

TEOPOÉTICA MÍSTICA E POESIA

MARIA CLARA BINGEMER

ALEX VILLAS BOAS

(ORGANIZADORES)



©**Editora PUC-Rio**

Rua Marquês de S. Vicente, 225 – Casa da Editora PUC-Rio
Gávea – Rio de Janeiro – RJ – CEP 22451-900
T 55 21 3527-1760/1838
edpucrio@puc-rio.br
www.puc-rio.br/editorapucrio

Conselho Gestor da Editora PUC-Rio

Augusto Sampaio, Danilo Marcondes, Felipe Gomberg, Hilton Augusto Koch,
José Ricardo Bergmann, Júlio Cesar Valladão Diniz, Luiz Alencar Reis
da Silva Mello, Luiz Roberto Cunha e Sergio Bruni.

Paulinas Editora

Rua Dona Inácia Uchoa, 62
04110-020 – V. Mariana – SP (Brasil)
Tel.: (11) 2125-3500
<http://www.paulinas.com.br>
editora@paulinas.com.br
Telemarketing e SAC: 0800-7010081
© Pia Sociedade Filhas de São Paulo

Direção-geral:

Flávia Reginatto

Editora responsável:

Vera Ivanise Bombonato

Gerente de produção:

Felício Calegaro Neto

Revisão de texto: Eloise Porto e Cristina da Costa Pereira

Projeto gráfico de capa e miolo: Flávia da Matta Design

Todos os direitos reservados. Nenhuma parte desta obra pode ser reproduzida ou transmitida por qualquer forma e/ou quaisquer meios (eletrônico ou mecânico, incluindo fotocópia e gravação) ou arquivada em qualquer sistema ou banco de dados sem permissão escrita das editoras.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

Teopoética: mística e poesia / Maria Clara Bingemer e Alex Villas Boas (organizadores). –
Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Paulinas, 2020.

352 p.; 23 cm

Inclui bibliografia

ISBN (Ed. PUC-Rio): 978-65-990194-1-8

ISBN (Paulinas): 978-85-356-4565-1

1. Religião e literatura. 2. Mística. 3. Poesia. I. Bingemer, Maria Clara Lucchetti, 1949-
II. Villas Boas, Alex.

CDD: 201.68

Sumário

	Introdução Por Maria Clara Bingemer e Alex Villas Boas	9
	Aforismas – “Teologias da distância” Por Marco Lucchesi	15
Capítulo 1	Creio na nudez da minha vida – onde a mística e a literatura se encontram José Tolentino Mendonça	21
Capítulo 2	Alceu Amoroso Lima & Georges Bernanos – literatura, mística e correspondência Leandro Garcia	35
Capítulo 3	San Juan de la Cruz y el Islam: Una simbología mística compartida Luce López-Baralt	51
Capítulo 4	La teopoética latina desde los EE.UU. en y más allá del contexto norteamericano Peter Casarella	81
Capítulo 5	Un salto a lo invisible: El misterio como horizonte en la poesía de Dulce María Loynaz María Lucía Puppo	93

Capítulo 6	Elementos místicos en la poesía contemporánea Luis Gustavo Meléndez	113
Capítulo 7	Borges, leitor da Religião Paulo Nogueira	137
Capítulo 8	Michel de Certeau: A mística em diálogo com as ciências humanas. Retorno a maio de 1968 Geraldo De Mori	147
Capítulo 9	Mística em desassossego: Entre cores e cinzas Antônio Geraldo Cantarela	179
Capítulo 10	Rejeição antimística e tradição delirante: Ontem e hoje Eduardo Losso	199
Capítulo 11	Eutopia, distopia e outros deslocamentos da temporalidade em <i>Os días contados</i> de José Tolentino Mendonça José Rui Teixeira	227

Capítulo 12	Figuraciones de “Dios” en la poesía de Marcelo Rioseco Roberto O’Neill	241
Capítulo 13	Teopoética e imaginación a la luz de Paul Ricoeur Cristina Bustamante	263
Capítulo 14	La hospitalidad de la mirada que recrea. Giro estético y escritura mística en Juan de la Cruz y Christophe Lebreton Cecília Avenatti	281
Capítulo 15	Ferramentas para negociar o racismo de fronteiras próximas: Migrações e a música de Selena Neomi De Anda	297
Capítulo 16	A salvação que habita a Palavra: Um diálogo entre Teólogos e Poetas Alex Villas Boas	307
Capítulo 17	A mística dos pobres em canções das CEBs Antônio Manzatto	333

Introdução

Maria Clara Bingemer

Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

Alex Villas Boas

*Centro de Investigação em Teologia e Estudos de Religião da
Universidade Católica Portuguesa*

Este livro oferece ao leitor o diálogo acadêmico entre Teologia e Literatura, apresentando textos com origem nas discussões do último Congresso Internacional da Associação Latino-Americana de Literatura e Teologia (ALALITE). Realizado na PUC-Rio, contou com pesquisadores de renome da América Latina, dos Estados Unidos e da Europa.

O subtítulo deste livro, “Mística e poesia”, revela uma área de intersecção importante dentro do diálogo entre teologia e literatura. Na história das religiões foi possível encontrar místicos que eram poetas e vice-versa, tanto que a experiência mística serviu de inspiração para a poesia, assim como a própria poesia despertou experiências místicas em homens e mulheres ao longo dos tempos.

