

Revista
Terceira
Margem
55
(online)

Revista do Programa de Pós-graduação em Ciência da Literatura

Universidade Federal do Rio de Janeiro

Ano XXVIII, n. 55, maio-agosto/2024

CRÉDITOS DA EDIÇÃO

TERCEIRA MARGEM

2024 Copyright dos autores

Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ / Faculdade de Letras

Programa de Pós-graduação em Ciência da Literatura

Homepage: <https://revistas.ufrj.br/index.php/tm/index>

e-mail: revistaterceiramargem.ufrj@gmail.com

Todos os direitos reservados

Programa de Pós-graduação em Ciência da Literatura / Faculdade de Letras / UFRJ

Av. Horácio Macedo, 2151 – Bloco F – Sala 323

Cidade Universitária – Ilha do Fundão – CEP: 21941-917 – Rio de Janeiro – RJ

Tel: (21) 3938-9702

Homepage: www.posciencialit.letras.ufrj.br/index.php/pt/

E-mail: posciencialit@letras.ufrj.br

Revisão: Rita Elias

Assistente Editorial: Kelly Stenzel P. Souza

Dossiê: Marcelo Martins Barreira e Eduardo Guerreiro Brito Losso

TERCEIRA MARGEM: Revista do Programa de Pós-graduação em Ciência da Literatura. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Centro de Letras e Artes, Faculdade de Letras, Pós-graduação, Ano XXVIII, n. 55, maio-agosto/2024. 215 p.

1. Letras – Periódicos I. Título II. UFRJ/FL – Pós-graduação

CDD: 405 CDU: 8 (05) ISSN: 2358-727x

SOBRE A REVISTA

TERCEIRA MARGEM

Revista quadrimestral publicada pelo Programa de Pós-graduação em Letras (Ciência da Literatura) da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Divulga pesquisas nas áreas de Teoria Literária, Literatura Comparada e Poética, voltadas para literaturas de língua portuguesa e línguas estrangeiras, clássicas e modernas, contemplando suas relações com filosofia, história, artes visuais, artes dramáticas, cultura popular e ciências sociais. Também se propõe a publicar resenhas críticas, para avaliação de publicações recentes. Buscando sempre novos caminhos teóricos, Terceira Margem segue fiel ao título rosiano, à inspiração de um pensamento interdisciplinar, híbrido, que assinale superações de dicotomias em busca de convivências plurívocas capazes de fazer diferença.

Programa de Pós-graduação em Ciência da Literatura

Coordenador: Eduardo Coelho

Vice-coordenador: Paulo Roberto Tonani do Patrocínio

Revista Terceira Margem

Editores Executivos: Danielle Corpas, Lucas Bento Pugliesi, Thiago Rhys Bezerra Cass

Conselho Consultivo: Alberto Pucheu, Eduardo Coutinho, Flavia Trocoli, João Camillo Penna, Vera Lins

Conselho Editorial: Christoph Türcke (Universidade de Leipzig), Emmanuel Carneiro Leão (UFRJ), Helena Parente Cunha (UFRJ), Jacques Leenhardt (École des Hautes Études en Sciences Sociales – França), Luiz Costa Lima (PUC-RIO), Manuel Antônio de Castro (UFRJ), Maria Alzira Seixo (Universidade de Lisboa – Portugal), Pierre Rivas (Universidade Paris X – Nanterre), Roberto Fernández Retamar (Universidade de Havana – Cuba), Ronaldo Pereira Lima Lins (UFRJ), Silviano Santiago (UFF)

Universidade Federal do Rio de Janeiro

Vice-reitor em exercício: Carlos Frederico Leão Rocha

Pró-reitora de Pós-graduação e Pesquisa: Denise Maria Guimarães Freire

Centro de Letras e Artes

Decana: Cristina Grafanassi Tranjan

Faculdade de Letras

Diretora: Sonia Cristina Reis

Diretora Adj. de Pós-graduação e Pesquisa: Aniela Improta França

SUMÁRIO

DOSSIÊ MÍSTICA E SUBJETIVIDADE

Dossiê mística e subjetividade

Marcelo Martins Barreira
Eduardo Guerreiro Brito Losso p. 7-12

A experiência mística em Clarice Lispector: ver, comer

Marcella Assis de Moraes p. 13-30

Notas sobre a Mística e a Santidade em Georges Bernanos

Maria José Caldeira do Amaral p. 31-43

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

Marcus Reis Pinheiro p. 45-60

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

Paulo Augusto de Souza Nogueira p. 61-82

Heterologia, êxtase, êxodo: notas sobre mística e subjetividade

Maria Clara Lucchetti Bingemer p. 83-106

Mística cristã e subjetividade

Geraldo Luiz De Mori p. 107-126

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

Cicero Cunha Bezerra p. 127-142

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

Marcelo Martins Barreira p. 143-164

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

Letícia Tury Guimarães Nascimento
Lucas Bento Pugliesi

p. 165-184

3ª MARGEM CULTURAL

Depoimento sobre o Coletivo Chama

Thiago Amud

p. 187-203

Chama: entre a distopia e o sonho

Thiago Thiago de Mello

p. 205-209

Sobre as autoras e autores do Dossiê

p. 211

Sobre os autores da 3ª Margem Cultural

p. 213

Nesta edição

p. 214

Terceira Margem

DOSSIÊ

MÍSTICA E SUBJETIVIDADE

DOSSIÊ MÍSTICA E SUBJETIVIDADE APRESENTAÇÃO

[DOSSIER MYSTICS AND SUBJECTIVITY – PRESENTATION]

MARCELO MARTINS BARREIRAⁱ

<https://orcid.org/0000-0002-9367-3073>

Universidade Federal do Espírito Santo – Vitória, ES, Brasil

EDUARDO GUERREIRO BRITO LOSSOⁱⁱ

<https://orcid.org/0000-0002-5050-0957>

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

Este número da *Revista Terceira Margem* foi dedicado ao tema “Mística e subjetividade”. Os artigos que o compõem debatem um conjunto diverso de desafios e perspectivas teóricas acerca da interface entre mística, arte, religião e problematização do “eu”. Assim, desde uma pluralidade de referenciais teóricos e campos de saber, o eixo temático do dossiê – graças ao caráter paradoxal do mistério e à condição da subjetividade diante do Outro, evocado e inferido pela “experiência mística” – proporciona um amplo arco de percursos hermenêuticos.

No primeiro dos artigos do dossiê, *A experiência mística em Clarice Lispector: ver; comer*, Marcella Assis de Moraes é bem clariciana, no estilo e no conteúdo de seu texto. A subversão da tradição ascético-mística, de matriz platônica, pelo valor do gosto, da comida, da corporeidade e da animalidade, vincula-se ao esvaziamento da racionalidade para se enfatizar a experiência como acesso privilegiado ao mistério. Um ponto central é a associação entre comida/alimentação e sacrifício/violência. Comer o que se despreza fortifica ou seria uma maneira de se vingar? De qualquer modo, na obra *A paixão segundo G.H.*, quando G.H. come a barata, a barata representa o amor pelo mundo, fazendo de seu nada, invisível e silenciado, uma oportunidade político-existencial, pois o ato de comer, a partir de uma alteridade, “não é incorporar, não é internalizar, não é converter em si mesmo”. Logo, em “um modo de relação, que é um modo de um ser existir o outro ser”, manifesta-se o mistério como bênção e não o destino como infortúnio.

Maria José Caldeira do Amaral, no segundo artigo, *Notas sobre a Mística e a Santidade em Georges Bernanos*, aponta, na figura do diabo – duplo de Deus –, uma nossa singularidade a contrapelo. Entre “o absurdo e a graça”, talvez houvéssemos 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. Maria José mostra como as beguinas Porete e Mechthild e as carmelitas descalças Teresa e Elizabete literalizaram uma realidade que se realiza também pela escrita delas. 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.

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. Seus disfarces do demônio facilitam sua intromissão em nossos pensamentos, exigindo do monge 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 pelo monge 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.

Em *Mística como espelhamento de si no além-mundo: a narrativa visionária do Martírio de Perpétua e Felicidade*, Paulo Augusto de Souza Nogueira apresenta a hegemonia da tradição cristã europeia, sobretudo medieval e moderna, acerca da mística

ocidental. No entanto, Paulo Augusto mostra a riqueza histórica da mística e suas outras vertentes interpretativas para além da vertente hegemônica. No cristianismo dos primórdios, a mística visionária e apocalíptica, de “ascensão e contemplação celestial”, é uma dessas vertentes que, apesar de antiga, é 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 sua 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. O texto *Martírio de Perpétua e Felicidade*, do séc. III, ilustra uma performatividade existencial e subjetivante. O corpo martirizado do relato, lido ritual e coletivamente, oportuniza uma experimentação fronteira 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 um “espelho invertido” na consciência, o macrocosmo apocalíptico se converte, com o sonho, num potente espelhamento corporal e psíquico de tipo místico, marcando a subjetividade em virtude da comunicação e do entrecruzamento entre morte e plenitude de vida.

O artigo *Heterologia, êxtase, êxodo: notas sobre mística e subjetividade*, de Maria Clara Lucchetti Bingemer, constrói hermeneuticamente uma heterologia (Certeau), ou seja, há nele uma reflexão desde o de 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, *apud* o artigo em tela). 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 Etty Hillesum) e êxodo (Lévinas e Marion) a subjetividade. Há, então, uma estrangeiridade errante da subjetividade a nos transformar como 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 entendíamos como propriedades de si a serem, portanto, transfiguradas.

O sexto artigo, *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*. Depois, segue McGinn ao apresentar a perspectiva de Agostinho como paradigmática para a mística cristã, em especial, por conceber a “filiação divina” no *De Trinitate*. 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 – numa análise em crescente psicologização da mística. 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 experientiação do sublime.

Pisando em ovos: leitura de um conto de Clarice Lispector à luz do orfismo, o penúltimo artigo, de autoria de Cícero Cunha Bezerra, ousa instigar o leitor, numa escrita coloquial e erudita, a realizar certa aproximação entre o conto *O ovo e a galinha*, de Clarice Lispector, com o orfismo. 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 impede de se traçar possíveis convergências e divergências entre os textos acima. O símbolo psicagógico do “ovo” apresenta o entrelaçamento de duplicidades teórico/prática, natural/sobrenatural, particular/universal e subjetiva/objetiva, segundo Cícero. Por 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”.

O oitavo artigo, *A circularidade entre o “dizer” e a “linguagem comum” pelo “volo” a partir de Michel de Certeau e Richard Rorty*, de Marcelo Barreira, aprofunda a dimensão subversiva da enunciação na mística, apropriando-se da complexa ótica de Certeau sobre o tema. O texto preconiza uma democratização “de baixo”, desde os idiotas/marginalizados, concebe uma universalização hermenêutica da mística escorada numa distinção entre a fábula e a posição científica moderna. Daí a problematização rortiana do caráter epistemológico dessa “ciência” em prol de um caráter “edificante” da ótica certeuniana. Caráter que acompanha um tipo audível e experiencial de “língua”, para além de sentenças proposicionais e suas verdades sobre o “real”. Assim, em que pese a circulação de “obras místicas” no século XVI, o autor questiona certas tipologias metafísicas da mística para frisar a inovação linguística e cultural da mística renascentista, notadamente a de João da Cruz, cuja enunciação ética subverte a objetividade do dizer pela indeterminação do *volo*, do “eu quero”.

Por último, em *O horizonte do poder pastoral e o lugar da mística na genealogia do sujeito do desejo em Michel Foucault*, Letícia Tury Guimarães Nascimento e Lucas Bento Pugliesi analisam a obra *O espelho das almas simples* de Marguerite Porete para mostrarem como a mística opera como “contraconduta” ao poder clerical/pastoral, cuja genealogia de subjetivação foi analisada por Michel Foucault. O artigo salienta o viés paradoxalmente político dessa contraconduta, que sintetizaríamos em, ao menos, quatro aspectos: 1) O “diálogo direto” da alma com Deus não passa por 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 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”, o mesmo conteúdo moral de caráter positivo 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 Guarnieri.

Finalizo com um agradecimento aos colegas que contribuíram com os artigos deste dossiê, além dos editores-chefes da revista, Danielle Corpas, Lucas Bento Pugliesi, Thiago Rhys Bezerra Cass, e a editora-assistente, Kelly Stenzel Pereira de Souza, a ajuda e orientação no processo de edição.

Muito obrigado e boa leitura!

