



*Reitor*

Pe. Jesus Hortal Sánchez, S.J.

*Vice-Reitor*

Pe. Josafá Carlos de Siqueira, S.J.

*Vice-Reitor para Assuntos Acadêmicos*

Prof. José Ricardo Bergmann

*Vice-Reitor para Assuntos Administrativos*

Prof. Luiz Carlos Scavarda do Carmo

*Vice-Reitor para Assuntos Comunitários*

Prof. Augusto Luiz Duarte Lopes Sampaio

*Vice-Reitor para Assuntos de Desenvolvimento*

Pe. Francisco Ivern Simó, S.J.

*Decanos*

Prof<sup>a</sup> Maria Clara Lucchetti Bingemer (CTCH)

Prof. Luiz Roberto A. Cunha (CCS)

Prof. Reinaldo Calixto de Campos (CTC)

Prof. Hilton Augusto Koch (CCBM)

## MÍSTICA E FILOSOFIA

Marcus Reis Pinheiro

Maria Clara Lucchetti Bingemer

organizadores



© Editora PUC-Rio  
Rua Marquês de S. Vicente, 225 – Projeto Comunicar  
Praça Alceu Amoroso Lima, casa Editora  
Gávea – Rio de Janeiro – RJ – CEP 22453-900  
Telefax: (21)3527-1760/1838  
Site: www.puc-rio.br/ediorapucrio  
E-mail: edpucio@puc-rio.br

*Conselho Editorial*

Augusto Sampaio, Cesar Romero Jacob, Fernando Sá,  
José Ricardo Bergmann, Luiz Roberto Cunha, Maria Clara Lucchetti Bingemer,  
Miguel Pereira e Reinaldo Calixto de Campos

*Revisão de originais*

Tomás Batista

*Revisão de provas*

Gilberto Scheid

*Capa e projeto gráfico*

José Antonio de Oliveira

Foto de "O êxtase de Santa Teresa" (1645-1652), de Gian Lorenzo Bernini

© Editora Uapê Espaço Cultural Barra Ltda.

Av. Olegário Maciel, 511, sala 303  
Barra da Tijuca – Rio de Janeiro – RJ – CEP 22621-010  
Telefax: (021) 2493 - 9175  
Site: www.uape.com.br  
E-mail: editorauape@terra.com.br

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

---

Mística e filosofia / organização: Marcus Reis Pinheiro,  
Maria Clara Lucchetti Bingemer. – Rio de Janeiro :  
PUC-Rio, 2010.  
186 p. ; 21 cm  
Inclui bibliografia.  
ISBN (PUC-Rio) 978-85-87926-98-2  
ISBN (Uapê) 978-85-85666-88-0  
1. Filosofia e religião. 2. Mística. I. Pinheiro, Marcus  
Reis. II. Bingemer, Maria Clara Lucchetti.

CDD: 210

---

## SUMÁRIO

- 7 **Apresentação**  
**Filosofia da religião: mística e filosofia**
- 9 **A mística de Eckhart em Eckhart**  
*Emmanuel Carneiro Leão*
- 23 **Rûmî e o canto da unidade**  
*Faustino Teixeira*
- 35 **Mística e filosofia: a propósito de Simone Weil**  
*Maria Clara Lucchetti Bingemer*
- 51 **Mística secularizada na poesia brasileira contemporânea:  
leitura de *Noiva*, de Renato Rezende**  
*Eduardo Guerreiro Brito Losso*
- 71 **A poética como mediação entre filosofia e mística**  
*Eliana Yunes*
- 81 **O aprendiz do belo: a *arte-ética* em Plotino**  
*Marcus Reis Pinheiro*
- 99 **O limite do discurso em Plotino**  
*José Carlos Baracat Jr.*
- 117 **A experiência mística em Schopenhauer**  
*Leandro Chevitarese*
- 135 **A doutrina da predestinação e a filosofia de Schopenhauer**  
*Renato Nogueira Jr.*
- 147 **Teologia, ciência ou metafísica?**  
*Júlio Fontana*
- 169 **Insondável religião romântica:  
filosofia e poesia como linguagem mística**  
*Pedro Duarte de Andrade*
- 181 **A espiritualidade da beleza**  
*Edson Fernando de Almeida*

- LADRIÈRE, J. Approccio filosofico alla mistica. In: VAN CANGH, J. (org.) *La mistica*. Bologna: Dehoniane, 1992.
- MACDOWELL, J. A experiência de Deus à luz da experiência transcendental do espírito humano. *Síntese - Revista de Filosofia*, v. 29, n. 93, 2002, pp. 5-34.
- MOLTMANN, J. *The Trinity and the Kingdom of God* [Trindade e Reino de Deus. Petrópolis: Vozes, 2000]. London: SCM Press, 1981.
- RAHNER, K. O ouvinte da Palavra. In: *Curso Fundamental da fé*. São Paulo: Paulinas, 1987.
- TRESMONTANT, C. *La mystique chrétienne et l'avenir de l'homme*. Paris: Seuil, 1977.
- VAZ, H. Mística e política. A experiência mística na tradição ocidental. In: BINGEMER, M. & BARTHOLO, R. (org.) *Mística e Política*. Coleção Seminários Especiais Centro João XXIII. São Paulo: Loyola, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Antropologia Filosófica II*. Coleção Filosofia. São Paulo: Loyola, 1992.
- WEIL, S. *Attente de Dieu*. La Colombe: Ed. du Vieux Colombier, 1950a.
- \_\_\_\_\_. *La connaissance surnaturelle*. Paris: Gallimard, 1950b.
- \_\_\_\_\_. *Lettres à Antonio*. *Cahiers Simone Weil*, set. 1984.
- \_\_\_\_\_. *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*. Paris: Gallimard, 1962.
- \_\_\_\_\_. *Intuitions préchrétiennes*. La Colombe: Vieux Colombier, 1951.
- \_\_\_\_\_. *Leçons de philosophie de Simone Weil -Roanne 1933-1934*. Paris: Plon, 1966.
- \_\_\_\_\_. *La source grecque*. Paris: Gallimard, 1953a.
- \_\_\_\_\_. *Cahiers II*. Paris: Plon, 1953b.
- \_\_\_\_\_. *Cahiers III*. Paris: Plon, 1956.
- \_\_\_\_\_. *Oppression et liberte*. Paris: Gallimard, 1955.
- \_\_\_\_\_. *Écrits de Londres et dernières lettres*. Paris: Gallimard, 1957.
- \_\_\_\_\_. *Oeuvres VI 2*. Paris: Gallimard, 1999.

