



Arquivo recebido em 30
de setembro de 2015
e aprovado em 09 de
novembro de 2015

V. 5 - N. 10 - 2015

* Professora do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião e da Faculdade de Teologia da PUC Campinas. Doutora em Ciências da Religião pela PUC-SP. Membro da SOTER, Sociedade de Teologia e Ciências da Religião, conselheira do Regional São Paulo e coordenadora do Grupo de Trabalho “Espiritualidade e Mística”.

“O Grande Circo Místico”, mistério de Deus na carne humana: Leitura místico-teológica do poema de Jorge de Lima

“The Great Mystical Circus”, God’s mystery in human flesh
Mystical and theological readings of Jorge de Lima’s poetry

*Ceci Maria Costa Baptista Mariani**

Resumo

É fato que existe atualmente uma reivindicação para a recuperação da dimensão mística da religião. O mundo globalizado se encontra farto de vivências religiosas institucionais e faminto de espiritualidade. A mística, no entanto, não é um fenômeno de fácil compreensão. Os místicos tendem a expressar sua experiência “celebrando a negação”. Para eles, o encontro com o Mistério implica ultrapassar todas as mediações que as tradições religiosas vão estabelecendo como apoios – ritos, mitos, interditos – para o encontro com o Sagrado. A mística nos remete à experiência religiosa na intimidade, impossível de comunicar em palavras. A linguagem mística é apofática, se refere ao que não pode ser dito, mas precisa ser expresso, porque é revelação divina. A arte com seu poder evocativo e não disponível tem, é certo, um grande potencial para a expressão da experiência mística e também para a compreensão do fenômeno

místico. Esse trabalho propõe uma leitura do poema “O grande circo místico” de Jorge de Lima, onde a busca do transcendente é representada na saga de uma família de artistas de circo, com o objetivo de destacar elementos importantes para a compreensão do fenômeno místico, mais especificamente da mística cristã que tem no centro do seu anúncio a encarnação de Deus.

Palavras-chaves: circo místico, mística cristã, arte, poesia, Jorge de Lima.

Abstract

Nowadays, there is a claim for recovery of religion’s mystical aspect, and this is a known fact. The globalized world is overflowing with institutionalized religious experiences and hungry for spirituality. Mysticism, however, is not a phenomenon of easy comprehension. The mystics tend to express their experience “celebrating the denial”. For them, the encounter with the Mystery implies overcoming all the mediations that the religious traditions establish as support – rites, myths, interdictions – in order to practice the encounter with the sacred. Mysticism brings us to the religious experience in the intimacy, where it becomes impossible to communicate with words. The mystical language is apophatic: it refers to elements that cannot be said, but need to be expressed because they are divine revelations. Art, with its evocative and inaccessible power has a great potential to express mystical experience and to comprehend mystical phenomena. This article proposes a reading of Jorge de Lima’s poem “The great mystical circus”, where the search for the transcendent is represented through the saga of a family of circus performers. It highlights important elements for the comprehension of the mystical phenomena and, more specifically, elements of the Christian mystics that have the incarnation of God as main annunciation.

Keywords: mystical circus, Christian mystics, art, poetry, Jorge de Lima.

Introdução

É sempre com muito temor e tremor que um teólogo, uma teóloga se aventura a dialogar com a arte. Parece que sempre se carece das credenciais de especialista. Felizmente podemos nos apoiar no álbe que no concede o grande Paul Tillich. Para esse teólogo, explica Calvani, à teologia cabe estudar e reconhecer as marcas do conteúdo religioso nas criações culturais

penetrar nos subterrâneos espirituais da vida, de onde provém a arte, a religião, a economia, a filosofia, e mostrar que toda cultura está prenhe de Revelação, e que cabe ao teólogo fazer o parto, num exercício semelhante à maiêutica socrática. Toda a realidade cultural e finita pode ser revelatória do divino e todo objeto criado pode se tornar símbolo da realidade última. A tarefa do teólogo da cultura é discernir essa profundidade religiosa em todas as atividades criativas humanas, mesmo as mais profanas e seculares. (CALVANI, p.49)

Neste sentido, pode-se dizer que ao teólogo não cabe julgar o valor estético da obra de arte, mas sua profundidade religiosa

“a teologia deverá procurar influenciar as esferas da cultura, favorecer uma cultura teônoma impregnada pelo transcendente, e mostrar quais atitudes da ciência e da arte são teônomas, bem como quais os conceitos e instituições são apropriados para a formação teônoma de símbolos que auxiliem o ser humano no aprofundamento da experiência do Sagrado. Essa sistematização criativa também deve ser efetuada a partir do conteúdo e não da forma.”(CALVANI ,p.50)

Autorizado pela teologia da cultura de Paul Tillich, esse artigo pretende, fazer a leitura do poema “O Grande Circo Místico” de Jorge de Lima com o objetivo de destacar elementos importantes para a compreensão do fenômeno místico, mais especificamente da mística cristã que tem no centro do seu anúncio a encarnação de Deus. Partiremos de uma reflexão sobre o conceito de mística que a tradição define como conhecimento experimental de Deus. Num segundo item trabalharemos sobre a especificidade da mística cristã. Colocadas essas referências, faremos a leitura místico teológica do poema.