ⁱ **Marcelo Martins Barreira** é professor do Departamento de Filosofia da Ufes, atua como membro permanente do PPGFil e do Mestrado Profissional em Filosofia/Rede Nacional. **E-mail:** marcelobarreira@ymail.com

ⁱⁱ **Eduardo Guerreiro Brito Losso** é professor associado IV de Teoria Literária do Departamento de Ciência da Literatura da UFRJ; membro permanente e vice-coordenador do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Literatura da UFRJ. Bolsista PQ1 do CNPq. Atua principalmente nos seguintes temas: indústria cultural, experiência estética, experiência mística, arte de viver, crítica social, sublime, ironia, secularização, êxtase, negatividade e simbolismo. **E-mail:** eduardoguerreiro741@gmail.com

A EXPERIÊNCIA MÍSTICA EM CLARICE LISPECTOR: VER, COMER

[THE MYSTICAL EXPERIENCE IN CLARICE LISPECTOR: TO SEE, TO EAT]

MARCELLA ASSIS DE MORAESⁱ

<https://orcid.org/0009-0008-3148-2862>

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

Resumo: Este artigo se dedica a investigar a maneira como a ascese mística na obra de Clarice Lispector não se desvincula da experiência concreta e cotidiana da existência. Lê-se aqui a imbricação entre o sentido da visão, tradicionalmente associado à capacidade humana de contemplação, e o do paladar, associado à necessidade animal de nutrição. Assim, a autora avança para o desfazimento das fronteiras entre humano e animal, problematizando a categoria filosófica de sujeito e valorizando o estatuto de coisa.

Palavras-chave: Clarice Lispector; mística; animalidade

Abstract: This article is dedicated to investigating the way in which mystical asceticism, in the work of Clarice Lispector, is not separated from the concrete and everyday experience of existence. Here we can read the overlap between the sense of vision, traditionally associated with the human capacity for contemplation, and that of taste, associated with the animal need for nutrition. Thus, the author moves towards blurring the boundaries between human and animal, problematizing the philosophical category of subject and valuing the status of thing.

Keywords: Clarice Lispector; mystique; animality

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:

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

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.

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 recolocada, 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 clariciano 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

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 adecuaba 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).

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, 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 glotões se parece à de um grou – o que novamente 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.

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 glotones se parece a la de una grulla (1222a22- 40) – lo que nuevamente emparenta la alimentación con la animalidad” (Salvaterra, 2020, p. 344).

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 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 oferta 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 a pequenaste 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 – adoece, 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 sacrificial, 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 quatinho dos fundos e eliminar os vestígios de sua ocupante anterior; no entanto, ela o encontra não apenas limpo como marcado pela escrita da empregada, 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 avidez 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 heroicos 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 o 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 natural; 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, conclamando 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

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.

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 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: Letícia 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.

Recebido em: 01/11/2023

Aceito em: 01/02/2024

ⁱ **Marcella Assis de Moraes** é 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, com a dissertação “Dizer a imagem: uma leitura de Nuno Ramos”. Graduiu-se em Letras pela Universidade de Brasília (UnB). **E-mail:** marcellamoraes@letras.ufrj.br

NOTAS SOBRE A MÍSTICA E A SANTIDADE EM GEORGES BERNANOS

[NOTES ON MYSTICISM AND HOLINESS IN GEORGES BERNANOS]

MARIA JOSÉ CALDEIRA DO AMARALⁱ

<https://orcid.org/0000-0001-9466-0293>

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

Resumo: Neste ensaio, o foco nas notas sobre a Mística e a Santidade será dado a partir de Georges Bernanos (1888-1948), predominantemente em seu livro *São Domingos*. Bernanos prodigaliza a Santidade no intuito de apreendê-la do interior, na incidência do desdido desespero que o santo experimenta em si mesmo, isto é, na vivência renitente dos absurdos e contradições revolvidos em aporias que rogam desprendimento para acessar o processo da nadificação da alma. Esse viver aporético do santo ou da santa é aliado e inseparável do conhecimento sobre a condição humana de seus semelhantes e de si mesmo como única.

Palavras-Chave: Mística; Santidade; Georges Bernanos; desprendimento

Abstract: In this essay, the focus on the notes on Mysticism and Holiness will be based on Georges Bernanos (1888-1948), predominantly in his book *Saint Dominic*. Bernanos lavishes on Holiness, with the aim of apprehending it from within, in the incidence of the wretched despair that the saint experiences himself, that is, in the persistent experience of absurdities and contradictions turned into aporias that demand detachment to access the process of nullification of the soul. This aporetic living of the saint is allied and inseparable to the knowledge about the human condition of his fellow men and himself as unique.

Keywords: Mysticism; Holiness; Georges Bernanos; detachment

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 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

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).

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).

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 “recompôr 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 recompôr 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,

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).

2010, p. 154). Donissan vê, “diante 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

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

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 Chevanche, isto é, com as palavras rebeldes e com a serenidade regadas pela graça – ambas revertidas em miséria e misericórdia.

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

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

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 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).

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).

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.

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 alicerçados 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.

Vejam, 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 santidade 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 encoberto, 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 vivas, 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 *nuances* atravessadas pelo ‘constrangimento penitente de palavras rebeldes’ – a mal dita liberdade – que compõe, também, o seu intento: a alegria obscena, estancada por uma

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 grande soif, la Soif éternelle s’est détournée des sources vives, n’a voulu que le fiel et le vinaigre, n’a désiré que l’amertume (Bernanos, 2022a, p. 275-276).

literatura numinosa condenada livremente à verdade que, sendo bem dita e toda dita, de veras, a sustenta.

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 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 solidão interior. Aqueles que

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.

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, profecía 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; PROVINCIAATTO, Luís Gabriel. É desse Amor que eu soffro. Hermenêutica feminina da experiência mística – A Minne medieval em Hadewijch da Antuérpia. *Pistis&Praxis, 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.

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.

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).

CORRESPONDANCE. t. I, 1904-1934. Paris: Plon, 1970.

CORRESPONDANCE. t. II, 1934-1948. Paris: Plon, 1971.

DOSTOIÉVSKI, 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.

Recebido em: 04/12/2023

Aceito em: 05/02/2024

ⁱ **Maria José Caldeira do Amaral** é 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 LABO/FUNDASP/PUC/SP. Pesquisadora do Grupo LERTE/Teologia/PUC/SP. **E-mail:** mjc.doamaral@gmail.com

SUBJETIVIDADE E DEMÔNIOS NOS PADRES DO DESERTO (SÉCULOS III E IV D.C.)

[SUBJECTIVITY AND DEMONS IN THE DESERT FATHERS (III AND IV B.C.)]

MARCUS REIS PINHEIROⁱ

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

Universidade Federal Fluminense – Niterói, RJ, Brasil

Resumo: O presente artigo apresenta os limites ambíguos entre a figura do monge dos inícios do monasticismo (séculos III e IV d.C.) e seus inimigos, os demônios. Se, por um lado, os demônios são entendidos como seres autônomos, dotados de independência existencial, eles também são, por vezes, descritos como pensamentos e imagens na mente dos monges. Antes do mundo que atacam os monges por dentro, é também em um combate contra eles que o monge se constitui enquanto sujeito. O conhecimento das artimanhas e disfarces do demônio é essencial para o monge se constituir enquanto tal. Sendo os demônios mestres do disfarce, a virtude fundamental do monge é o *discernimento*, habilidade que o possibilita descobrir a estratégia utilizada pelo demônio para o atacar. A ideia geral do artigo é defender que, mesmo sendo seu inimigo (e até por isso mesmo), os demônios são essenciais para a constituição do sujeito nos textos do monasticismo primitivo.

Palavras-chave: demônios; monges; subjetividade; padres do deserto

Abstract: The present article explores the ambiguous boundaries between the figure of the monk in the early days of monasticism (3rd and 4th centuries A.D.) and his enemies, the demons. On one hand, demons are understood as autonomous beings with existential independence; on the other hand, they are sometimes described as thoughts and images within the minds of monks. Entities from the world that attack monks from within, the monk's constitution as a subject is also formed in the struggle against them. Knowledge of the tricks and disguises of the demon is essential for the monk to constitute himself as such. As masters of disguise, the fundamental virtue of the monk is *discernment*, the ability that enables him to uncover the demonic strategy for attack. The overall idea of the article is to argue that, even as adversaries (and perhaps precisely because of this), demons are essential for the constitution of the subject in the texts of early monasticism.

Keywords: demons; monks; subjectivity; fathers of the desert

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 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

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

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.

No entanto, como compreender a categoria do demoníaco entre os padres do deserto³? 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 biológicas, mas também tem um forte agenciamento político e econômico, uma vez que os governos devem “negociar” com o vírus?

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.

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 mundo, 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.

⁵ Ver Evágrio Pôntico, *Traité 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.

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 Pôntico apresenta uma estrutura bastante organizada. São demônios divididos em oito grandes tipos, a saber, a gula (*gastrimargia*), a luxúria (*porneia*), a avareza (*philarguria*), a ira (*orgê*), a tristeza (*lupê*), a acídia (*akédia*), a vaidade (*kenodoxia*) 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

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

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.

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 pensamentos – 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 de um pensamento permanecer na alma e quanto seria o muito tempo que ele passa a permanecer 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 “permanecerá” (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 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

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

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 demônios. 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 atíça 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 atíçamento do próprio desejo. Vai-se ao deserto para se enfrentar explicitamente o demônio e os desejos, deixando-os mais vivos e manifestos.

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

Da mesma forma, colocá-los diante dos olhos é uma forma de clarificar quais são as dimensões atizadas 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 superá-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

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.

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 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 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*, *diakrisis*. 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 espreita 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.

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.

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 equivocados, 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 passear 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 *negar os desejos*, é *preste atenção* aos desejos, veja o que eles solicitam, perceba 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. Encheirídion. *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.

LATOUR, 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].

Recebido em: 04/12/2023

Aceito em: 10/02/2024

ⁱ **Marcus Reis Pinheiro** possui graduação em Filosofia pela UFRJ (1996), mestrado e doutorado em Filosofia pela PUC-Rio (1999, 2004). Professor Associado III em Filosofia da UFF. Trabalha especialmente os temas de Filosofia Antiga e Helenística, Mitologia Grega, Mística, Monasticismo Primitivo, Cristianismo Antigo. **E-mail:** neoplatonismo@gmail.com

MÍSTICA COMO ESPELHAMENTO DE SI NO ALÉM-MUNDO: A NARRATIVA VISIONÁRIA DO MARTÍRIO DE PERPÉTUA E FELICIDADE

[MYSTICISM AS A MIRRORING OF THE SELF IN THE OTHERWORLD: THE VISIONARY NARRATIVE
OF THE MARTYRDOM OF PERPETUA AND FELICITY]

PAULO AUGUSTO DE SOUZA NOGUEIRA¹

<https://orcid.org/0000-0003-2781-6942>

Pontifícia Universidade Católica de Campinas – Campinas, SP, Brasil

Resumo: Neste artigo, perguntamo-nos pelo modelo de experiência mística que subjaz ao Martírio de Perpétua e Felicidade, uma narrativa em primeira pessoa das visões do além-mundo da jovem matrona cristã, Víbia Perpétua, antes de seu martírio junto a outros catecúmenos, em Cartago, em cerca de 204 d.C. Nos relatos, encontramos uma personagem que, diante da morte, desde sua posição liminar, visita o mundo do além – os céus e o mundo inferior – para interceder pelas pessoas e para contemplar a corte celeste. Esse modelo de mística não segue o padrão tradicional de mística entendida como conhecimento do sagrado transcendente que reverbera no interior do indivíduo. Antes, trata-se de uma mística em que o visionário se projeta no mundo com vistas à transformação, segundo o modelo da mística visionária apocalíptica. No relato do Martírio de Perpétua e Felicidade, no entanto, prevalecem as imagens concretas, as sensações físicas e as emoções. Nesse relato em primeira pessoa, o leitor antigo, em contextos rituais, era convidado a se unir ao “eu” narrativo e experimentava a transformação a partir das fronteiras do mundo dos mortos e dos vivos, em transições entre o macro e o microcosmo, nas inversões de gênero e de *status* social e religioso.

Palavras-chave: mística; subjetividade; visões apocalípticas; martírio; sonho oracular

Abstract: In this article, we ask ourselves about the model of mystical experience that underlies The Martyrdom of Perpetua and Felicity, which tells first-person accounts of the visions of the other world of the young Christian matron, Vibia Perpetua, before her martyrdom with other catechumens in Carthage in around 204 AD. In the stories we meet a character who, in the face of death, from her liminal position, visits the world beyond – the heavens and the netherworld – to intercede for people and to contemplate the heavenly court. This model of mysticism does not follow the traditional pattern of mysticism understood as knowledge of the transcendent sacred that reverberates within the individual; rather, it is a mysticism in which the visionary projects himself into the world with a view to transformation, according to the model of apocalyptic visionary mysticism. In the account of the Martyrdom of Perpetua and Felicity, however, concrete images, physical sensations and emotions prevail. In this first-person account, the ancient reader of these texts, in ritual contexts, was invited to join the narrative “I” and experience transformation from the frontiers of the world of the dead and the living, in transitions between the macrocosm and the microcosm, in inversions of gender and social and religious status.