## Mística secularizada na poesia brasileira contemporânea: leitura de *Noiva*, de Renato Rezende

Eduardo Guerreiro Brito Losso\*

Quando se fala de mística em estudos universitários, pensa-se geralmente em textos medievais. Meu objeto de estudo, contudo, trata do fenômeno da secularização da mística na literatura moderna. Vários autores cruciais já foram estudados nesse sentido: Kafka, Rilke, Musil, simbolistas, surrealistas, etc.<sup>1</sup> No Brasil também há estudos nesse sentido, mas ainda bem precários. Minha pesquisa tem sido uma tentativa de refletir sobre essa problemática na moderna literatura brasileira. Neste ensaio deter-me-ia num caso bem singular e interessante: *Noiva*, livro de Renato Rezende lançado em 2008. Seu livro anterior, *Ímpar*, foi ganhador do prêmio de poesia Alphonsus de Guimaraens, da Biblioteca Nacional, em 2005.

### Estilhaço do estilo

O livro se define pelo nome de uma de suas partes: "estilhaços."<sup>2</sup> Clarice dizia frequentemente, em entrevistas ou por meio de personagens, que não se preocupava em escrever literatura, por isso escrevia simples.<sup>3</sup> Mas conseguiu a tão difícil intensidade da experiência-limite, desdobrando o ser da linguagem<sup>4</sup> no âmago da suposta simplicidade, que logo se revelou difícil pela dificuldade de elaboração: "Sem falar que a história

\* Doutor em Letras pela UFRJ e professor de Letras da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ).

<sup>1</sup> Para exame sobre o assunto com bibliografia, ver Losso (2007, pp. 281-287).

<sup>2</sup> Rezende, 2008, p. 29.

<sup>3</sup> Cf. Lispector, 1993, p. 28; 1999, p. 17.

<sup>4</sup> Cf. Foucault, 1994a, pp. 235, 237, 243.

me desespera por ser simples demais. O que me proponho contar parece fácil e à mão de todos, mas a sua elaboração é muito difícil. Pois tenho que tornar nítido o que está quase apagado e que mal vejo.”<sup>5</sup> Isso mostra o quanto a facilidade de leitura e certos indícios de aparente descuido podem enganar aqueles que exigem um cuidado estilístico básico, sem prestar atenção à possível concepção que há por trás de exposições estratégicas de descuido. No caso de *A hora da estrela*, esse trecho cumpre a função retórica de focar uma protagonista crua, bruta, insossa, sem nenhum atrativo, apagada, mas que, para o narrador, revela ser a verdadeira matéria-prima de transformação vital de um escritor moderno, demasiadamente humano, impregnado dos conflitos psicológicos de um intelectual pequeno-burguês. Por isso mesmo ele procura sua alteridade radical, Macabea, a nordestina semianalfabeta desinteressante, diminuta, fruto genuíno da massa. Logo, o estilo simples é a contrapartida formal de fidelidade ao objeto da narrativa: “E a palavra não pode ser enfeitada e artisticamente vã, tem que ser apenas ela.”<sup>6</sup>

Sim, mas não esquecer que para escrever não importa-o-qué o meu material básico é a palavra. Assim é que esta história será feita de palavras que se agrupam em frases e destas se evola um sentido secreto que ultrapassa palavras e frases. É claro que, como todo escritor, tenho a tentação de usar termos suculentos: conheço adjetivos esplendurosos, carnudos substantivos e verbos tão esguios que atravessam agudos o ar em vias de ação, já que palavra é ação, concordais? Mas não vou enfeitar a palavra pois se eu tocar no pão da moça esse pão se tornará em ouro - e a jovem (ela tem dezenove anos) e a jovem não poderia mordê-lo, morrendo de fome. Tenho então que falar simples para captar a sua delicada e vaga existência.<sup>7</sup>

5 Lispector, 1993, p. 33.

6 *Ibidem*, p. 34.

7 *Ibidem*, pp. 28-29.

A comparação com o rei de Midas é elucidativa: Macabea é uma existência difícil de captar justamente por estar tão próxima, ser tão comum, mas não ser atraente. Transformar essa matéria-prima em ouro será, na verdade, um fracasso alquímico, pois a falseará e a sufocará. Mas não adianta simplesmente reproduzir seu discurso. A solução do narrador é trabalhar literariamente com um material pobre. Portanto, exibição de material pobre não significa falta de elaboração. Sabemos isso no mínimo desde o modernismo, mas tal desafio tem se renovado no decorrer da poesia pós-moderna.

*Noiva* pode ser vista de forma mais radical: assimila erros gramaticais da língua falada, abreviaturas da escrita informal (por exemplo, “pq”<sup>8</sup>) com o claro objetivo de se distanciar da ideia de uma linguagem literária. Mas é claro que assim o faz sempre por meio da linguagem, sendo, mais uma vez, literatura. Ao contrário do registro culto e do cultivo da linguagem que asseguraria um certo status, o que interessa é a perda da linguagem, sacrificando por isso qualquer rastro de artesanato e cuidado da escrita para ganhar algo de imediação da experiência. A estratégia de Renato Rezende é, então, servir-se de um aparente desprezo pelo cultivo da linguagem literária, para ganhar a experiência que advém da elaboração obsessiva de um determinado foco não-livresco. Parece romantismo, poesia Beat, ou marginal? Se for o caso, vale lembrar um recado muito lúcido de Sergio Cohn: “ao contrário do que disse Leminski, a poesia Beat foi marcada por uma intensa reflexão sobre a literatura e o fazer poético. Que essa reflexão esteja associada a um pensamento político e existencial só a torna mais vigorosa.”<sup>9</sup> Guardadas as grandes diferenças, a declaração se encaixa perfeitamente ao caso de Renato.