1. Mística, experiência do Mistério

Mística é *sapientia experimentalis*, define J. Moltmann. No mundo globalizado, no entanto, dominado pelo consumismo desenfreado, adverte a teóloga Maria Clara Bingemer, a experiência precisa ser bem analisada. Para evitar um mal-entendido relacionado com a compre-

ensão atual de experiência, unimo-nos a essa autora, trazendo para a nossa reflexão, a excelente sistematização que ela faz do conceito de mística em sua obra “O Mistério e o Mundo: paixão por Deus em tempos de descrença” (2013).

1.1 Experiência no contexto do consumo

No mundo contemporâneo que reduziu o humano ao consumo, existe uma cultura do assédio que propõe experimentar tudo. O resultado é a frigidez pelo excesso. O desejo acaba agonizando “enfadado de ter todas as portas abertas, morrendo de inanição disfarçada de overdose”. (BINGEMER, 2013, p.196)

Na verdade, o risco de experimentar tudo, de ceder ao assédio da cultura que se instalou em nossas sociedades ocidentais, é descobrir-se com uma identidade nebulosa, sem ataduras afetivas firmes, sem referências sólidas, sem alternativas de pertença e de escolha, sem capacidade de tomar decisões sobre a própria vida. (BINGEMER, 2013, p.191)

O assédio do consumo confunde o desejo. Vivemos numa cultura onde os sentidos são atacados por novas sensações, essa contínua excitação dos sentidos transtorna a interioridade. Instala-se em nós uma maneira de viver não mais comandada pelo desejo sentido, percebido, refletido, que conduz a uma decisão e a uma atitude vital.

As vidas se liquefazem. Fluem sem determinar-se na corrente das sensações que invadem e aturdem, que nunca se detêm, sem espaço nem tempo para reflexão pessoal, para as decisões amadurecidas e próprias, para a busca de sentido da existência. (BINGEMER, 2013, p.203)

O assédio do desejo distrai, subtrai a capacidade de reflexão, leva a não ter atenção à realidade, evanece o ânimo para a crítica. “A cultura das sensações traz em seu bojo uma estratégia de fuga da realidade e do sofrimento e injustiças desse mundo” (p.204). A recuperação do sen-

tido salutar da experiência se dará, propõe a autora, pela reintrodução da primazia do desejo.

1.2 Experiência, desejo e transcendência

Experiência não se opõe a conhecimento. “A experiência é, na verdade, uma face do pensamento que se volta para a presença do objeto”, define a teóloga Maria Clara Bingemer.

Tanto o grego *empiria* quanto o latim *experientia*, ambos nos falam de tentar, comprovar, assegurar-se, o que significa percorrer o objeto em todos os sentidos. (...) O que caracteriza a experiência é a penetração do objeto, o que, de um lado, liberta o conhecimento do caráter precário ou confuso de simples sensação e, de outro, preenche o vazio das formas puramente lógicas. (...) a experiência se articula entre dois pólos bem definidos: o objeto que é o fenômeno e o sujeito que é a ciência ou a consciência que retorna sobre o objeto para penetrá-lo e igualmente penetrar-se de sua presença. (BINGEMER, 2013, p.209)

O sujeito conhece, deixando-se penetrar pelo objeto, trazendo-o a si e integrando-o no conjunto de sua compreensão da realidade. Há experiência quando na relação se tem uma percepção simples e imediata de algo, que provoca grande certeza fundada numa evidência específica. Essa percepção implica todo o ser humano: inteligência, vontade e sensibilidade no sentido amplo do termo. A experiência é uma percepção interpretada pelo pensamento.

