

**UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE EDUCAÇÃO
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES**

CLAUDIANA SOARES DA COSTA

**A POÉTICA DO ENCONTRO NA “NOITE ESCURA”:
LITERATURA E RELIGIÃO EM DIÁLOGO
NA MÍSTICA DE SÃO JOÃO DA CRUZ**

**JOÃO PESSOA
2013**

CLAUDIANA SOARES DA COSTA

**A POÉTICA DO ENCONTRO NA “NOITE ESCURA”:
LITERATURA E RELIGIÃO EM DIÁLOGO
NA MÍSTICA DE SÃO JOÃO DA CRUZ**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Departamento de Ciências das Religiões da Universidade Federal da Paraíba como requisito complementar para obtenção do título de licenciatura em Ciências das Religiões, sob orientação do professor Dr. Fabrício Possebon.

João Pessoa
2013

CLAUDIANA SOARES DA COSTA

**A POÉTICA DO ENCONTRO NA “NOITE ESCURA”:
LITERATURA E RELIGIÃO EM DIÁLOGO
NA MÍSTICA DE SÃO JOÃO DA CRUZ**

Monografia submetida à Banca Examinadora designada pelo Curso de Graduação em Ciências das Religiões da Universidade Federal da Paraíba como requisito para obtenção do grau de Licenciado em Ciências das Religiões.

BANCA EXAMINADORA

Assinatura: _____

Prof. Dr. Fabrício Possebon
(Orientador)

Assinatura: _____

Prof^a. Dr^a Dilaine Soares Sampaio de França

Assinatura: _____

Prof. Dr. Deyve Redyson Melo dos Santos

João Pessoa, 04 de abril de 2013.

Ao Absoluto, Criador de todas as coisas e de todas as vidas!
À minha mãe, Josefa Barboza. Aos meus irmãos e sobrinhos.
Partilhamos não só o nome, mas as linhas que escrevemos nesta vida.
À minha inspiradora que se encontra no mundo espiritual, a qual soube viver a “Noite
Escura” sob uma claridade exuberante: Maria Aparecida Cândido.
Aos meus amigos do coração, dentre estes, os irmãos fraternos do NEBS e aos
companheiros de turma de CR.
Aos docentes do Curso de Ciências das Religiões da UFPB que lutam pela qualidade do
Curso. De forma especial ao meu orientador Prof^o Dr. Fabrício Possebon, ao Prof^o Dr.
Severino Celestino, à Prof^a Dr^a Neide Mielle e à Prof^a Dr^a Eunice Simões.

DEDICO!

“Antes de prosseguir em meu caminho e lançar o meu olhar para frente uma vez mais, elevo, só, minhas mãos a Ti na direção de quem eu fujo. A Ti, das profundezas de meu coração, tenho dedicado altares festivos para que, em cada momento, Tua voz me pudesse chamar. Sobre esses altares estão gravadas em fogo estas palavras: “Ao Deus desconhecido”. Sou, sou eu, embora até o presente tenha me associado aos sacrílegos. Sou, sou eu, não obstante os laços que me puxam para o abismo. Mesmo querendo fugir, sinto-me forçado a servi-lo. Eu quero Te conhecer, desconhecido. Tu, que me penetras a alma e, qual turbilhão, invades a minha vida. Tu, o incompreensível, mas meu semelhante, quero Te conhecer, quero servir só a Ti”.

Nietzsche
Oração ao Deus Desconhecido

Resumo

A Mística acena a presença sutil, generosa e pulsante do Sagrado na experiência humana, a qual implica no mergulho interior em comunhão com o Outro, algo totalmente fora de si, seja o universo ou uma Divindade, recaindo tal comunhão numa mudança pessoal motivada pelo sentido de vida encontrado para além do mundo vivido. O fenômeno religioso move os variados movimentos místicos, revelando a atitude simbólica de cada pessoa ou tradição religiosa. O conteúdo da experiência mística chega até nós pelo relato dos próprios místicos, em São João da Cruz, em seus poemas. Os movimentos místicos se expressam numa diversidade significativamente profunda em que cada tradição, em sua especificidade de beleza que lhe é singular, propõe ao ser humano a possibilidade de experimentar, pela abertura e sensibilidade, próprias da vivência mística, o diálogo com a alteridade. Nesta perspectiva, em nosso trabalho, buscamos explicitar, primeiramente, três conceitos importantes para a compreensão da mística, Religião, Transcendência e Linguagem Simbólica; em seguida, o próprio conceito de mística, mais especificamente em sua face cristã e, finalmente, a poética mística de São João da Cruz em seu poema *A Noite Escura*, evidenciando o diálogo entre a Literatura e a Religião e, de certa forma, as possibilidades da mística como forma de compreender as diferentes tradições e experiências religiosas.

Palavras-chave: Experiência Religiosa. Mística Cristã. São João da Cruz. O poema ‘A Noite Escura’. Literatura e Religião

Abstract¹

The Mysticism suggests the subtle, generous and pulsing presence of the Sacred in human experience, which implies in an inner dive into communion with the Other, something totally out of the self, as the universe or a Divinity, falling such communion into a personal change motivated by the meaning of life found beyond the lived world. The religious phenomenon mediates various mystical movements, revealing the symbolic attitude of each person or religious tradition. The content of mystical experience comes to us by the reporting of its own mystics, as São João da Cruz, in his poems. Mystical movements are expressed in a significantly profound diversity in which each tradition, in its specific beauty that is unique, proposes to human beings the possibility of experimenting, through the openness and sensitivity, both common to mystical experience, a dialogue with the otherness. In this perspective, in our work, we intend to explain, first, three important concepts for the understanding of mysticism, Religion, Transcendence and Symbolical Language; then, the own concept of mysticism, specifically on its Christian perspective, and finally, the mystic poetic of São João da Cruz in his poem “*A Noite Escura*”, showing the dialogue between Literature and Religion and, in a way, the possibilities of mysticism as a way to understand different traditions and religious experiences.

Keywords: Religious Experiences. Christian Mysticism. São João da Cruz. The poem ‘A Noite Escura’. Literature and Religion.

¹ Tradução de Dennis Souza da Costa. Estudante do 8º período do Curso de Letras/Inglês da UFPB.

Sumário

INTRODUÇÃO	08
1. CAPÍTULO I	
RELIGIÃO, TRANSCENDÊNCIA E LINGUAGEM SIMBÓLICA	11
1.1 Religião.....	12
1.2 Transcedência	15
1.3 A Linguagem Religiosa e suas Formas Simbólicas	17
2. CAPÍTULO II	
A MÍSTICA E SUA FACE CRISTÃ	21
2.2 A Mística	21
2.2 A Mística Cristã	26
2.3 Entre a experiência Mística e a Instituição Religiosa	27
3. CAPÍTULO III	
A POÉTICA MÍSTICA DE SÃO JOÃO DA CRUZ	32
3.1 Vida e Obra de São João da Cruz.....	33
3.2 Transitando no Poema 'A noite Escura'	36
CONSIDERAÇÕES FINAIS	42
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	44

INTRODUÇÃO

A experiência religiosa instaurada no mistério Transcendente movimenta a diversidade das tradições religiosas. Estas enquanto construtos simbólicos e contributos de humanização funcionam como um forte sistema de sentidos, suscitando, formas concretas de atuação comunitárias, diversas e criativas, numa dada cultura. Sendo assim, abordaremos a dimensão essencial das Religiões: a Mística!, que emerge no interior da experiência humana mediante uma intensa relação de amorosidade com “O Totalmente Outro”, de modo à profundizar o humano por tratar-se de um processo transformante.

Esta emblemática experiência Mística, por se fundir com o Mistério, se deixa dizer pela linguagem simbólica, pois, o símbolo é a linguagem por excelência da religião, literatura, da arte e da sociedade. Não é por acaso que Paul Ricoeur (1986) sinalizou que ‘o símbolo dá a pensar’².

Nesta perspectiva, objetivamos, neste trabalho, analisar e compreender a mística de São João da Cruz e seu poema *A Noite Escura*, evidenciando assim a possibilidade do diálogo entre a Literatura e a Religião. Para tanto, utilizamos da abordagem qualitativa, uma vez que esta propõe conexões com o universo dos significados, dos motivos, das aspirações, das crenças, dos valores e das atitudes. “O objeto das Ciências Sociais é essencialmente qualitativo. A realidade social é o próprio dinamismo da vida individual e coletiva com toda a riqueza de significados dela transbordante” (MINAYO apud ALMEIDA, 1997, p. 24). Desse modo, nossa pesquisa foi de tipo: descritiva, bibliográfica e compreensiva.

Logo, tecemos, no primeiro capítulo, sobre as nuances entre Religião, Transcendência e Linguagem Simbólica, apontando a necessidade inerente do ser humano pela busca de sentido no Ser “Superior”. No segundo, transitamos na compreensão da Mística destacando sua configuração Cristã. Refletindo sobre a relação entre experiência mística e a instituição religiosa. Descrevemos sobre a teologia clássica de Santo Agostinho e São Tomaz de Aquino. No terceiro capítulo, por sua vez, descrevemos a poética mística de São João da Cruz em seu poema a “A Noite Escura”, mostrando sua vida e obra, indispensáveis para a compreensão do poema e do contexto no qual o místico estava inserido, evidenciando o diálogo entre a Literatura e a Religião.

² Disponível em: www.uc.pt/fluc/lif/publicacoes/textos_disponiveis_online/pdf/o_simbolo_da_que_pensar

Contamos, portanto, com o trabalho de Faustino Teixeira, entre outros autores, no que concerne à compreensão da Mística em São João da Cruz e dialogamos com Severino Croatto para ao entendimento da linguagem religiosa; e Mircea Eliade e Joseph Campbell, por exemplo, para a compreensão da Religião e Transcendência.

São João da Cruz, em sua experiência Mística, parece a nós, sentir-se impossibilitado de expressar através de conceitos o que viveu. Para tanto, se utilizou de poemas para comunicar sua comunhão com o Divino, pois, os conceitos seriam insuficientes para darem conta do que ele absorveu nesta epifania. Logo, São João da Cruz recorreu à metáfora, à analogia e ao símbolo, de modo que a linguagem poética foi por sua vez, um meio pelo qual permitiu que este Outro, este fora de si, aparecesse sob inúmeros signos, permitindo, por conseguinte, inúmeras interpretações. Supomos assim que pela poética mística seja possível pensar as facetas do sagrado na Literatura no intuito de que a liberdade humana possa expressar a experiência profunda, sendo esta um norte para a compreensão da experiência humana e, mesmo, das tradições religiosas.

A atitude simbólica diante da ‘Noite Escura’ incita o potencial humano para dar voos intensos em direção a si mesmo, ao Outro e à Liberdade Plena, calcadas nos níveis interiores e profundos dos sujeitos e da cultura.

Desta forma, para além do seu objeto – o estudo da religião, as Ciências das Religiões, vem compreendendo cada vez mais seu papel no que diz respeito a contribuir para o diálogo e a boa convivência entre os membros de diferentes tradições religiosas, bem como entre as próprias tradições. Neste sentido, o estudo da Mística vem se mostrando bastante importante, por um lado por permitir uma aproximação do pesquisador com a experiência religiosa propriamente dita, por outro, por propiciar às próprias instituições religiosas a oportunidade de se reverem. O estudo da mística cristã em São João da Cruz, feito por autores como Faustino Teixeira, Maria Clara Lucchetti Bingemer, Carlos Frederico Barboza de Souza, faz parte desse quadro.