Armando Freitas Filho, um dos poetas vivos mais consagrados hoje, luta dramaticamente em sua prática poética com a linguagem, possui uma escrita plena de conflito entre o cuidado extremo e o descontrole, ao contrário do também suposto relaxamento da geração marginal.<sup>10</sup> Ele se abre a várias influências

8 Rezende, 2008, p. 30.

9 McClure, 2005, p. 8.

10 Cf. Losso, 2002, p. 19.

e vozes estilísticas distintas ao longo da obra, mas o que prepondera sempre é não um rigor, mas uma mania obsessiva pelo aprimoramento do poema totalmente ligada a um desespero existencial de medo do descontrole. Ainda assim, bem ao contrário de João Cabral de Melo Neto, Armando, paradoxalmente, enfrenta o descontrole desejando-o como a própria finalidade de sua obsessão artesanal. Por isso há extrema intensidade vital em Armando, aliada a uma resolução estético-existencial que vê no trabalho infundável do "rascunho" e dos "cortes", não um modelo de policiamento estilístico, antes o espaço para uma ascese doentia, que perverte a própria ascese, dando a ela as qualidades extremas da experiência-limite.

Mas *Noiva* seria uma alteridade dos dois (Armando e a geração marginal) ainda não imaginada: desespero e desejo extremo da experiência de abandono total da linguagem por meio do "descuido calculado" com a mesma; destruição da linguagem do eu e do eu da linguagem. Trata-se de um verdadeiro *descuido ascético*, lá onde se dá a ascese propriamente dita: na cotidianidade diária, no desenrolar do tempo vivido: "*Tenho sido meticulosamente destruído.*"<sup>11</sup> "Mas estou me esforçando muito, profissionalizando meu silêncio."<sup>12</sup>

### Conflitos psicológicos: laboratório da ascese

Mas esse desleixo a um só tempo aparente e real, na fronteira entre a aparência e a realidade do descaso que resulta em estilhaço, leva a duas consequências. A primeira é estilística e socio-cultural: a poesia sai enriquecida de se aventurar em mares "não literários", o que é uma estratégia da poesia pós-moderna. Lembro de Francisco Alvim e Chacal como casos paradigmáticos. No seu caso específico, a abertura para o mundo não literário não se dá por um mero interesse em se jogar nos abismos da vida (na boemia, no povo, ou algo semelhante); essa abertura serve especificamente para seu ideal ascético<sup>13</sup> de chegar a uma iluminação

11 Rezende, 2008, p. 34.

12 *Ibidem*, p. 39.

13 Essa expressão é nietzschiana e serve para criticar a prática ascética judaica e cristã, reconhecendo na última, especialmente, a raiz do rancor metafísico e

mística. É uma subversão feita ao mundo literário apenas para unir em dissonância a prática literária e um corpo a ela estranho. Ligada a isso está a despersonalização por meio mesmo do corpo, corpo como alteridade da linguagem, que procura a linguagem do corpo: "o corpo é a linguagem"<sup>14</sup> com o intuito de, finalmente, abandonar todos, tudo, qualquer coisa: linguagem, coloquialismo, corpo, vida. Por isso mantém-se a linguagem à distância: "É preciso que a linguagem não agarre."<sup>15</sup>

A segunda consequência é a do plano psicológico. O livro está pleno de conflitos, é um verdadeiro processo psicanalítico, uma pletora de forças agitadas, inquietas, irritadiças do mundo interior.

do niilismo moderno. Contudo, o próprio Nietzsche não deixa de exibir práticas ascéticas em sua filosofia do super-homem contrárias ao ideal ascético cristão, porém, por ele mesmo influenciada, se pensarmos, com Foucault, que o cristianismo introduziu a "hermenêutica do sujeito", inaugurando uma nova "forma de subjetivação" que dava o primeiro passo para a constituição do sujeito moderno. Nietzsche, apesar de suas próprias declarações, está menos próximo de uma "estética da existência" de raiz grega, ligada ao domínio de si e à existência comunitária da *pólis* do que de uma leitura constante da individualidade psicológica, perspectiva hermenêutica de raiz cristã. A partir daí ele procura um novo tipo de espiritualização impulsionado pela vontade de poder. É o que nos revela a interpretação de Tyler T. Roberts: "For the genuine philosopher, Nietzsche suggests, asceticism focuses and empowers the human will, spiritualizing instead of extirpating or denying. Philosophy, in this view, is the 'most spiritual form of the will to power', but this spirituality comes only at the cost of the pain and renunciation involved in knowledge." (Roberts, 1996, p. 408) Roberts se baseia na onda de estudos sobre ascetismo que ocorreu nos anos 1990 a partir do livro de Geoffrey Galt Harpham, *The ascetic imperative in culture and criticism*. Harpham, por sua vez, se inspirou na análise de Baudelaire feita por Foucault: "Cependant, pour Baudelaire, la modernité n'est pas simplement forme de rapport au présent; c'est aussi un mode de rapport qu'il faut établir à soi-même. L'attitude volontaire de modernité est liée à un ascétisme indispensable." (Foucault, 1994b, pp. 570-571) Por isso mesmo farei um uso afirmativo do conceito elaborando, não um retorno da ideia de uma ascese e mística tradicionais, mas uma espécie de secularização da mística que reinventa procedimentos ascéticos no âmbito da obra de arte moderna enquanto construção de si num momento histórico em que o sujeito se torna livre para se automodelar. A produção e a recepção da obra de arte serve, nesse caso, como laboratório mimético e reflexivo para a reinvenção da vida individual.

14 *Ibidem*, p. 50.

15 *Ibidem*, p. 23.

A busca da iluminação não se dá por uma negação dos conflitos humanos; ao contrário, por uma operação poética de escancarar tais conflitos diante do desejo absoluto que poria fim a todos eles. Mesmo assim, não deixa de haver uma decepção com a própria ansiedade e um ideal ascético de mais serenidade:

É como se meu amor, histérico e aflito, não conseguisse assentar-se, colocar-se em algo humilde, feito com afinco, e essa incapacidade criasse agitação e ansiedade. Aprender a amar todas as coisas que se apresentam sem julgamento de valor; me doar a cada situação: colocar os dois pés no chão.<sup>16</sup>

O tom do trecho é instrutivo (verbos no infinitivo que no fundo contêm imperativos categóricos); regras de conduta escritas para si mesmo, típico de uma verdadeira escrita ascética que almeja a tentativa de reconstruir o eu para alcançar um estado psicológico desejável.