A experiência é um privilégio humano e a porta de entrada da experiência é o desejo, afirma a mesma autora. Distinto da necessidade fisiológica ou psicológica, plantado no centro da afetividade humana, o desejo é o que motiva o humano a sair de si para estabelecer relação com o mundo. “O desejo é constitutivo do sujeito, da pessoa. E é o que dinamiza sua interioridade, seu crescimento enquanto pessoa, sua contínua auto-transcendência.” (BINGEMER, 2013, p.205)

Para os gregos, desejo é movimento, ânsia da matéria indeterminada em busca de sua forma acabada e para sempre inalcançável, é o motor e o móvel do universo em sua tendência à perfeição. Para Aristóteles, explica Marilena Chauí, os sublunares possuem a potencialidade para o movimento, passam da potência à atualização, comovidos por uma causa que lhe é externa. O Primeiro Motor Imóvel, ato puro transcendente, é a causa geratriz do movimento do mundo, motor que tem o desejável e amável poder de mover sem ser movido, de mover à distância, sem imiscuir-se no movimento que suscita.

O plenamente acabado, subsistente em si e por si, eternamente no esplendor de sua perfeição, é o que Aristóteles chama de fim – *tò téleion*. Os seres tendem para ele por causa de sua perfeição e acabamento, isto é, de sua imobilidade. A mobilidade universal desejante relaciona-se com o *télos* através do próprio movimento e o desejo é imitação da imobilidade – *mímesis*. Desejo de imobilidade, o movimento é carência, privação de perfeição. O desejo de não mais mover-se move os seres. Desejável – perfeito e distante-, o fim move o desejoso – imperfeito e carente. O movimento é o meio que o imperfeito cria para chegar-se ao imutável. (CHAUI, In: NOVAES, 1995, p. 29)

Na perspectiva grega aristotélica, o desejo é força cósmica de origem teológica, força que tem sua origem na perfeição que não podendo descer até o imperfeito, oferece a ele o espetáculo de sua perfeição. Nesse contexto, surge o homem como agente privilegiado em busca de sua divinização e o desejo é o fundo secreto da vida e da individualidade, é a alma. Para Aristóteles, perder o desejo é adoecer. (CHAUI, In: NOVAES, 1995, p. 34)

O desejo é sinal de que somos seres limitados, mas, por outro lado anuncia que pertencemos a outra realidade, possuímos uma abertura ao infinito. O desejo humano não é apenas busca de satisfação de necessidades, o desejo é ilimitado, é carência fundamental que não encontra no âmbito da imanência a sua satisfação. O desejo possibilita para o humano, a intuição da transcendência, a crença no Mistério que está na

origem e no destino de todas as coisas. O desejo de transcendência que provoca a abertura para o Mistério revela ao humano que as necessidades mais importantes e fundamentais estão para além da satisfação que as mercadorias que bombardeiam a nossa sensibilidade proporcionam.

Para Rubem Alves, teólogo que coloca o desejo no centro de sua antropologia teológica, o humano é fundamentalmente um ser de desejo sem fim. Segundo Rubem Alves, esse desejo infinito fundamenta-se num vazio originário que nos habita, o útero absoluto dentro do qual somos criados. Um desejo que nada no mundo corresponde: Deus é o objeto absoluto do desejo que põe corpo e alma em movimento. A vida humana é, por isso, busca de realização desse desejo absoluto que se dá num itinerário de atravessamento e ultrapassamento de tantas experiências de prazer que conhecemos na relação com o mundo e com o outro. Encontrar o objeto do mais profundo desejo é a meta, o sentido da vida humana.

Nas *funduras* do corpo, afirma esse autor, jaz adormecido o desejo de Paraíso. Em cada ser mora a saudade do Paraíso Perdido: o rosto materno de Deus prometido, experimentado como aperitivo. No fundo de cada um mora uma experiência de graça original, de acolhimento, de afirmação da existência. O desejo profundo, motivo da alegria definitiva, verdade do corpo, está adormecido. Aquilo que falta fundamentalmente não nos é oferecido, nem pode ser alcançado e explicado pela razão, não é um objeto a ser conhecido. O desejo mais profundo é uma revelação. (MARIANI, 2000, p.47-48)

Entendendo a experiência como busca de sentido motivada pelo desejo profundo de transcendência, passamos à experiência mística e mais especificamente à mística cristã.

2 Mística cristã e poesia

No contexto de uma melhor compreensão de experiência, é possível ter maior clareza sobre o sentido de mística que tem sido definida pela

tradição como *cognitio Dei experimentalis*, isto é, conhecimento de Deus por experiência.