Nosso trabalho, como conclusão do curso de Licenciatura em Ciências das Religiões, tenta contribuir trazendo à tona os conceitos de **Religião, Transcendência e Linguagem Simbólica**, não como conceitos em si, mas como conceitos em relação e capazes de ajudar na compreensão da **Mística**, em geral, e da **Mística Cristã**, mais especificamente, pontuando a relação entre experiência mística e a instituição religiosa, tão presente na obra de São João da Cruz. Finalmente, trazemos **a poética mística de São**

João da Cruz em seu poema *A Noite Escura*. Mostrando sua vida e obra, apontando, sucintamente, o diálogo entre a **Literatura e a Religião**, outra importante contribuição das Ciências das Religiões na contemporaneidade.

CAPÍTULO I

RELIGIÃO, TRANSCENDÊNCIA E LINGUAGEM SIMBÓLICA

“O homem é a única criatura
que se recusa a ser o que ele é”.
Albert Camus

A trajetória do ser humano implica, necessariamente, na busca pelo sentido de sua vida. Diferentemente dos animais, ele se recusa a viver simplesmente por viver, procura respostas para suas indagações existenciais e, ao experimentar seus limites, convive com o desespero que parece ser característico desta condição, a humana – insuficiente e limitada.

Resumidamente, o homem busca sentido para justificar a existência e amenizar a agonia que a vida, diante da perspectiva da finitude e dos próprios limites, lhe impõe. Procura transcender a própria realidade, acreditando que a vida tem sentido para além de si mesma. Supomos que seja possível ao homem enfrentar muitos desafios, todavia, o de viver sem sentido parece ser algo insuportável, levando-o a buscar algo fora de si, que lhe transcenda para extrapolar as próprias limitações.

Posto isto, a religião, enquanto um forte sistema de sentido, oferece um caminho como possibilidade para que essa transcendência aconteça, mediando uma experiência religiosa que implique a relação com Outro, um sair de si mesmo. Neste sentido, Mircea Eliade afirma que a religião, é “o desesperado esforço para descobrir o fundamento das coisas, a realidade última”. Por trás de cada ato religioso e de cada objeto de culto estão o desejo e a pretensão humana de transcender”. (Cf. MARDONES apud ELIADE, 2009, p. 87).

Esta emblemática experiência religiosa, por se fundir com o Mistério, se deixa dizer pela linguagem simbólica, que pelo próprio dinamismo comunica a experiência sagrada pelas suas formas peculiares, encerrando um modo de significação profunda ao simbolizar as relações permanentes da vida. Nosso objetivo, nesse primeiro capítulo, será tratar desses três conceitos: religião, transcendência e linguagem simbólica, na perspectiva da busca pelo sentido, de modo a preparar o caminho para a compreensão da mística como experiência religiosa de sentido, no segundo capítulo.

1.1 Religião³

Para além da constatação da diversidade de expressões religiosas, sabemos que há ainda inúmeros conceitos acerca da religião, suscitando dificuldades para uma definição única para todas as religiões. Contudo, apesar das ambiguidades, que todo conceito impõe, o estudo da religião é imprescindível para compreender o ser humano em seu significado último, pois, a religião desvenda a abertura do ser humano à transcendência absoluta.

Para Juan Antonio Estrada, a religião busca o significado vital do homem e do mundo a partir do sentimento de contingência e finitude. A religião, todavia, é também intuição e desejo de absoluto que leva a transcender a realidade material em busca do sagrado, divino ou sobrenatural. (Cf. 2007, p. 10). O desejo do ser humano pela transcendência aparece como um fenômeno inerente à sua própria natureza, o ser humano é constituído em uma dimensão religiosa, o homem é um ser religioso, “podemos falar do homem enquanto ser religioso, da mesma forma como ser metafísico e científico” (ESTRADA, 2007, p. 36).

Sendo assim, a religião motiva e inspira o ser humano nas diversas situações possíveis, de modo que sua função essencial é dar sentido à vida humana. “O segredo da religião está em ser uma resposta às carências, desejos e projetos mais íntimos e essenciais do homem”. Além disso, a religião é uma fonte de solidariedade e compaixão que não pode ser suprida de forma racional. Declara que mesmo pessoas ditas não religiosas recorrem à religião em situações críticas, cujas realidades de perdas, doenças, injustiças e, principalmente, a morte, fragilizam o humano, deixando-o sem rumo, o que nos remete, mais uma vez, para a questão do sentido da vida. (Cf. ESTRADA, 2007, pp. 45 e 46).

Campbell nos adverte que “a causa secreta de todo sofrimento é a própria mortalidade, condição primordial da vida” (1990, p. 8). Portanto, as pessoas buscam sentido na religião diante da própria finitude, pois, o ser humano é o único animal que tem consciência que vai se extinguir. A este respeito Rubem Alves corrobora assinalando que “a marca de todas as religiões, por mais longínquas que estejam uma das outras: o esforço para pensar a realidade toda a partir da exigência de que a vida faça sentido”. (2002, p. 2).

Para Estrada, o ser humano enquanto ser contingente tem necessidade do absoluto, pois “enquanto finito faz do infinito a condição de possibilidade do existente e enquanto

³ Uma vez que estamos tratando do conceito, utilizaremos *Religião*, no singular, que, por sua vez, abrange a pluralidade de manifestações religiosas nas diferentes *Religiões*.

mortal aspira à imortalidade”. (2007, p. 36). A esse respeito, Eliade afirma que a religião não é um fenômeno conjuntural e histórico da consciência histórica, mas constitutivo e permanente. A dimensão religiosa, assim como a estética, é constitutiva do homem e, por conseguinte, as religiões são fenômenos da cultura e não um fenômeno estritamente conjuntural. (Cf. ELIADE, 2002, p. 10)

Estrada assinala que a sobrevivência do fato religioso não é uma prova da existência de Deus, “mas sim de que há necessidades humanas constitutivas que explicam a origem e a persistência das religiões” (2007, p. 38). Eliade, por sua vez, informa-nos que “o sagrado é uma dimensão universal e, os primórdios da cultura tem as suas raízes em experiências e crenças religiosas”. (1969, p. 24).

Para Emile Durkheim (1992), a religião é um fenômeno totalmente social - uma forma de organização do mundo. Na medida em que a religião se constitui, ela se revela socialmente com normas e papéis definidos, com objetos e templos públicos. Nesta percepção a religião surge do mundo vivencial, pois, desde a sua forma mais “primitiva” até as atuais configurações, a religião expressa as aspirações e os anseios da humanidade à procura do transcendente. (Cf. p. 234). Nessa mesma concepção, para João Décio Passos:

A religião se mostra como a linguagem que explica as atividades produtivas e as relações sociais, uma espécie de metáfora da vida real que permite ao grupo ter uma explicação sobre a realidade com a qual se depara como oferta e limite de sua existência. A religião é uma organização de elementos simbólicos que constrói o mundo do ponto de vista material e social. (2006, p. 27).

Já Joseph Campbell, amplia essa visão mais sociológica da religião ao entendê-la como um fato humano universal de grande importância e significação, repleto de implicações políticas, econômicas e socioculturais, cujo modo de organização revela sua visão de divindade, sua ética, seus rituais e suas funções. “Cada religião é uma espécie de programa com seu conjunto próprio de sinais, que funcionam” (Cf. 1990, p. 21). “A religião é uma espécie de segundo útero. Seu desígnio é trazer essa coisa extremamente complexa, que é um ser humano, à maturidade, o que significa ser automotivado, autoconduzido”. (1990, p. 58).

Ademais vemos que a religião está intimamente enraizada em nossas vidas, o que nos faz confirmar a pertinência de seu estudo. Como afirma Rubem Alves “o estudo da religião é como um espelho em que nos vemos. A religião é o solene desvelar dos tesouros

ocultos do homem, a revelação dos seus pensamentos íntimos, a confissão aberta dos seus segredos de amor”. (2002, pp. 4 e 5).

A religião se configura como linguagem de sentido, na qual os adeptos encontram força, solidariedade, orientação e consolo, constituindo-se num marco orientador da conduta humana. Ela inspira e motiva homens e mulheres diante da vulnerabilidade humana, tentando responder às mais diversas questões existenciais:

A religião nasce com o poder que os homens têm de dar nomes às coisas, fazendo uma discriminação entre coisas de importância secundária e coisas nas quais seus destinos, sua vida e sua morte se depuram. E esta é a razão por que, fazendo uma abstração dos sentimentos e experiências pessoais que acompanham o encontro com o sagrado, a religião se nos apresenta como um certo tipo de fala, um discurso, uma rede de símbolos. Com estes símbolos os homens discriminam objetos, tempos e espaços, construindo, com o seu auxílio, uma abóboda sagrada com que recobrem o seu mundo. Por quê? Talvez porque, sem a ela, o mundo seja por demais frio e escuro. Com seus símbolos sagrados o homem exorciza o medo e constrói diques contra o caos. (ALVES, 2002, p. 12).

Ressaltamos que a religião se materializa por meio da linguagem simbólica, em que ela aparece “naturalmente” como uma linguagem evocativa, celebrativa e narrativa, constituída de significações. A dimensão essencial do fenômeno religioso⁴ ecoa numa experiência profunda de relação. Assim, a emblemática experiência religiosa em suas diversas configurações aparece-nos como algo intrínseco à existência humana:

É difícil imaginar como poderia funcionar a mente humana sem a convicção de que existe algo de irredutivelmente *real* no mundo, e é impossível imaginar como poderia ter surgido a consciência sem conferir *sentido* aos impulsos e experiências do homem. A consciência de um mundo real e com um sentido está intimamente relacionada com a descoberta do sagrado. (ELIADE, 1969, p. 9).

Para Eliade, o fenômeno religioso é bastante complexo e para que este fenômeno seja apreendido em sua totalidade, é necessário que o pesquisador das religiões, além de recolher e analisar os dados dos aspectos políticos, sociais e econômicos da cultura em foco, saiba que é indispensável compreender, sobretudo, os aspectos relativos às experiências significativas do sujeito que estão vinculadas a experiência do Sagrado. (Cf. ELIADE, 1969, p. 17). A este respeito José Severino Croatto assinala que, “todo fato

⁴ Conforme Eliade (1969), o fenômeno religioso contempla todas as formas de experiências com o sagrado (elemento central da religião).

religioso constitui uma vivência específica graças ao encontro do ser humano com o Sagrado”. (2010, p. 57).

Eliade sugere que é preciso desvendar os motivos que deram origem à vivência com o sagrado, ou seja, descobrir a razão religiosa da experiência, pois, um dado religioso revela o seu sentido mais profundo quando é considerado no seu plano de referência (sentido) e não quando é reduzido aos seus contextos. (Cf. ELIADE, 1969, p.18-20).