Keywords: mystic; subjectivity; apocalyptic visions; martyrdom; oracular dreams

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 encontra-se 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 Eckhart. Esses elementos também podem ser reconhecidos em movimentos monásticos, como no das beguinhas, 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, estabeleceu-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

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 Gilbraz Aragão e José Jorge de Carvalho (p. 594-614).

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 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” dos povos originários, mas também dos 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 clássico 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 observar 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’, ‘apocalipses 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.

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,

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).

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

com o leitor, 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 Hongisto, *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, Víbia 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 patriciana de Cartago que foi presa com um grupo de cristãos, provavelmente em 204. Entre eles, estava Felicidade, sua escrava, e outros líderes da comunidade. 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

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.

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. Dessa 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 mão 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, ordenha 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 seguida, 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 ciprestes”. 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-nos 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 vesti-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, renunciando 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 patrícia 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 patrícia, 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 conjeturas. 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 diferencia 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 acensão 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 manteve 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 introspeção, 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 sentido, 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 Iudaicarum 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.

Recebido em: 04/12/2023
Aceito em: 13/02/2024

ⁱ **Paulo Augusto de Souza Nogueira** é doutor em Teologia pela Universidade de Heidelberg, professor pesquisador no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião na PUC-Campinas. Pesquisador produtividade CNPq, nível 2. **E-mail:** paulo.nogueira@puc-campinas.edu.br

HETEROLOGIA, ÊXTASE, ÊXODO: NOTAS SOBRE MÍSTICA E SUBJETIVIDADE

[HETEROLOGY, ECSTASY, EXODUS: NOTES ON MYSTICISM AND SUBJECTIVITY]

MARIA CLARA LUCCHETTI BINGEMER¹

<https://orcid.org/0000-0003-3443-8214>

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

Resumo: Neste artigo nosso ponto de partida será a teologia que se ocupa da experiência mística em diálogo interdisciplinar com diversas disciplinas, quais sejam, a literatura, a filosofia, a psicanálise e a história. 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.

Palavras-chave: mística; subjetividade; teologia; teopoética; filosofia

Abstract: In this article, our starting point will be theology, which deals with the mystical experience in an interdisciplinary dialog with various disciplines, including literature, philosophy, psychoanalysis and history. Here we intend to explore the thinking of Michel de Certeau and Julia Kristeva in order to think of subjectivity as otherness and even more so as foreignness, outsidership. What is said of all subjectivity will be reflected on and written about in particular in relation to mystical subjectivity. From the perspective of theology and through the hermeneutic mediation of literature in the works of Katherine Mansfield and Ana Cristina César, we will try to situate this foreign subjectivity as mystical and, therefore, as ecstatic and in a permanent condition of exodus. Some writings by Teresa de Avila and Ety Hillesum will be invited to confirm what is said about ecstasy and exodus as permanent conditions of mystical subjectivity. Finally, the philosophical thought of Emanuel Levinas and Jean Luc Marion will help us reveal the necessary visibility of mystical subjectivity configured as wandering, altered and responsible.

Keywords: mysticism; subjectivity; theology; theopoetics; philosophy

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 interdisciplinar 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 formações 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 Ecclesia¹, 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).

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

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

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”, *interior 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”.

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 Aquele 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 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

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.

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 direções 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 “estranheiridade” 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 linguagens conhecidas, pois sua língua é apofática, não encontra palavras para dizer-se e tem de

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.

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 agri-doce 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, 2016[1981])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* (Mansfield, 1981).

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.

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, proparoxítone de boa cepa, tem uma aguçada tonalidade religiosa e não pode ser confundida com *just plain happiness* (felicidade) (Cesar *In Mansfield*, 1981, 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, 1981, p. 4).

E a personagem de Mansfield repete uma e outra vez: “...ela não sabia como exprimir aquilo – e o que fazer daquilo...” (Mansfield, 1981, p. 6).

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.

“O que é que havia no contato com aquele braço que ataçava – incendiava – incendiava – o fogo do êxtase que Bertha não sabia como exprimir – e o que fazer daquilo?” (Mansfield, 1981, 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, 1981, 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, 1981, 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, 1981, 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 perguntarmos-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, 1981, 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

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

religiosa: “Êxtase sugere a sensação de uma espécie de suprema alegria paradisíaca, que só pode ser sentida em ocasiões muito especiais” (Mansfield, 2010). 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, 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 flecha ardente em seu corpo desfechada por um serafim (Êxtase de Santa Teresa, 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, 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, o discurso fica sufocado em torno de um saber ausente [...]. Algo de êxtase luta para se fazer ouvir (Vidal, 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, 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, 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, 2019).

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”.

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

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 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.

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.

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 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 “estrangeiridade”. 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,

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

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 coloca 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 *Ecclesia* 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).

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

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.

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 codado, 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.

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

¹⁴ A teologia reconhece na origem desse movimento descrito por Marion de doação, doado e codado 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)

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 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

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).

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%Aancias%20humanas](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%Aancias%20humanas.). Acesso em: 30 nov. 2023.

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

Recebido em: 04/12/2023
Aceito em: 10/02/2024

ⁱ **Maria Clara Lucchetti Bingemer** possui graduação em Comunicação Social pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (1975), mestrado em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (1985) e doutorado em Teologia Sistemática pela Pontifícia Universidade Gregoriana (1989). Atualmente é professora titular no Departamento de Teologia da PUC-Rio. Durante dez anos dirigiu o Centro Loyola de Fé e Cultura da mesma

Universidade. Durante quatro anos foi avaliadora de programas de pós-graduação da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). Durante seis anos foi decana do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio. Tem experiência na área de Teologia, com ênfase em Teologia Sistemática, atuando principalmente nos seguintes temas: Deus, alteridade, mulher, violência e espiritualidade. Tem pesquisado e publicado nos últimos anos sobre o pensamento da filósofa francesa Simone Weil. Atualmente seus estudos e pesquisas vão primordialmente na direção do pensamento e escritos de místicos contemporâneos e da interface entre Teologia e Literatura. **E-mail:** agape@puc-rio.br

MÍSTICA CRISTÃ E SUBJETIVIDADE

[CHRISTIAN MYSTICISM AND SUBJECTIVITY]

GERALDO LUIZ DE MORI¹

<https://orcid.org/0000-0002-6176-2063>

Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia – Belo Horizonte, MG, Brasil

Resumo: A experiência mística se viveu, vive-se, disse-se e diz-se de muitas maneiras. Na tradição ocidental, suas principais fontes e expressões se encontram nas religiões místicas da Grécia Antiga, no platonismo, no neoplatonismo, no cristianismo, em algumas vertentes do judaísmo e do islamismo, em diferentes grupos esotéricos e mesmo entre pessoas que não se identificam com nenhuma experiência religiosa e advogam uma espiritualidade secular e sem Deus. O presente estudo interessa-se pelas relações entre a mística cristã e a subjetividade. Recorre para isso a um texto de Henrique Cláudio de Lima Vaz sobre mística, propondo, em seguida, um breve sobrevoo sobre alguns momentos decisivos para a articulação entre mística e subjetividade no Ocidente, interrogando-se na conclusão sobre o lugar ou o não lugar dessa articulação na atualidade.

Palavras-chave: mística; subjetividade; mística cristã; experiência; excesso

Abstract: The mystical experience has been lived, is lived, has been said and is said in many ways. In the Western tradition, its main sources and expressions can be found in the mystical religions of ancient Greece, Platonism, Neoplatonism, Christianity, some branches of Judaism and Islam, different esoteric groups and even among people who don't identify with any religious experience and advocate a secular and godless spirituality. This study is interested in the relationship between Christian mysticism and subjectivity. It uses a text by Henrique Cláudio de Lima Vaz on mysticism, then proposes a brief overview of some decisive moments for the articulation between mysticism and subjectivity in the West and concludes by questioning the place or non-place of this articulation today.

Keywords: mysticism; subjectivity; christian mysticism; experience, excess

Introdução

No artigo “Mystique”, republicado em 1985, no tomo XII da *Encyclopædia Universalis*, Michel de Certeau recorda a correspondência entre R. Rolland e S. Freud sobre mística. Ambos, segundo ele, 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 leva, porém, os autores a se oporem no que diz respeito à relação entre mística e ciência. Enquanto, para o primeiro, ela é da ordem do “ilimitado”, do “infinito”, do “oceânico”, evocando a “fonte subterrânea de energia religiosa”, a “unidade que aflora à consciência”, para o pai da psicanálise, 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”. Ambos os autores concordam que há nela o “dissentimento do indivíduo em relação ao grupo”, a irredutibilidade entre desejo e 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” (Certeau, 1985, p. 877). A mística passou, desde então, a circunscrever alguns fatos isolados (os fenômenos extraordinários), alguns tipos sociais (os místicos), uma ciência particular (a 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 Ocidente cristão. 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 Ocidente cristão

Na introdução a seu texto, Lima Vaz evoca 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 autor, 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 filósofo mineiro, o 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 inflete para o domínio da imanência o termo último da intencionalidade constitutiva do espírito” (Vaz, 2000, p. 10). O filósofo evoca também a “perversão” que a “absorção da mística pela política” produziu nos últimos séculos no mundo ocidental e mesmo além dele. A reflexão que propõe no livro

quer 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 Ocidente cristão

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* (cf. Vaz, 2000, 15-16).

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 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” (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), tais invariantes designam uma “ordem hierárquica dos níveis do ser e do agir”, segundo a qual, no nível

supremo, encontra-se 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. Aí “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” dessa 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, isto é, seu poder de abrir-se ao outro e à história, transcendência, o 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 dá, 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 se encontram no misticismo grego e cristão, mas a terceira é específica do cristianismo.

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 (*noésis, intuitio*). Nesse 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 humana 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, 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”; de 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, destacam-se, do mundo grego, Clemente, Orígenes, Gregório de Nissa, Evágrio Pôntico, Máximo Confessor e o Pseudo-Dionísio e, do 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 (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; de outro, pela escola vitoriana,

representada por Hugo e Ricardo de São Vítor, já sob a influência dos escritos pseudodionisianos. O século XIII, das grandes construções teológicas, aprofundou a contemplação mística do ponto de vista da ciência teológica, com as contribuições, entre outros, de 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). No período, houve um esforço de sistematização da mística com os tratados *De mystica theologia*, de T. Gallus e H. de Balma, H. Herp e de J. Gerson (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 transcendente 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, em que 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, propõem 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 ganhado grande importância em Filon e no pensamento cristão; a filosófica, desenvolvida sobretudo 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”, tendo conhecido uma forma literária e outra cultural, esta última acompanhada por práticas ou ações rituais que levam o iniciado a um conhecimento obtido por contemplação, que tem como objeto o divino ou o deus (Vaz, 2000, p. 50-51).

Segundo Lima Vaz, embora o *mystérion* cristão tenha certa continuidade o *mystérion* helenístico e certa dependência dele, 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 e 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 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 mística 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 mistérica” (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” (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 correspondência 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 um deles. 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, afirmando que o advento da modernidade cartesiana sinaliza para o “fim de uma tradição e o início de uma dispersão”, que leva a uma “errância”, transformando a mística 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”, ela ficou 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”, por ser indestrutível, ainda continue 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 Vaz, 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 para domesticá-lo, irrompe sempre de novo como inapreensível, inalcançável. Como mostrou Lima Vaz, ele 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 pelo 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: “Entreí 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*) (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, vestígios, 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 (McGinn, 2012, 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, introduz, 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 (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 Stendhal, somente após a missão europeia, ou seja, a conversão ao cristianismo dos diversos 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 desempenhou um papel importante nessa evolução, conferindo ao exame de consciência uma intensidade desconhecida até então (Stendhal, 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, aliavam-se 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 do qual 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 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 Vítor, 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 vai contribuir para a “descoberta do indivíduo”, que terá um papel importante na cultura medieval. De fato, no século seguinte, 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 hesicismo, 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”. Andrew Louth retoma em parte essa leitura para a 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, haver laços autênticos entre a multiplicidade de fenômenos místicos subjetivos, como a experiência de visões, que ganhou tanta 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. 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 natural 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 (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 é, 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 experiências semelhantes às dos “mistérios” da época grega, como a de povos originários, a das tradições afrodiaspóricas e a do extremo Oriente. No comum de grande parte dos mortais de culturas híbridas, como a brasileira, o surto se dá também nos fenômenos pentecostais, verdadeiras experiências de “visitação” do Espírito na existência do fiel, cujas vidas, em muitos casos, também mudam. Certamente, em todos esses fenômenos coletivos, o caminho tradicional que deu origem ao vocabulário e à gramática das experiências místicas não se encontra presente, a não ser se for estudado nas academias.