Depois de uma grande revisão bibliográfica, passando por importantes estudiosos da mística, trabalhando sobretudo no âmbito da filosofia e da teologia, BINGEMER vai propor a seguinte definição:

(...) trata-se de uma consciência da presença divina, percebida de modo imediato, em atitude de passividade, e que se vive antes de toda análise e de toda formulação conceitual. Trata-se da vivência concreta do ser humano que se encontra, graças a algo que não controla ou manipula, frente a um Mistério ou uma Graça misteriosa e irresistível, que se revela como Alteridade pessoal e age amorosamente, propondo fazer uma comunhão impossível segundo os critérios humanos e que só pode acontecer gratuitamente e por Graça. (BINGEMER, p. 273)

Essa definição proposta pela teóloga vai trazer para a compreensão do conceito de experiência mística um elemento importante, o da experiência de relação. Sem deixar de considerar de lado categorias importantes para o entendimento de mística, tais como, inefabilidade, imediatez, passividade, entre outras, a relação supõe a alteridade e a diferença do outro, não reduzindo a mística a uma simbiose ou desejo de fusão com o divino. A mística, ela ressalta, é conhecimento que advém da experiência, captada e interpretada pela inteligência. No evento místico, se processa uma relação entre o ser humano e um outro sujeito, um Outro transcendente, que se faz presente por epifania ou revelação, movendo o humano em direção a uma jornada de conhecimento sem caminhos previamente traçados e sem seguranças outras do que a aventura da descoberta progressiva daquilo que essa Alteridade pode trazer. No caso da mística cristã, essa autora complementa, essa Alteridade tem um componente antropológico no centro de sua identidade, o Deus experimentado se fez carne e mostrou um rosto humano. (BINGEMER, p.273-275). O cristão conhece o Mistério Santo contemplando a atuação do amor de Deus no mundo. A mística cristã é experiência do conheci-

mento direto de Deus em Jesus.

Na mística cristã, o desejo de transcendência sofre uma *kenosis* na medida em que se depara com a revelação do Mistério de Deus na prática amorosa de Jesus, amor que se dirige ao mundo, ordenado pela experiência de amor a Deus. Jesus revela em sua vida, com sua vida, por sua vida, o modo de amar do próprio Deus.

Para se referir ao misterioso processo que leva a esse encontro com Deus no mundo em Jesus, a tradição cristã no encontro com a filosofia grega usou os três degraus neoplatônicos do caminho para o Absoluto: “Via purgativa”, “Via iluminativa”, “Via unitiva”: despojamento, conhecimento e transformação de si pela união com Deus.

2.1 Os degraus do caminho para o Absoluto

O primeiro passo desse itinerário espiritual, testemunham os místicos, implica o despojamento, desapego, esvaziamento, isto é, a abertura de um espaço em si para que o encontro com Deus possa acontecer. Deserto, é uma palavra que expressa simbolicamente muito bem essa experiência, pois, evoca silêncio, imensidão, vazio externo que ajuda a conseguir um esvaziamento interno.

A literatura ascética dos séculos IV e V vai falar de homens transformados, transfigurados pelo deserto como Antão que, depois de duas décadas habitando uma fortaleza abandonada, emerge para reunir discípulos.

São Bernardo, grande místico, diz do deserto:

Foge do mundo, foge da tua família, afasta-se até dos teus amigos mais íntimos... Aquele que deseja ouvir a voz de Deus que se retire para a solidão... Esta voz não ressoa nas praças públicas... Um conselho secreto exige uma escuta secreta... Deus não fala com aqueles que vivem fora de si mesmos. (SÃO BERNARDO: Apud LELOUP, 1998, p.38).

Para chegar ao silêncio, é preciso fazer tudo o que entendemos ser necessário. Os monges vão sair da barulheira da cidade, no entanto vão descobrir que, o silêncio em que Deus fala é graça. Não serão longas dinâmicas psicológicas que vão garantir o silêncio, mas uma tomada de consciência na Fé, de onde está nosso verdadeiro centro e eixo. (BALHASAR, 2004, p.19-20). O primeiro degrau rumo à experiência do absoluto, a via purgativa, é o momento negativo do processo, supõe uma acese apoiada na negação. No rumo do conhecimento direto de Deus por experiência é preciso reconhecer a relatividade de toda afirmação que ao longo da experiência histórica foi se elaborando e que costumam servir de mediação.

O segundo passo é o da iluminação, o conhecimento de Deus captado à luz de Jesus. Ele é luz do mundo porque revela que o Mistério Santo diante do qual estamos, é um Deus pessoal e amoroso que nos chama à filiação.

A cena do batismo de Jesus é um relato que diz muito dessa relação de Jesus com Deus. Saído das águas do Jordão, afirmam os evangelhos, Jesus vai viver uma dupla experiência: descobrir-se a si mesmo como Filho muito querido e sentir-se cheio de seu Espírito.