Dessa forma, a religião surge e se reconfigura como mediação de significativos encontros: entre o humano e o Totalmente Outro⁵, bem como, entre as pessoas da comunidade. As diversas tradições religiosas agregam componentes simbólicos da experiência religiosa que implica numa sensibilidade para a alteridade, em que o essencial é a vivência da transcendência, pois, o ser humano busca um sentido derradeiro e transcendente de tudo.

1.2 Transcendência

Apreendemos que o ser humano desde sempre vive numa busca incessante pela transcendência, seja para justificar a existência, para honrar a própria vida, pela angústia diante da finitude ou por tantos outros motivos. Esta procura pode se resvalar na busca por um Ser que se encontra além da nossa realidade humana e finita, levando-nos à compreensão de que estamos diante de um fenômeno de espiritualidade e religiosidade. Esta perspectiva representa, portanto, a recusa de que a vida se esgote na sua materialidade, que ela tenha sentido em si mesma. Inevitavelmente, deparamo-nos com a noção de transcendência que para o ser humano consiste em que as coisas, a vida e o sentido são construídos para além do imediato.

Para Leonardo Boff, a transcendência está além das instituições religiosas, constituindo-se enquanto extensão profunda do ser humano, que se desponta como o desafio mais oculto da vida humana, revelando o potencial humano de superação da própria realidade. Desta feita, a transcendência leva o ser humano a ultrapassar os limites do conhecimento empírico e o leva a extrapolações religiosas. Para o autor, “possuímos essa dimensão de abertura, de romper barreiras, de superar interditos, de ir para além de

⁵ Aqui consideramos a compreensão de Crotto para o Totalmente Outro, que é entendido como *mysterium*, porque se experimenta sua força hierofânica, mas que permanece inatingível em sua essência. (Cf. CROATTO, 2010, p. 69).

todos os limites. É isso que chamamos de transcendência. Essa é uma estrutura de base do ser humano”. (Cf. BOFF, 2000, pp. 7 e 8).

Este pensamento nos leva a conceber o homem enquanto um ser em constante movimento, que pela sua capacidade de abertura para o diferente (o outro) tende a projetar-se para além daquilo que lhe é posto. Daí a importância da relação com o Outro, o reconhecimento do diferente, que nos abre novas perspectivas de autocompreensão. “É uma experiência suprema, em que os seres humanos saltam na direção do outro, numa fusão gratificante”. (BOFF, 2000, p. 14). Logo, o outro⁶ é visto como possibilidade de transcendência – relação.

Para Faustino Teixeira, o outro não se reduz ao mistério que requer o silêncio respeitoso, mas é alguém com quem se estabelece uma relação de encontro e aprendizado, pois, “é verdade que o diálogo pressupõe a integridade da própria fé pessoal, mas requer igualmente abertura à fé do outro na sua diversidade” (2004, p. 18). Desta feita, o diálogo aprofunda e amplia os horizontes da fé daqueles que se lançam no aprendizado com a vivência com a diferença.

Refere-se a uma abertura que, por meio da sensibilidade, leva o ser humano a viver novos desafios, solicitando-o ao apreçamento do mistério que representa cada pessoa. “O homem é constituído como um nó de relações voltado para todas as direções, para o mundo, para o outro e para o Absoluto”. (BOFF, 2000, p. 31).

Isto nos faz pensar que a experiência humana por si mesma já implica uma vivência de relação, cuja particularidade repercute na socialização da experiência religiosa, pois, como afirma Croatto, “sobre a base da vivência humana, em suas raízes, insere-se a experiência religiosa” e “O ser humano religioso é aquele que, em sua atitude e no seu comportamento, vive a ação daquela *força* transcendente, manifestada nas coisas ou em determinados seres”. (Cf. 2010, pp. 44 e 53).

Portanto, o ser humano necessita transcender e o faz por meio de algo ou de alguém, buscando este fora de si na espiritualidade ou religiosidade. Seja numa ou noutra essas formas de transcendência implicam, como vimos, em relações, consigo mesmo, com o outro – ser humano com o Outro – e com Ser Divino.

Entendemos que na conduta do ser humano religioso transparece sua relação com o Sagrado, esse fora de si que lhe dá sentido, e esse comportamento expressa-se em

⁶ Nessa perspectiva segue também Faustino Teixeira para quem o “outro é não somente o mistério intransponível, mas também *mysterium fascinans*, que convida ao encontro e que se abre ao aprendizado da diferença”. (2004, p.18)

símbolos, mitos e ritos, tendo estes, sintonia direta com a vida concreta do ser humano. Tratando-se, portanto, de uma dinâmica instauradora, em que a linguagem do sagrado é acionada pela experiência religiosa, do Mistério, em suas infinitas manifestações simbólicas.

1.3 A linguagem religiosa e suas formas simbólicas

A experiência religiosa confere aproximação de entendimento por meio da linguagem simbólica. Nesta experiência transcendente o humano é a via que possibilita a manifestação do sagrado, cujo sentido extrapola as vias institucionais da religião, bem como, a razão científica dita possuidora da verdade.

Para Eliade, “O pensamento simbólico é consubstancial ao ser humano; precede a linguagem e a razão discursiva. O símbolo revela certos aspectos da realidade – os mais profundos – que desafiam qualquer outro meio de conhecimento”. A linguagem simbólica revela as experiências significativas do ser humano, constituindo elementos de sua identidade, seja ela pessoal ou coletiva. Neste sentido, “as imagens, os símbolos e os mitos respondem a uma necessidade e preenchem uma função: revelar as mais secretas modalidades do ser”. (Cf. 1991, pp. 8 e 9). Logo, a experiência religiosa se deixa expressar pelas formas simbólicas, em cujas expressões aparecem os símbolos, os mitos, a literatura, a arte, os rituais, entre outros.

Segundo este autor, o surgimento da relação com o sagrado se dá pelas chamadas questões existenciais, tanto no modelo mais “primitivo” como também frente às novas expressões religiosas da contemporaneidade. Dentre tantas questões, destacam-se a necessidade de saber como foi que o mundo passou a existir, de termos uma proteção superior, de saber quem somos e quem fomos, o que acontece conosco quando morremos e se Deus existe. “A religião pode continuar a ser um termo útil desde que não nos esqueçamos de que ela não implica necessariamente a crença em Deus, deuses ou fantasmas, mas que se refere à experiência do sagrado, se encontra relacionada com as ideias de *ser, sentido e verdade*”. (Cf. ELIADE, 1969, p. 9).

Vemos que Eliade ressalta a experiência, o que faz também Croatto ao considerar que as religiões e os símbolos são aspectos indissociáveis da experiência humana. Desse modo, o campo simbólico se respalda nas experiências humanas inseridas na cultura e estas

experiências são constatemente ressignificadas. Destaca a capacidade simbólica do ser humano em suas vivências com o Transcendente, pois, os símbolos, as imagens e as narrações míticas aparecem como os primeiros elementos da consciência religiosa. A experiência religiosa se configura como uma imersão do humano na dimensão transcendente, cuja comunhão profundiza o humano. “A simbólica religiosa tem existência e sentido por sua radicação na experiência do transcendente, no interior da própria experiência humana”. (Cf. CROATTO, 2010, p. 39).

Croatto adverte que a experiência religiosa se utiliza da linguagem simbólica para comunicar algo indizível. Esta linguagem, portanto, remete ao testemunho (narração e expressão) e à experiência pessoal. Em tal experiência somos identificados pela linguagem, entendida como a expressão da alma, pois, ela nos diferencia dos outros seres, atribuindo singularidade pessoal e pertencimento comunitário, de modo que a linguagem simbólica é base para o processo reflexivo.

Para Mardones, o ser humano aparece teimosa e compulsivamente como um ‘ser simbólico’, por sua inquietude transcendental, por sua vontade de ir aos fundamentos da realidade, ou seja, partir para aquilo que se mostra ser essencial para si. A experiência do encontro com o Transcendente, conforme o autor é uma experiência entre sujeitos e não mais entre objeto e sujeito, pois é um tipo vivência que nos transcende – é um falar simbólico, indireto, de abertura e evocativo de imagens de sentido que tendem a expandir e ampliar a relação humana, pois se refere essencialmente a comunicação acompanhada de sentido. (Cf. MARDONES, 2009, p. 108).

O encontro com o Mistério ultrapassa qualquer tentativa de descrição conceitual. Não pode ser expresso em termos científicos; deve-se apelar à evocação, à sugestão, isto é, à linguagem poética e simbólica, que na contraposição e tensão entre os termos é capaz de fazer brotar uma luz nova que ilumine o âmbito do apenas evocável. No encontro religioso vale também o que o místico e o poeta dizem: “permaneça-me toda ciência transcendendo”. (MARDONES, 2009, p. 108).

Complementar a este pensamento, José Luis Borau afirma que “O homem comunica com a natureza, com a cultura e com a divindade graças a esta rica linguagem simbólica”. (2008, p. 7). O ser humano é um animal simbólico porque possui a capacidade de construir símbolos relacionados com as coisas sensíveis para lhes conferir um sentido.

Esta dimensão simbólica se manifesta na sua capacidade de contar estórias, de fazer poemas, cantos, mitos, etc. Na sua inquietação profunda, o homem promove a construção e ressignificação da própria identidade, a este respeito, Croatto corrobora assinalando que a expressão religiosa é tanto a comunicação do vivido, como uma nova vivência. “Cada uma das linguagens dessa vivência – o símbolo, o mito, o rito – recria a experiência religiosa a sua maneira, mas todas participam dessa característica”. (2010, p. 82).

Desse modo, a linguagem simbólica representa uma porta que abre passagem para a transcendência se deixar “dizer” e “entender” pela vivência humana. O homem expressa suas experiências através da linguagem, tanto escrita, como oral, registrando suas experiências imaginativas, culturais, transcendentais e sociais. Portanto, a experiência religiosa emerge como um movimento do ser humano na busca de significado para sua própria contingência.

A linguagem simbólica se propõe a anunciar a experiência do sagrado⁷. Conforme Croatto, “na experiência do *homo religiosus*, o transcendente que o símbolo convoca não é objetivável nem definível em palavras”. (2010, p. 87). Dizer que o transcendente é inobjetivável, significa dizer que na essência desse fenômeno, necessita-se de uma mediação para ele se deixar “conhecer”. Que as palavras são insuficientes e que quaisquer que sejam as tentativas para tal, todas elas convertem-se em expressões simbólicas. Evidenciamos que o objetivo da vivência religiosa é a fusão com o transcendente, repercutindo na vida concreta dos sujeitos, logo, no centro da vivência humana fixa-se a experiência religiosa, de modo que “a vivência religiosa é igualmente relacional e até mais, pois relaciona também a realidade humana com o transcendente”. (Cf. CROATTO, 2010, p. 44).

Em síntese, transitamos, neste primeiro capítulo, pelos conceitos de Religião, Transcendência e Linguagem Simbólica, tratados por alguns autores e os colocamos em “diálogo” para esboçarmos uma compreensão da realidade humana em seu significado último, entendê-la nos seus aspectos mais profundos e misteriosos. Para tanto, quisemos demonstrar que devemos considerar a Religião, a Transcendência e a Linguagem Simbólica de forma interligada, não fragmentada. Que tais fenômenos convergem para a

⁷ “Em sua estrutura essencial, o sagrado é sempre o mesmo ato misterioso, a manifestação de algo Totalmente Outro, que não pertence a esta ordem natural profana”. (CROATTO, 2010, p. 69).

busca humana de sentido, evocando uma experiência transcendente, que por si mesma, implica a relação com o Diferente pela experiência.

