitarra ecoada que mais parece um teclado sintetizado, o que confunde ainda mais o ouvinte.

Na coda é que os efeitos de *overdubs* (alguns até invertidos) se avolumam vertiginosamente e preponderam, invadindo todo o espaço sonoro fora da linha rítmica, superpondo evocações alucinógenas da roda do carrossel. Ao contrário das outras canções langorosas de Lennon, essa é cantada de forma ríspida, sugerindo a assertividade de um apresentador de circo que, já em tempos de televisão, também agrega traços semióticos de desenho animado infantil. Segundo Michel Hannan, um dos bons analistas do disco, tal severidade contrasta com a salada de efeitos reverberados dos *overdubs* no interlúdio e na coda. “Being for the Benefit of Mr. Kite!”, com sua tópica circense, acrescenta nova temática para o psicodelismo, que, de forma diversa, também já estava sendo trabalhada por Love, Country Joe and the Fish, Frank Zappa and The Mothers of Invention entre outros, e geralmente expõe um efeito vertiginoso e desorientador. O circo está ligado ao imaginário infantil, que também é predominante no psicodelismo, pois ele mistura encantamento meninil com reencantamento juvenil.

A faixa final do disco é especialmente famosa e maravilhou a todos com o grau de estranhamento provocado: “A Day in the Life”, de Lennon e McCartney. Ao contrário da cena circense da última, lida com uma esfera temática séria e grave. A canção comporta três partes bem diferentes. A primeira reúne um conjunto de instrumentos acústicos (violão, piano e maracas) de sentido introspectivo para que a letra reflita sobre notícias do dia (um homem que ganhou na loteria e a morte de um amigo da banda num acidente de carro; em seguida o eu lírico afirma ter visto um filme de guerra em que ganha o exército inglês e ter lido um livro sem contar mais detalhes). O papel da bateria de Ringo, que surge um pouco depois, com um efeito de distância reverberada, é considerável: responde à linha melódica de Lennon com viradas de tom-tom e surdo, afinados mais abaixo, quase como se fossem tímpanos. A dimensão flácida e fluída do ritmo devido às viradas constantes que iniciou em “Rain” ago-

ra se encontra plenamente desenvolvida, dando igual noção de andamento lento. Quando Lennon solta o verso “I’d love to turn you on” (“eu adoraria ligá-lo”, ou “conectá-lo”), mais uma clara referência ao “turn on, tune in, drop out” de Timothy Leary, os atributos da banda vão se apagando para dar lugar à segunda parte. Esta se inicia com um enorme conjunto variado de glissandos crescentes de várias camadas da orquestra, as quais ganham cunho apocalíptico e sugerem uma espécie de gigantesco pico de onda alucinógena.

A terceira parte da canção é, em contraste voluntário com a reverberação nebulosa da primeira, opaca. Salienta um pulso rítmico bem marcado, reforçado num curto trecho por uma respiração meio canina; algo semelhante ocorre no final de “Lovely Rita”, cheio de hálitos e gemidos ecoados, os quais se somam, por sua vez, à mímica onomatopaica de trem em duas partes anteriores. A faixa em questão oferta o sabor derradeiro dessas delícias exploradas anteriormente no álbum. A voz de Paul ordena ao interlocutor que acorde (antecipada por um disparo de alarme) e narra momentos anteriores da adolescência do beatle.

A canção logo retorna à segunda ocorrência da primeira parte com uma extensa transição épica da voz de Lennon junto a toda a orquestra. No retorno da primeira parte, a bateria está ainda mais desenvolvida e só é cantada uma estrofe (que se refere a uma notícia sobre o número elevado de buracos nas ruas de Londres), como se fosse uma espécie de resumo de um percurso já percorrido. A partir daí, há um segundo conjunto orquestral de glissandos crescentes ainda mais violentos, culminando no também célebre longo acorde em mi maior tocado por três pianos ressoando em mais de 40 segundos, o que confirma o sentido escatológico da faixa final.