Às margens do Jordão, Deus não se mostrará para Jesus como mistério insondável, Deus todo-poder, mas sim como Pai de amor infinito e de imensa misericórdia: “Tu és o meu filho amado, em ti me comprazo” (Mc 1,11). O texto fala do prazer de Deus diante de Jesus que em resposta diz “*Abbá*”. Esse nome expressa a sua confiança e disponibilidade total a Deus.

A vida inteira de Jesus transpira esta confiança. Jesus vive abandonando-se a Deus. Tudo faz animado por esta atitude genuína, pura, espontânea, de confiança em seu Pai. Busca sua vontade sem receios, nem cálculos, nem estratégias. Não se apoia na religião do tempo nem na doutrina dos escribas; sua força e sua segurança não provém das Escrituras e tradições de Israel. Nascem do Pai. Sua confiança faz dele um ser livre de

costumes, tradições ou modelos rígidos; sua fidelidade ao Pai o faz agir de maneira criativa, inovadora e audaz. Sua fé é absoluta. (PAGOLA, J.A., *Jesus: aproximação histórica*, 2010, p. 372).

A tradição cristã vai dizer que o encontro com Jesus o Filho de Deus se dá na escuta da Palavra, na meditação que não é uma técnica, mas uma experiência de entrega:

Para os antigos, meditar é ler um texto e aprendê-lo “decor” no sentido mais profundo dessa expressão, isto é, com todo o ser: com o corpo, pois a boca o pronuncia; com a memória, que o fixa; com a inteligência, que compreende seu sentido; com a vontade, que deseja coloca-lo em prática.

(...) para os monges em seu conjunto, o primeiro instrumento das boas obras é um texto, pois é ele que permite a leitura meditada da Palavra de Deus, e isso será pleno de consequências no domínio da exegese monástica, toda orientada para a vida, não para o conhecimento abstrato (...). (LECLERQUE, 2012, p.26-27)

A Palavra de Deus opera por si mesma e dá muitos frutos ao cair num terreno preparado, cultivado (Mt, 13, 1-6). No Espírito Santo, oferecido pelo ressuscitado, pode-se captar a Palavra em sua concretude e atualidade.

Santo Inácio, por exemplo, orienta ao que se dispõe a contemplar a Palavra, que se insira na cena tão concretamente quanto possível. Esse esforço, interpreta Balthasar, faz com que aquilo que estamos contemplando nos apareça como uma realidade concreta e não como um conjunto de abstrações, pois, na fé sabemos que o Espírito Santo elevou todo o acontecimentos historicamente acontecido acima de qualquer tempo histórico e o tornou presente em qualquer época. O acontecimento narrado, nesse sentido, está sempre presente a nós (BALTHASAR, 2004, p.30). No Espírito captamos concreta e atualmente o seu eterno significado e vislumbramos o sentido de nossa participação nessa história de salvação. O Espírito não “espiritualiza” o que é terreno, mas revela

a presença de Deus no mundo, o Mistério da Encarnação.

O terceiro passo da ascese cristã é uma indizível experiência de amor. No âmbito da mística cristã a unidade com Deus implica a configuração com o Filho de Deus na vivência da caridade, amor misericordioso de Deus revelado plenamente na paixão de Jesus, na sua morte de cruz e gloriosa ressurreição. *Cáritas* é, no contexto da Trindade, o Espírito do ressuscitado entregue a nós, esse vínculo de amor que existe entre o Pai e o Filho e que transborda em paixão pelo mundo, amor oblativo que denuncia o mal porque é amor que ama até o fim.

A cruz de Jesus revela que a transformação definitiva do mundo não se apóia na vingança, mas na incondicional confiança no projeto de Deus todo-Misericordioso que promove a passagem da morte para a ressurreição. Em Jesus, a cruz é passagem, páscoa, tem sentido de salvação. Promove a vitória definitiva contra mal que é fundamentalmente o escondimento da verdade com o objetivo de justificar a injustiça e a dominação. Aquele que passou a vida fazendo o bem entrega-se livremente às forças da morte, faz ver a culpa do mundo e nascer o homem novo, com isso totalmente libertado da humana divisão. A descida do Filho de Deus ao inferno do sofrimento promovido pela injustiça, revela o caminho de reconciliação que é o da entrega de si em prol do reinado do amor. A ascese cristã tem como desdobramento o seguimento de Jesus.

