

Cadernos Teologia Pública

# Silêncio do deserto, silêncio de Deus

*Alexander Nava*

ano IX - número 67 - 2012

INSTITUTO  
HUMANITAS  
UNISINOS



  
**UNISINOS**  
UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS

# Silêncio do deserto, silêncio de Deus

Alexander Nava

# UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS – UNISINOS

*Reitor*

Marcelo Fernandes de Aquino, SJ

*Vice-reitor*

José Ivo Follmann, SJ

## **Instituto Humanitas Unisinos**

*Diretor*

Inácio Neutzling, SJ

*Gerente administrativo*

Jacinto Schneider

## **Cadernos Teologia Pública**

Ano IX – Nº 67 – 2012

ISSN 1807-0590

*Responsáveis técnicos*

Cleusa Maria Andreatta

Marcelo Leandro dos Santos

*Revisão*

Isaque Gomes Correa

*Tradução*

Luís Marcos Sander

*Editoração eletrônica*

Rafael Tarcísio Forneck

*Impressão*

Impressos Portão

*Editor*

Prof. Dr. Inácio Neutzling – Unisinos

*Conselho editorial*

MS Ana Maria Formoso – Unisinos

Prof. Dra. Cleusa Maria Andreatta – Unisinos

Prof. MS Gilberto Antônio Faggion – Unisinos

Prof. Dra. Marilene Maia – Unisinos

Dra. Susana Rocca – Unisinos

*Conselho científico*

Prof. Dra. Edla Eggert – Unisinos – Doutora em Teologia

Prof. Dr. Faustino Teixeira – UFJF-MG – Doutor em Teologia

Prof. Dr. José Roque Junges, SJ – Unisinos – Doutor em Teologia

Prof. Dr. Luiz Carlos Susin – PUCRS – Doutor em Teologia

Prof. Dra. Maria Clara Bingemer – PUC-Rio – Doutora em Teologia

Prof. MS Maria Helena Morra – PUC Minas – Mestre em Teologia

Prof. Dra. Maria Inês de Castro Millen – CES/ITASA-MG – Doutora em Teologia

Prof. Dr. Rudolf Eduard von Sinner – EST-RS – Doutor em Teologia

---

Universidade do Vale do Rio dos Sinos

*Instituto Humanitas Unisinos*

Av. Unisinos, 950, 93022-000 São Leopoldo RS Brasil

Tel.: 51.35908223 – Fax: 51.35908467

**www.ihu.unisinos.br**

## **Cadernos Teologia Pública**

A publicação dos Cadernos Teologia Pública, sob a responsabilidade do Instituto Humanitas Unisinos – IHU, quer ser uma contribuição para a relevância pública da teologia na universidade e na sociedade. A teologia pública pretende articular a reflexão teológica em diálogo com as ciências, culturas e religiões de modo interdisciplinar e transdisciplinar. Busca-se, assim, a participação ativa nos

debates que se desdobram na esfera pública da sociedade. Os desafios da vida social, política, econômica e cultural da sociedade, hoje, especialmente, a exclusão socioeconômica de imensas camadas da população, no diálogo com as diferentes concepções de mundo e as religiões, constituem o horizonte da teologia pública. Os Cadernos Teologia Pública se inscrevem nesta perspectiva.



## Silêncio do deserto, silêncio de Deus

Alexander Nava

Nos tempos modernos, o deserto é uma metáfora amplamente familiar. Para muitos artistas de nossa era, a nudez do deserto é a imagem perfeita, em forma de espelho, da experiência de desolação e vazio tão difusos nas almas conturbadas do homem e da mulher modernos. O deserto se tornou uma metáfora atraente para captar o vácuo cada vez mais amplo, o vazio crescente que tão insistentemente se tornou sinônimo da era moderna. Em muitos casos, a era moderna se voltou para o deserto em um esforço, um esforço claramente desesperado, para entender a si mesma e buscar consolo em uma imagem que compartilha seu próprio pesar, que conhece sua própria condição estéril e desconsolada. Nesse movimento desesperado e frenético para o deserto vejo vestígios de antigos sofrimentos e anseios, histórias e lamentos, como

a pobre e infeliz Agar andando furiosamente para lá e para cá à procura de água para salvar a si e seu amado filho Ismael do calor implacável do sol do deserto. O homem e a mulher modernos estão desesperados da mesma forma, estéreis como Sara, exilados como Agar e Ismael.