Até que ponto os itinerários pessoais e os coletivos darão lugar à irrupção das subjetividades? Essa 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 de ela ter se tornado “objeto de estudo” ou “substantivo”, o sinal de uma crise, ou de uma retirada. Nos moldes que tradicionalmente ela se estabeleceu na história, seguramente, mas não necessariamente nas novas formas que ela indica poder 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 de si mesma, para alçá-la ao mais sublime a que ela pretende conduzir, eis a questão por excelência a ser explorada, não só pelos místicos, mas por seus estudiosos.

Referências bibliográficas

CERTEAU, M. Mystique. In: *Encyclopædia Universalis*, Tome XII, Paris: Société d’Edition Encyclopædia Universalis, 1985. p. 873-878.

CROSS, F. L.; 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 em: <https://teologicalatinoamericana.com/?p=2582>. Acesso em: 22 nov. 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: from Plato to Denys*. Oxford: Oxford University Press, 1981.

LOUTH, A. Mystik II. In: GRUYER, W. *Theologische Realenzyklopädie*, t. XXIII. Berlin; New York: Gruyer, 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*. Tradução: Luís Malta Louceiro. São Paulo: Paulus, 2012. Título original: *The foundations of mysticism: origins to the fifth century: the presence of God: a history of western christian mysticism*.

MCGINN, B. *A presença de Deus: uma história da mística cristã ocidental. O desenvolvimento da mística. De Gregório Magno até 1200*. Tradução: José Raimundo Vidigal. São Paulo: Paulus, 2017. Título original: *The growth of mysticism: Gregory the Great through the 12th century: the presence of God: a history of western christian mysticism*.

MCNEILL, W. *Plagues and peoples*. Harmondsworth: Penguin, 1979.

STENDHAL, K. The apostle Paul and the introspective conscience of the West. *Harvard Theological Review*, v. 56, i. 3, Cambridge University Press, p. 199-215, Jul. 1963.

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

Recebido em: 13/12/2023

Aceito em: 25/01/2024

ⁱ **Geraldo Luiz De Mori** é Bacharel e licenciado em filosofia (FAJE e PUC Minas), bacharel (FAJE), mestre e doutor em Teologia (Facultés Loyola Paris, Centre Sèvres). Professor de Teologia Sistemática na FAJE. Líder do Grupo de Pesquisa “As interfaces da antropologia na teologia contemporânea”, com publicações sobre temas relacionados à corporeidade, mística e temas de antropologia cristã. Bolsista PQ do CNPq. **E-mail:** prof.geraldodemori@gmail.com

PISANDO EM OVOS: LEITURA DE UM CONTO DE CLARICE LISPECTOR À LUZ DO ORFISMO

[WALKING ON EGGSHELLS:
READING A SHORT STORY BY CLARICE LISPECTOR IN THE LIGHT OF ORPHISM]

CICERO CUNHA BEZERRA¹

<https://orcid.org/0000-0002-8333-0667>

Universidade Federal de Sergipe – Aracaju, SE, Brasil

Resumo: Nesse artigo, busco estabelecer alguns vínculos entre o conto *O ovo e a galinha*, de Clarice Lispector, e o pensamento órfico, em particular, no que se refere à imagem do ovo cosmogônico figurado nas teogonias atribuídas a Orfeu. Para tanto, baseando-me na afirmação presente no conto clariciano de que o ovo tem sua origem na Macedônia, desenvolvo algumas considerações que acredito serem pertinentes para uma reflexão sobre as relações entre mística e subjetividade a partir da obra de Clarice Lispector.

Palavras-chave: Orfismo; *O ovo e a galinha*; Clarice Lispector; Orfeu

Abstract: In this paper I try to establish some connections between Clarice Lispector's short story *The Egg and the Chicken* and the Orphic thought, particularly with regard to the image of the cosmogonic egg depicted in the theogonies attributed to Orpheus. For this purpose, based on the assertion present in the short story that the egg has its origins in Macedonia, I develop some considerations. I believe are pertinent to think of the relationship between mysticism and subjectivity in Clarice Lispector's work.

Keywords: Orphism; *The egg and the Chicken*; Clarice Lispector; Orpheus

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.

Depois de minuciosos trabalhos e revisões papiroológicas, 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.

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.

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

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 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

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.

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.

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.

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.

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

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 autossuficiente” (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.
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).

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 Villarroya cita, além da Índia, Irã e, sobretudo, Fenícia (Villarroya, 2003, p. 331).

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 Helanico (T 17) e nas *Rapsódias* (T 27)” (Bernabé, 2004, p. 30). Dario Sabbatucci 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 (Sabbatucci, 2006, p. 91).

⁹ Mario da Gama Kury traduz *hypoémion* 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

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, 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 Damásio, 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).

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 dionisíacas em um sentido específico, a saber: na medida em que o indivíduo é possuído por Dioniso não como

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.

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.

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 *Alcíbiades II*, 147b: “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

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

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.

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 inanimados que compunham o “auditório de Orfeu”. Afirma Francisco Molino Moreno: “Orfeu era

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”.

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 sangrara, 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 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

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

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.

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, 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 (*narthekehóí*), 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 Villarroya faz uma excelente exposição sobre o simbolismo do bastão no orfismo. Cf. Villarroya, 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 “distraído” 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 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).

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).

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. *Intellèctus*, 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 senciente 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 II Papiro di Derveni. Milano: Bompiani, 2007.

RAFAEL. *Orfismo e tradição iniziática*. 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.

Recebido em: 17/12/2023

Aceito em: 10/02/2024

ⁱ **Cicero Cunha Bezerra** é Doutor em Filosofia pela Universidad de Salamanca/Espanha, Professor Titular do Departamento de Filosofia e dos Programas de Pós-Graduação em Filosofia e Ciências da Religião da Universidade Federal de Sergipe. **E-mail:** cicerobezerra@hotmail.com

A CIRCULARIDADE ENTRE O “DIZER” E A “LINGUAGEM COMUM” PELO *VOLO* A PARTIR DE MICHEL DE CERTEAU E RICHARD RORTY

[THE CIRCULARITY BETWEEN “SAYING” AND “COMMON LANGUAGE” BY *VOLO* ACCORDING TO MICHEL DE CERTEAU AND RICHARD RORTY]

MARCELO MARTINS BARREIRAⁱ

<https://orcid.org/0000-0002-9367-3073>

Universidade Federal do Espírito Santo – Vitória, ES, Brasil

Resumo: A base teórica do artigo articula, sobretudo, o pensamento de Michel de Certeau e Richard Rorty, respectivamente, em *A fábula mística* (2015) e em *Freud e a reflexão moral* (1999). O conhecimento psicanalítico e místico traz à condição humana uma inovação na linguagem e uma expressão cultural de alcance universal. A inovação cultural é consistente com uma abordagem hermenêutica da experiência mística, permitindo-nos a apropriação de termos da tradição mística, como o símbolo da “noite” de João da Cruz. Nessa operação de ressignificação, a relevância universal do gesto ético do *volo* (em latim), “eu quero”, apresentado pelo autor francês, está associada ao “dizer” poético de autores “místicos” com implicações culturais através de “linguagem comum”.

Palavras-chave: dizer; linguagem comum; *volo*; Michel de Certeau; Richard Rorty

Abstract: The theoretical basis of the article articulates, above all, the Michel de Certeau and Richard Rorty’s thinking, respectively, in *The Mystic Fable* (2015) and in *Freud and Moral Reflection* (1999). Psychoanalytic and mystical knowledge brings an innovation in language and a cultural expression of universal scope to the human condition. This cultural innovation is consistent with a hermeneutic approach to the mystical experience, allowing us to appropriate terms from the mystical tradition, such as the symbol of the “night” of John of the Cross. In this re-signifying operation, the universal relevance of the ethical gesture by the *volo* (in Latin), “I want”, presented by the French author, is associated with the poetic “saying” of “mystical” authors with cultural implications through “common language”.

Keywords: say; common language; *volo*; Michel de Certeau; Richard Rorty

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 hermenêuticamente conforme nosso interesse temático. O risco de tal empreendimento hermenêutico se associa, como se verá mais à frente do artigo, 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 dionisianos por João da Cruz ilustra a relevância universal do *volo* (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 *volo* 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 inconsciente 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 autodescrições” (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 “*volò*” 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 convencionada 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)nascer’” (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:

Rechaçado 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 estranho” 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 *volo*, nossa temática, exige uma compreensão da “essência” num sentido não metafísico. Diferentemente de *essentia* como atributo de um ente, a “essência” compreendida como “acontecimento” (*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 apontara 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 redescrevermos 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 antecedida 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 (Mohrmann *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 focaliza 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 confluuiu 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, mistérica 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 tradicional 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 impositação 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, profanidade, 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 redescritção 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 resumo, 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 substitui 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 indexicalizável. 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 *volo*), 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” (*volo*) “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 *volò*, 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” (*volò*) 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 “discurso 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 *volò*, 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 *volò* 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 *volò*.

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 patristica 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. Dimensión historica 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. Ensaios 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.

Recebido em: 20/11/2023

Aceito em: 01/02/2024

ⁱ **Marcelo Martins Barreira** é professor do Departamento de Filosofia da Ufes, atua como membro permanente do PPGFil e do Mestrado Profissional em Filosofia/Rede Nacional. **E-mail:** marcelobarreira@ymail.com

O HORIZONTE DO PODER PASTORAL E O LUGAR DA MÍSTICA NA GENEALOGIA DO SUJEITO DE DESEJO EM MICHEL FOUCAULT

[THE PASTORAL POWER AND THE PLACE OF THE MYSTICISM IN
FOUCAULT'S GENEALOGY OF THE SUBJECTS]

LETÍCIA TURY GUIMARÃES NASCIMENTOⁱ

<https://orcid.org/0000-0002-6180-7639>

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

LUCAS BENTO PUGLIESIⁱⁱ

<https://orcid.org/0000-0002-7928-9745>

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

Resumo: Este artigo visa pensar a obra *O espelho das almas simples*, da beguina Marguerite Porete, à luz da genealogia do sujeito de desejo pensada por Michel Foucault. Nos termos do filósofo, visamos enquadrar a teologia apofática da autora, apresentada em seu diálogo, como uma *contraconduta*, isto é, uma recusa ao poder pastoral constituído em nome de uma prática de liberdade, a reivindicação de ser conduzido de outra forma, por outros mestres e para outros fins. Analisamos o sentido da metáfora do *espelho* na obra enquanto um substituto ao modelo cristão medieval do pastorado na forma de uma direção espiritual livre e vazia de conteúdo doutrinal positivo.

Palavras-chave: poder pastoral; mística; subjetividade

Abstract: This paper aims to study the book *The Mirror of Simple Souls* by the beguine Marguerite Porete in view of the subject of desire's genealogy developed by Michel Foucault. In the philosopher's terms, we aim to frame the author's apophatic theology, presented in her dialogue, as a counter-conduct, that is, a refusal to the pastoral power constituted in the name of a practice of freedom: the claim to be led in another way, by other masters and for other purposes. To this end, we analyze the meaning of the mirror metaphor in the piece as a substitute for the medieval Christian model of the pastorate, in the form of a free spiritual directive and void of positive doctrinal content.

Keywords: pastoral power; mystique; subjectivity

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 dimensão 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 antes 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 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* Sesboüe, 2013, p. 116). Para resolver tais questões, o Concílio de Latrão, em 1215, instituiu a obrigatoriedade de uma confissão² anual e da comunhão pascal.

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.

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.

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* Sesboüe, 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* Sesboüe, 2013, p. 121). Essas questões tornam claras as preocupações do pastorado com o que Bourgeois chamou de “emergência progressiva da subjetividade” (Bourgeois *in* Sesboüe, 2013, p. 121).

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

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.

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 (p. 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.

longo da história, que extrapola os limites do cristianismo e fundamenta a noção de poder. É nesse horizonte genealógico que podemos entender 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, e o inquisidor requereu 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 (McGuin, 2017, p. 364). Vale, contudo, ressaltar aqui que sua condenação reforça a possibilidade de leitura da mística como contraconduta, 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 busca 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 descreiação.