Alguns testemunhos místicos vão usar o símbolo das núpcias para se referir a esse momento de encontro com Deus em Jesus Cristo. Vários textos, principalmente no contexto da mística feminina medieval, vão descrever esse processo pelo qual passa a alma, do despojamento à unidade com o Absoluto em Jesus, como encontro amoroso. Em seu itinerário espiritual a alma vai se despindo de seus apoios e seguranças humanas até que nua, despojada de tudo, se entrega ao amor de Deus que se faz humano por amor à criação. Em seus escritos, essas mulheres celebram o matrimônio da alma com Cristo (Mechthild de Magdeburg) e louvam o "*fin amour*" o Espírito Santo, o amado que pro-

veio do Pai e do Filho, o Bem-amado de natureza gentil à qual a alma está unida (Marguerite Porete).

2.2 Mística cristã e poesia

Ao longo da história do cristianismo existem muitas narrativas da vivência desse itinerário místico rumo ao amor, uma das mais belas e inspiradoras é a “Divina Comédia” de Dante Alighieri, obra que representa uma referência importante para a interpretação do poema de Jorge de Lima que nos propusemos a interpretar. No poema, Dante narra de forma metafórica as aventuras da ascese rumo ao encontro com Deus. Segundo Marco Lucchesi, o poeta

seria uma espécie de Ulisses cristão que, em vez de aventurar-se em outro mundo, sem o consentimento de Deus, segue uma ascensão meditada, auspiciosa, desde a terrível passagem pelo Inferno (verdadeira odisséia da conversão), atravessando o Purgatório e alcançando o reino deiforme, o Paraíso, onde o aguardam Beatriz e Bernardo, rumo à visão final, do transparente oceano de Deus. (LUCCHESI, 2013, p.42).

Fundamental nesse itinerário é o amor. A filosofia do amor florescida no contexto da cortesia entre os séculos XII a XVI oferecerá os recursos de expressão para a narração poética da experiência mística, dessa indizível experiência de encontro com Deus.

Os trovadores medievais estão no centro de um novo modo de sentir, afirma José D’Assunção Barros, costumavam ver a si mesmos como portadores de um novo tipo de ciência, uma “ciência alegre”, articulada ao mundo e, ao mesmo tempo, capaz de transcendê-lo. Ciência alegre que implicava, todavia, o sofrimento, porque era expressão de um aprendizado em que o trovador tornava-se um mestre da arte de viver intensamente (BARROS, 2008, p.1-2). Criação original dos trovadores, o Amor Cortês, que em sua dinâmica paradoxal implica a relação entre imanência e transcendência, oferecerá recursos de expressão para a

teologia apofática produzida na Idade Média tardia.

De fato, observa Rougemont, mais do que uma analogia de palavras, pode-se verificar a existência de uma relação entre essas duas realidades, a realidade da paixão amorosa cantada pelos trovadores e a realidade da transformação de amor relatada pelos místicos (ROUGEMONT, 1999, p.127). Tanto uma realidade quanto outra vai se referir a uma fome, um amor faminto, desejante, que não pode ser saciado porque se descobre tomado pelo amor do infinito. Amor que é alegria diante da grandeza do amado e dor pela distância impossível ao amante, abismado na consciência de sua pequenez e humildade.

Tendo suas bases na tradição agostiniana, a mística cristã vai conceber o itinerário para Deus como movimento erótico. Para Agostinho, a alma é desejo, anseio e apetite que só se satisfaz plenamente quando «repousa em Deus». O desafio da vida é ordenar essa vontade para o encontro com o Amor de Deus - *Cáritas* - que habita o íntimo da alma (MOLTMAN, 2002, p.84). Ordenada à Deus, a alma ama com mais liberdade. Na *Divina Comédia* o poeta vai conhecer o amor verdadeiro conduzido por Beatriz, a dama que orienta seu olhar para Deus.

Como veremos a seguir, no poema de Jorge de Lima, “O grande Circo Místico”, apresenta esses elementos. Pode ser lido como uma narrativa poética que descreve o itinerário espiritual de encontro com o Mistério de Deus que, para a tradição cristã, se é convocado a buscar pelo desejo infinito que habita em nós e se experimenta na carne humana.

3. “O Grande Circo Místico”: Mistério de Deus na carne humana

Publicado em 1938, o poema integra a obra “A túnica inconsútil” de Jorge de Lima. Composta de 73 poemas em versos livres fala da transcendência usando imagens e símbolos enriquecidos pelo lirismo das escrituras bíblicas. No contexto do movimento modernista, assume como fios condutores os elementos da vida cotidiana aliados a uma linguagem

místico-metafórica.