Poderia ser citada, como exemplo, a filósofa e mística francesa Simone Weil, que lendo repetidamente o poema “Love”, de George Herbert, viveu a experiência mística de ser tomada por Cristo.¹ Da mesma forma, a poesia da brasileira Adélia Prado é considerada pela própria autora como um meio de salvação. A obra de Teresa de Ávila é inseparável de sua mística, assim como a de San Juan de la Cruz.

¹ Simone Weil, *Attente de Dieu*, version numérique, 2004, p. 37. Cf. o poema e sua tradução, bem como a descrição da experiência no meu livro *Simone Weil: uma mística en los limites*, Buenos Aires, Ciudad Nueva, 2011.

O discurso da “teopoética” em geral, e particularmente na intersecção entre mística e poesia, é um lugar de entrelaçamento cultural, onde se conectam teologia, literatura, estética, espiritualidade e todas as formas da arte. A linguagem humana, na medida em que toma consciência do que lhe foi dado, fala do que ouviu, do que recebeu e do que acolheu como dom primordial e mistério indecifrável e inefável, que é fonte de tudo o que pode ser caos, mas que pode igualmente constituir vida para muitos.

Em uma mudança de era como a nossa, quando por um lado se está vivendo a crise de uma sociedade secular e plural e, por outro, inúmeras novas potencialidades são vislumbradas para a humanidade, mística e poesia não se dedicam a, como as ciências duras, perguntar o “porquê” da existência. Pelo contrário, o místico e o poeta “sabem” e conhecem esse “porquê”, já que o sentem Tateando, recebendo essa sabedoria do Mistério por inspiração.

No marco do 50º aniversário da II Conferência do Episcopado Latino-Americano em Medellín, Colômbia, momento da “receptio” do Concílio Vaticano II na América Latina, essa projeção do diálogo acadêmico e cultural entre mística e poesia no coração de uma sociedade plural pode ser de grande fecundidade, já que abre canais de coexistência justa e cordial e ajuda a construir horizontes comuns de significado.

Este livro publica as principais contribuições do Congresso, contando com textos oriundos das conferências principais e dos painéis. Abrimos esta obra com a contribuição do presidente da Academia Brasileira de Letras, Marco Lucchesi, que nos ofereceu Aforismos dos mais diversos mares poéticos, do Ocidente ao Oriente, de Dante e a *Divina Comédia* a Hölderlin e Rainer Maria Rilke, fazendo incursões nos campos da mística e da poesia.

O primeiro capítulo desta obra é escrito pelo cardeal José Tolentino Mendonça. Biblista e poeta, recém-nomeado cardeal pelo Papa Francisco, Dom Tolentino deixou o cargo de professor no departamento de Teologia da Pontifícia Universidade Católica de Lisboa, bem como a coordenação de um Centro de Teologia e Literatura, para assumir o

posto de bibliotecário do Vaticano. Sua bela conferência, que resultou neste primeiro capítulo, nos traz o tema da nudez humana como vital ponto de intersecção entre mística e literatura.

Especialista em epistolografia, o professor Leandro Garcia, do departamento de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais, traz, para o segundo capítulo desta obra, a correspondência e o diálogo entre o pensador católico Alceu Amoroso Lima e Georges Bernanos, escritor católico francês que viveu no Brasil. O texto aponta como ambos, apesar das divergências, procuraram o diálogo a partir da experiência de Deus, em comum, que os uniu.

Arabista, especialista nas raízes islâmicas dos místicos da Idade de Ouro Espanhola, Luce López-Baralt, professora da Universidad de Puerto Rico, apresenta no terceiro capítulo uma reflexão sobre a literatura e a poesia dos textos místicos de São João da Cruz e do Islã, a partir de um diálogo inter-religioso.

No quarto capítulo, Peter Casarella, professor de Teologia da Duke Divinity School (EUA), parte da definição de poética para discutir a religiosidade e a poesia na vivência latino-americana no contexto norte-americano.

Já no quinto capítulo, a professora María Lucía Puppó, da Universidad Católica Argentina, analisa a poesia de Dulce María Loynaz, autora cuja biografia revela alguns dos paradoxos históricos vivenciados em Cuba ao longo do século XX.

O professor Luis Gustavo Meléndez, da Universidad Iberoamericana Ciudad de México, apresenta, no sexto capítulo desta obra, alguns dos elementos comuns entre o misticismo e a poesia através dos versos de poetas latino-americanos como José Ángel Valente, Octavio Paz e Javier Sicilia.

O sétimo capítulo, escrito por Paulo Nogueira, professor da Pontifícia Universidade Católica de Campinas, traz uma reflexão sobre possíveis analogias da escrita de Jorge Luis Borges com a narrativa religiosa, principalmente no conto “La escritura secreta” (1957).

No oitavo capítulo, Geraldo De Mori, Reitor da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, retoma alguns estudos do jesuíta francês Michel de Certeau sobre a mística, buscando relacioná-los com as incursões de Certeau no campo da política e sua interpretação de maio de 1968.

Professor da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Antônio Geraldo Cantarela é autor do capítulo nove desta obra. Destacando algumas das construções poéticas do *Livro do desassossego*, de Fernando Pessoa, este capítulo pauta-se pela indagação: poderíamos falar de uma mística das cores?

No capítulo dez, Eduardo Guerreiro Brito Losso, professor na Universidade Federal do Rio de Janeiro, defende a ideia de que a mística é a base fundamental de uma *tradição delirante*, que atravessa boa parte da poesia moderna. Nesse capítulo, o autor discute como as reações antimísticas à linguagem extravagante de escritores apofáticos e visionários se encontram tanto no controle eclesiástico, no racionalismo iluminista quanto na crítica literária e humanista moderna.