Mas essa interioridade dada e escancarada em sua superfície não é apenas, a meu ver, um aspirante a semideus cheio de problemas; em outras palavras, um neurótico megalomaniaco: por causa desse alto grau de investimento nos conflitos pessoais, dessa aposta no cerne do jogo psicológico, a busca do estado bem-aventurado encontra resultados estéticos dos mais bem-aventurados, sem dúvida porque o desejo místico do poeta sinaliza algo que ainda não foi bem pensado pela própria psicanálise (apesar das poucas mas decisivas palavras de Lacan a respeito<sup>17</sup>) e que está ligado ao valor teórico, filosófico e ontológico da mística. Por isso o livro é um verdadeiro testemunho poético forte e fiel do valor, da pertinência e da necessidade da questão da mística para a reflexão estética e teórica.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 38.

<sup>17</sup> "Ces jaculations mystiques, ce n'est ni du bavardage, ni du verbiage, c'est en somme ce qu'on peut lire de mieux - tout à fait en bas de page, note - y ajouter les Écrits de Jacques Lacan, parce que c'est du même ordre. Moyennant quoi, naturellement, vous allez être tous convaincus que je crois en Dieu. Je crois à la jouissance de la femme en tant qu'elle est en plus, à condition que cet en plus, vous y mettiez un écran avant que je l'aie bien expliqué." (Lacan, 1975, p. 71)

Assim, o grande emaranhado de conflitos psicológicos não perde em nenhum momento seu objetivo místico: ele é, seguramente, o laboratório vital da ascese do poeta, e seu sintoma não é outro senão o de uma alma com a clara e sedenta busca do *desejo de absoluto*, que é também o *desejo absoluto*. Essa psicologia toda se explica pelo fato de o livro ser uma espécie de diário em dispersão,<sup>18</sup> mais disperso que a própria natureza do diário por ser poético, mas é diário por ser um registro da ascese, e é poesia por ser já um gozo místico-estético que quer tocar no absoluto. A inserção da forma do diário (mesmo que sem datas) num livro de poemas tem vários precursores cito apenas o caso recente de Armando Freitas Filho em seu livro *Fio-terra*<sup>19</sup> (que, na primeira parte do livro, subdivide um poema longo com datas).

### Poema performático

O que parece indicar a singularidade desse livro, nesse sentido, é o fato de ele jogar com a ligação entre diário e mística num contexto pós-moderno, passando da idade da psicanálise, da TV, para encarnar sua contemporaneidade com a internet. A necessidade de recolhimento da arte<sup>20</sup> e também da busca mística, contraposta à exibição na era da reproduzibilidade técnica, precisa se mutilar numa espécie de espetacularização de sua interioridade, daí o subtítulo do livro, *poema performático*. Se isso já foi iniciado nas *Confissões* de Rousseau, e de lá para cá atravessamos o romantismo e todas as espécies de antirromantismo

<sup>18</sup> A relação entre gênero *diário* e escritos místicos é constante (bem como a autobiografia), pois é neles que aparecem relatos concretos de experiências extáticas. Isso mostra o quanto a constituição do sujeito moderno está ligada a tal gênero literário. O *Diário*, de Ignácio de Loyola, é uma famosa referência. Especialistas consideram que é nele que Loyola desenvolve o aspecto místico, enquanto que na maioria de seus outros escritos prepondera o lado ascético (cf. Loyola, 1991, p. 229). Beatriz de Nazareth é um dos vários exemplos de místicas medievais que cultivaram o hábito do diário para relatar suas experiências. Seu diário (original em holandês com versão latina intitulada *Vita Beatrixis*) foi um dos poucos preservados (cf. Kroll & Bachrach, 2005, p. 148).

<sup>19</sup> Há uma análise em minha dissertação sobre a primeira parte do livro, que contém a fusão de diário e poesia (cf. Losso, 2002, pp. 15-29)

<sup>20</sup> Cf. Benjamin, 1987, p. 193.

e pós-romantismo, na arte e na indústria cultural, Renato nos mostra mais um avanço: fazer da busca mística uma performance poética da interioridade por meio de uma refração do eu lírico em diversas atitudes do “protagonista” no mundo (conversas, opiniões, situações, paqueras etc.). A fragmentação do poema ao se fazer diário e do diário ao se fazer poema está, portanto, bem marcada pela dispersão da voz lírica na era da internet. Penso, então, que esse livro é mais representativo da relação entre a poesia e a internet hoje do que muitos dos autores que tematizam o mundo virtual ou até exibem e-mail no livro, mas não incorporaram formalmente suas mais desconcertantes consequências.

A subdivisão do livro em pequenas partes com títulos que formam uma coerência recíproca e expressam as questões levantadas (imagens do sublime natural: “oceano”, “azul”, “irisar”; simbólica da mística: “chamas”, “*Abgrund*”, “hosana”, “santo”; relação entre interioridade e exterioridade: “o outro”, “Re-nato”, “pessoa”; as palavras ligadas à esfera do belo – “flores”, “beija-flor”, “abelhas” – aparecem para ser maculadas pela anomalia ou pelo grotesco: “Há flores que desabrocham no outono, no inverno”;<sup>21</sup> “*Ele viu um beija-flor enroscado numa teia de aranha*”; “Eu posso perfeitamente mastigar abelhas vivas, quer ver?”<sup>22</sup>

A subversão do belo está sempre ligada ao enfrentamento da morte, sendo mais um lado do aberrante, ou seja, do performático. De qualquer forma, a subdivisão em partes confunde o leitor com a seguinte alternativa: tais partes seriam poemas ou o livro inteiro seria um poema (épico-trágico?) subdividido em partes. A última hipótese parece ser a mais provável, por causa do subtítulo. Nesse caso, haveria muito o que dizer do fato de o livro ser uma epopeia performática de um místico pós-moderno exibindo seus dramas psicológicos e vida estilhaçada pelas diversas falas, reflexões, situações, devaneios e aspirações. Até no nível meramente gráfico isso fica bem claro: os versos ou pequenos trechos de prosa aparecem *mallarmeanamente*, ora alinhados à esquerda, ora centralizados, ora em itálico, ora entre colchetes; palavras em negrito salpicam aqui e ali, em caixa-alta etc. Essa