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 *imagicamente* 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 também a possibilidade de formulação da figuração. Deus não é semelhante às imagens que dele se podem fazer. Essa listagem das

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 *apocatastasis*, 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).

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 suplementar 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; promove 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

⁶ *Espelho* aqui possui dois sentidos: o livro de Porete e o artefato como metáfora.

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.

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.

Recebido em: 16/11/2023
Aceito em: 15/01/2024

ⁱ **Leticia Tury Guimarães Nascimento** é Doutoranda e Mestre em Ética e Filosofia Política pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (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 possíveis leituras acerca da subjetividade. **E-mail:** leticiatury@gmail.com

ⁱⁱ **Lucas Bento Pugliesi** é Professor Substituto de Literatura Brasileira na UFRJ (2024-). Pós-doutorando em Ciência da Literatura pela UFRJ (2024-) com pesquisa sobre livros, leitores e leituras do romance bizantino do século XVII. Tem interesse nas áreas de Ficção dos séculos XVI e XVII; Literatura e ética; Pós-estruturalismo; História do livro e da leitura. **E-mail:** lbentopugliesi@gmail.com

Terceira Margem

3ª MARGEM CULTURAL

DEPOIMENTO SOBRE O COLETIVO CHAMA

THIAGO AMUDⁱ

Coletivo Chama foi o nome que ganhou um grupo de artistas do Rio de Janeiro que começaram a conversar em 2011 sobre assuntos de música.

Revolta e romantismo davam a tônica dos primeiros papos, que só tinham cabimento em mesa de bar. Mas logo surgiram planos de ação, tentativas diligentes – algumas bem-sucedidas – de viabilizar aquele ímpeto. Foi quando deixamos o bar e entramos nos apartamentos, de onde partimos para estúdios, palcos, estradas.

Havia, pelo menos em mim, desejo de rebuliçar a música brasileira, justamente por causa da imensa reverência que eu tinha e tenho por tudo o que ela foi e pode ser. Parecia-me então que cumprir o protocolo de bom cancionista era insuficiente para honrar o amor por esse legado. Era preciso estimular o que fosse vertiginoso, era preciso ser disruptivo, era preciso fugir dos consensos, era preciso transvalorar os valores da “pólis”. Hoje olho tudo isso e acho que devia ser meio engraçado para quem visse de fora.

Ou até de dentro: imagino, por exemplo, que Renato Frazão, criador genuíno, apolíneo, de senso prosódico apurado, aparentado ao universo dos grandes cantadores nordestinos, desconfiasse de meu *Sturm und Drang* carioca.

Era ainda nos tempos da Dilma. Parece que foi há muito mais tempo, pois não existe nada mais antigo do que o passado recente. (Quando pensei nessa frase, busquei-a no Google, já suspeitando que pudesse não ser minha. Dito e feito: encontrei-a num artigo de João Paulo Cuenca).

No tempo do Coletivo Chama já dava para buscar tudo no Google. Só o que não dava era pra saber que a devastação que viraria política de estado de 2019 (talvez 2016) a 2022 já estava sendo tramada.

A anarquia “châmica”, se não chegava a ser um ciframento do projeto reacionário que, sub-repticiamente, geraria Bolsonaro, tampouco era suficiente para lidar com o que quer que não fosse estritamente subjetivo. Até aí nenhum problema, não fosse o fato de o Coletivo ambicionar ser também uma instância de enfrentamento cultural.

Quem conhecesse a doçura pessoal e musical de Fernando Vilela, autor de cantigas ultramelodiosas meio mineiras, meio portuguesas, não adivinharia que sua voz seria a que, no grupo, mais contundentemente se ergueria contra esse estado de coisas.

Foi em 2016, antes de um ensaio nosso para o show de lançamento de *Todo Mundo É Bom*, o álbum que o Coletivo começara a gravar em 2014. Fernando disse, abalado: “O país está sofrendo um golpe!”. Dei resposta de dândi: “Cabe a nós, artistas, traduzir isso esteticamente. Indignações partidárias são inartísticas”. Ele foi taxativo: “Não! Uma reação apenas estética neste momento é fazer o jogo da direita. Eu não sou chapa branca.”

Não houve o tal ensaio naquele dia.

Mas aconteceu o show, no BNDES, e foi todo ele uma estilização da angústia daquele tempo, com direito a um *intermezzo* durante o qual o telão exibia aquele vídeo em que um esquerdista da Zona Sul carioca e uma olavete alucinada achincalham juntos um sujeito que estava fantasiado de Batman.

Acho que isso foi pouco antes da famigerada votação do impeachment na Câmara. Eu estava em São Paulo, onde tinha cantado com o Guinga. Voltei ao quarto do hotel a tempo de ver um deputado perverso dedicar seu voto “sim” ao homem que torturara a presidente que estava sendo derrubada. Gelei e pensei: “ou esse homem vai sair daí preso ou vai ser eleito presidente”.

Tinha acabado de ser lançada, no *Todo Mundo É Bom*, uma marchinha que eu compusera em 2011 chamada “Chapa Branca”. Sua letra pressupunha que no Brasil a vida política não consistia em outra coisa senão em patinar num pantanoso centrão peemedebista, e a vida social não passava de engrenagem medíocre, movida por um cinismo adaptativo. Se em 2011, quando a escrevi, as coisas ainda podiam parecer assim, em 2016 a hora já era outra. Fernando Vilela é que estava certo.

Mas mesmo não sendo uma canção que enfrentava o novo levante reacionário, a metralhadora giratória de “Chapa Branca” acertava uns bons tirinhos no neopentecostalismo, no neoliberalismo e no militarismo.

Três anos antes, em 2013, durante a grita geral nas ruas, grassava certa incompreensão a respeito de como as forças políticas reais estavam se rearranjando.

Pensando com a cabeça de agora, acho que o impasse anárquico do Coletivo Chama traduzia a contento aqueles dias confusos de MPLs, MBLs, máscaras de *black blocs* e de Guy Fawkes.

Naquela época já rolava no YouTube, há pelo menos um ano, um vídeo caseiro (des)pretensioso, em que cantávamos a tal “Chapa Branca”. Alguém então o repostou, como sendo algo adequado à confusão daquela quadra da vida brasileira.

O compositor e cantor Negro Léo compartilhou o post em seu Facebook, dizendo que nos odiava com todas as forças, que nós sabíamos muito bem a que lado servíamos, que éramos afilhados de pessoas suspeitas.

Negro Léo era, e permaneceu, amigo de Frazão e de Thiago Thiago de Mello (o Thiagão), que chegou a mandar um e-mail para ele, lembrando episódio de 1978 em que seu pai Thiago de Mello fizera um desagravo público a Glauber Rocha, sogro de Léo. Glauber era então atacado pelas esquerdas por ter elogiado o general Golbery. O cineasta via que,

naquele momento, uma abertura efetiva estava sendo conduzida pelos próprios milicos, e que a luta armada, que ainda mobilizava setores da esquerda, era empreitada malograda.

O e-mail do filho do poeta sugeria que o genro do cineasta repensasse seu sectarismo ao condenar a marchinha e o Chama, e cuidasse para não jogar colegas na fogueira das redes sociais. Não sei bem o que ele respondeu, mas lembro de uma noite de Mostra Cantautores em Belo Horizonte quando Thiago me chamou, dizendo que Léo queria falar comigo. Abraçamo-nos, ele pediu desculpas e eu achei que de certo modo também devia desculpas a ele.

Thiago tinha uma banda com Frazão e Lucas Dain chamada Escambo. A banda não me entusiasmou quando a escutei em 2008. Só aos poucos fui percebendo que as canções eram bem escritas, cheias de reentrâncias melódicas, espertas, comunicativas, singelas, belas. Havia ali alegria, saúde.

No final de 2011, sem se importar se eu gostava ou não do Escambo (e eu já tinha passado a gostar), Thiago me pediu entrevista para sua tese de doutorado sobre novos discursos na música brasileira. Ele percebeu que certos aspectos de meu pensamento convergiam com o que pensavam outros colegas com quem vinha conversando. E eram aspectos, digamos, heterodoxos.

Aquela primeira entrevista se multiplicou em muitas outras. Começamos a pensar juntos sobre algo que me parecia, e acho que também a ele, certa onipresença de novos artistas *blasés-fofinhos* nos suplementos culturais, nos projetos aprovados em editais, nos festivais alternativos etc.

Em oposição a isso, louvávamos coisas como grandeza harmônica, riqueza melódica, rigor poético, força telúrica, vertigem. Sempre, em se tratando de mim, a tal da “vertigem” aparecia...

Éramos a Geração de 45 contra os *blasés-fofinhos*.

Thiagão e o cineasta André Félix foram meus grandes interlocutores naqueles meses etílicos em que começamos a pensar em termos de “movimento”.

“Desce mais uma ampola”, frase que roubáramos do Mussum, deve ter sido a que os garçons do bar Palhinha mais ouviram da gente. E o que André e eu mais ouvíamos era o bordão de Thiagão (“Chama!”), às vezes significando “diz!”, como quando se responde a alguma interpelação, outras vezes expressando entusiasmo em relação aos ditos e/ou atitudes de alguém (“Fulano chama muito”).

Thiagão, que se move à vontade entre uma guturalidade meio roqueira e a lírica amazônica (o que me fez passar a chamá-lo de Pajé Punk), produz canções hipnóticas e super-imagéticas que têm como principal influência Manduka, seu velho irmão falecido em 2005, profícuo e imenso compositor que ainda está a léguas de ser conhecido como deve ser.

André Félix tinha chegado com inquietudes aparentadas às nossas a respeito do lugar da música na cultura brasileira, mas com visão política mais sólida e domínio da gramática deleuziano-cinematográfica.

Certa noite no bar Semente (cujo fechamento de portas em 2017 foi tão brutal para a música do Rio de Janeiro quanto o do Canecão anos antes), depois de um show do Escambo de que Edu Kneip e eu participáramos, Ivo Senra passou pela rua.

Ele desenvolvia pesquisas singulares no sintetizador, tocava piano com humor e fúria, e era cultor de estruturas musicais experimentais. Chamei-o. Entrou no bar.

André Felix estava na plateia. Também estava ali Cezar Altai (que Elke Maravilha, sua ex-mulher, apelidara de Sacha), artista plástico e autor bissexto de algumas das canções mais originais jamais feitas.

Sentindo-me empoderado como um mafioso, dirigi-me a Thiago, Frazão, Edu, Ivo, Sacha e André, e perguntei, com voz conspiratória: “vamos fazer algo como um movimento, que seja contundente, que seja profissional, que nos tire da invisibilidade, que nos habilite efetivamente a fazer frente a essas coisas de que falamos mal por aí? E vamos chamar também o Marcelo Fedrá e o Pedro Sá Moraes, que são incríveis?”

Logo os conluios semanais entre mim, André e Thiago passaram a contar com outros seis. Viramos nove.

Lembro de uma coisa em que pensei com toda clareza no ato mesmo da conclamação: “espero que Ivo produza um disco do Escambo”.

O fato de isso ter realmente acontecido um ano depois me deu a sensação de que minhas intuições iam na direção certa. E sobre o tal disco do Escambo, chamado *Neon*, escrevi um texto que mais tarde entraria no livro *Música Chama*, publicação da Faperj sobre nosso Coletivo — projeto do professor Eduardo Losso em parceria com Pedro Sá Moraes.

É preciso que se saiba que Pedro, além do registro de barítono raro no ambiente do canto popular, do talento para compor lindamente e do domínio cada vez mais pleno do espaço cênico, foi quem, entre nós, mais se moveu no sentido de concretizar aquela parte de minha conclamação que falava em profissionalização.

Num estilo caudaloso que é só dele (e que podemos atestar nos álbuns *Claro Escuro e Além do Princípio do Prazer*), Pedro criava projetos como um dínamo. Graças sobretudo a seu tino, fizemos o “Nascente e Foz”, o “Transversais do Tempo” e o “Brazilian

Explorative Music”, que nos levaram a palcos no Rio, em Paraty, Fortaleza, Salvador, Curitiba, Brasília, Nova Iorque e Nova Jersey.

“Nascente” e “Transversais” eram ciclos de espetáculos/debates que propunham inserir nossos repertórios em esferas ligadas à poesia, à crítica literária e ao teatro.

Confesso que não sei muito bem o que penso a respeito dos resultados estéticos que conseguimos alcançar nesses ciclos.

Embora a fomentação de diálogos entre os diversos campos da cultura seja sempre empreendimento saudável, temo que tenhamos conseguido pouco mais do que cumprir as metas estabelecidas nos respectivos editais.