Diretor da Cátedra Poesia e Transcendência da Universidade Católica Portuguesa, José Rui Teixeira escreve o capítulo onze, explorando na poesia de Tolentino Mendonça a expressão estética da espiritualidade do cristianismo oriental, herdeira da tradição bizantina.

No capítulo doze, Roberto O’Neill H., professor da Pontifícia Universidad Católica de Chile, apresenta a poesia de Marcelo Rioseco, em que “o problema de Deus” aparece descrito com ironia, autoconfiança e dor. O’Neill levanta a questão sobre as figuras de Deus na poesia de Marcelo Rioseco.

O capítulo treze, escrito por Cristina Bustamante, professora da Pontifícia Universidad Católica de Chile, busca revelar o lugar da teopoética nas obras de Paul Ricoeur, principalmente, a noção de poética ligada à ideia de imaginação do filósofo.

Cecília Avenatti, professora da Universidad Católica Argentina, traz, no capítulo quatorze, o debate filosófico e teológico no diálogo

entre teopoética e misticismo, abordando tanto o clássico Juan de la Cruz quanto o poeta e mártir Christophe Lebreton.

No capítulo quinze, Neomi De Anda, professora da University of Dayton, conta sua experiência como latina, tendo crescido na fronteira do México com os Estados Unidos. Passando por diferentes experiências políticas, ela busca neste capítulo um pensamento para além da lógica da dominação branca.

O capítulo dezesseis mostra como o discurso teológico, enquanto “de” e “sobre Deus”, integra o mesmo contexto de outros discursos e práticas de acordo com as diferentes épocas. Este capítulo é de autoria de Alex Villas Boas, então coordenador do programa de pós-graduação em Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná e atualmente coordenador científico e investigador principal do CITER (Centro de Investigação em Teologia e Estudos de Religião) e professor das disciplinas de Hermenêutica de Textos Religiosos no Mestrado Integrado de Teologia e Ciências Religiosas e Teologia e Literatura no Doutorado em Teologia da Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa, (UCP), em Lisboa.

Um dos fundadores da ALALITE, o professor da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo Antonio Manzatto traz, no último capítulo, sua experiência com a poesia dos cantos das comunidades eclesiais de base e o testemunho de sua dedicação à Igreja dos Pobres.

Esperamos que o leitor possa desfrutar do conhecimento literário, místico e teológico que neste momento oferecemos ao público brasileiro, latino-americano e de além-mar. Que a leitura dilate seus espaços interiores e multiplique suas energias vitais.

Aforismas – “Teologias da distância”

Marco Lucchesi

Academia Brasileira de Letras

1. No seio fulgurante da distância, irrompe o abandono do sagrado.
2. Como assentar-se na distância, em meio às brumas, e ocupá-la?
3. A metafísica da luz inacessível. Interdição e salvaguarda da beleza.
4. O nome que contém o inominável. A potência especular. O vocativo prefacia o sem-pronúncia. Antemanhã das formas coalescentes.
5. A metalinguagem suspensa, indeclinável. A consequência do nome permanece fora do ser, na dilação da noite dos fenômenos, sem causa e filiações batismais.

6. A permanência da distância, medida pelo impulso e gestação do Nada.
7. Prestar todas as honras ao indizível, cobri-lo de silêncio, e proclamá-lo. O silêncio não é fim de linha, mas uma vocação remissiva. Passar do silêncio dissonante ao silêncio consonante, pós-verbal.
8. Como tocar as prerrogativas do nome, incerto e fugaz, em sua irreduzível alteridade?
9. A Teologia positiva é insuficiente, e a negativa é sucedâneo. Aquela denuncia, ao passo que esta anuncia o estupor de uma adição transcendente.
10. Não existe propriamente uma Teologia negativa, mas um intervalo dialético, pulsão entre o silêncio e a palavra.
11. O Eminente projetado no intervalo: a hiante progressão do Absoluto.
12. O nome em revisão, preso e suspenso a uma dúvida hiperbólica. Seria preciso decretar a desapropriação de todos os conceitos, que extraem a condição orgânica do nome, enquanto lugar-tenente do inefável.
13. A iminência desvelada de atributos. A métrica perdida de mim para o outro. Repousa a alteridade num círculo de comunhão.

14. O impensável da distância, afirmação do descontínuo. O sol e a claridade que o gerou.
15. Cresce a urgência de uma busca erótica de Deus, com despudor e adesão. A pele ardente na cova dos leões.
16. Alianças entre Deus e o Nada produzem Teologias de alto impacto, através do autolimitado do meio divino.
17. O atalho perigoso da distância. Miragem no deserto voraz da analogia.
18. A negação do meio divino: ponto de partida, não de chegada.
19. A distância pressupõe a fidalguia da hospitalidade.
20. Enquanto a negação afirma, a afirmação denega.
21. O ser análogo implica um mal de origem que aliena a biopolítica da filosofia.
22. O ser análogo atinge múltiplas camadas. Um trânsito abstrato de dissuasão.
23. Analogia: ponte que se estende entre o não-ser e as vísceras do nada.