21 Rezende, 2005, p. 24.

22 *Ibidem*, p. 11.

diversidade gráfica exuberante cria um efeito estético que associa ao frenesi de diversas vozes da peça eletroacústica *Hymnen*, de Stockhausen, escrita em 1966-1967. Foi essa composição que influenciou a famosa “*Revolution 9*” do *White Album* dos Beatles, a música mais vanguardista do quarteto, que, por sua vez, influenciou uma série de experimentos eletroacústicos no psicodelismo inglês e no tropicalismo brasileiro (lembro dos discos mais experimentais de Caetano Veloso, Gilberto Gil, Walter Franco – todos resolveram criar sua “*Revolution 9*”).

*Noiva* é uma epopeia eletroacústica de *diversas vozes do eu e do “outro” lírico* gravadas, decompostas, modificadas, *mixadas* com a performance gráfica e psicológica.

Curiosamente, tal performance verbal se harmoniza muito bem com o lado exibicionista do místico e do asceta tradicional, cheio de estigmas, histerias e somatizações;<sup>23</sup> nele já está presente a ambiguidade entre recolhimento e exibição. Vale lembrar que, ao contrário dos gurus mais aproveitadores, os melhores exemplos de místicos não tornam sua exibição uma diminuição da qualidade do trabalho de sua interioridade, assim como Rousseau, ao exhibir sua história e seus segredos íntimos, exteriorizou a vida narrada para melhor refletir sobre si mesmo com seu “*cogito sensível*.”<sup>24</sup> Em outras palavras, se há um traço bem moderno do sujeito é a exibição de sua interioridade e todas as suas implicações ascéticas, logo, a exteriorização da interioridade no escritor moderno não é outra coisa senão *uma ascese da interioridade performatizada*. Renato nos ajuda a entender isso ao dar um passo adiante: performatizar a busca mística num discurso dispersivo que incorpora o estado da linguagem na era virtual.

### Desejo do absoluto e psicanálise

Essa dispersão é um modo de aniquilação do eu ao exibí-lo. Toda essa fragmentação, porém, tem um propósito: tocar o absoluto com a experiência; há até mesmo um desejo de tornar-se deus ao expandir a interioridade através da exteriorização da escrita. Se esse “absoluto” soa para muitos (talvez aqueles que não

23 Cf. Certeau, 2005, pp. 328-329.

24 Dünne, 2003, pp. 135-136.

foram “iniciados” no labirinto da questão da mística) “metafísico”, “idealista”, Renato responde:

Esse é o diário de um suicida.  
Eu sou a cor dourada.  
Invente um projeto doido para sua vida:  
Gigantesco, Insensato.<sup>25</sup>

As megalomanias e perversões não fazem o papel de fixações; antes contribuem para a operação de autoaniquilação do eu. Nada mais estranho à psicanálise,<sup>26</sup> mas somente esclarecido através dela *abandonando-a*: que o masoquismo seja intencionalmente um exercício ascético de autoaniquilação do eu para propósitos místicos: “Eu sou uma pessoa que se esquarteja.”<sup>27</sup>

*Eu te mando pelo correio um grande coração de chocolate,  
para você devorar de olhos fechados, como se fosse o meu  
próprio coração apaixonado.*

*[depois me manda de volta,  
num potinho,  
o resultado do meu amor no seu sistema digestivo]*<sup>28</sup>

Há muito o que pensar desse masoquismo, dessa regressão anal e oral, dessa afirmação do abjeto fecal ou do cadáver (estética do escândalo e do terror, tanto recalcada, quanto escancarada, na indústria cultural): Renato é um místico na idade da psicanálise e do cinema, da pós-modernidade, na idade do individualismo, domesticação e psicologização do indivíduo. Se Bataille, Musil e Benjamin contêm aspectos místicos no âmago da teorização da modernidade e da prática do modernismo, Renato está já num

25 Rezende, 2005, p. 52.

26 Para ser mais preciso, nada mais estranho à psicanálise que não se ocupa da mística – embora já seja considerável a bibliografia de pesquisadores psicanalistas que nela se debruçam; vide minha tese, na qual discuto o assunto mais profundamente (Losso, 2007, pp. 244-246).

27 Rezende, 2008, p. 45.

28 *Ibidem*, p. 49.

estágio mais avançado, pós-industrial do mundo individualista e psicopatológico, e por isso encena em sua própria vida e ascese o teatro trágico, ou melhor, o cinema da psicanálise, mas o usa e abusa (perversamente?) para seus propósitos místicos, em outras palavras, épico-orientais. Na idade da psicanálise, aposto que o poeta possui um potencial de relativa superação do teatro perverso por meio do mesmo, ou seja, nosso poeta nos instiga a uma espécie de autossuperação da metapsicologia, jogando com suas próprias cartas. Nesse sentido, o super-homem de Nietzsche, assumindo divinamente os limites do homem, está mais próximo da ascese poética aqui analisada do que o analisando deitado no divã, precisamente porque Nietzsche, com seus arrebatamentos dionisíacos,<sup>29</sup> está mais próximo dos místicos do que as poucas referências ao sentimento oceânico de Freud.

A claridade e a contundência ascética do desejo absoluto se distinguem, assim, de qualquer outro conflito psicológico que eu conheça, de todos os que são, justamente, *analísáveis*, porque todos estão dispersos na sua própria nebulosidade, fixados num ou noutro sintoma e ligados a uma psicopatologia. O seu, ao contrário, está claramente e propositalmente se estilhaçando para chegar ao gozo iluminado, à chama. Por isso repete-se tanto o desejo de se ser o que se é, lembrando, mais uma vez, Nietzsche. Destruir o eu para fazê-lo renascer “autêntico”, em jargão heideggeriano, é o destino próprio desse ser-para-a-morte. Mas esses filósofos não nos ajudariam a pensar a relação desse eu com Deus, quando só Deus ou a mulher divina tornam o eu lírico quem é: “Ajudai-me, Senhor, ajudai-me a ser quem eu sou.”<sup>30</sup> O individualismo e a solidão secular estão aqui explicitamente rezando para um deus indefinido pós-secular, tão indefinido quanto o eu, e no qual o eu tenta reconhecer seu ser.