Foram inegavelmente experiências belas, em que selamos amizades fundas e duradouras com poetas como José Inácio Vieira de Melo, Marcelo Sandmann e Guilherme Gontijo Flores, e estivemos em cena com atores como Emílio de Mello, Júlia Lemmertz, Paulo Betti, Clarice Niskier, Alessandra Maestrini e Tereza Seiblitiz.

Mas sinto que nos faltava tempo para que pudéssemos encadear com maior organicidade nossas canções com as obras dos poetas que homenageávamos, com a performance dos grandes atores com quem dividíamos o palco, com as questões levantadas pelos críticos nos debates que encerravam as noites.

Talvez isso seja da natureza desta época – não haver tempo.

Todos sabemos que é difícil que se possa sustentar uma visão não errática da cultura; que se consiga escapar do que é apenas circunstancial; que aconteça algo como um “movimento” com coesão formal.

Ademais, o Chama surgiu precisamente na época em que os nichos começaram a ser reconfigurados pelos algoritmos das redes sociais.

Mesmo assim, senti pena que Edu, Fedrá e André tenham preferido sair do grupo antes de poderem usufruir da mobilidade que nos foi proporcionada pela aprovação de nossos projetos em alguns editais.

Edu e Fedrá, cada qual a seu modo, têm um pique criativo difícil de acompanhar. Certamente o Coletivo teria que apertar o passo ainda mais para dar conta de sua fome de inventividade, caso eles tivessem permanecido.

Sua saída foi antes da chegada do supracitado Fernando e do produtor, compositor, programador e pandeirista virtuose Sergio Krakowski, que logo foi morar em Nova Iorque, de onde continuou tramando mil coisas conosco.

Viramos oito.

Estabelecemos uma parceria com a produtora Ludmila Teixeira, que mais do que nos emprestar sua expertise na escrita de editais, nos trouxe, de modo amigo, o olhar feminino que, escandalosamente, nos faltava.

Lud passou a ser Branca de Neve. Os Sete Anões éramos Fernando (Mestre), Frazão (Zangado), Pedro (Dengoso), Ivo (Soneca), Krakowski (Atchim), Thiago (Feliz) e Sacha (Dunga). Eu devia ser os Irmãos Grimm...

Como se vê, éramos uma “machonaria”, ainda que próximos de Ludmila e das cantoras Ilessi, Cintia Graton, Aline Paes, Alice Passos, Luiza Borges, Juliana Linhares, Marcela Mangabeira, Mariana Baltar, Marília Schanuel.

Em plena Era Dilma, éramos um coletivo formado por oito homens. Quer me parecer que víamos pouco do que estava acontecendo...

Quanto a mim, eu hoje percebo que não via quase nada. Ou, das duas uma, via apenas para além de tudo – o que dava no mesmo.

Onde eu estava quando as mulheres começaram a expor nas redes sociais seus amigos secretos e seus primeiros abusos? E quando a justiça deu ganho de causa aos fazendeiros contra os Guarani-Kaiowá? E quando Marcos Feliciano presidiu a comissão de direitos humanos da câmara? Eu acompanhava extático, olhos de transe, mente supra-histórica, organizada em categorias metafísicas.

No começo de 2012, o jornalista Leonardo Lichote fez uma entrevista comigo, Pedro Sá Moraes, Edu Kneip, Sergio Krakowski e o pernambucano Armando Lôbo, investigando o caráter meio deslocado da música de nós cinco na cena contemporânea.

Em nada menos do que quatro horas de conversa regada a vinho, “Coletivo Chama” não apareceu como tópico. Mesmo assim, muito do que concernia à “cosmovisão châmica” estava ali.

“Geração Fora do Tempo” foi o nome da matéria, que ganhou a primeira página do Segundo Caderno d’O Globo numa quarta-feira de cinzas.

Foi uma celeuma.

Ao responder sobre a nova geração da canção paulista, um de nós disparou: “Michel Teló é melhor do que Rômulo Fróes.”

Pedro falou em “infinito” e “transcendência”. Armando falou em “canção culta”. Eu falei que era da “geração pós-pós rancor”. Tudo devia soar muito estranho.

Eu estava ressentido por ter sido ignorado pelos principais jornais quando lancei meu primeiro disco, em 2010. Soube de algumas reações negativas a mim na redação de um suplemento cultural e fui ficando paranoico, achando que estivesse sofrendo boicote etc.

Para depois da entrevista, já estava marcada a reunião semanal do Coletivo no apartamento do Ivo.

Edu, Pedro e eu fomos para lá. Krakowski não foi: só entraria no Chama depois. Já Armando não chegaria a fazer parte, afastando-se cada vez mais da MPB, que considera tradição morta e insepulta, e enveredando, com gênio, na música *soi disant* erudita.

Assim que entramos no apartamento, eu disse aos colegas que lá nos esperavam, ansiosos: “está declarada a guerra!”

Disse a frase absolutamente a sério, assim como agora estou rindo sinceramente ao transcrevê-la.

Pois aqui vão algumas notas sobre a “guerra”: o Facebook ficou em polvorosa. Foram, literalmente, milhares de comentários, a maior parte condenando nossa arrogância, alguns ponderando, uns poucos aderindo. De Nina Becker a Sergio Santos, havia comentários interessantes.

Francisco Bosco me escreveu, parabenizando-nos pela coragem de defender, em tempos como estes, a arte como instância do sublime. Fiquei admirado e orgulhoso que ele tenha lido assim por entre as frestas do escândalo.

Algumas reações, no entanto, pretendiam-se tão profundas sendo na prática tão rasas que talvez tenham inspirado o sarcástico poema “O Artista Social de Feicebuque”, escrito anos depois por Thiago e declamado no *Todo Mundo É Bom* com tratamento eletroacústico de um Krakowski sempre azougue.

Dois dias depois da “Geração Fora do Tempo”, outra matéria, em resposta a ela, trazia uma réplica elegante e respeitosa de Fróes; uma recriminação de Guinga aos artistas que usam o espaço que têm para falar mal de outros; um arrazoado de Bruno Cosentino sobre uma rixa que, segundo ele, haveria no Rio de Janeiro entre os fãs de Guinga e os fãs de Caetano Veloso; e uma declaração do professor de literatura da PUC Júlio Diniz suspeitando de nosso “reacionarismo”.

Meses depois, Adriana, que era casada com Sacha à época, encontrou Eliana Caruso, diretora da Rádio Roquette-Pinto.

Papo vai, papo vem, Eliana descobriu que Adriana era próxima dos protagonistas malucos daquela matéria. Adorou e sugeriu que fizéssemos um especial de duas horas.

Mais uma vez, Pedro vendeu nosso peixe: elaborou projeto pleiteando para o Coletivo um programa semanal fixo. Eliana topou que fizéssemos o piloto. Emplacamos assim o Rádio Chama, com seus roteiros escritos, geralmente, a muitas mãos.

Não éramos contratados. Trabalhávamos pela causa.

O Rádio Chama, que era transmitido nas noites de sexta-feira, teve mais de 200 edições. Ficou no ar até 2017, quando Eliana foi substituída pelo radialista Cabeção, que não via razão para aquelas algaravias que fazíamos ao redor de eixos temáticos (como “A Criança”, “O Sonho”, “A Morte”, “O Circo”, “O Inverno”) permanecerem na grade da programação.

Pilotados, no princípio, por Thiagão e Pedro (depois Renato e Fernando), havia programas que eram verdadeiros *mash-ups*; outros que pareciam textos ensaísticos; uns flertavam com o humorismo; em outros tocávamos sinfonias; entrevistamos Guinga e Thiago de Mello; Eduardo Losso falava de rock progressivo e mística, cada vez mais irmanado a nós, adorniano desbundado que é; a multiartista Jhê mandava, de Belo Horizonte, um

mini-quadro aleatório chamado “Tudo sobre qualquer coisa”; uma canção de Sacha foi gravada na rua na hora do *rush* e sobreposta à gravação de uma peça orquestral de Charles Ives; um funk carioca podia preceder a execução de um trecho de missa; declamávamos poesia, comemorávamos efemérides absurdas etc.

Havia um personagem que eu criei e interpretei, chamado “O Antropólogo”, cujas aparições eram precedidas por uma exclamação reverencial e uníssona dos apresentadores: “Óóóó!!! O An-tro-pó-lo-go!!!!”

Imitando a voz de Fernando Gabeira, eu dizia então certas coisas banais com verniz *hype* a respeito de temas como o “funk sueco”, o “arrocha croata” etc.

Uma vez, Sacha exagerou no *nonsense* e do nada mandou “aquele abraço” pro Cabo Anselmo, agente infiltrado das forças de repressão da ditadura. Do nada!

Krakowski se zangou com ele e foram longos os papos sobre o que era liberdade de expressão, sobre quais eram os limites do *nonsense* etc.

Depois entendemos Sacha. “Aquele abraço” era um modo torto de dizer “vá se danar! Vá para aquele lugar!”

Isso foi ainda em 2012. Hoje, dez anos depois do caótico 2013, dá pra ver com mais clareza que tais anarquias tendem a degenerar para a frouxidão ética, para a desumanidade, para o “E daí?”

A última vez que estive com Elke Maravilha, que já há muitos anos estava separada de Sacha, foi num evento promovido pelo Coletivo na *Áudio Rebel*, estúdio/casa de shows em Botafogo. Tratava-se de uma das edições de um *happening* mensal de que éramos curadores e, eventualmente, participantes.

Nessa noite, Elke chegava inesperadamente para anunciar o show da banda mineira Junkie Dogs, que apresentava canções autorais calcadas no rock inglês sessentista.

No fim da noite, já na saída, conversávamos eu e ela. Num dado momento, ela me disse que o pecado russo é a ira e o pecado alemão é o ressentimento.

Eu perguntei: — E o pecado brasileiro?

Ela respondeu: — A indiferença.

Nesse instante chegou seu táxi e nos despedimos.

Menos de três meses depois dessa noite ela morreu, de modo que aquelas palavras – as últimas que ouvi dela – ficaram ressoando em minha cabeça como palavras de uma sibila.

O “E daí?” que um Brasil enlutado ouviria em 2021 da boca do presidente da república só me fez constatar a verdade profunda do juízo de Elke, que, se ouviu o tal episódio do Rádio Chama, compreendeu imediatamente o sentido do “abraço” dirigido por seu ex-marido ao Cabo Anselmo num arroubo performático.

Não votei nunca nos candidatos da direita e, antes do golpe contra Dilma, não imaginaria que Bolsonaro poderia chegar aonde chegou.

Mas precisei ver aquela dedicatória a Brilhante Ustra para entender que a “filosofia” de Olavo de Carvalho não era outra coisa senão um roteiro de mutação cultural visando a tomada do poder pela extrema direita. Havia um antimessias chegando.

Fui ficando monotemático, comecei a escrever com pavor para meus camaradas de Coletivo. Lembro de um dia em que mandei, para o grupo que tínhamos no WhatsApp, cerca de 500 mensagens. Muitas respondidas. A maior parte, evidentemente, não.

Ainda trabalhamos juntos depois disso. Fizemos, por exemplo, o “Nascente e Foz” em Fortaleza (que inclusive contou com Fausto Nilo, mais uma vez com nosso já grande amigo José Inácio Vieira de Melo, com o grupo Pietá e com a direção de Emílio de Mello).

Mas a verdade é que eu já não conseguia entender como relevante nenhum projeto que, propondo-se brasileiro, profundo e provocador, não partisse de uma consciência plena do que estava para nos acontecer.

Revi tudo o que eu fizera e não fizera nos últimos anos e admirei, por exemplo, as investidas de Negro Leo contra minha marchinha, a desconfiança que acho que Frazão sentia e sobretudo a firmeza daquelas palavras de Fernando.

Todo Mundo É Bom, nosso álbum coletivo, produzido e arranjado a quatro mãos por mim e por Ivo Senra, abre com “Boa Praça”, canção de Sacha que, como observou o psicanalista e ensaísta Tales Ab’Sáber, talvez seja a primeira na história da música brasileira a falar em Auschwitz.

Está lá para quem quiser ouvir: a voz afinadíssima, clara e serena do compositor mineiro Kristoff Silva cantando palavras duras que davam o tom de nossa amargura: “o pastor na praça/ diz dos dons da graça/ em um tom raivoso/ tanto ou quanto mais raivoso/ que os pastores alemães/ nos portões de Auschwitz”.

Ouvindo isso, podemos entender melhor o teor do “abraço” que Sacha disparara, via-Rádio Chama, para o Cabo Anselmo.