Nesta perspectiva, a religião se configura enquanto uma fonte de sentido que articula, dá forma e respostas, pelos seus mitos e rituais, dando direção às indagações pessoais, de sofrimento e desespero, diante da limitação humana frente à finitude, bem como, promove a construção de laços afetivos uns com os outros, com a natureza e com o Sagrado. Dessa forma, a religião aborda as questões essenciais do sentido da vida, tanto no aspecto pessoal como comunitário.

A Transcendência nos leva a perceber a potencialidade humana, pois, diferentemente dos animais, o homem não se conforma apenas em viver, exige uma justificção para a própria existência, acreditando ele que a vida possui um sentido que extrapola o presente vivido. Sendo assim, entendemos que a experiência com o Sagrado, necessariamente, não está vinculada com a instituição religiosa, mas, sobretudo, mostra que o homem busca uma conexão com algo que dê sentido para o seu existir e que considere sua experiência, sua vivência.

A Linguagem Simbólica, por sua vez, permite que a experiência religiosa/sagrada anuncie, pelas suas variadas formas, a experiência de profundidade que o homem vivencia com o Outro, seja este Outro o homem, Deus, deuses, natureza, etc. Assim, a linguagem religiosa se deixa dizer pelo mito, pela música, pela arte, pela literatura, etc.

Neste trajeto de entendimento, abordaremos, no próximo capítulo, os aspectos conceituais da Mística, contemplando-a como uma vivência de comunhão gratuita com o Diferente, remetendo-se a uma experiência integral da vida, possuindo a Mística, variadas expressões como a Mística Cristã, as de tradição oral como as de origem Africana, Indígena, Hinduísta, Islâmica, Budista, Hebraica, entre outras.

CAPÍTULO II

A MÍSTICA E SUA FACE CRISTÃ

O encontro de duas personalidades assemelha-se ao contato de duas substâncias químicas: se alguma reação ocorre, ambos sofrem uma transformação.
C. G. Jung

No capítulo anterior, ao tratarmos dos conceitos de religião, transcendência e linguagem simbólica, demos ênfase à experiência religiosa, por esta razão, privilegamos neste trabalho, entre outras, a perspectiva de Faustino Teixeira⁸, o qual entende a Mística como o encontro profundo entre o humano e o Divino, uma união transformante. Este conceito transita em outras de suas obras, que consideramos pertinentes por estarem amparadas no universo das Ciências das Religiões e por considerarem, simultaneamente, as diferenças e singularidades das tradições religiosas na contemporaneidade, como possibilidade de abertura, diálogo e aprendizado com a Alteridade, o que coloca a experiência religiosa para além das instituições religiosas.

A experiência mística tem como intuito a vivência do encontro com a fonte do Sagrado ou Numinoso (denominado de Inefável). Para Rudolf Otto essa vivência é o centro de toda experiência religiosa, onde o conhecimento do Sagrado se revela pelo sentimento religioso relatado por aquele que absorve ou é absorvido por ele. (Cf. 2007, p. 42).

Esta união tem sido descrita e experimentada de vários modos em diferentes culturas religiosas. No intuito de atingirmos o objetivo de nossa pesquisa, descreveremos a especificidade da Mística Cristã dentre os movimentos místicos, e, sucintamente, sobre a teologia clássica de Santo Agostinho e São Tomaz de Aquino, nas quais se inspiraram muitos místicos, dentre estes, o místico católico São João da Cruz, foco de nossa análise.

2.1 A Mística

A Mística é uma trajetória de profundo entrelaçamento com o mistério transcendente, em cuja dinâmica se privilegia a experiência. Esta experiência é uma realidade concreta em muitas tradições religiosas, analisadas em diversas áreas do saber

⁸ Pesquisador de Mística comparada e inter-religiosa.

como a filosofia, teologia, as ciências das religiões, etc. Remete a um acontecimento relacional pelo qual o humano se funde com o sobrenatural. “Olha-se para o humano como via necessária para o divino” (TEIXEIRA, 2004, p. 41). Este processo é mediado pelo relato em que são os próprios místicos⁹ os protagonistas de suas vivências espirituais, sendo estas intensamente transformantes.

Conforme Carlos Eduardo Sell, “a mística é um termo da tradição religiosa ocidental e designa uma forma peculiar de experiência religiosa” (2006, p. 17), podendo ser encontrada também nas religiões orientais. O autor divide a mística em três formas de expressões, apontando diferentes aspectos da realidade:

A primeira é que a mística nos remete para uma experiência subjetiva e pessoal cujo centro é a ideia de união com Deus ou com um princípio fundamental de toda realidade – campo da experiência mística. A segunda expressão informa que tal experiência subjetiva revela sobre algo que não pode ser traduzido por palavras – campo do “mistério místico”. E a terceira, por sua vez, diz que é somente a partir do registro da experiência mística que somos informados sobre o caráter inexprimível desta experiência e da realidade transcendente para o qual ela aponta (SELL, 2006, p.18).

O pensamento místico tenta conceituar uma experiência que acontece na intimidade humana. “É a partir do discurso místico que nos aproximamos tanto da experiência mística quanto do próprio objeto da mística: O Místico” (SELL, 2006, p.19). Isto se refere ao mundo subjetivo dos místicos, são eles, portanto, as testemunhas do decisivo encontro que transformou suas vidas. O conhecimento dessa experiência de união se dá, sobretudo, por meio da linguagem simbólica, conforme explicitada em nosso primeiro capítulo, indicando que, aquilo de que fala a mística, ou seja, a experiência da transcendência parece não caber dentro dos moldes científicos cartesianos.

Historicamente a palavra mística passou por várias mudanças de sentido. Foi um fenômeno combatido desde os tempos medievais, uma vez que falar em experiência mística significa questionar e, não raro, até mesmo superar a experiência religiosa vivida no seio das instituições religiosas. Precisamente por volta do século XVII, a mística foi completamente marginalizada no universo cristão, vista apenas como um fenômeno

⁹ O místico é o especulativo, ou seja, o dialético, aquele que possui a capacidade de colher a unidade dos contrários e sentir-se em casa no meio deles. (VANNINI, 2005, p. 8).

sobrenatural, em que se negava a dimensão humana no processo. Colocada apenas no âmbito do extraordinário, do sobrenatural, “a mística não podia senão ficar do lado de fora do terreno comum e normal da vida humana, e até mesmo da vida religiosa, restando-lhe um lugar marginal precisamente por causa da sua extraordinariedade”. (VANNINI, 2005, p. 12).

Os místicos eram pessoas consideradas desligadas da realidade, concepção que traduz a posição preconceituosa da época. Eram vistos como pessoas separadas do mundo e da história. “Esta acusação poderá ser assertiva em certos tempos e ambientes, mas que não constituem, todavia, os aspectos essenciais da mística em sentido forte” (VANNINI, 2005, p. 19).

Posteriormente, o humano foi percebido como algo essencial no acontecimento místico. Passou-se a compreender que a participação humana seria imprescindível para a manifestação sagrada. Por outro lado, o místico passou a ser visto como alguém comprometido com o outro, pois, a fusão com o transcendente o deixaria mais aberto para atuar no mundo, “pois, a riqueza e profundidade interior desembocam sempre, naturalmente, na ação”. (Cf. VANNINI, 2005, p. 19). Ao debruçarmos sobre este termo, deparamo-nos com uma compreensão que é formada a partir de múltiplas abordagens, seja teológica, filosófica, psicológica, histórica, etc.

O misticismo pode ser entendido como uma crença religiosa – possibilidade de uma união íntima e direta do espírito humano com o princípio fundamental do ser; Como uma experiência psicológica – conjunto de disposições afetivas, intelectuais e morais que se ligam a uma crença; Como um sistema filosófico afirmando que: um dos quatro grandes sistemas filosóficos que, segundo o ecletismo, se sucederam em ciclos na história do pensamento humano e o progresso da reflexão filosófica tem por finalidade conciliar cada vez mais completamente. (SELL apud LALANDE, 2006, p. 20 - 21).

No intuito de evitar conceitos limitados e inflexíveis, de posições ortodoxas, preconceituosas e excludentes, Sell, citando Kolakowsky (2006, p. 23), informa uma série de características que, segundo este autor, podem ser percebidas nos movimentos místicos e que nos ajudam a pensar a mística numa perspectiva de abertura, capaz de nos levar a apreciar as diversas experiências, vejamos:

A convicção de que a natureza humana abandonada a si mesma é totalmente corrompida, ou pelo menos incapaz de participar

positivamente na criação de valores; Desprezo total pelo saber natural, profano e teológico, e o reconhecimento do fato de que a experiência mística é inefável; A ideia de um amor totalmente desinteressado (ou seja, a renúncia a sua própria salvação como motivo da união mística); A negação do tempo (ausência do passado e do futuro na imagem do mundo), ou a imagem do tempo como algo ilusório, subjetivo ou fenomenal; Reconhecimento de um antagonismo entre a individualidade (especialmente o emprego da própria vontade) e a perfeição; e o Reconhecimento de um antagonismo entre a criatura e o criador (SELL apud KOLAKOWSK, 2006, p. 23).

Tais características demandam uma percepção de abertura acerca da mística. Por meio destas, é possível visualizar uma variedade de tradições e fenômenos religiosos, comportando a pluralidade. Teixeira afirma que as tradições místicas são “plurais em seus objetivos, práticas e discursos, marcadas por dado cultural, que influencia a forma simbólica que define a experiência supralinguística”. (2004, p. 13).

Para Vannini a vivência transcendente fundamenta-se sobre a experiência. Experiência esta, de profunda união com o Outro¹⁰, pois, “a especificidade da mística é que ela é experiência de unidade”. (2005, p. 13). Este autor aponta os místicos como indagadores das profundezas da alma em busca do Divino, com o que corrobora Campbell ao assinalar que “o pouso da alma é aquele lugar onde o mundo interior e o exterior se encontram”. (1990, p. 60). De forma complementar a estas ideias, Teixeira sinaliza que a vivência mística provoca um aprofundamento de si que incita a pessoa para a dinâmica da alteridade, portanto, “a mística acima de qualquer coisa diz respeito a uma experiência profundamente humana em meio a uma multipluralidade de expressões”. (2004, p. 30).

Nesta “tela pintada” de comunhão entre o humano e o Divino, destacamos a reflexão de Sell, citando, William James (2006, p. 25) referente aos seus escritos: ‘As variedades da experiência religiosa’, onde defende que as condições místicas são distinguidas por quatro elementos:

Inefabilidade: que não se pode fazer com palavras nenhum relato adequado do seu conteúdo; **Qualidade noética:** os estados místicos parecem ser estados de conhecimento, estados de visão interior dirigidas a profundezas da verdade não sondadas pelo intelecto discursivo; **Transitoriedade:** os estados místicos não podem ser sustentados por muito tempo; e **Passividade:** o místico tem a impressão de que a sua própria vontade está adormecida e, às vezes, de que ele está sendo

¹⁰ “Dentro desse espaço oblíquo, exasperado e inesperado, cresce a flor da unidade, com seu perfume de todos os contrários.” (LUCCHESI, 2012, p. 13).

agarrado e seguro por uma força superior. (SELL apud JAMES, 2006, p. 25, **grifos nosso**).