“O Grande Circo Místico” (LIMA, 1997, p.372-373) não é apenas um poema religioso, é fundamentalmente um discurso artístico que narra um processo, ou melhor, um itinerário em busca da experiência do indizível amor cristão. Amor vivenciado misteriosamente a partir da carne humana em relação.

No poema de uma única estrofe com 45 versos, o processo de ascese em busca da experiência de Deus está representada na Saga de uma família de artistas de circo, a dinastia Knieps. Fala do desejo de Deus nos caminhos e descaminhos de uma sucessão de gerações que tem como ponto de partida a união de Frederico Knieps com a equilibrista Agnes, desaprovada pelo pai que queria que seu filho fosse médico como ele.

O médico de câmara da imperatriz Teresa - Frederico Knieps - resolveu que seu filho também fosse médico, mas o rapaz fazendo relações com a equilibrista Agnes, com ela se casou, fundando a dinastia de circo Knieps de que tanto se tem ocupado a imprensa.

O início da aventura mística já supõe um ato de rebeldia, o abandono do caminho aprovado na ordem do mundo para abraçar a santidade, figurada pela equilibrista Agnes. Interessante imagem que combina santidade e pureza (Agnes), com desejo, sensualidade (“fazendo relações”) no contexto da experiência lúdica (no circo). A santidade se dá na história, podemos interpretar, inclui corpo, desejo, alegria, brinquedo e também sofrimento, dor, violência.

A segunda parte do poema, onde o poeta se ocupa em fazer a genealogia da dinastia Knieps, duas figuras se destacam: o *clown* que representa a brincadeira, a alegria integrada na vivência das gerações e a deslocadora Lily Broun “ que tinha no ventre um santo tatuado”. Do ventre de Lily vai nascer Margarete, a figura feminina que protagoniza o drama da paixão pelo transcendente.

Charlotte, filha de Frederico, se casou com o clown,
de que nasceram Marie e Oto.
E Oto se casou com Lily Braun a grande deslocadora
que tinha no ventre um santo tatuado.
A filha de Lily Braun - a tatuada no ventre
quis entrar para um convento,
mas Oto Frederico Knieps não atendeu,
e Margarete continuou a dinastia do circo
de que tanto se tem ocupado a imprensa.

Na terceira parte do poema começa a "verdadeira história do Grande Circo Knieps", aquela que pouco interessa à imprensa, porque é o lado da história que o mundo não consegue ver. A percepção do Mistério de Deus encarnado e vivenciado nos dramas da vida, supõe a abertura de sentidos internos. A história desse amor só se dá a conhecer para aquele que se dispõe a conhecê-lo. O verdadeiro amor é o amor que se abre para a transcendência num itinerário ascético que passa pelo despojamento em relação ao mundo e vai rumo à união com o divino. O poema de Jorge de Lima, no entanto, tendo como referência a tradição cristã, vai mostrar o caminho místico para a transcendência a partir do acolhimento do Mistério da Encarnação.

É com Margarete, filha de Lily Broun - a que tinha um santo gravado no ventre - que se inicia esse itinerário de amor a Deus que tem no centro a conformação com o Cristo em sua paixão. Impedida pelo pai de ir para o convento e inflamada pelo desejo de Deus, Margarete grava no corpo a Via-Sacra do Senhor dos Passos.

Então, Margarete tatuou o corpo
sofrendo muito por amor de Deus,
pois gravou em sua pele rósea
a Via-Sacra do Senhor dos Passos.
E nenhum tigre a ofendeu jamais;
e o leão Nero que já havia comido dois ventríloquos,
quando ela entrava nua pela jaula adentro,
chorava como um recém-nascido.
Seu esposo - o trapezista Ludwig - nunca mais a pôde amar,
pois as gravuras sagradas afastavam
a pele dela o desejo dele.

O amor de Deus gravado como um estigma em seu corpo a protegia do ataque de animais ferozes e a preservava do esposo que "nunca mais a pode amar, pois a gravuras afastavam a pele dela o desejo dele". Marcada no corpo pela Paixão do Senhor, identificada com o Cristo, Margarete é livre na sua relação com o mundo: a natureza se dobra diante dela - "o leão que já havia comido dois ventríloquos, quando ela entra nua pela jaula adentro, chorava como um recém-nascido" - e o casamento a que foi obrigada, não pode se consumir. No entanto, o boxeur Rudolf, que era ateu, a derrubou e a violou. O amor de Deus, em meio à descrença, torna-se frágil:

Então, o *boxeur* Rudolf que era ateu
e era homem fera derrubou Margarete e a violou.
Quando acabou, o ateu se converteu, morreu.
Margarete pariu duas meninas que são o prodígio do Grande
Circo Knieps.