24. Longe da intimidade, as desoladas proporções da analogia.
25. Blocos de gelo da analogia, derretidos no calor de uma fugaz, inapelável realidade.
26. O rosto como princípio e fim. Instaure uma nova dimensão, quase uma terra prometida. Por causa de um rosto, quantos rostos se perdem no abismo, siderados pela alteridade?
27. Arrostar a ideia de futuro absoluto.
Os mananciais do tempo na face imprecisa e bela do Outro. Assim foge o presente nos olhos que vislumbram o ainda-não.
28. O mundo começa pelo Tu: o rosto materno, inabordável nos primórdios, absorvido no futuro pela aura dentro da qual se emoldura.
29. Não existe uma adesão mais densa que o rosto. Vedado em tantas confissões, relicário de um tesouro remissivo, salvaguarda de uma beleza abissal.
30. Autorizar o silêncio, dar-lhe espessura e intensidade, motivado pelo rosto, apenas iminente, que se constitui como repto ao vazio ontológico.

31. Silente por definição, loquaz para o outro.
32. A cifra de transcendência proposta por Jaspers.
Camadas metafísicas de alta densidade.
Como quem desce passo a passo à litosfera.

1

Creio na nudez da minha vida – onde a mística e a literatura se encontram

José Tolentino Mendonça

Biblioteca do Vaticano

A palavra “pessoa” (*persona*) significa, na sua origem, “máscara”. E é através da máscara (isto é, da representação social) que o indivíduo, pelo menos na construção ocidental, adquire um papel e uma identidade. Na antiga Roma, por exemplo, cada indivíduo era, tal como hoje, identificado por um nome que o ligava à sua *gens*, à sua gênese, à sua estirpe. E esta estirpe, por sua vez, era representada plasticamente por uma máscara de cera do rosto do antepassado, que vinha fixada no átrio da casa das famílias patrícias. O que dava o nome, o que instituía o conjunto de membros de uma determinada família, era, de fato, aquela máscara. E deste termo *persona* ao termo personalidade, que se refere ao modo como cada indivíduo atua no intrincado do teatro social, com seus ritos, práticas e representações, vai um passo.

A ideia de *persona*/máscara acabou, assim, por significar a capacidade jurídica e a dignidade política do homem livre. Não de todos os homens, porque nem todos os homens são considerados “pessoa” no mundo romano, mas apenas do homem livre. O escravo, por exemplo, não tem antepassados, não tem máscara, não tem um nome e por isso não vinha a ser considerado pessoa. Dizia o direito romano: “*servus non habet personam*”, ou “os servos não são pessoa” (em português), não têm a *persona* e aquilo que a máscara significa. Na cultura contemporânea, a *persona* expandiu-se ainda para campos ulteriores referindo-se à dimen-

são moral, psicológica e estética. Tudo isso para recordar que, quando pensamos em nós, não pensamos imediatamente na nossa nudez, mas na nossa “máscara”, nas nossas representações. E quando os outros pensam em nós, o que consideram é prevalentemente a nossa personalidade, a nossa “máscara”. As nossas sociedades ainda assentam neste pressuposto: aquilo que conta é a máscara, isto é, o decisivo é o que nos veste e não aquilo que somos. Há aquela passagem do poema “Tabacaria”, de Álvaro de Campos, que funciona como um grande sintoma da experiência humana na modernidade, e que diz a dado passo:

(...)

Fiz de mim o que não soube,

E o que podia fazer de mim não o fiz.

O dominó que vesti era errado.

Conheceram-me logo por quem não era e não desmenti, e perdi-me.

Quando quis tirar a máscara,

Estava pegada à cara.

Quando a tirei e me vi ao espelho,

Já tinha envelhecido.

Estava bêbado, já não sabia vestir o dominó que não tinha tirado. (...)

O jogo que os versos constroem traduzem, no fundo, uma experiência que é a do sujeito moderno, que vive prisioneiro da própria representação, perdido no labirinto do seu eu fragmentado, incapaz de reencontrar a unidade do seu rosto nos estilhaços do espelho quebrado, incapaz de tocar a nudez. *Conheceram-me logo por quem eu não era e não desmenti, e perdi-me...* Esta é a nossa vida, o desencontro fundamental de que é feita a nossa história, a experiência de exílio que nos acontece no tempo, tão distanciados, tão de costas voltadas para a nossa nudez.

Recordo um poema de Sophia de Mello Breyner, precisamente intitulado *Exílio*, e retirado da sua antologia *Livro Sexto* (1962):

Quando a pátria que temos não a temos
Perdida por silêncio e por renúncia
Até a voz do mar se torna exílio
E a luz que nos rodeia é como grades.

A nossa nudez original

Aqui é preciso dizer que algumas interpretações e apropriações insuficientes da tradição bíblica e cristã contribuíram porventura para cimentar esta espécie de exílio. Existe efetivamente um modelo antropológico e depois teológico, que nos distancia da nossa nudez. Não nos ajudar a olhar, a viver, a assumir, ou até a rezar a partir da nudez que somos. A questão da nudez surge, porém, logo no início do *Livro do Gênesis*, naquele drama do jardim relatado nos capítulos 2 e 3. Não é por acaso, diremos, que a revelação bíblica comece falando da nudez. Sem ela é simplesmente impossível pensar a pessoa humana.

O capítulo 2 do *Livro do Gênesis* narra a história da criação do homem e da mulher. Deus é descrito como um oleiro que amassa o homem da terra, para lembrar precisamente a nossa condição mortal. Insufla-lhe o ar, o espírito, pelas narinas, para dizer que este ser é ao mesmo tempo terreno e levantado da terra (ou como José Saramago diria, “levantado do chão”). Depois conta-se a solidão do homem na criação. O ser humano precisa de uma relação inter-humana e aí temos o contexto para a criação da mulher. E, quando o homem vê a mulher, há aquele primейríssimo poema que é um dos mais belos da Bíblia, em que Adão exclama: “Esta é realmente osso dos meus ossos e carne da minha carne.”