Para o autor, a experiência mística promove uma conexão com a realidade em todas as dimensões, denominando-a de consciência cósmica. Assim, evidenciamos que a mística envolve experiências de unidade, felicidade, tempo, presença, morte, ou seja, tudo aquilo que diz respeito à realidade vivida pelo ser humano em sua própria condição. Germina neste campo de discussão, a possibilidade de que, por meio da intimidade amorosa com o Divino, seja possível mediar a abertura do humano para a alteridade. Acredita-se na possibilidade de uma mística inter-religiosa, vislumbrando uma abertura às outras tradições religiosas, sem, no entanto, negar suas diferenças e singularidades. “O que se busca na conversação dialogal é encontrar ‘semelhanças e analogias da esfera religiosa’, sem negar o dado das diferenças”. (TEIXEIRA, 2004, p.18).

Além de complexa, esta proposta é desafiadora, pois, exige-se coerência cotidiana em todos os níveis, contrapondo-se a alguns discursos religiosos institucionalizados. Teixeira assinala que na experiência religiosa, há uma real semelhança existencial que possibilita uma comunicação em profundidade. “Há um nível mais profundo de comunicação dialogal que ocorre no âmbito da mística acima do nível das palavras” (2004, p. 21). Complementar a esta ideia, Vannini sinaliza que “no silêncio, com uma fé sem palavras, o místico vive em cada instante o verdadeiro êxtase, que não consiste na excepcionalidade dos sentidos, mas na ação cotidiana, pela qual toda a realidade é transfigurada, tornando-se epifania divina. É o êxtase da caridade”. (2005, p. 21).

Para além das trocas de conceitos, de ideias e outras formulações, um acontecimento místico implica em mudanças interpessoais e sociais, em que os envolvidos tendem a construir novas percepções acerca do mundo e da vida. Desse modo, é possível que as pessoas, motivadas por suas experiências místicas, despertem para novas sensibilidades e convivam melhor com a diversidade, sem negar, contudo, o conflito que este processo impõe. “A relação de proximidade entre experiências místicas diversas é experimentada no diálogo inter-religioso. Dentre as formas de diálogo, é no âmbito da mística que se alcança o nível mais profundo”. (TEIXEIRA, 2004, p.15).

Logo, o encontro direto com o Sagrado, no caso a experiência mística, para além dos rituais litúrgicos da comunidade, concebe a dimensão de maior significação existencial na vida religiosa, pois, motiva o ser humano para a abertura e mudanças. Sob “estas lentes” teceremos a seguir, a singularidade da mística Cristã, uma vez que esta trouxe um legado

significativo para a humanidade e mesmo para o seio das instituições cristãs e, mais especificamente católicas, mostrando através da vida de seus místicos que a perfeição ou santidade não acontece fora da realidade experiencial.

2.2 A Mística Cristã

O Cristianismo é uma religião de revelação pela qual Deus se revela aos seres humanos. Segundo esta tradição, os cristãos chegam a Deus por meio de Jesus Cristo, considerado como a revelação decisiva de Deus. Logo, para os cristãos, Cristo é o centro da identidade do Cristianismo, à parte disso, segundo Teixeira, “no cristianismo, os dicionários e os especialistas definem mística como *cognitio Dei experimentalis*, ou seja, o conhecimento de Deus por experiência”. (2006, p. 35).

A mística Cristã apresenta o mistério da salvação como um acontecimento que vem do Deus transcendente, em que Deus apresenta-se como um sujeito. Para Teixeira “essa alteridade tem o componente antropológico no centro de sua identidade, pois o Deus experimentado se fez carne e mostrou um rosto humano”. (2004, p. 41). Esta experiência mística cristã se dá, sobretudo, na escuta da palavra que vem de outro que se autocomunica. A especificidade da mística Cristã, portanto, consiste na busca de Deus que culmina com a experiência do Cristo encarnado. “No cristianismo a mística compreende o conhecimento de Deus por experiência. Experiência do mistério do Totalmente Outro, um conhecimento desse Outro por experimentação”. (TEIXEIRA, 2004, p. 35).

Corresponde a uma experiência em que é o próprio Deus que mantém o movimento da vida em todos os seus aspectos. Neste movimento, Deus se faz presente no humano e o diviniza, alterando sua relação com o tempo e o espaço. “O núcleo místico do Cristianismo, a partir da mensagem essencial de Jesus: o reino de Deus está presente e se encontra dentro de vocês”. (VANNINI, 2005, p. 21).

A experiência mística Cristã tem como base a fé, atrelada ao dogma e à cultura cristã. Esta experiência depende de um Outro para que aconteça a comunhão. Refere-se a uma intimidade que gera profundas mudanças na vida do sujeito (Criatura) o qual, por sua vez, lança-se ou é tomado por esse Totalmente Outro (Criador). “A questão fundamental da mística Cristã: a possibilidade de uma convivência íntima entre Criatura e Criador”. (TEIXEIRA, 2006, p. 33). Neste sentido, Rubens Alves afirma que “o homem sente-se

ligado às coisas sagradas por laços de profunda reverência; ele é inferior; o sagrado lhe é superior, objeto de adoração. O sagrado é o criador, a origem da vida, a fonte da força. O homem é a criatura, em busca de vida, carente de força”. (2002, p. 34).

Na mística Cristã, o encontro entre Criatura e Criador é inevitável e necessário. Para Otto, a experiência sagrada é fundamental para sensibilizar o humano, para que ele de fato compreenda o que é ser criatura. Que não se trata apenas de uma simples experiência de dependência mas, sobretudo, do reconhecimento de que este Outro é radicalmente diferente, por ser este, o Absoluto, pressupondo o sentimento de inacessibilidade diante da realidade de “superioridade absoluta” do Numinoso. (Cf. 2007, p. 43).

Trata-se de um sentimento confesso de dependência que, além de ser muito mais do que todos os sentimentos naturais de dependência, é ao mesmo tempo algo qualitativamente diferente. Ao procurar um nome para isso, deparei-me com sentimento de criatura – o sentimento de criatura que afunda e desvanece em sua nulidade perante o que está acima de toda criatura. (OTTO, 2007, p. 41).

Nesta experiência com a alteridade encerra-se a manifestação de Deus e, sendo este Totalmente diferente, se impõe ao místico como uma revelação – epifania/teofania. Tudo o que possa haver de discurso ou conhecimento, surge e se faz acessível a partir de uma experiência de intimidade expressa pelo relato. (Cf. TEIXEIRA, 2004, p. 40). Para Maria Clara Bingemer, “a mística é um conhecimento, porém, um conhecimento que advém da experiência e onde a inteligência e o intelecto entram apenas no sentido de compreender não a experiência abstratamente falando, mas o que sente o sujeito concreto que está no centro do ato mesmo de experimentar”. (2004, p. 35).

2.3 Entre a experiência mística e a instituição religiosa

A questão experiencial é fundamental para o entendimento da mística hoje. Apreendida como um experimento do mistério do Totalmente Outro, em que o humano se aproxima ou é tomado do conhecimento desse outro mediante a experiência de entrega e fé incondicional. Uma vez que temos sempre o que podemos chamar de um conflito entre a experiência religiosa, neste caso vivida pelos místicos, e a instituição religiosa à qual

pertencem, é interessante aqui tratar um pouco do pensamento teológico clássico cristão, inclusive, para entendermos, mais adiante, a mística de São João da Cruz.

Torna-se necessário conhecermos um pouco do pensamento de Santo Agostinho e São Tomaz de Aquino, considerados pela Igreja como os principais fundadores da teologia Cristã, uma vez que ambos se propuseram a conciliar fé e razão com base nesta tradição. Assim como São João da Cruz, objeto de nossa análise, outros místicos beberam da fonte destes dois teólogos e os tiveram como guia em seu trajeto espiritual.

Segundo José de Américo Motta Pesanha, Santo Agostinho, em seu paradigma espiritual, avalia a existência a partir de uma perspectiva psicológica e do conhecimento da natureza, defendendo que este conhecimento e as ideias se originam de Deus. Adverte “que o conhecimento verdadeiro é o resultado de um processo de iluminação divina”. (PESSANHA, 1980, p.15).

Espelhando-se, portanto, no trajeto espiritual de Santo Agostinho, São João da Cruz articula também as três faculdades da alma quais sejam: a inteligência, a vontade e a memória, com as três virtudes teologais que comportam a fé, a esperança e a caridade. Logo, São João da Cruz compreende que o processo de purificação do espírito se dá pela inteligência, purificando-se esta pela fé; a purificação da vontade ocorre pelo amor, a qual se manifesta por meio da prática da caridade e a memória pela esperança. A este respeito, Carlos Frederico Barboza de Souza afirma que “a condição de possibilidade da união mística é uma graça já presente nos seres humanos, derivada da união hipostática ocorrida em Jesus Cristo”. (Cf. SOUZA, 2010, p. 177).

O roteiro espiritual de São Tomaz de Aquino, por sua vez, compreende três etapas: a via purgativa, indicada para os iniciantes; a via iluminativa, para os persistentes que avançam; e a via unitiva, para os perfeitos que contemplam, pela infusão do Espírito Santo, a perfeição divina. (Cf. NASCIMENTO, 2011, p. 25). Corrobora Teixeira com esse pensamento quando afirma que “a via mística, é descrita como um caminho de iluminação progressiva até o êxtase e a união com a divindade – *theoria* ou contemplação final: ver Deus”. (2006, p. 31).

A perspectiva de São Tomaz de Aquino sinaliza para uma mística de ascensão, exaltando a transcendência divina e a necessidade humana de sair de si para encontrar-se com o Totalmente Outro. Indica que o místico para chegar ao estado de plena união com Deus passará, quase que necessariamente, por várias etapas e, em cada uma delas, o ser

humano renuncia seus desejos pessoais em detrimento à vontade de entregar-se ao Divino. Logo, a união plena com Deus pressupõe um caminho de negações.

Trata-se da distinção entre três tradicionais vias do caminho místico: a via purgativa (de purificação), a via iluminativa (de iluminação interior), a via unitiva (de união com Deus). Na verdade, essas três vias revelam um caminho progressivo e ascensional. Mas não se pode encaixar esse sistema didático a todo processo de crescimento da vida interior, como se fosse algo rígido e invariável. (TEIXEIRA, 2006, p. 68).

Outra singularidade da teologia Cristã é a reverência a Trindade¹¹. Logo, para a mística Cristã. Conforme tratamos anteriormente, o centro da dinâmica trinitária é a união do Filho (Jesus) com a humanidade:

Toda argumentação é trinitária, abordando o Filho como Verbo de Deus presente no seio da Trindade e ao mesmo tempo procurando retratar o amor existente entre as 'três Pessoas'. É justamente o amor que aos Três une que deverá ser desbordado para fora, gerando a criação, que seria o palácio no qual ocorreria o desposório entre Filho e a esposa. (SOUZA, 2010, p. 172).