No breve itinerário pelos primeiros indícios do rock psicodélico até o seu álbum mais venerado, muitas ocorrências tiveram de estar de fora, devido à exiguidade deste ensaio. Porém,

a seleção dos exemplos permite contemplar um traçado histórico. As primeiras canções (“Heart Full of Soul”, “See My Friends”, “Eight miles high”) iniciam o psicodelismo com a emulação da cítara feita pela guitarra, primeiramente bem elementar, contudo, logo em seguida, com Jim McGuinn, guitarrista do The Byrds, já bem sofisticada. O modo langoroso de cantar, conotando a onda absorva da meditação ou da droga, inaugura um novo estilo e atmosfera. Nos Beatles, em “Norwegian wood”, a cítara comparece somente para realçar o contexto bucólico, mas “Rain” estabelece no estilo lânguido uma série de elementos musicais inovadores, especialmente a flexibilidade percussiva, e comprova uma construção bem coerente com o tema. Em *Revolver*, seguem-se mais faixas de Lennon nesse estilo, além de surpreender com o exotismo tradicional de “Love you to” e sua metamorfose vanguardista em “Tomorrow never knows”. Agora os quatro garotos de Liverpool lideram a cena psicodélica, mesmo que continuem sendo acompanhados por outros vários trabalhos paralelos importantes e relevantes, que, ainda assim, não conseguem encontrar o difícil equilíbrio beatle entre ousadia e acessibilidade.

Sgt. Pepper's Lonely Hearts Club Band dá continuidade ao exotismo hindu de “Love you to” com “Within You Without You”, acrescenta outros tópicos requintados para a psicodelia e apresenta uma consciência integral do álbum enquanto obra unitária inexistente até então. As duas faixas que terminam os dois lados do disco são as que oferecem os elementos mais espantosos: “Being for the Benefit of Mr. Kite!” se regala de uma pletora de efeitos eletrônicos e overdubs variados; “A Day in the Life” se constitui de uma estrutura tripartida que sintetiza o par Lennon & McCartney e anseia um além apocalíptico alucinado. Da emulação da cítara no instrumento eletrônico, passando pela presença dela e da tábua, desdobrando-se no leque de variedades tópicas abertas pela “antropofagia” psicodélica pós-moderna para atingir os cumes dos anseios místicos dentro da estrutura da canção, o exotismo e o

misticismo assumido do rock psicodélico geraram um protagonismo social inédito e único na história moderna da associação entre vanguarda, espiritualidade, boemia e cultura de massa.

Secularização da mística

Depois do lançamento de *Magical Mystery Tour* em novembro de 1967, a banda resolveu permanecer num retiro de meditação transcendental do ashram de Maharishi Mahesh Yogi, acompanhada de suas namoradas e amigos famosos como Donovan, outro grande nome do início do psicodelismo, Mike Love (dos Beach Boys, também outra banda psicodélica que Paul McCartney diz ter influenciado os Beatles com seu renomado disco *Pet Sounds*, de maio de 1966), Paul Horn (compositor que lançou com Ravi Shankar em 1967 seu disco *In India* e se tornou um precursor da New Age music), a atriz Mia Farrow e sua irmã, Prudence Farrow, que inspirou a faixa “Dear Prudence”, de Lennon, integrante do *White Album*. Ao lado de todas essas personalidades estava uma equipe de jornalistas que fotografavam e cobriam toda a estada.

O início foi cheio de pompa midiática e belas esperanças, mas ao longo da temporada houve acusações de ganância do guru e mesmo assédio a Mia Farrow. John Lennon saiu raivoso e uma das faixas de *The White Album*, “Sexy Sadie”, foi inicialmente chamada de “Maharishi” (o nome foi modificado por insistência de George Harrison). Trata-se de uma *diss track*, isto é, canção de insatisfação. Maharishi Iogi, por sua vez, acusou os membros da banda e seus acompanhantes de desobedecer a proibição de usar drogas no ashram.

Apesar dessa troca de acusações ser tipicamente midiática e superficial, ela representa, com nitidez, a ambiguidade entre esperança e desilusão, adoração e suspeita que ronda a aceitação de mística. Se todo o esforço de reação ao desencantamento burguês e tecnocrático procurou formas de reencantar o mundo, tal reen-

cantamento nunca se torna estável, pelo contrário: ele sempre está em luta com o desencantamento. A oscilação entre as duas tendências explicita a instabilidade fundamental do humor moderno. No caso do enfrentamento público entre Lennon e Maharishi, o jovem beatle incorporou o momento desencantado do ocidental diante dos interesses mundanos do guru.

Independentemente da diatribe, o acontecimento midiático se tornou o ápice de uma curiosidade crescente do mundo globalizado pelo exotismo oriental e resultou tanto na moda do *raga rock* na música pop quanto na moda das vestimentas, enfeites e estética hindu na contracultura, de modo que a boemia hippie, generalizada para toda uma geração jovem, quase que se confundia com a mercantilização exótica de roupas coloridas de matriz indiana.