Claro que o sucesso do empreendimento ascético é posto em dúvida, está sempre se colocando em forma de pergunta:

29 Cf. Nietzsche, 1954, p. 25. Penso especialmente na “embriagadora realidade” (*rauschvolle Wirklichkeit*) dionisíaca do “sentimento de união místico” (*eine mystische Einheitsempfindung*), com vistas a “aniquilar” (*vernichten*) o sujeito.

30 Rezende, 2008, p. 34.

"Saberei renascer em vida?"<sup>31</sup> Isso não ocorre porque tal sucesso não seja possível (pois não é o crítico quem vai decidir isso); antes, porque, por mais malabarismo literário que se faça para captar o não literário, a linguagem não pode afirmar esse lugar, declarar-se nesse lugar: o meio é a mensagem, e por meio da linguagem a experiência mística absoluta, aquela que vai fazer da vida algo mais próximo da morte, só pode ser inquirida: "De vez em quando paro de escrever, com vontade de morrer."<sup>32</sup>

O poeta é sádico com a linguagem e, portanto, consigo mesmo: masoquista ou, no limite, suicida.

### Forma

A dialética da vida e morte, já presente nos outros livros do autor, assim como toda a imagética da chama, luz, ideia de esvaziamento, autodistanciamento, encontra o empreendimento de dispersão das vozes.

Eu poderia ser facilmente qualquer pessoa.  
Por acaso eu sou eu.<sup>33</sup>

A pluralidade sem fim das vozes multiplica personagens indefinidos de si mesmo. O eu poético, assim, ensaia o contorno de um personagem, mas já o abandona no fluxo dos pedaços de versos-frases. A variedade gráfica e posicional dos trechos joga com essa indefinição. Um certo hermetismo serve à busca ascética: tal estratégia é corrente na tradição da literatura moderna (o que mostra que ela não se esgota e, talvez, esteja ainda no início de seus frutos), e sem dúvida o resultado estético é único, singular, e, mais uma vez, na literatura moderna, decisivo. Mas o texto se torna mais compreensível - e espantoso - na suas reincidências, como é comum em livros de poesia. Quando se reconstrói o todo, vê-se que a parte serve ao todo. Logo, a dispersão é função do todo, e o todo aqui é sempre a busca ascética de uma experiência ou revelação mística que supere o vazio do mundo por meio do

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 33.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 33.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 33.

reconhecimento radical do mesmo. Logo, a estruturação formal é bem coerente com o propósito ascético.

Essa dispersão, enquanto fratura e abertura generalizada do eu para seus próprios conflitos interiores e paradoxalmente para qualquer outra coisa ou pessoa, só encontra sua relativa "redenção" no amor, no ato de "re-ligar-se", só no amor é possível re-ligar os estilhaços. Mas esse amor mesmo não é, insisto, uma abertura para a vida mundana; antes, um trabalho solitário de interiorização e tentativa de superação dos conflitos interiores, é, tanto autoaniquilação social e individual, quanto ascese religiosa da ligação da interioridade com o mundo à distância: "Eu já vivi bastante. Eu já conheci bastante. Agora é necessário que esse oceano exploda em meu peito. O amor - não mais para fora, mas para dentro."<sup>34</sup>

### Arranjos da poesia contemporânea

A semelhança com o cristianismo é gritante, mas pode ser enganadora: a radicalidade do místico é um fenômeno genuinamente cristão na tradição ocidental, todavia, marginal.<sup>35</sup> Lembro que boa parte dos místicos cristãos são mulheres com delírios visionários, que sempre foram vistas com receio pelo patriarcalismo eclesiástico.

Daí a onipresença e onipotência feminina do livro, a necessidade ascética de tornar-se mulher, que está mergulhada no jogo de vozes psicológicas encenando ora uma mulher no interior do homem (à moda da *anima* de Jung), ora reduplicando a mulher do eu poético com a mulher interior (o que já poderia ser visto como uma paródia perversa de Jung), além das relações com mulheres do mundo, que, contudo, só podem se dar em "espírito", em mortificação e negação do ato sexual concreto, o qual não é permitido nessa ascese, que nesse ponto parece ser sem dúvida bem tradicional, e curiosamente prova ser hoje esteticamente possível, apesar de tantas e tantas odes ao sexo explícito na poesia atual (boa parte de qualidade duvidosa) e na indústria cultural pós-moderna, com as quais a perversão instrumentali-

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 39.

<sup>35</sup> Cf. Certeau, 1982, p. 115; Scholem, 1973, p. 20.

zada de Renato joga meticulosamente: "Amor divino: castidade absoluta";<sup>36</sup> "Sou um homem casto e uma mulher devassa."<sup>37</sup>

De qualquer modo, a variedade e indefinição de vozes ou expõe ou sugere relações, identificações, distanciamentos e transferências potencialmente infinitas: "Eu sou o homem e eu sou a mulher."<sup>38</sup>

Ainda mais radical que a abertura para o coloquial e não literário é o procedimento de introduzir textos de outras pessoas no seu próprio livro (conflitos psicológicos de amigas, amigos poetas, teóricos como eu falando do próprio Renato etc.). Não se trata de um caos total, pelo contrário, o livro nos espanta com a coerência dessa operação de simultânea despersonalização e procura de si mesmo por meio dos outros com a introdução de mais uma subversão conceitual (o que abre ao livro um interesse para as especulações estéticas feitas nas artes plásticas) no âmbito da poesia.