Desta forma podemos perceber que Santo Agostinho e São Tomaz de Aquino, apontam duas possibilidades pelas quais o ser humano pode alcançar a perfeita união com Deus. Para o primeiro, pela graça divina em que Deus decide não se sabendo o porquê, agradecer ao homem sem, no entanto, este passar necessariamente por dolorosos sofrimentos e para o segundo, pelo caminho ascético em que o homem se despoja de suas vontades, fazendo intensos sacrifícios percorrendo duras etapas.

A partir das considerações dos autores citados neste capítulo, concluímos que a Mística fala, essencialmente, do sentido da vida. Este sentido encontra-se fundamentado na experiência com o Sagrado, instaurada por uma dimensão transcendente, alterando o tempo e o espaço do místico, levando-o, muitas vezes, a uma transformação. Dessa forma, vimos que a Mística pode ser um caminho de abertura para o diálogo inter-religioso já que esta

¹¹ Dentro da tradição cristã, Trindade é o nome do Mistério - Unidade na diversidade, um Deus em três pessoas. Esse símbolo foi aprofundado de várias maneiras. A proposta inspirada em Agostinho diz que entre Deus e a alma existe algo em comum, e supondo também que o sentido da existência da alma é ser UM com Deus. A ideia em Tomás de Aquino, diz que contemplar a Deus, conhecendo a dinâmica da relação entre DOIS, o sujeito e o objeto, deleitando-se do movimento que articula matéria, forma, eficácia e finalidade. Segundo Inácio de Loyola defende-se que o encontro com Deus pela via do compromisso com o próximo, pelo caminho da compaixão. Disponível em: <http://ciberteologia.paulinas.org.br/ciberteologia/index.php/artigos/mistica-crista-a-flor-da-pele-sermones-extravagantes-ou-dialogo-impertinente-entre-um-poeta-contemporaneo-e-uma-mistica-medieval/>.

experiência suscita uma mudança pessoal, gerando novas percepções e atitudes frente à alteridade.

Embora entendamos que esta fusão com o Sagrado esteja para além das instituições religiosas, não podemos ignorar que as religiões, de um modo geral, ocupam um espaço “privilegiado” dentre os variados espaços que tratam do sentido da vida, principalmente, referente às questões existenciais que remetem para além do mundo imediato, logo, as religiões ajudam ao homem a elaborar assuntos elementares da vida, como por exemplo, nossa orientação diante dos limites humanos, de perdas, doenças, etc., sobretudo, diante da própria finitude. Sendo assim, o homem em sua trajetória existencial encontra um sentido no Sagrado, de modo que esta forma de viver cotidianamente caracteriza-o como *homo religiosus*¹².

Evidenciamos, contudo, que cada *homo religiosus* possui um modo singular de expressar, por meio do relato e suas formas simbólicas, a vivência de comunhão com o divino, a exemplo da religiosidade Muçulmana, Hinduísta, Afro brasileira, Judaica, Cristã, Budista, entre outras. Portanto, tendo cada tradição mística sua especificidade em vivenciar e transmitir a experiência de profundidade com o Sagrado descrevemos, sucintamente, a face Cristã deste universo místico.

De modo que a tradição Cristã caracteriza-se por reconhecer, em sua experiência mística, uma identidade pessoal, antropológica, chamado de Deus e reverenciado como o Criador, aparecendo este como o Totalmente Outro. Diferenciando-se, portanto, do homem enquanto Criatura por seu caráter Absoluto, fonte de todas as vidas e de todas as coisas. Segundo esta tradição, Deus apresenta-se como o Deus da revelação que se comunica na história e tal comunicação tem sua maior expressão com o Cristo enviado por Ele, com o objetivo de ensinar a humanidade a viver fraternalmente, assim é apresentada a proposta defendida pelo Cristianismo em sua essência.

Como nos propusemos a estudar o místico católico São João da Cruz, que viveu sua experiência mística inserido no catolicismo, apresentamos, de forma sucinta, a modalidade Cristã católica, que teve seus fundamentos respaldados, principalmente, por Santo Agostinho e Santo Tomaz de Aquino.

Neste caso, tratamos do pensamento teológico clássico cristão em que estes dois teólogos mostraram a possibilidade de conciliação entre fé e razão. Apresentando para os

¹² É aquele que, na longa história da humanidade, identifica-se como o criador e o mensageiro do simbolismo do sagrado e das crenças inerentes e subjacentes neste simbolismo. (RIES, 2009)

adeptos desta tradição um modelo espiritual, sugerindo assim, a santidade do homem, cuja santidade ora pode ser alcançada unicamente pela graça divina, ora pelo caminho da ascese, negação de si mesmo, ora a graça e a via da ascese simultaneamente.

Posto isto, é possível evidenciarmos que os poemas descritos pelo místico católico São João da Cruz recorrem aos princípios da dogmática cristã. Nesta perspectiva, descreveremos no próximo capítulo, a partir do poema “A Noite Escura”, a experiência mística e a obra de São João da Cruz, o qual canta em seus poemas a união transformante como resultado da fusão amorosa entre Criatura e Criador, em cuja união é imprescindível a experiência de uma entrega amorosa e incondicional ao Outro, ao mesmo tempo em que o fato dele o fazer por meio de poemas, evidencia a fertilidade do uso da literatura para compreender a religião.

CAPÍTULO III

A POÉTICA MÍSTICA DE SÃO JOÃO DA CRUZ

Oh! Noite que juntaste Amado com amada,
Amada já no Amado transformada!
João da Cruz

Até aqui pudemos perceber que a Mística contempla o movimento integral da vida do ser humano, a experiência mística embeleza e dá sentido à vida do ser humano, levando-o pela abertura e sensibilidade, próprias do processo místico, ao encontro com a diferença. Nesta dinâmica percebemos que a Religião, a Transcendência e a Linguagem Simbólica são expressões diversas do contato com o Divino, fazem parte de uma mesma trama de significados, que recaem sempre nas permanentes e humanas questões existenciais de sentido e do medo do não sentido.

Neste trajeto de reflexão, trouxemos a Mística em sua configuração Cristã, especificamente em seu contexto católico, fundamentado no pensamento dos padres da Igreja Agostinho e Tomaz de Aquino, contudo, considerando que a experiência religiosa está para além da racionalidade e das instituições religiosas que, muitas vezes, enrijecem o humano pelos seus sistemas dogmáticos, aqui queremos trazer a experiência religiosa do místico São João da Cruz, do qual faremos, neste capítulo, uma breve apresentação considerando sua vida e obra.

A experiência de comunhão com Deus, vivida por São João da Cruz, pode ser revisitada em vários de seus relatos poéticos - maneira de expressão simbólica que lhe é singular. Ele tenta transmitir sua relação de profunda comunhão com “O Totalmente Outro” por meio de belos poemas, dentre os quais analisaremos o poema ‘A Noite Escura’, no qual ele canta no amor o princípio e o fim de tudo, estando ele inflamado pelo amor sagrado.

Entendemos que a Literatura, por ser uma forma de arte, implica necessariamente numa dinâmica autêntica de comunicação do mundo vivido, imaginário, da cultura, do belo, do trágico, do sagrado e profano, da identidade pessoal e coletiva, entre outros. Posto isto, é possível vermos, na ‘Noite Escura’, que São João da Cruz segue o itinerário espiritual teológico clássico cristão, assim como ele descreve em sua prosa ao explicar o próprio poema. É neste momento que encontramos dados do momento cultural religioso do carmelitano, principalmente, as formulações de Santo Agostinho e Santo Tomaz de Aquino como modelo a ser seguido em sua trajetória espiritual.

No entanto, no poema propriamente dito, São João da Cruz supera a estrutura institucional em que se encontra inserido, ou seja, ele transcende a Patrística e a Escolástica, as quais, de certa forma, tentam controlar o incontrolável – a experiência mística. Neste sentido São João da Cruz dá voos pulsantes e inexplicáveis de união com o Absoluto. Sendo assim, tentaremos fazer, sucintamente, um diálogo entre Literatura e Religião na Mística de São João da Cruz, vislumbrando a poética do encontro nestes elementos.

3.1 Vida e Obra de São João da Cruz

São João da Cruz é um marco da literatura espanhola e vértice da mística católica. Nasceu em Fontiveros, em 1542. Ingressou na ordem dos carmelitas em 1563 e faleceu em 13 de dezembro de 1591. Realizou os estudos de filosofia e teologia em Salamanca. Foi um grande cooperador e mestre conselheiro de Teresa de Ávila na reforma do Carmelo, deixando estes um legado de espiritualidade inapagável para a Mística do ocidente. Lembramos que São João da Cruz se inspirava nos Cânticos dos Cânticos ou Cantares de Salomão (Bíblia) para a relação do amor sponsal entre Criatura e Criador.

Segundo relatos, a rigidez do sistema de estudos sufocava a vocação contemplativa do místico carmelitano, entrando ele em crise profunda. No entanto, sua amiga Teresa de Ávila o convence a buscar total perfeição permanecendo na própria Ordem. Após tal decisão, ele assumiu a reforma do Carmelo, pois defendia coerência entre doutrina e prática cotidiana, motivo pelo qual sofreu terríveis perseguições. (Cf. TEIXEIRA, 2006, p. 59).

São João da Cruz inovou o movimento carmelitano, assumindo várias tarefas como o de mestre espiritual de noviços, etc., porém, seu trabalho foi interrompido com a sua prisão em Toledo num cárcere conventual, em dezembro de 1577. Ressalvamos que São João da Cruz foi sequestrado pelos próprios confrades que estavam insatisfeitos com o novo rumo que ele estava propondo à ordem Carmelitana, o que sinaliza que o Cristianismo mostrava perder seu caráter de fé e fraternidade com a institucionalização do sagrado.

Em outros termos, São João da Cruz se opõe às contradições da instituição religiosa em que vivia, introduzindo a todo custo a reforma do Carmelo, buscando a vivência da

essência cristã. Logo, fica evidenciado que a experiência mística de SJC não o deixou alienado da realidade, mas o levou a buscar autenticidade em seu contexto conventual.

Seu gesto de renovação e compromisso a favor de mudanças foi entendido e julgado como um ato de desobediência e rebeldia. Motivos pelos quais, seus próprios confrades, o deixaram preso a pão e água durante nove meses e o perseguiram até a morte. Logo, percebemos que o sofrimento é uma marca visível na caminhada de São João da Cruz. No entanto, em tal experiência dolorosa ele encontra uma maneira de expressar seus sentimentos de desespero, fé e esperança em um Deus que se revela e vai ao encontro para redimir sua Criatura, conforme defende a mística Cristã. A este respeito afirma Souza:

Portanto, no cárcere de Toledo sua verve poética nasce como expressão de sua necessidade de comunicar o que vivia, de compreender essa vivência ao expressá-la simbólica e liricamente, e revela também sua necessidade de uma saída criativa para a grave angústia que viveu ao ser isolado e debilitado fisicamente (SOUZA, 2010, p. 149).