Ao longo da história da mística cristã, da Antiguidade até o século XVII, sua evolução foi atravessando uma série de etapas de transposição da transcendência para imanência, logo, podemos falar que há na secularização da mística um processo incessante de imanentização. A história que apresentamos aqui, da entrada do orientalismo indiano na Inglaterra e nos EUA, bem como dos movimentos espiritualistas, terapêuticos, naturistas, nudistas, montanhistas e boêmios, seguiram tal tendência irresistível à imanentização, em direção à sua politização e culturalização. A entrada do orientalismo no rock, foi, portanto, uma decorrência perfeitamente oportuna e congruente. O que não parece estar muito claro num certo senso comum da crítica literária e musical é o papel especificamente artístico dessa secularização da mística não em setores conservadores e antiquados, mas no cerne mesmo das vanguardas, isto é, no simbolismo, dadaísmo, surrealismo, expressionismo e geração beat.

Simplemente não é possível separar o ambiente fluido e espontâneo da boemia com aspirações místicas, que confundem arte, política e espiritualidade. Figuras como Baudelaire, Rimbaud e Breton demonstram acentuada afinidade com os roqueiros nes-

se sentido. Inclusive, vale destacar que um poeta tão ousado e incompreendido como William Blake, em suas visões apocalípticas e brados liberadores do corpo, indissolivelmente ligados à profunda releitura da Bíblia numa reformulação mitológica pessoal, teve enorme desdobramento na música contracultural. É possível citar Allen Ginsberg (*Songs of Innocence and Experience*, de 1970, é um álbum gravado pelo poeta, com 19 poemas da obra homônima), The Doors (no próprio título da banda), Alan White (no disco solo *Ramshackled*, de 1976, o baterista do Yes musicou o poema “Spring”), Emerson, Lake & Palmer (faixa “Jerusalem”, do álbum *Brain Salad Surgery*, de 1973) e muitos outros exemplos.

Dentre os vários exemplos de traços místicos inegáveis, também não se pode ignorar o papel subterrâneo do transe da música negra americana, presente no blues, cuja ambiência ritual harmônica se tornou parte do rock, bem como as percussões afro ou latinas (cujo exemplo bem característico está em “Sympathy for the devil”, dos Rolling Stones) e a sacralidade catedralesca dos órgãos eletrônicos, especialmente no rock progressivo.

A mundanização dos signos místicos, nesse caso, não foi uma mera comercialização do exotismo: foi, na verdade, mais um desdobramento do incessante processo de secularização da mística em que cada nova etapa de imanentização corresponde a um novo ressurgimento do potencial de reencantamento. No momento da psicodelia, a secularização da mística atingiu extremos musicais: desde a vanguarda erudita – como fica claro no catolicismo de Messiaen, no budismo de John Cage e no esoterismo de Stockhausen – até a cultura de massa, em que Beatles, Pink Floyd, Yes, Gong e outros inocularam na simplicidade do rock uma ambição estética e espiritual que parecia não caber em seu curto horizonte fenomênico, mas passou a se tornar a marca determinante de sua gigantesca contribuição para a música pop. O que ocorreu depois, até a contemporaneidade da nova moda psicodélica (de bandas como Tame Impala e da nova onda terapêutica

com alucinógenos) e progressiva (de bandas como Wobbler) é um desdobramento recorrente, continuamente renovado de tempos em tempos, que tornou a mística no rock não algo setorial, mas central, característica de uma de suas maiores sínteses artísticas.

Referências bibliográficas

ALBANESE, Catherine. *A republic of mind and spirit: a cultural history of American metaphysical religion*. New Haven: Yale University Press, 2007.

ECHARD, William. *Psychedelic popular music: a history through musical topic theory*. Bloomington: Indiana University Press, 2017.

HANNAN, Michael. The sound design of Sgt. Pepper's Lonely Hearts Club Band. In: MACDONALD, Ian. *Revolution in the head: the Beatles' records and the sixties*. Chicago: Chicago Review Press, 2007. p. 45-62.

JULIEN, Olivier (org.). *Sgt. Pepper and the Beatles: it was forty years ago today*. London: Ashgate, 2008.

LOSSO, Eduardo Guerreiro B. Mística e antimística, simbolismo e crítica literária. *Revista Intellèctus* (UERJ), Rio de Janeiro, v. 17, p. 92-111, 2018.

LOSSO, Eduardo Guerreiro B. História da mística e modernidade do sublime. *Trilhas Filosóficas*, Caicó, ano 13, n. 1, p. 13-33, 2020.

PAZ, Octavio. *Os filhos do barro: do romantismo à vanguarda*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.