Quando *Todo Mundo É Bom* foi lançado, o Coletivo já tinha apresentado publicamente pelo menos um concerto coeso, arranjado com rigor por mim e por Ivo. Refiro-me ao

espetáculo *Coletivo Chama Canta Mário de Andrade*, que nos foi encomendado por Marcos Lacerda, o então diretor do Centro de Música da Funarte, para a 21ª edição da Bienal de Música Brasileira Contemporânea.

O fato de termos sido o primeiro grupo de música dita “popular” a participar da erudita Bienal, e justamente retrabalhando cantigas ligadas ao erudito-popular Mário de Andrade (umas coletadas por ele, outras compostas por ele, e outras tantas por nós mesmos), nos situava mais ainda nesse entrelugar que, verdade seja dita, não sei bem em que medida existe.

No Brasil contemporâneo, o músico dito popular que investe numa carga alta de informações, esquivando-se o máximo possível de redundâncias, precisa acender uma vela (uma chama?) e pedir a Deus que um intelectual arejado como Marcos Lacerda dirija o Centro de Música da Funarte e, quem sabe, perceba como virtudes ousadas que tendem a ser percebidas como ruído.

Na época do lançamento de *Todo Mundo É Bom*, Paulo Almeida, assessor de imprensa que, desde 2013, trabalhava conosco muito mais por convicção e afinidade do que por um acordo contratual, pensou em produzirmos vídeos para o YouTube, registrando a reação de certas figuras à primeira escuta de algumas faixas do álbum. E assim o fizemos: Guinga, José Miguel Wisnik, Áurea Martins, Arrigo Barnabé, Nelson Angelo, Danilo Caymmi, André Mehmari, Zélia Duncan, Leila Pinheiro e outros tantos deram seus palpites sobre o que tinham acabado de ouvir.

Sacha, por sua vez, propôs: — Vamos fazer um estêncil com a frase “Todo mundo é bom” e sair pelas madrugadas pichando muro?

Assim fizemos, noites a fio.

Acertei jato de tinta na minha própria cara, e tudo...

Certa noite, a polícia apareceu. Sacha e eu metemos o pé, mas Fernando começou a ir na direção dos policiais para explicar o que estávamos fazendo. Gritamos: “vem, Fernando!” e ele veio correndo dizendo-nos candidamente: “mas eu queria só explicar pra eles...”

Todo Mundo É Bom foi título que eu cunhei, sarcástico e, ao mesmo tempo, a sério. (Causa-me espanto que a coexistência dos opostos ainda possa ser malvista pela razão depois de todas as aventuras das vanguardas, da psicanálise, da montagem cinematográfica, da física quântica etc.)

Leila Pinheiro me disse que se sentiu feliz quando viu a pichação, e concordou com a sentença.

Já no muro da Unirio, alguém grafitou em complemento à frase: “menos Cunha e Bolsonaro”.

Eis que os deuses pregaram uma peça na gente.

A última faixa do disco funde uma sinuosa e surpreendente “Ave Maria” em latim composta por Fernando (que divide os vocais com Cintia Graton) a uma canção de Renato Frazão e Fred Demarca chamada “Rainha do Meio-Dia”.

Com arranjo inspirado em Ligeti escrito para coro por um Ivo Senra iluminado, “Rainha do Meio-Dia” é, a meu ver, o acontecimento mais bonito do disco.

Sua letra aponta para o advento de um tempo de fartura e justiça, depois de a miséria e a dor se transfigurarem – como rezam as profecias do milenarismo popular sertânico.

Bordejando o misticismo socialista-monarquista de Antônio Conselheiro e adotando certa abordagem armorial aprendida no *Romance da Pedra do Reino* de Ariano Suassuna,

“Rainha do Meio-Dia” (e com ela todo o álbum) termina com um verso que enuncia, à revelia de seus autores e de todos nós que a gravamos coletivamente, uma das coisas mais desastrosas que poderiam ser ditas na década de 10 do século XXI: “Eldorado, reino do meu capitão”.

Não sabíamos então que o cafajeste que o país elegeria anos depois já estava sendo chamado, por seus correligionários, nas redes sociais, de “capitão”. E certamente nenhum de nós jamais tinha ouvido falar que ele nascera numa cidade do Vale do Ribeira chamada Eldorado.

E se eu, ao invés de omitir o fato, exponho-o neste texto, é como quem precisa contribuir para a ab-reação de uma neuropatia. É como quem quer remontar à cena de um trauma e abrir uma clareira de entendimento.

Ajo assim para deixar registrado que sei que nem todo mundo é bom; que tratar Olavo e Marilena Chauí como equivalentes, como sugere certa estrofe de “Chapa Branca”, é burrice e/ou canalhice; que é melhor não aproximar a palavra “abraço” do nome “Cabo Anselmo”.

O verso de Frazão para a melodia de Demarca é muito outra coisa. Não participa nem remotamente dos exercícios de relativismo que tendem a franquear caminhos para o fascismo passar.

ⁱ **Thiago Amud** é cantor, compositor, arranjador e violonista, bacharel em Música Popular Brasileira pela UNI-Rio. Já fez parcerias com artistas como Guinga, Francis Hime e Sérgio Assad, além de ter canções interpretadas por nomes como Milton Nascimento, Alcione, Sérgio Mendes, Ana Carolina, Mônica Salmaso e MPB-4. Assinou os arranjos de sopros da faixa-título do álbum *Meu Coco* (2021), de Caetano Veloso. Venceu o Prêmio Profissionais da Música Brasileira na categoria Melhor Cantor em 2019. Sua discografia solo é composta pelos álbuns *Sacradança* (2010, Delira Música), *De Ponta a Ponta Tudo é Praia-Palma* (2013, Delira Música), *O Cinema Que o Sol Não Apaga* (2018, Rocinante) e *São* (2021, Rocinante). **E-mail:** thiagoamud@gmail.com

CHAMA: ENTRE A DISTOPIA E O SONHO

THIAGO THIAGO DE MELLOⁱ

Sexta-feira à noite. Toca o telefone da rádio Roquete-Pinto, no prédio imponente da Avenida Erasmo Braga, no Centro do Rio. Era Eliana Caruso, a presidente da rádio em 2012, perguntando, curiosa, que programa era aquele que estava no ar, com uma *música clássica* interminável. O programador foi sucinto: “É o pessoal do Coletivo Chama”. “Ué, mas eles não são aquele grupo de jovens, novos compositores, contemporâneos?”, indagou Eliana.

Essa história, ao gosto anedótico, é uma boa maneira de começar a pensar o Coletivo Chama, formado no Rio de Janeiro, nos estertores de 2011. Pois o Coletivo sempre provocou uma certa quebra de expectativa. Quando se esperava utopia, niilismo. Quando se pedia protesto, era o riso desconcertante que irrompia. Diante das distopias, vínhamos com o sonho.

A nossa união foi muito curiosa. Gosto de pensá-la como um *tecer*, como uma tomada de consciência que impulsionou a formação (o entrelaçamento) de uma rede de artistas, público e crítica. Todos nós estávamos na faixa dos 30 anos, éramos compositores, a maioria tinha disco lançado. Nossos projetos individuais já estavam na “praça”. Condenávamos posturas que julgávamos complacentes e servis diante do mercado. Tínhamos uma audição crítica do Tropicalismo e seus desdobramentos na cena contemporânea. Com isso, realizamos uma revisão conceitual do nosso próprio campo, ou seja, o da música popular brasileira, da MPB e da cena contemporânea.

Na época, eu estava no último ano do meu Doutorado em Ciências Sociais, pela Uerj, e trabalhava justamente na pesquisa sobre a produção musical de alguns dos artistas com os quais formaríamos o Coletivo: Thiago Amud, Edu Kneip, Pedro Sá Moraes. Ao longo de 2011 eu entrevistei mais de uma dezena de compositores do Rio. Com Thiago Amud foram umas 6 entrevistas, pelo menos. Ele era o mais inquieto, o que estava com mais garra para pensar comigo o lugar dos novos artistas da MPB na segunda década do século, iniciado com a declaração de Chico Buarque sobre o “fim da canção”. Muito já

se falou e polemizou sobre esse assunto, mas penso que ali na fala de Chico havia a constatação sobre a mudança de cenário, e de mercado, da música popular no Brasil. As culturas das periferias, os movimentos sociais, as minorias políticas, o hip-hop, tudo isso já representava um novo Brasil. E nós éramos cancionistas e cantadores que, filhos (talvez bastardos) da MPB, tínhamos que saber nos colocar dentro dessa cena multifacetada. Nesse sentido, o Chama é resultado de um plano de ação e aquilo que incendiaria o pavio.

Amud estava consciente desse novo Brasil. Ele estava por dentro. Era essa a percepção que tive quando começamos a conversar. Em termos antropológicos, ele foi meu “informante” especial sobre o campo de pesquisa. Eu o conhecia há poucos anos. Em 2008, ele e Edu Kneip faziam noites inesquecíveis no Bar Semente, na Lapa. Depois, a eles se juntaram a cantora Mariana Baltar e o pandeirista Sergio Krakowski. Eram os Sonâmbulos. Eles tocavam suas músicas e depois, na parte final, havia espaço para “canjas” de outros músicos. Na época, eu tinha um grupo com Renato Frazão e Lucas Dain, o Escambo. Nós chegamos a participar uma vez de uma dessas noites.

No início de 2011, eu marquei uma conversa com Amud, num restaurante do Largo do Machado. Depois disso, toda semana nos encontrávamos e eu gravava nosso papo. Ele tinha lançado no ano anterior seu primeiro disco, *Sacradança*, e quase não se falou dele na imprensa, na crítica musical. Isso acontecia com muitos discos de artistas aqui do Rio, o que denotava um descompasso, uma falta de ambiente para as obras circularem. Sem dúvida foi a percepção desse desequilíbrio artista-público-crítica que engendrou o Coletivo Chama.

O que havia? Muitos compositores novos querendo fazer show e gravar disco. No fim daquele ano o Escambo fez uma pequena temporada de 3 concertos no Bar Semente. Em cada noite recebíamos convidados. Na última apresentação tivemos conosco a dupla Amud-Kneip. No ensaio para o show, na casa do Renato, mostramos, uns aos outros, nossas músicas novas. Lembro do Thiago alucinado com as canções. Edu, não menos impressionado. Ficamos admirados uns com os outros, com vontade de criar algo juntos.

Fizemos o show e, ao término, Amud convocou uma pequena reunião ali mesmo, dentro do recinto. Além de mim, Renato, e Edu, também estavam Ivo Senra, André Felix e Cezar Altai. Com euforia e sangue nos olhos, Amud sentenciou: “temos que nos unir, temos que nos mobilizar para viabilizar nossas carreiras e nossa produção artística”. Foi dado o grito de guerra do Coletivo Chama, naquela noite quente de dezembro.

Marcamos nossa primeira reunião, no Bar Palhinha, no Humaitá. Estavam presentes Thiago Amud, Edu Kneip, Renato Frazão, Marcelo Fedrá, Pedro Sá Moraes, Ivo Senra, Cezar Altai, André Felix e eu. A partir dali passamos a nos encontrar com frequência, pelo menos uma vez por semana. Havia muita conversa e reflexão sobre o cenário da música popular brasileira, sobre o que significava ser “contemporâneo”, sobre o papel da imprensa especializada, sobre propor uma nova escuta, um novo “ouvido” musical. Mas, desde cedo, havia uma preocupação com a produção e a viabilização de nossos projetos. A ponto de raramente tocarmos juntos para “fazer um som” em nossas reuniões. Nesse ponto éramos bem cerebrais.

Nos primeiros meses, de intensos e às vezes tensos encontros, o coletivo foi ganhando forma. Alguns saíram do grupo e outros entraram, como foi o caso de Sergio Krakowski, Fernando Vilela e Ludmila Teixeira, nossa produtora. O nome Chama, se não me engano, veio de uma sugestão do Amud. Era uma gíria falada por nós: “chama” uma música, “chama” uma cerveja, fulano “chamou” (mandou bem). Era um termo celebrativo. Ao mesmo tempo, era o fogo – que tudo estremecia e modificava –, era a arché de Heráclito e, com isso, o duelo constante de ideias, o devir, o imprevisível e a impermanência.

Esse caráter de *compositores que são produtores* foi se moldando como uma espécie de necessidade do artista contemporâneo. Até se chegar ao produto (o show, o projeto, o programa de rádio) havia muita discussão. Nesse sentido, o Coletivo sempre foi um grande aprendizado, ainda mais porque somos indivíduos com nossas diferenças e especificidades e nosso amálgama é sempre insuspeito e vário. A experiência de participar de um coletivo de compositores é estar disposto ao diálogo, ao enfrentamento de posições, a contribuir com o outro, a ouvir e ao mesmo tempo saber expressar bem suas ideias. Por isso, às vezes penso o Chama como *ágora*, como aprimoramento da nossa linguagem artística, como um esgarçar de fronteiras. Tratávamos de sair de nossa zona de conforto para que isso fosse um convite a que os outros também o fizessem. “Chamar” era ir além, como se o chão estivesse muito quente para ficarmos no mesmo lugar.