As atividades do prisioneiro São João da Cruz se resumiam na meditação, reza, espera e pensamento, isto durante noites e dias infindáveis. Simbolicamente foi nesta “gestação” de total sofrimento, que ele gerou seus poemas. Chama-nos a atenção o fato de que, mesmo com todas as contradições enfrentadas, São João da Cruz permaneceu vinculado à instituição religiosa, superando seu peso estrutural. (Cf. TEIXEIRA, 2006, p. 60). Suas obras se resumem em: Cântico Espiritual; Ditames de Espíritos; Ditos de Luz e de Amor; Epistolário; Chama Viva de Amor; Noite Escura; Subida do Monte Carmelo.

Outra significativa observação feita por Teixeira é que devemos admirar neste místico, o seu grau de espiritualidade em que versos impregnados de quietação e com um formato estético refinado surgiram na sofrida solidão e miséria de um calabouço. “Privado de todo horizonte exterior, abriram-se-lhe as profundas entranhas do sentido com imagens de luz e espaços místicos”. (2006, p. 60). Complementa Souza: “em sua comunicação, ele experimenta diferentes linguagens, como a palavra poética, que é prolongamento de produtora de experiência – recriadora da mesma -, e sua prosa, que possui também uma diversidade em sua expressão”. (2010, p. 149). O autor sinaliza uma possível complexidade para compreender o poema *A Noite Escura*: a relação entre poesia e os seus comentários em prosa, em que São João da Cruz tenta pela prosa explicar o inexplicável. Parece ser este o grande paradoxo da linguagem poética do místico.

Para Teixeira, as explanações em prosa de São João da Cruz destinam-se a “explicar” as imagens do poema. “Não deixam, porém, de ser ‘outro’ tipo de testemunho balbuciante da experiência que a poesia cantou primeiro”. (2006, p. 63). Ainda concernente a esta relação entre poesia e prosa Vannini afirma que:

São João da Cruz se move no âmbito de uma filosofia e de uma cultura que ele, de certa forma, suporta com dificuldade, ou seja, a da escolástica do seu tempo, que tinha a tendência de sistematizar e controlar tudo, até mesmo a vida do espírito. São João da Cruz faz parte dessa mentalidade, que o leva continuamente à tentativa de descrever de modo completo uma realidade que muito dificilmente se deixa dominar. (2005, p. 76).

Nesta perspectiva é possível que São João da Cruz tenha priorizado a poesia para exprimir-se mais livremente e espontaneamente. Para os autores citados neste capítulo, ele o faz bem melhor do que por meio da prosa, onde provavelmente tentou sistematizar uma experiência de profundidade. Podemos afirmar então que o uso poético deste místico motivou as suas explicações em prosa, devido ao excesso de significados, desencadeando outro escrito a partir de uma lógica teológica.

Assim sendo, na vida deste místico, a experiência poética entrelaça-se com a experiência religiosa de modo que seus poemas representam um portal de acesso à transcendência. Por meio da prosa, ele sugere que o homem supere sua realidade humana pela purificação dos sentidos como opção ascética dinamizada pela graça divina. Chegando à libertação que se realiza como uma refundação do ser humano, em cujo processo a Criatura é divinizada pela ação latente do Criador por meio do processo de total aniquilamento do ser humano.

Desse modo, a característica mais importante da obra de São João da Cruz é a riqueza psicológica com a qual são descritas as “noites”, ou seja, os aniquilamentos purificatórios da inteligência, da vontade e da memória (as três potências da antropologia tradicional), como também os dos sentidos e do espírito. (Cf. TEIXEIRA, 2004, p.54).

3.2 Transitando no poema ‘A Noite Escura’

Para apreendermos melhor este complexo poema é imprescindível que levemos em consideração que, para São João da Cruz, a noite tem um caráter essencialmente simbólico. De modo que ele tenta intuitivamente mostrar o abismo noturno da vivência transcendente. Esta tem a representação de uma noite sagrada, pois é por meio desta que São João da Cruz saiu em busca do Amado (Criador) e ao mesmo tempo ele era o amado (Criatura) procurado pelo Amado. “Se a alma procura a Deus, muito mais o seu Amado a procura” (CRUZ, 1993, p. 9).

Este poema narra a trajetória da alma em busca da plena comunhão com Deus. Tal trajetória é citada como “Noite Escura”, uma vez que a escuridão lembra os obstáculos da alma em despojar-se do mundo material e atingir a claridade plena da relação perfeita com o Criador. A ideia central da “Noite Escura” pode ter uma interpretação como sendo a espinhosa experiência que os sujeitos tem de enfrentar ao buscar o amadurecimento espiritual.

Para João da Cruz, Deus é noite, que somente se dá a conhecer para quem corajosamente se aventura nesta busca. Quanto a essa busca é necessário entender que SJC faz distinção entre a noite dos sentidos e a noite do espírito. Ele compreende o homem como um ser composto por duas partes: a exterior que chama de sentidos, tudo aquilo que dá prazer sensitivo e a parte interior que a identifica como a dimensão espiritual, onde reside a vontade, o amor e a inteligência, trata-se de um saber mais intuitivo e profundo. (Cf. CRUZ, 2002, p. 462).

Logo, na noite dos sentidos, o amor é purificado e se aprofunda, gerando uma nova edição do amor. Nesta noite todos os desejos são purificados, a pessoa deixa de ser uma pessoa superficial para ser uma pessoa profunda. Na noite do espírito, por sua vez, a pessoa se diviniza, aprendendo a amar a Deus com o próprio amor de Deus. Sendo assim, estas noites purificam o ser humano em sua dimensão sensitiva e espiritual. (Cf. TEIXEIRA, 2004, p. 54).

João da Cruz, além de teólogo é um grande poeta místico da literatura espanhola que tendo decidido a buscar Deus e entrar em comunhão com ele pôe-se a caminho e canta esta difícil e complexa aventura da fé:

NOITE ESCURA¹³

I

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

II

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

III

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

IV

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

V

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

VI

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

VII

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

¹³ CRUZ, 2002, pp. 438 e 439

VIII

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

Segundo Faustino Teixeira, o poema foi construído inicialmente, entre 1578 e 1579. Os comentários em prosa, por sua vez, foram escritos posteriormente, na ocasião em que SJC ficou em Granada (1582-1588), assim descreve:

O poema de João da Cruz pode ser dividido em três partes. Nas quatro primeiras estrofes (I-IV) aborda-se a peregrinação da amada na noite escura e ditosa, que parte para o Amado guiada pela luz que em seu coração ardia. Na quinta estrofe (V) celebra-se a chegada da amada no “sítio onde ninguém aparecia” e o festejado anúncio da união mística: “Oh! noite que juntaste Amado com amada, amada já no Amado transformada”. A cena mesma da união acontece nas últimas três estrofes do poema. É o momento de maior densidade lírica, onde fala a força do poeta, com a presença de imagens de uma intensidade inusitada. As últimas três estrofes da “Noite” são de uma beleza esplendorosa. É o momento onde transparece a força tátil do “poeta das carícias” que é João da Cruz. São preciosas líras preenchidas por imagens “intensamente perfumadas” e sublimes, que formam uma rica atmosfera estética. A fragrância dos versos remete ao ambiente alegórico do Cântico dos Cânticos, com seus cedros, ameias e açucenas. Há também uma semelhante representação erótica, com imagens magníficas que intercambiam delicadezas entre a amada e o Amado. Como é bela a cena onde no peito florido da amada o Amado deixa-se quedar adormecido (N 6). Não há melhor caminho para falar da união do humano com o divino que a alegoria do amor humano. (Teixeira, 2010, pp. 4 e 5).

Percebemos no poema a natureza artística e poética de São João da Cruz, parecemos que ele se desnuda de todo conhecimento teórico, doutrinário e teológico de seu tempo. Vemos assim, que ele ultrapassa os postulados institucionais que recebeu em sua formação religiosa. Nós o vemos penetrar em algo impenetrável, tomado por uma luminosidade típica da noite dos amantes. É perceptível como ele faz uso da forma humana de amor para se dirigir ao amor Divino. Deixando-se deliciar por aquele que é “O Radicalmente e Totalmente O Outro”. Conforme Edith Stein,

O artista dá forma ao que o toca intimamente, transformando-o em imagens interiores que, por sua vez, o impulsionam a exteriorizá-las

concretamente. Essas imagens não se restringem ao campo visual ou às artes plásticas; entendendo-se por ‘imagens’ qualquer expressão artística – incluindo a poesia e a música. (1998, p.14).

Remetendo-nos à Linguagem Simbólica, percebermos, por meio deste poema, que toda obra de arte, independentemente da intenção do artista, é ao mesmo tempo, um símbolo. Para Stein, há um símbolo quando algo da plenitude do sentido das coisas penetra a mente humana e é apreendido e apresentado de tal forma que esta plenitude sutilmente é inspirada. De modo que para ela “toda arte é uma espécie de revelação, e a produção artística, um ministério do sagrado” (1998, p. 14).

Embora o místico São João da Cruz carregue no próprio nome ‘a Cruz’, escolhido no rito conventual carmelitano, é a Noite, porém, que ganha destaque em seu poema, ou seja, ela é o centro de sua poética mística, pela qual mostra todas as suas facetas cósmicas que, ora poderá ser tenebrosa, aterrizzadora e destruidora, ora o aconchego profundo, descanso pleno para o corpo. A noite cósmica, portanto, apresenta dois aspectos: além das noites amedrontadoras. Há noites cujo encanto do luar é um banho de luz suave.

Além da noite clara, tem também valor a noite escura, que amortece a agitação e ruídos diurnos, trazendo calma e paz. Tudo isso tem repercussão mental e espiritual na alma humana. Existe uma noturna e suave claridade do espírito, em que livre da faina diurna, distendido e recolhido ao mesmo tempo, ele se concentra no profundo sentido do seu ser e da sua existência, do mundo e do sobrenatural. Há também um repouso, repassado de profunda gratidão, na paz e calma noturnas. (STEIN, 1998, p. 42).

Estes aspectos são essenciais para quem deseja entender o simbolismo da noite, utilizado por São João da Cruz, para quem a *Noite* é o próprio Deus, a dimensão misteriosa da vida interior: “É o caminho da alma para Deus e a ação de Deus na alma”. (STEIN, 1998, p. 38). São João da Cruz faz uso simbólico da noite cósmica para explicar a noite mística, mostrando que entre ambas há uma distinção significativa. A noite cósmica é algo que vem de fora e a noite mística que experimenta, tem sua origem no íntimo da alma e só envolve a alma na qual é penetrada pela ação amorosa do Criador.

Segundo Stein, para o místico carmelitano, há uma luz noturna que abre no fundo da alma um mundo novo e ilumina com sua claridade interna o mundo exterior, revelando-o completamente mudado. Trata-se de uma experiência mística que brilha e transparece nas atitudes. Isto nos traz uma questão interessante, a noite cósmica que é universalmente

conhecida passa, em seu valor simbólico enquanto noite mística (experiência mística) para algo desconhecido e de complexa compreensão, embora haja uma mútua correspondência entre ambas, na qual é permitido compreender uma mediante a outra. (Cf. 1998, p. 44). E ainda:

A noite é a expressão cósmica indispensável à cosmovisão mística de São João da Cruz. A preponderância do símbolo da noite vem indicar que, nos escritos do santo Doutor da Igreja, quem fala não é tanto o teólogo: é mais o poeta e o místico, embora o teólogo vigie e governe com cuidado os pensamentos e expressões. (1998, p. 44).