O procedimento de introduzir textos alheios ao poema do autor certamente tem uma história na poesia, mas recentemente há um fenômeno importante acontecendo na poesia brasileira de nossa década. Alberto Pucheu, poeta que me parece especialmente antenado nesse sentido, fê-lo no uso de textos de mensagens eletrônicas recebidas pelo autor. Com muita perspicácia artística, Pucheu reconheceu que o que se pode fazer a partir da correspondência eletrônica, poderia também se fazer no meio da rua ou de uma reunião de amigos, daí o título de um texto ser "Arranjo para mensagens eletrônicas recebidas por mim"; de outro, "Arranjo para conversas transeuntes"; e, enfim, "Arranjo para sala de conversas."<sup>39</sup> Pucheu conseguiu primeiro, desse modo, extrair do impacto da escrita virtual, que revitalizou a própria prática da escrita para além da gramática e do bom estilo, um novo modo de observar a linguagem coloquial estética e filosoficamente. Na poética do autor, trata-se de um aspecto importante da abertura do poeta - o "literato" - ao mundo, especificamente

36 Rezende, 2008, p. 38.

37 *Ibidem*, p. 50.

38 *Ibidem*, p. 38.

39 Pucheu, 2001, pp. 24-33.

o mundo metropolitano. Claudia Roquette-Pinto, outra poeta crucial nesse contexto, nos revela novos sinais na orelha de *Noiva*: "aponta radicalmente para uma direção que estamos, muitos de nós, nos enveredando: rumo a uma dissolução entre as fronteiras da prosa e poesia; a apropriação, meio esquizofrênica, do discurso alheio (...) e nesse sentido (...) noiva é um livro extremamente contemporâneo."

Pucheu me parece ser, por conseguinte, o claro precursor desse processo que está culminando em *Noiva* e promete novos frutos, provavelmente da própria Claudia Roquette-Pinto. Francisco Bosco, na sua coluna de *Cult* sobre o livro, referiu-se especialmente a esse ponto,<sup>40</sup> contrapondo-o ao neoparnasianismo encarnado por Carlito Azevedo na geração dos anos 1990: considera que a contemporaneidade de Renato consiste em associar a nova distensão da linguagem na poesia com o suposto arcaísmo da mística, que, paradoxalmente, legitima sua própria atualidade.

Renato, com esse procedimento, encontra na sua poética atual do estilhaço uma coerência *estética e ascética*, não permitindo o coloquialismo cair no relativismo e na arbitrariedade, pois ele se mantém sempre em tensão com o drama existencial da busca ascética.

Espectáculo do desejo místico pelo absoluto temperado de perversões e alimentado com conflitos sem fim, o livro de Renato talvez seja irônico sem querê-lo: mas quem disse que a mística não pode ser irônica? Sua autoironia (toda ironia forte é autoirônica, nunca meramente irônica com o outro) ironiza quem pensa ser a mística um mero fenômeno regressivo que se resume em livros de nova era. A mística é filosófica, psicanalítica e ontologicamente rica e poderosa, e pode se atualizar das mais diversas formas. Uma das formas mais estranhas é justamente *Noiva*; mas isso não deveria nos espantar: a mística é essencialmente

40 Francisco Bosco também cita o presente texto, que circulou anteriormente, em versão ainda precária, entre e-mails de amigos antes de chegar ao *imprimatur* neste livro. Talvez esse seja o destino não só do livro, mas de sua recepção crítica: misturar-se com a dinâmica dos e-mails e de suas leituras prévias (cf. Bosco, 2008, pp. 39-41). A "virtualidade" dos textos, previamente lidos e comentados no correio eletrônico, aparece na versão final impressa.

estranha, *freak*, *outsider*, para usar palavras pós-modernas a um fenômeno milenar.

### Alma feminina: sedução da renúncia

O nome do livro está totalmente ligado à história da mística, não só certamente da indiana, da qual o autor é praticante, mas também da mística cristã ocidental, que é surpreendentemente desconhecida em boa parte dos estudos de modernidade, apesar de ser parte integrante essencial da literatura e da passagem da teologia para a filosofia moderna. A “noiva” tem como pano de fundo tradicional a ideia da alma enquanto ente simbolicamente feminino que espera a união divina com seu noivo, Jesus, seguindo o modelo do amor cortês da sociedade medieval aplicado à evolução espiritual.<sup>41</sup> A referência mais canônica aqui, além do próprio “Cântico dos cânticos” (do qual essa interpretação se tornou tradicional), são os poemas de São João da Cruz (século XVI) (“Cântico espiritual”, “Chama de amor viva”), mas a ideia já está presente e desenvolvida antes dele, não só por sua contemporânea Teresa D’Ávila, como também por uma série de místicas alemãs dos séculos XI-XIII (que influenciaram o místico e teólogo especulativo Meister Eckhart), tais como Gertrud von Helfta, Mechthild von Magdeburg, Hildegard von Bingen, entre outras de outras nacionalidades.<sup>42</sup>

Amy Hollywood, sem dúvida uma das maiores teóricas feministas da mística, bem munida da teoria psicanalítica e do pós-estruturalismo, afirma que o cânone eclesiástico e ocidental colocou em relevo os místicos homens, que, segundo especialistas atuais, tendem a ser mais abstratos, especulativos e negam explicitamente a sensualidade e sensibilidade enquanto ponto mais elevado da experiência mística. Isso fica claro no pensamento de São João da Cruz (a noite dos sentidos não tolera, no grau mais elevado da hierarquia de contato com o divino, nenhum tipo de visão ou sensação) e Eckhart (o abandono do corpo, do eu e do mundo e portanto de qualquer experiência visionária, renun-

41 Cf. Perrin, 2001, pp. 5-7. Em Bernardo de Claraval há uma espécie de misticismismo nupcial.

42 Cf. Hollywood, 2002, pp. 5-10.

ciando até mesmo a ela, para que Deus recompense em dobro o que foi renunciado na herética ideia do homem esvaziado “tornar-se Deus”). As irmãs místicas, diferentemente, relatariam visões, sensações e tendem a ser mais narrativas. Hollywood argumenta que essa oposição é forjada e que encontramos elementos “femininos” em Eckhart, indubitavelmente influenciado por místicas beguinas, e “masculinos” nas místicas. De qualquer forma, a somatização da experiência feminina era essencialmente subversiva, ainda que estivesse também se direcionando ao plano espiritual – portanto, ainda está longe de se assemelhar a uma afirmação moderna da sensibilidade.