Foi dando liga. A arte e a produção se entrelaçando, os projetos saindo do forno. Fomos aprendendo com nosso convívio, nos deixando ser influenciados por tanto pensamento e informações novos que chegavam de nossas mentes incomodadas. Assumíamos, muitas vezes, uma persona complexa que unia cinismo, provocação,

lirismo, romantismo, niilismo, religiosidade, crença, indignação, idealismo. O Rádio Chama foi, talvez, onde esses traços díspares mais se mostraram.

Ficamos no ar durante 5 anos, de 2012 a 2017. Toda sexta-feira à noite íamos ao ar com um programa inédito, de uma hora de duração. O mais interessante eram as misturas que fazíamos, que estavam também nos próprios arranjos com os quais gravávamos nossas canções – e nesse ponto Ivo Senra e Thiago Amud são absolutamente arrojados, inovadores e inventivos. Na rádio tocávamos Xangai, Red Hot Chili Peppers, Debussy, Roberto Carlos e Mahler. No outro programa apareciam Tom Jobim, Gustavito, King Crimson e Shostakovich. E na semana seguinte, Elomar, Led Zeppelin e Manduka. Era nesse nível. Nos primeiros anos, os programas eram roteirizados, dava um trabalho enorme de fazer. Mas como aprendíamos, meu Deus! Éramos levados pela intuição, pela poesia, pelo deboche. Ah, sim, porque a gente se divertia muito fazendo. A gente ria um bocado.

Em pouco tempo de Coletivo já tinha muito trabalho. Reuniões toda semana, programa de rádio, novos discos sendo gravados por cada um de nós, shows, espetáculos que uniam música, poesia, dramaturgia e crítica. Fizemos espetáculos na Bahia, no Ceará, Brasília, Curitiba, Belo Horizonte, Nova Iorque. E, com isso, foi se ampliando também nosso público, a ponto de constituirmos uma espécie de nicho na plural fauna musical brasileira. Muitos artistas, professores e pensadores estavam à nossa volta. A rede foi crescendo, do poeta alagoano José Inácio Vieira de Melo a Christoph Türcke, o filósofo alemão; do ator Paulo Betti ao rapper Dexter; de Elke Maravilha aos Junkie Dogs, grupo roqueiro de Belo Horizonte.

Nosso lado cerebral adorava uma festa. Transitávamos entre mundos. Íamos do sagrado ao hiper profano em segundos. Derrubávamos as paredes da emoção, indo do choro contido ao riso descontrolado, do som celestial aos grunhidos das guitarras. Nesse diapasão entre a piada e a prece, o jocoso e o sério, fomos achando nosso tom. Gravamos nosso disco, “Todo mundo é bom”, que começou a ser pensado logo no início dos nossos encontros, ainda em 2012, e foi lançado em 2016.

O disco reunia canções de todos nós que, enfim, fomos o Coletivo: Thiago Amud, Renato Frazão, Cezar Altai, Fernando Vilela, Ivo Senra, Pedro Sá Moraes, Sergio Krakowski e eu. Contava ainda com uma parceria de Demarca com Frazão. Kristoff Silva, artista fundamental de Belo Horizonte, foi o cantor da música que abre o disco, “Boa

praça”, de Altai. Os arranjos, de Senra e Amud, são um capítulo especial. Ousados, fora do comum, atrevidamente pensados, nota a nota. Prevendo um silêncio por parte da crítica sobre nosso lançamento, resolvemos (acho que a ideia foi de Paulo Almeida, nosso assessor de imprensa e grande amigo) gravar uma série de vídeos sobre músicos falando sobre o disco. Foi lindo (e está no Youtube para quem quiser assistir) ouvir as palavras atentas e curiosas de Danilo Caymmi, Guinga, André Mehmari, Nelson Ângelo, Antonio Carlos Secchin, Paulo Sabino, Pedro Sá e tanta gente boa. Túlio Ceci Villaça escreveu em seu blog uma crítica consistente sobre nosso trabalho. Salve engano, creio que os jornais não deram qualquer nota sobre o disco.

Após o show de lançamento de “Todo mundo é bom”, em setembro de 2016, no Rio, o Coletivo foi lentamente se dissolvendo. Os encontros foram ficando mais raros; os projetos, mais escassos. O Rádio Chama acabou. O fogo se espalhou: poucos de nós ficaram no Rio.

Olhando nossa história pela perspectiva de hoje, agradeço por termos conseguido levar adiante a chama imemorial da inquietude, da poesia, do lirismo, do riso e da provocação num tempo em que nosso país viu crescer a luta por ampliação e defesa dos direitos sociais mas, ao mesmo tempo, viu crescer também o embrutecimento das relações sociais, a perda de garantias constitucionais, o golpismo e o avanço da extrema direita. Não deixa de ser interessante a relação entre o arrefecimento do Chama e a eleição de Bolsonaro, pois de alguma maneira fomos uma instância crítica da esquerda no campo da cultura, que por sua vez foi duramente atacado e desmobilizado em seu governo. Talvez não fizesse mais sentido perturbar o campo sonoro como vínhamos fazendo, nem zombar da MPB “fofinha”. As lutas seriam outras. A esquerda teve que se reorganizar. Nós, também. Quem sabe novos ventos não tornem a atizar a chama?

ⁱ **Thiago Thiago de Mello** é Doutor em Ciências Sociais pela UERJ, com bolsa-sanduiche da CAPES na Universidade de Salamanca (USAL), na Espanha. É também poeta, compositor, cantor e letrista de música popular. Entre suas obras musicais destacam-se seus dois álbuns solo *Amazônia Underground* (2017) e *Amazônia Subterrânea* (2020). Como escritor, lançou seu primeiro livro, *Uma varanda no meio do rio*, em 2023 pela Editora Impressões de Minas. Atualmente é professor de Sociologia em escolas no Rio de Janeiro e integra a banda Selva lírica. **E-mail:** thiagothiagodemello@gmail.com

Sobre as autoras e autores do Dossiê

Cicero Cunha Bezerra

Doutor em Filosofia pela Universidad de Salamanca/Espanha, Professor Titular do Departamento de Filosofia e dos Programas de Pós-Graduação em Filosofia e Ciências da Religião da Universidade Federal de Sergipe. **E-mail:** ciceroBezerra@hotmail.com

Eduardo Guerreiro Brito Losso

Professor associado IV de Teoria Literária do Departamento de Ciência da Literatura da UFRJ; membro permanente e vice-coordenador do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Literatura da UFRJ; Bolsista PQ1 do CNPq. Atua principalmente nos seguintes temas: indústria cultural, experiência estética, experiência mística, arte de viver, crítica social, sublime, ironia, secularização, êxtase, negatividade e simbolismo. **E-mail:** eduardoguerreiro741@gmail.com

Geraldo Luiz De Mori

Bacharel e licenciado em filosofia (FAJE e PUC Minas), bacharel (FAJE), mestre e doutor em Teologia (Facultés Loyola Paris, Centre Sèvres). Professor de Teologia Sistemática na FAJE. Líder do Grupo de Pesquisa “As interfaces da antropologia na teologia contemporânea”, com publicações sobre temas relacionados à corporeidade, mística e temas de antropologia cristã. Bolsista PQ do CNPq. **E-mail:** prof.geraldodemori@gmail.com

Letícia Tury Guimarães Nascimento

Doutoranda e Mestre em Ética e Filosofia Política pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (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 possíveis leituras acerca da subjetividade. **E-mail:** leticiatury@gmail.com

Lucas Bento Pugliesi

Professor Substituto de Literatura Brasileira na UFRJ (2024-). Pós-doutorando em Ciência da Literatura pela UFRJ (2024-) com pesquisa sobre livros, leitores e leituras do romance bizantino do século XVII. Tem interesse nas áreas de Ficção dos séculos XVI e XVII; Literatura e ética; Pós-estruturalismo; História do livro e da leitura. **E-mail:** lbentopugliesi@gmail.com

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, com a dissertação “Dizer a imagem: uma

leitura de Nuno Ramos”. Graduiu-se em Letras pela Universidade de Brasília (UnB). **E-mail:** marcellamoraes@letras.ufrj.br

Marcelo Martins Barreira

É professor do Departamento de Filosofia da Ufes, atua como membro permanente do PPGFil e do Mestrado Profissional em Filosofia/Rede Nacional. **E-mail:** marcelobarreira@ymail.com

Marcus Reis Pinheiro

Possui graduação em Filosofia pela UFRJ (1996), mestrado e doutorado em Filosofia pela PUC-Rio (1999, 2004). Professor Associado III em Filosofia da UFF. Trabalha especialmente os temas de Filosofia Antiga e Helenística, Mitologia Grega, Mística, Monasticismo Primitivo, Cristianismo Antigo. **E-mail:** neoplatonismo@gmail.com

Maria Clara Lucchetti Bingemer

Possui graduação em Comunicação Social pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (1975), mestrado em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (1985) e doutorado em Teologia Sistemática pela Pontifícia Universidade Gregoriana (1989). Atualmente é professora titular no Departamento de Teologia da PUC-Rio. Durante dez anos dirigiu o Centro Loyola de Fé e Cultura da mesma Universidade. Durante quatro anos foi avaliadora de programas de pós-graduação da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). Durante seis anos foi decana do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio. Tem experiência na área de Teologia, com ênfase em Teologia Sistemática, atuando principalmente nos seguintes temas: Deus, alteridade, mulher, violência e espiritualidade. Tem pesquisado e publicado nos últimos anos sobre o pensamento da filósofa francesa Simone Weil. Atualmente seus estudos e pesquisas vão primordialmente na direção do pensamento e escritos de místicos contemporâneos e da interface entre Teologia e Literatura. **E-mail:** agape@puc-rio.br

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 LABO/FUNDASP/PUC/SP. Pesquisadora do Grupo LERTE/Teologia/PUC/SP. **E-mail:** mjc.doamaral@gmail.com

Paulo Augusto de Souza Nogueira

Doutor em Teologia pela Universidade de Heidelberg, professor pesquisador no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião na PUC-Campinas. Pesquisador produtividade CNPq, nível 2. **E-mail:** paulo.nogueira@puc-campinas.edu.br

Sobre as autoras e autores da 3ª Cultural

Thiago Amud

É cantor, compositor, arranjador e violonista, bacharel em Música Popular Brasileira pela UNI-Rio. Já fez parcerias com artistas como Guinga, Francis Hime e Sérgio Assad, além de ter canções interpretadas por nomes como Milton Nascimento, Alcione, Sérgio Mendes, Ana Carolina, Mônica Salmaso e MPB-4. Assinou os arranjos de sopros da faixa-título do álbum *Meu coco* (2021), de Caetano Veloso. Venceu o Prêmio Profissionais da Música Brasileira na categoria Melhor Cantor em 2019. Sua discografia solo é composta pelos álbuns *Sacradança* (2010, Delira Música), *De ponta a ponta tudo é praia-palma* (2013, Delira Música), *O cinema que o sol não apaga* (2018, Rocinante) e *São* (2021, Rocinante). **E-mail:** thiagoamud@gmail.com

Thiago Thiago de Mello

Doutor em Ciências Sociais pela UERJ, com bolsa-sanduiche da CAPES na Universidade de Salamanca (USAL), na Espanha. É também poeta, compositor, cantador e letrista de música popular. Entre suas obras musicais destacam-se seus dois álbuns solo *Amazônia underground* (2017) e *Amazônia subterrânea* (2020). Como escritor, lançou seu primeiro livro, *Uma varanda no meio do rio*, em 2023 pela Editora Impressões de Minas. Atualmente é professor de Sociologia em escolas no Rio de Janeiro e integra a banda Selva lírica. **E-mail:** thiagothiogodemello@gmail.com

Nesta edição

Cicero Cunha Bezerra

Geraldo Luiz De Mori

Letícia Tury Guimarães Nascimento

Lucas Bento Pugliesi

Marcella Assis de Moraes

Marcelo Martins Barreira

Marcus Reis Pinheiro

Maria Clara Lucchetti Bingemer

Maria José Caldeira do Amaral

Paulo Augusto de Souza Nogueira

Thiago Amud

Thiago Thiago de Mello

REVISTA TERCEIRA MARGEM

REVISTA DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA LITERATURA
UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
CENTRO DE LETRAS E ARTES
FACULDADE DE LETRAS