No final desse relato, no último versículo do capítulo 2 de *Gênesis*, afirma-se o seguinte: “Estavam ambos nus, tanto o homem como a mulher, mas não sentiam vergonha.” Isto o que significa? Antes de tudo que a nudez não é uma invenção posterior, a nudez não é uma consequência da transgressão originária. A nudez é a nossa condição, a nossa gramática criatural. Perante si mesmo, com a consciência que tem de si,

perante Deus e perante o outro, o homem está nu e não sente vergonha. A primeira imagem da nudez é, assim, a da nudez como estado, como modo de ser, como traço que descreve o ser do homem sobre a terra, a sua expressão, a modalidade primária da sua existência. Como sublinha Adélia Prado, “A nudez apazigua porque o corpo é inocente”. Mas é precisamente em relação ao versículo 25 do capítulo segundo que se irão amontoar as dificuldades. Os comentadores bíblicos, tanto judaicos como cristãos, fugirão a encarar esta imagem da nudez original como apaziguadora. É interessante, por exemplo, constatar que, tanto uns como outros, tentam interpretar esta nudez no sentido de uma vestimenta ou de um revestimento, dizendo: “Eles não estavam nus, eles estavam revestidos da Graça divina”; ou, como diz o Zoar, “Eles estavam revestidos do esplendor divino”; ou como dizem os padres da Igreja, “Eles estavam cobertos da nuvem da glória de Deus, revestidos pela graça divina que é invisível, mas que realmente os vestia. Eles não estavam nus”. São João Damasceno, comentando este passo, há de escrever isto exatamente: “mesmo se os seus corpos estavam nus, eles estavam cobertos pela graça divina.”

Quem te disse que estavas nu?

Por um lado, o texto bíblico não hesita em dizer que os humanos, desde o princípio, estavam nus, e essa era a sua condição natural e sobrenatural, pois assim Deus os criou; por outro lado, os comentadores lidam mal com a nudez do casal original e revestem-na. Por que é que isso acontece? Acontece porque precisamente a nudez vai ser o palco dramático que expressa a mudança que ocorre no jardim, quando a mulher e o homem, dando ouvidos à serpente, acabam por se desviar do mandato original de Deus e comem do fruto proibido. Explica-nos *Gênesis* 3:7: “Quando eles comeram abriram-se os olhos aos dois e reconhecendo que estavam nus, cozeram folhas de figueira umas às outras e colocaram-nas como se fossem cinturas à volta dos rins.”

O reconhecimento da nudez passa a estar deste modo associado à transgressão, à desobediência primeira. No fundo, é porque pecaram, para usar a linguagem tradicional, que os olhos deles se abriram e eles se depararam com a sua nudez. É curioso o jogo linguístico que no texto se estabelece com a palavra nudez. Em hebraico, nudez diz-se *arom* e astúcia, que é a característica da serpente, o animal mais astuto, diz-se *arum*. *Arum*, astúcia e *arom*, nudez. Etimologicamente parece haver como que um parentesco entre os dois termos, apresentando-se assim a nudez como uma realidade ambivalente e ambígua.

Mas sublinhemos este aspecto: a nudez que emerge aqui no capítulo 3 é diferente da nudez do capítulo 2. Trata-se de uma nudez transformada, tumultuada pela experiência da transgressão. Veja-se *Gênesis* 3:8-10:

Ouviram então a voz do Senhor Deus que percorria o jardim pela brisa da tarde e o homem e a sua mulher esconderam-se do Senhor Deus por entre o arvoredo do jardim. Mas o senhor Deus chamou o homem e disse-lhe: “Onde estás? Ele respondeu, ouvi a tua voz no jardim e cheio de medo escondi-me porque estou nu. O senhor Deus perguntou-lhe, Quem te disse que estavas nu? Comeste porventura da árvore da qual te proibi comer?.”

Quem te disse que estavas nu? À primeira nudez que não levantava problemas (a do capítulo 2) – a apaziguada nudez da inocência – sucede esta segunda nudez, metamorfoseada pela própria experiência do pecado. Alguma coisa nos diz agora que estamos nus e essa nudez passa a ser alguma coisa que escondemos. Que escondemos do olhar de Deus, do olhar dos outros e do nosso próprio.

A natureza e a graça, a nudez e a veste

É significativo que, ainda na conclusão do drama do jardim, em *Gênesis* 3, antes de despedir o casal humano para fora do jardim, nos diga o versículo 21 o seguinte: “Deus fez a Adão e a sua mulher túnicas de

pele e vestiu-os.” A vestimenta torna-se uma espécie de proteção para o homem enfrentar a dificuldade do mundo, que é como quem diz, a dificuldade de ser. Contudo, não só sobre a vestimenta este trecho reflete. Na sua simbologia inesgotável, diz-nos coisas fundamentais também sobre a nudez e uma delas é que aí se jogam o conflito, as linhas de ruptura e de reinvenção, o tumulto e o processo de consciência característicos do teatro do eu e da construção de si. Na nudez, de fato, experimentam-se a extrema dificuldade de ser, essa complexa arte de existir, o drama da liberdade que caberá a cada ser humano representar... A nudez original (aquela que vimos primeiramente em *Gênesis* 2) não era isso, mas passa a ser identificada como tal. Emerge então como resposta uma certa necessidade de cancelar a nudez, porque ela está identificada com a transgressão. E, rapidamente, de realidade positiva que foi perturbada, a nudez passa a ser considerada o próprio elemento de perturbação. É bem sintomático, por exemplo, verificarmos que na teologia cristã a natureza passou a ser identificada com a nudez, e a graça de Deus com a veste. A nudez é sempre carência, a veste é aquilo que qualifica. Nessa linha, Santo Agostinho usa a expressão *indumentum gratiae*. A graça é um vestido que nos é colocado. E se pensarmos em todas as representações da graça, em todos os símbolos que fomos encontrando na história para significar a experiência do socorro divino, elas surgem-nos muito mais do lado da veste do que do lado da nudez.