Esta citação refere-se à relação já mencionada entre sua poesia e prosa. Primeiro sentiu a necessidade de revelar em canções o que lhe caía na alma. Seus comentários em prosa são, pois, interpretações posteriores de suas concepções poéticas. O poema veio primeiro, sinalizando que ele por natureza era uma artista e poeta, até porque se tem conhecimento de que ele “quando jovem fazia vários ofícios e artes e se destacaram os de entalhador de madeira e pintor”. (STEIN, 1998, p. 13).

Retomando o poema em si, vemos que a imagem poética em seus versos é perfeita. Em nenhum verso ela é detida pelo aspecto doutrinal. Para Teixeira, a alma que entoava esse cântico já atravessou a noite e chegou ao final, tendo se unido ao divino Esposo. “O cântico é por esta razão, um hino de louvor à noite, que se transformou em caminho para a bem aventurança” e ainda “Instaura-se uma original recriação e tradução de um processo espiritual. ‘Seus versos implicam a anulação do tempo, do espaço, do lugar’. Mais ainda, da lógica e do raciocínio mesmo”. (Cf. 2004, p. 23).

Notamos assim que para São João da Cruz o amadurecimento espiritual é construído mediante etapas, ou seja, para ele o sujeito vai adquirindo sensibilidade para com a dinâmica da vida, com o universo e com o absoluto, cujo processo faz brotar novas concepções a respeito da vida e de tudo que o cerca. O sujeito penetrado pelo amor Divino vai ressignificando a própria trajetória de vida de modo que seus valores tidos como superficiais vão perdendo força, vão sendo adormecidos, por isso ela canta “Saí sem notada, Já minha casa estando sossegada” (N 1)¹⁴. A alma se apresenta como sossegada porque todos os seus desejos sensitivos se acalmaram.

¹⁴ Noite Escura, verso 1.

Para Teixeira, neste poema, São João da Cruz rompe com todos os apegos, abrindo-se para habitar o universo inteiro, pois ele se vê fundido com o mistério sempre maior. Que ele experimenta a dimensão mais profunda do encontro que, apenas pela poesia é possível expressar algo tão sublime, que quanto mais o buscamos Ele se deixa escapar. (Cf. TEIXEIRA, 2010, p. 7).

Percebemos que as oito estrofes do poema vão revelando o processo dinâmico de união entre os dois amores, intercedido pela noite que, enquanto metáfora, apresenta-se como possibilidade real para a contemplação, fase em que o humano é refundado pelo divino. De modo que não escapamos de um paradoxo neste poema, de um encontro que acontece unicamente na experiência humana em que dois elementos totalmente distintos, um sob a condição de Criatura, totalmente insuficiente e outro de Criador (possuidor de todos os atributos não humanos).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em síntese entendemos que para a experiência religiosa não há fronteiras de controles para sua revelação, mesmo que esta aconteça num espaço religioso institucionalizado ditado por seus dogmas, regras e, às vezes, por perseguições como vimos em São João da Cruz no seu contexto conventual.

Por ser uma experiência que acontece na intimidade humana, para além de tudo aquilo que pode ser mensurado, podemos dizer que a experiência mística cristã, apresenta-se como uma possibilidade do sujeito repensar seus valores íntimo e coletivo, ou seja, pensar sobre o que de fato pode haver sentido para a vida, já que compreendemos que a mística sugere mergulhar sobre os sentidos da vida.

Compreendemos que ‘a noite escura da alma’ remete a um paradoxo, pois, tal experiência mística implica numa vivência de profunda iluminação, mas ao mesmo tempo acarreta profundos sofrimentos para aquele que decide se aventurar para o encontro com o Transcendente – para a divina união de amor.

Sob uma perspectiva cristã católica, SJC adverte que tal acontecimento místico só é possível pela graça divina, como se fosse realmente possível apenas por meio de um milagre, pois, o Ser divino é absolutamente o Outro, transcendente e incognoscível - O Totalmente Outro e o ser humano, por sua vez, apenas uma criatura representada pelo ‘nada’.

No entanto, SJC indica que o sujeito pode acelerar o momento místico, que sempre é graça, mas que jamais pode ser negada a quem busca e a isto se dispõe mediante o silêncio ambiental, corporal, afetivo e mental. Isto é argumentado pelo místico por causa da amorosidade e generosidade de Deus. Apresenta, conforme a mística cristã, o Deus da revelação e aproximação que oferece um convite à comunhão para os seres humanos, revelando seus segredos e intimidade aos que o amam e se dispõem a galgar as etapas (as noites do sentido e do espírito) para corresponder à sua proximidade.

Nesta perspectiva, o resultado desta união divina só pode ser conhecida e revisitada pelo relato do próprio místico. Em SJC a revelação de sua experiência mística se dá principalmente através de poemas, seguidos da prosa. O poema enquanto arte possui a dimensão da comunicação simbólica, ou seja, o poema ‘A Noite Escura’ é um símbolo capaz de revelar infinitas interpretações, considerando que é próprio da produção artística

suscitar elementos ligados ao mistério sagrado que recai diretamente nas questões de possibilidades de sentido e plenitude da vida.

Outro aspecto apreendido na mística poética de SJC é que a experiência mística está atrelada à experiência cotidiana. A vida de SJC mostra que ele, sendo tocado pelo mistério maior, se via movido para a autenticidade e coerência. Neste sentido, ele se lançou na reforma do Carmelo, buscando a vivência fraterna, no intuito de resgatar as raízes primitivas do Cristianismo. Logo sinaliza que são o Amor e o abandono a Deus as portas para a verdadeira mística.

Desta forma, entendendo que a ‘Noite Escura’ representa um caminho para se estar intimamente ligado a Deus – em comunhão com o Absoluto, podemos pensar que a trajetória mística representa o amadurecimento psicológico e espiritual do homem, em que este consegue, por sucessivos estágios, a expansão da própria consciência, repercutindo em suas ações cotidianas, pois, a experiência mística sugere a compreensão de si mesmo que suscita a abertura e sensibilidade para o diferente. A mística é um fenômeno universal, estando presente em todas as religiões e até fora delas, neste sentido pensamos na Literatura enquanto possibilidade de mediação entre a religião e a Mística seja ela cristã ou não cristã.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALVES, Rubem. **O que é religião**. São Paulo: Loyola, 2002.

BINGEMER, Maria Clara. **A mística cristã em reciprocidade de diálogo**: a mística católica e o desafio inter-religioso. São Paulo: Paulinas, 2004.

BOFF, Leonardo. **Tempo de transcendência**. São Paulo: Sextante, 2000.

BORAU, José Luis Vázquez. **O fenômeno religioso**: símbolos, mitos e ritos das religiões. São Paulo: Paulus, 2008.

CAMPBELL, Joseph. **O poder do mito**. Tradução de FELIPE, Carlos Moisés. São Paulo: Palas Athena, 1990.

CÂNDIDO, Viviane Cristina. **O mal em Machado de Assis**: cristianismo versus condição humana: As memórias póstumas de Brás Cubas na perspectiva da filosofia da religião e da educação. São Paulo: Musa Editora, 2011.

CASSIRER, Ernst. **Mito e linguagem**. São Paulo: Perspectiva, 1992.

CROATTO, José Severino. **As linguagens da experiência religiosa**: uma introdução à fenomenologia da religião. São Paulo: Paulinas, 2010.

CRUZ, São João da. **Obras completas**. Tradução das Carmelitas descalças de Fátima (Portugal) e Carmelitas descalças do convento de Santa Tereza (Rio de Janeiro). Petrópolis: Vozes, 2002.

_____. **O amor não cansa nem se cansa**. Tradução de Patrício Sciadini. São Paulo: Paulus, 1993.

DURKHEIM, Emile. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

ELIADE, Mircea. **Imagens e símbolos**. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

_____. **Origens**: história e sentido na religião. Tradução de Teresa Louro Perez. Lisboa: Perspectiva, 1969.

_____. **O sagrado e o profano**: a essência das religiões. Tradução de Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

_____. **Tratado de história das religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

ESTRADA, Juan Antônio. **Imagens de Deus**: A filosofia ante a linguagem religiosa. São Paulo: Paulinas, 2007.

FERREIRA-SANTOS, Marcos, GOMES, Eunice Simões Lins (Orgs.). **Educação e religiosidade: imaginários da diferença.** João Pessoa: Editora UFPB, 2010.

HOCK, Klaus. **Introdução à ciência da religião.** São Paulo: Loyola, 2010.

MARDONES, José Maria. **A vida do símbolo: a dimensão simbólica da religião.** São Paulo: Paulinas, 2009.

MINAYO, M^a Cecília de Souza (org). **Pesquisa social: teoria, método e criatividade.** Petrópolis: Vozes, 1998.

NASCIMENTO, Carlos Arthur Ribeiro do. **Um mestre no ofício: Tomás de Aquino** São Paulo: Paulus, 2011.

PASSOS, João Décio. **Como a religião se organiza: tipos e processos.** São Paulo: Paulinas, 2006.

PESSANHA, José de Américo Motta. “Santo Agostinho (354-430) Vida e Obra” p. VI – XXIV in OS PENSADORES, “Santo Agostinho” SP: Abril Cultural, 1980. Disponível em: <<http://www.sobrehistoria.org/santo-agostinho-e-sao-tomas-de-aquino/>>. Acesso em: 25 de Mar. 2013.

POSSEBON, Fabrício. **A saga de Mem de Sá: de gestis Mendi de Saa de José de Anchieta.** João Pessoa: Editora da UFPB, 2009.

RUDOLF, Otto. **O sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional.** Tradução de Walter O. Schlupp. Petrópolis: Vozes, 2007.

SELL, Carlos Eduardo. **Mística e sociedade.** São Paulo: Paulinas, 2006.

SILVA, Severino Celestino. **O evangelho e o cristianismo primitivo.** João Pessoa: Ideia, 2010.

SOUZA, Carlos Frederico Barboza de. **A mística do coração: a senda cordial de Ibn ‘Arabi e João da Cruz.** São Paulo: Paulinas, 2010.

STEIN, Edith. **A ciência da Cruz: estudo sobre São João da Cruz.** Tradução de D. Beda Kruse. São Paulo: Loyola, 1998.

TEIXEIRA, Faustino (Org.). **Caminhos da mística.** São Paulo: Paulinas, 2012.

_____. **A noite escura de São João da Cruz.** Disponível em: <<http://fteixeira-dialogos.blogspot.com.br/2010/04/noite-escura-de-joao-da-cruz.html>>. Acesso em: 26 de Mar. 2013.

_____. **Nas teias da delicadeza: itinerários místicos.** São Paulo: Paulinas, 2006.

_____. **No limiar do mistério: mística e religião.** São Paulo: Paulinas, 2004.

_____. **Sede de Deus**. Petrópolis: Vozes, 2002.

VANNINI, Marco. **Introdução à mística**. Tradução de José Afonso Beraldin. São Paulo: Ed. Loyola, 2005.

VILHENA, Maria Ângela. **Ritos: expressões e propriedades**. São Paulo: Paulinas, 2005.