Com esses dados à mão, parece-me que Renato está mais próximo da suposta mística feminina, ainda que por aspiração. Contudo, tais dualismos, apesar do esforço de contribuição teórica, são falsos, próprio de muitas teses ainda dicotômicas. A ascese tipicamente moderna de chegar à experiência mística através da sensibilidade, e não fora dela, é aqui assumida, mesmo que para corroborar, no fim das contas, com a renúncia da sensibilidade e da sexualidade. Especialmente interessante se torna a dialética da relação com a sensualidade. Ela não é meramente negada, mas *renunciada sensualmente* (daí a ideia de o autor querer ser, de sua amante ou do chamado “tigre”, não “o homem de sua vida, mas de sua morte.”<sup>43</sup> Trata-se de um desdobramento de São João da Cruz, que seduz o leitor com poesias de amor para abrir o caminho da renúncia ao erotismo, que *erotiza a renúncia ao erotismo – o texto poético seduz eroticamente o espírito para que renuncie ao corpo*, e iguala mortificação da vida sensorial com nascimento da vida espiritual.<sup>44</sup>

Isso não é uma simples brincadeira com o mundo que termina em ortodoxia; antes, uma necessidade estratégica da ascese diante da onipotência de “Afrodite”. Nesse sentido, a mística de Renato seria bem mais tradicional do que Georges Bataille, por exemplo. O que seria profícuo analisar é que Renato toca aqui na contradição da mística erótica de Bataille que, por rebeldia

43 Rezende, 2008, p. 37.

44 “Assim é que a alma, quando ama, longe de temer a morte, antes a deseja” (Cruz, 2002, p. 70).

filosófica nietzscheana e filiação aos poetas malditos franceses, tentou conceber uma mística da perda e de uma certa "demonização", ou sacralização afirmativa da profanação, e caiu na contradição de não desejar a iluminação, negar o projeto e afirmar o puro instante, mas que periga perder-se demais no vazio sem projeto ou ideal, perigo que toca em questões éticas. Ainda assim, Bataille é coerente com o desencantamento da mística medieval e a tentativa de sua retomada "ateológica."<sup>45</sup> Não posso desenvolver as razões e a crítica de Bataille, mas é notável que em Renato haja o afastamento de um certo ateísmo místico modernista em prol da reaproximação com a ascese tradicional nesse ponto, sem que, entretanto, recaia no tradicionalismo, embora, bem ao contrário, invente uma nova forma de secularização da mística, nova em relação ao seus já desconcertantes precursores recentes.

### Referências bibliográficas

- BATAILLE, G. *A experiência interior*. São Paulo: Ática, 1992.
- BENJAMIN, W. *Magia e técnica, arte e política - Ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- BOSCO, F. O colunista Francisco Bosco e o autoaniquilamento como método. In: *Revista Cult*, n. 128, set. 2008, pp. 39-41.
- CERTEAU, M. *La fable mystique*. Paris: Gallimard, 1982.
- \_\_\_\_\_. *Le lieu de l'autre: histoire religieuse et mystique*. Paris: Gallimard, 2005.
- CRUZ, S. *Obras completas*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- DÜNNE, J. *Asketisches Schreiben: Rousseau und Flaubert als Paradigmen literarischer Selbstpraxis in der Moderne*. Tübingen: Gunter Narr, 2003.
- FINKIE, L. Mystical Bodies and the Dialogics of Vision. In: SMITH, S. & WATSON, J. (orgs.) *Women, Autobiography, Theory: A Reader*. Madison: University of Wisconsin Press, 1998.
- FOUCAULT, M. Preface à la transgression. In: *Dits et Ecrits vol. I*. Paris: Gallimard, 1994a, pp. 233-249.
- \_\_\_\_\_. Qu'est-ce que les lumières?. In: *Dits et Ecrits vol. IV*. Paris: Gallimard, 1994b, pp. 562-578.

45 Bataille, 1992, p. 30.

- FREITAS FILHO, A. *Fio-terra (1996-2000)*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.
- HARPHAM, G. *The ascetic imperative in culture and criticism*. Chicago: University of Chicago Press, 1987.
- HOLLYWOOD, A. *Sensible Ecstasy: Mysticism, Sexual Difference, and the Demands of History*. Chicago: University of Chicago Press, 2002.
- JANTZEN, G. *Power, Gender and Christian Mysticism*. Cambridge; Nova York: Cambridge University Press, 1995.
- KROLL, J. & BACHRACH, B. *The Mystic Mind: The Psychology of Medieval Mystics and Ascetics*. London: Routledge, 2005.
- LACAN, J. *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre XX: Encore*. Paris: Seuil, 1975.
- LISPECTOR, C. *A hora da estrela*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1993.
- \_\_\_\_\_. *A legião estrangeira*. Rio de Janeiro: Rocco, 1999.
- LOSSO, E. Palavra perversa. In: *Minas Gerais. Suplemento Literário*, vol. 90, 2002, pp. 18-20.
- \_\_\_\_\_. Travessia cega de um desejo incurável: *a experiência sublime na obra de Armando Freitas Filho*. Dissertação (Mestrado). Faculdade de Letras, UFRJ, Rio de Janeiro, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Teologia negativa e Theodor Adorno. A secularização da mística na arte moderna*. Faculdade de Letras, UFRJ, Rio de Janeiro, 2007.
- LOYOLA, I. *Ignatius of Loyola: The Spiritual Exercises and Selected Works*. New York: Paulist Press, 1991.
- MCCLURE, M. *A nova visão*. Rio de Janeiro: Azougue editorial, 2005.
- NIETZSCHE, F. *Werke. Vol. I*. München: Hanser, 1954.
- PERRIN, D. *Women Christian Mystics Speak to Our Times*. Franklin, Wisconsin: Sheed & Ward, 2001.
- PUCHEU, A. *A vida é assim*. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2001.
- REZENDE, R. *Ímpar*. Rio de Janeiro: Lamparina, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Noiva*. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2008.
- ROBERTS, T. This Art of Transfiguration Is Philosophy: Nietzsche's Asceticism. In: *The Journal of Religion*, vol. 76, n. 3, jul. 1996, pp. 402-427.
- SCHOLEM, G. Religiöse Autorität und Mystik. In: *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*. Zúriq: Suhrkamp, 1973, pp. 11-48.