A nudez é um estado ocasional ou uma condição?

Gostaria de reportar-me ao discurso de um pensador contemporâneo, Giorgio Agamben, que tem trabalhado persistentemente a questão da nudez no contexto da história teológica do judaísmo e do cristianismo, bem como o seu impacto na imaginação ocidental. Numa obra sua, intitulada precisamente *Nudità* (2009), ele escreve o seguinte:

Uma das consequências do nexos teológico que na nossa cultura une estreitamente natureza e graça, nudez e veste, é o facto de que a nudez deixou de ser considerada um estado e passou a ser vista como um evento, como um acontecimento. Enquanto obscuro pressuposto da adição de uma veste, ou súbito resultado da sua subtração, a nudez serve para quê? Serve para ser vestida ou para ser despida por uma veste. Quer lhe seja acrescentado o dom da veste, quer lhe seja subtraída essa perda, a nudez passou a ser olhada como pertencente ao tempo e à história e não ao ser e à forma. Na experiência que podemos ter, a nudez é sempre desnudamento e colocar a nu nunca é forma, nunca é uma condição que possuímos estavelmente, ela é sempre difícil de agarrar, impossível de manter e de descrever.

Há assim uma dificuldade fundamental que temos com a nudez e que deriva também da gramática que utilizamos e dos seus limites. Uma gramática que passou a olhar a nudez como ocasional, um lugar transitório, um evento, uma esquiiva e duvidosa passagem e não uma condição. E daqui a nossa dificuldade em abraçar a nudez e o que ela significa. Mais do que de uma dificuldade individual, trata-se de um interdito cultural, um limite do modelo teológico que acabou por triunfar.

Jesus expõe a nudez de Deus

De vestes e de nudez também se costuram os Evangelhos. E vale a pena observarmos sobretudo a narrativa da Paixão, na qual o problema ganha um significado extraordinariamente relevante, e como que se insinua a possibilidade de outro caminho, de outra compreensão. Na entrada da narrativa da Paixão, no *Evangelho de Marcos*, existe um episódio intrigante, de que todos certamente nos recordaremos, e que relata a fuga dos discípulos quando Jesus é preso pelas autoridades. E o narrador evangélico acrescenta o seguinte: “Os discípulos, deixando Jesus, fugiram todos e um certo jovem, que o seguia, envolto apenas num lençol, foi preso, mas ele, largando o lençol, fugiu nu” (Marcos 14:51-52). Diz-se que este

jovem poderá ser o próprio evangelista, e que estamos aqui perante um marcador autobiográfico: teria sido o próprio Marcos a fugir nu. Mas a hipótese de que se trata de um anônimo não é menos interessante. Numa narrativa não há peças soltas: se esta referência nos surge numa narrativa tão econômica como é aquela de Marcos, certamente tem um significado. E um possível é aquilo que os narratólogos chamam o *fluxo do real*. Quer dizer, um detalhe inesperado como este fornece à narrativa um traço do real, que poderíamos resumir assim: na paixão de Cristo a nudez está presente. A paixão de Jesus não é um debate em torno às suas vestes: é uma problematização da sua carne, pois a paixão é vivida, por ele, na carne. Este fluxo do real, trazido aqui pelo movimento narrativo do jovem nu, é uma referência que serve de chave para a hermenêutica da Paixão de Jesus.

Nas narrativas da Paixão nos quatro Evangelhos encontramos indicadores quer da nudez, quer das vestes, pois na sequência dos acontecimentos descritos ora Jesus é vestido, ora despido. Em *Marcos* 15:16-17, conta-se que os soldados levam Jesus para dentro do pátio, para o pretório e convocam toda a corte. Nessa ocasião, revestiram-no de um manto de púrpura e colocaram-lhe uma coroa de espinhos. Se nos fixarmos neste apontamento, a Paixão é o momento em que vestem Jesus. Em *São Mateus*, no capítulo 27, narra-se uma consequência da Paixão de Jesus. Diz-se que quando Jesus, pelas três horas da tarde, clamou com voz forte, “*Eli Eli, lemá sabacthání?*” Isto é: “Meu Deus, meu Deus, por que me abandonaste?”, um resultado visível foi este: “Então o véu do templo rasgou-se em dois, de alto a baixo” (Mateus 27:51). Os soldados vestem Jesus e Jesus despe o templo, expõe o templo a qualquer olhar, anula a cortina que ocultava o Santo dos Santos. Quer dizer, Jesus expõe Deus na sua nudez. No capítulo 19 do *Evangelho de João* temos ainda uma outra memória da Paixão de Jesus. A partir de *João* 19:23, pode ler-se o seguinte:

Os soldados, depois de terem crucificado Jesus, pegaram na roupa dele e fizeram quatro partes, uma para cada soldado, exceto a túnica. A túnica, toda tecida de uma só peça de alto a baixo, não tinha costuras. Então os soldados disseram uns aos outros: “Não a rasguemos; tiremo-la à sorte, para ver a quem tocará.” Assim se cumpriu a escritura que diz, “Repartiram entre si as minhas vestes e sobre a minha túnica lançaram sortes”.