Nesse ponto, a história do amor verdadeiro no poema, adquire contorno crístico, sentido de ressurreição. A mulher violentada dá a luz a duas meninas "que são o prodígio do Grande Circo Knieps".

Mas o maior milagre são as suas virgindades
em que os banqueiros e os homens de monóculo têm esbarrado;
são as suas levitações que a platéia pensa ser truque;
é a sua pureza em que ninguém acredita;
são as suas mágicas que os simples dizem que há o diabo;
mas as crianças crêem nelas, são seus fiéis, seus amigos, seus
devotos.
Marie e Helene se apresentam nuas,
dançam no arame e deslocam de tal forma os membros
que parece que os membros não são delas.
A platéia bisca coxas, bisca seios, bisca sovacos.
Marie e Helene se repartem todas,
se distribuem pelos homens cínicos,
mas ninguém vê as almas que elas conservam puras.
E quando atiram os membros para a visão dos homens,
atiram a alma para a visão de Deus.
Com a verdadeira história do grande circo Knieps
muito pouco se tem ocupado a imprensa.

Símbolo da união com o divino que transfigura a violência acolhendo

o sacrifício do inocente, as meninas se apresentam nuas, puras e livres, dançam no arame (equilibram-se entre terra e céu) e deslocam os membros de tal maneira que seus membros são apreciados pelos homens, mas a alma elas “atiram para Deus”. A união mística é aqui expressa como experiência lúdica. O humano-divinizado são as meninas que dançam livres diante dos homens porque tem a alma voltada para Deus.

Considerações finais

Como vimos, podemos encontrar no poema de Jorge de Lima traços de uma espiritualidade profunda, elementos que nos remetem à tradição mística cristã, ao mistério do encontro com Deus encarnado em Jesus que vence o mal pela sua entrega na cruz e ressurreição.

Na narrativa poética da saga da família Knieps, podemos captar o itinerário místico do humano libertado pelo desejo de Deus. Libertação que se dá, no entanto, paradoxalmente, na medida em que se assume a paixão de Jesus, quando se aceita ter o corpo marcado pelo sofrimento redentor do Senhor.

Motivado pelo desejo do absoluto que habita a profundidade, o humano que porta a paixão de Jesus gravada na pele conta com a proteção de Deus que transforma o sofrimento em salvação e confere a possibilidade de “dançar livres” diante dos homens na medida em que se está totalmente voltado para Deus.

Referências

- BALTHASAR, Hans Urs von. Meditar como cristãos. Aparecida: Editora Santuário, 2004.
- BARROS, José D’Assunção. Os trovadores medievais e o Amor Cortês – reflexões historiográficas. Revista Alethéia, Abril/Maio 2008, Ano 1Vol.1 N.1, www.aletheiarevista.com/n1/artigosn1/Barros.pdf, acessado 15/05/2008, p.1-2.
- BINGEMER, Maria Clara L. O mistério e o mundo: paixão por Deus em tempos de descrença. Rio de Janeiro: Rocco, 2013.

- CALVANI, Carlos Eduardo. Teologia e MPB. São Paulo, Ed. Loyola, 1998.
- CONTE, Wilmar. A túnica inconsútil de Jorge de Lima: modernismo, modernidade e poesia espiritualista. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Paraná. <http://dspace.c3sl.ufpr.br/dspace/bitstream/handle/1884/24557/D%20-%20CONTE,%20WILMAR.pdf?sequence=1>. Acesso: 12/05/2014.
- LIMA, Jorge de. Poesia completa. Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar S.A., 1997.
- LUCHESI, Marco. Nove cartas sobre A Divina Comédia: Navegações pela obra clássica de Dante. Rio de Janeiro: Casa da Palavra Produção Editorial, 2013.
- MARIANI, Ceci Maria Costa Baptista. A espiritualidade como experiência do corpo. Revista de Cultura Teológica 33(2000), p.17-56). <http://revistas.pucsp.br/index.php/culturateo/article/view/24136/17333>.
- MARIANI, Ceci Baptista; VILHENA, Maria Angela (org.). Teologia e arte: expressões de transcendência, caminhos de renovação. São Paulo: Paulinas, 2011.
- MOLTMANN, Jürgem. A fonte da vida: O Espírito Santo e a teologia da vida. São Paulo: Loyola, 2002.
- NOVAES, Adauto. O desejo. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- ROUGEMONT, Denis . O Amor e o Ocidente. Lisboa: Veja, 1999.