Na iconografia cristã, a nudez de Jesus é tratada com muita discrição. Os Evangelhos, porém, não hesitam em mostrar como Jesus é espoliado das suas vestes e, na cruz, aparece despido, para agravar o escândalo. A exposição da nudez tem um duplo sentido: para Jesus documentava a radical oferta de si; para os que ordenaram a sua morte era uma forma ulterior de humilhação, de diminuição, de desqualificação da sua vida. A vida do crucificado é, assim, uma vida desqualificada, uma vida reduzida ao extremo da nudez. Contudo, para nós, cristãos, o ponto não é apenas que a vida de Jesus foi desqualificada, mas que essa desqualificação se tornou para nós o polo transformador das nossas próprias vidas. Aquela vida desqualificada, que é a do crucificado, torna-se para nós o caminho, a verdade e a vida. Oferece-nos o mapa e a possibilidade da viagem. Por isso se entende que aquele abaixamento quenótico, aquela desqualificação, aquela subtração levam a que a nudez de Jesus seja exposta, seja lida pelos cristãos das primeiras gerações não como transgressão e vergonha do pecado, mas como inédita Boa Nova. A nudez passará a ser um ponto de partida para a compreensão da gesta de Deus que acontece em Jesus. Desse Deus que nos fala pela boca, pelos olhos, pelas mãos, pelo corpo, pela humanidade do próprio Jesus. A nudez torna-se uma grafia da salvação.

A nudez como hermenêutica cristã

É oportuno revisitar esse passo que nos aparece no epistolário de Paulo, na *Carta aos Filipenses*, capítulo segundo, e que se discute muito se não

será um hino anterior que o apóstolo introduz ali em forma de citação. Em *Filipenses 2* diz-se o seguinte:

Tende entre vós os mesmos sentimentos de Cristo Jesus. Ele, que é de condição divina, não considerou como uma usurpação ser igual a Deus; no entanto, esvaziou-se a si mesmo, tomando a condição de servo. Tornando-se semelhante aos homens e sendo, ao manifestar-se, identificado como homem, rebaixou-se a si mesmo, tornando-se obediente até à morte e morte de cruz.

Em *Gênesis 3* tínhamos a questão da desobediência; em *Filipenses 2* temos a questão da obediência: Jesus foi obediente até à morte e morte de cruz. Em *Gênesis 3* temos a nudez como vergonha; em *Filipenses 2* a nudez (o esvaziamento, o rebaixamento) emerge como a expressão radical da verdade de Cristo. E qual é a verdade de Cristo? É a desapropriação. É nessa humanidade nua que Cristo se torna oferta ao Pai. É nessa forma sem forma, neste não querer para si mesmo ser igual a Deus, nesse esvaziamento de si, que Ele se manifesta. E nessa forma sem forma, Deus comunica-se. Jesus passa a ser, de fato, o mediador da viragem no modo como a nudez deve ser entendida. O relato da Paixão funda aquilo que poderíamos chamar a mística da nudez.

O *Evangelho de Tomé*, que possivelmente será o texto apócrifo mais próximo dos Evangelhos canônicos, conserva a memória seguinte:

Os discípulos perguntam a Jesus: “Senhor, quando é que te manifestarás a nós e quando é que te veremos?” Jesus responde, “quando estiverdes nus e não tiverdes vergonha nisso” (*logion 37*).

Precisamos reencontrar a nossa nudez! E esse reencontro é um processo, é um caminho de maturação espiritual e mística.

Na mesma linha, um dos pais da mística cristã, Mestre Eckhart pregava a nudez como uma forma de pobreza espiritual necessária para experimentar aquele vazio de si onde Deus habita. E penso naquela

história de Lanza del Vasto – um místico contemporâneo – ocorrida na sua primeira viagem à Índia. Ele conta que sentia, com um incômodo forte, que toda a gente queria alguma coisa dele. O estranho gera uma expectativa e uma cobiça. Lanza del Vasto explica que, cansado dessa perseguição, vai para um sítio distante e encontra uma lagoa. Finalmente pode estar em paz. Despe então a sua roupa e, nu, mergulha naquelas águas. Quando sai, porém, apercebe-se, com terror, que lhe haviam roubado tudo, inclusive a roupa. Mas ele assegura no seu relato: “foi quando me viram nu que a minha história na Índia começou, a minha história de hospitalidade e de amigável intercâmbio.” Não raro, só quando se consente na vulnerabilidade do amor começamos uma nova história, marcada por outros referentes, escrita com outra lógica, com outra linguagem, com outras imagens.

A nudez como hermenêutica literária

Não só da experiência mística, também da experiência literária se pode dizer que é uma recondução à nudez. Para usar um dos títulos emblemáticos da literatura moderna, podemos dizer que a literatura visa esse “*Mon coeur mis à nu*” (“O meu coração a nu”, em português), de que falava Baudelaire. A literatura sabe bem que a construção de si não é apenas um processo exterior, linear, racional ou contínuo. Por isso, ela cria um método que nos adentra sempre na experiência do inominável, no silêncio da vida nua. Um método que se pretende uma contraposição da verdade com a falsidade da indústria ideológica em que a comunicação humana se veste e reveste de máscaras e se apaga.

Sophia de Mello Breyner Andresen (1962) explica-o (ela preferiria que se escrevesse “implica” em vez de “explica”) assim:

A poesia não me pede propriamente uma especialização, pois a sua arte é uma arte do ser. Também não é tempo ou trabalho o que a poesia me pede. Nem me pede uma ciência, nem uma estética, nem uma teoria. Pede-me antes a inteireza do meu ser, uma consciência mais funda do que a minha

inteligência, uma fidelidade mais pura do que aquela que eu posso controlar. Pede-me uma intransigência sem lacuna. Pede-me que arranque da minha vida que se quebra, gasta, corrompe e dilui uma túnica sem costura. Pede-me que viva atenta como uma antena, pede-me que viva sempre, que nunca me esqueça. Pede-me uma obstinação sem tréguas, densa e compacta.

Pois a poesia é a minha explicação com o universo, a minha convivência com as coisas, a minha participação no real, o meu encontro com as vozes e as imagens. Por isso o poema não fala de uma vida ideal, mas sim de uma vida concreta: ângulo da janela, ressonância das ruas, das cidades e dos quartos, sombra dos muros, aparição dos rostos, silêncio, distância e brilho das estrelas, respiração da noite, perfume da tília e do orégão.

É esta relação com o universo que define o poema como poema, como obra de criação poética. Quando há apenas relação com uma matéria há apenas artesanato.

É o artesanato que pede especialização, ciência, trabalho, tempo e uma estética. Todo poeta, todo artista são artesãos de uma linguagem. Mas o artesanato das artes poéticas não nasce de si mesmo, isto é, da relação com uma matéria, como nas artes artesanais. O artesanato das artes poéticas nasce da própria poesia a qual está substancialmente unido. Se um poeta diz “obscuro”, “amplo”, “barco”, “pedra” é porque estas palavras nomeiam a sua visão do mundo, a sua ligação com as coisas. Não foram palavras escolhidas esteticamente pela sua beleza, foram escolhidas pela sua realidade, pela sua necessidade, pelo seu poder poético de estabelecer uma aliança. E é da obstinação sem tréguas que a poesia exige que nasce o “obstinado rigor” do poema. O verso é denso, tenso como um arco, exatamente dito, porque os dias foram densos, tensos como arcos, exatamente vividos. O equilíbrio das palavras entre si é o equilíbrio dos momentos entre si. E no quadro sensível do poema vejo para onde vou, reconheço o meu caminho, o meu reino, a minha vida.

De que falamos aqui se *não de nudez?*

A nudez como exercício espiritual

Tanto a mística como a literatura são, por isso, experiências nuas. Quer uma, quer outra constituem-se como formas dissidentes em relação ao ornamento. No seu campo de operação não se trata de revestir, de colocar mais um véu, um filtro ou uma máscara. Tanto a mística como a literatura assentam na nua evidência do que somos, sem evanescências, nem escapismos. Aquilo que nos é dito com clareza no texto da carta aos Hebreus: “Não te agradaram oblações, nem holocaustos, mas deste-me um corpo” (Hebreus 10:5). Que é como quem diz, deste-me uma nudez. E o essencial reside aí, mais do que em qualquer outro lugar. Quer dizer: é letra, é corpo, é tessitura, é texto, é exposição real. Isso que nos aparece dito com uma clareza cortante no poema de Adélia Prado, *Festa do Corpo de Deus*:

Como um tumor maduro

a poesia pulsa dolorosa,

anunciando a paixão:

“ó crux ave, spes unica

ó passiones tempore”.

(...)

Ó mistério, mistério,

suspenso no madeiro

o corpo humano de Deus.

(...)

Eu te adoro, ó salvador meu

que apaixonadamente me revelas

a inocência da carne.

Expondo-te como um fruto nesta árvore de execração

o que dizes é amor,

amor do corpo, amor.

Falando de literatura. Falando de mística. A maior parte das vezes, o que falta ao itinerário crente ou à criação literária não são ideias, nem

mensagens. O que falta é nudez, é presença, é espessura, é pura ressonância do que no silêncio existe sem mais. O que falta é a precariedade e a fragilidade da nudez, o grito que nela está contido, pois a sua comum e cotidiana respiração aproximam-nos mais de Deus do que qualquer elaboração conceitual. Qualquer experiência espiritual autêntica não é senão uma experiência nua. Supõe uma confiança e uma entrega sem garantias. Uma confiança e uma entrega incondicionais, à maneira de Abraão, e daquilo que Abraão descobriu subindo o monte Horeb. A mística e a literatura não possuem o objeto que as fundam: elas são sempre *alter*, sempre outras. Acreditam encontrar a Deus se avançarem ao seu encontro, mas Ele não está lá. Procuram em toda a parte, perscrutam em cada detalhe onde Ele possa estar, mas ele não está em parte alguma. E o que nos é dado tocar é o sepulcro vazio, o que nos é dado tatear são as paredes nuas desse silêncio, finalmente nosso. Deus revela-se ausentando-se. Entre Deus e nós há o espaço vazio, entreaberto e nu, como o lado rasgado do corpo do crucificado, e nós movemo-nos nesse espaço. O essencial está além e só na pobreza da nudez, que é feita de carne e de tempo de Deus, o podemos entrever. E por isso, uma das mais belas orações que conheço em língua portuguesa é também um dos mais belos versos: “Creio na nudez da minha vida.”

Referências bibliográficas

- ANDRESEN, Sophia de Mello Breyner. *Obra poética*. Lisboa: Assirio & Alvim Editora, 2015.
- AGAMBEN, Giorgio. *Nudità*. Milão: Nottetempo, 2009.
- CAMPOS, Álvaro de. Tabacaria. *Presença*, n.39, jul. 1933.
- PRADO, Adélia. Festa do corpo de Deus. In: Terra de Santa Cruz. Poesia Reunida. Rio de Janeiro: Record, 1981.