Para muitos artistas de nosso tempo, o deserto se tornou a linguagem preferida para nomear e articular a ausência: a ausência de certezas metafísicas, ausência de verdade, bondade, Deus. Como essa ausência é avaliada e interpretada exatamente varia tanto quanto as narrativas de Agar e Ismael na Torá e no Corão. Para alguns artistas modernos, a ausência sugerida pelo deserto representa uma crise intelectual específica, a desolação de sistemas de conhecimento, um vazio que se choca com o

desejo humano por verdade. Para outros, o deserto de nossos tempos não é nada menos do que um símbolo da indizível litania dos horrores do século XX. Para eles, imagens do deserto ou ermo são as representações mais eloquentes e exatas da devastação em grande escala de cidades e comunidades, do deslocamento de exilados e refugiados, das vítimas destruídas de guerra e pobreza. Neste quadro agoniado, a paisagem do deserto se torna uma alegoria para terras ressecadas e línguas crestadas, pessoas desesperadas por sobrevivência.

Ou então, como sugiro neste trabalho, o deserto é uma alegoria do silêncio. Para os místicos, o deserto é tão ardentemente desejado porque é um lugar de silêncio, um refúgio do barulho e agitação da vida urbana. Os místicos vão para o deserto em busca de serenidade e silêncio, de si mesmos, de Deus. Mas os místicos veem algo mais na vasta e incomensurável imagem do deserto: um símbolo da incompreensibilidade divina. Neste caso, o deserto sugere infinidade, a radical e total alteridade de Deus. Neste caso, falar de silêncio implica uma estratégia desconstrutiva em que todos os ídolos do pensamento e da crença são silenciados e esmagados. Nenhuma imagem, experiência ou conceito pode reivindicar adequação em representar o outro divino (inclusive estas palavras, “divino” ou “Deus”). Logo, nas mãos dos místicos,

o deserto é um símbolo de apófase, de uma linguagem de não dizer; por isso de silêncio.

Para os profetas, porém, o deserto evoca algo completamente diferente – o deserto significa a situação de exílio e a experiência de desamparo e desastre na história. O deserto não é simplesmente um símbolo apofático, mas o lugar de passagem para povos desesperados e migrantes. Os profetas sonham em serem unidos nupcialmente com Deus no deserto como os místicos em épocas posteriores, mas os profetas também são profundamente sensíveis aos gritos e ao sofrimento que acontecem tão frequentemente em espaços desertos. Quando o profeta Elias ouve Deus no silêncio – e não em poderosas manifestações da majestade da natureza –, ele demonstra uma qualidade que vai ressoar intensamente entre os profetas judaicos clássicos, ou seja, a capacidade de escutar verdades e revelações no que é inaudível para a maioria de nós. O profeta tem um ouvido para os gemidos fracos e emudecidos que atravancam a história humana, que atravancam os terrenos desertos. Para os profetas, portanto, sua capacidade de escutar tem uma significação e configuração ética; sua capacidade de escutar exige e inspira solidariedade com os pobres e necessitados, os oprimidos e destituídos. A ira e a frustração dos profetas têm suas origens, nesse caso, na resistência e na apatia que

encontram entre as pessoas. E, às vezes, sua ira inclusive tem como alvo o Supremo e sua aparente indiferença aos gritos e aflições dos pobres.

De fato, os pronunciamentos proféticos jamais são mais angustiados e aflitos do que quando eles voltam seus apelos para e contra Deus, isto é, quando exigem que o Supremo não esconda seu rosto das dificuldades dos pobres. Quando o tema do silêncio aparece em textos proféticos, portanto, o tom é diferente do tom dos místicos – é mais angustiado, existencial. A linguagem profética se dirige a Deus bem como às pessoas, confrontando a ambos devido à aparente apatia e indiferença no tocante ao sofrimento dos inocentes. Falar do “silêncio de Deus” é, pois, para os profetas, uma acusação, uma explosão de emoção que é perturbada pela aparente ausência de Deus na história. Para os profetas, levantar a questão do silêncio divino é inevitavelmente falar do problema do mal e lutar e contender com Deus.

Em meu próprio mundo, cercado pelo deserto em Tucson, Arizona, perto da fronteira entre os Estados Unidos e o México, eu me faço estas perguntas torturadas sobre o silêncio de Deus quando percebo o número crescente de mortos entre os imigrantes que atravessam os

territórios fronteiriços em busca de uma vida melhor. Em meu trabalho com vários grupos de fronteira – Humane Borders, Borderlinks – testemunhei numerosas vidas destruídas nessas regiões. Nas vastas regiões da fronteira entre os Estados Unidos e o México, o número de mortos no verão entre os imigrantes que cruzam o deserto é tão previsível e aterrador quanto o calor do deserto. Eu mesmo testemunhei numerosos corpos consumidos na terra árida dos territórios fronteiriços. Desde a década de 1990, houve pelo menos algumas centenas cada ano (quase 500 em 2000) que morreram na paisagem labiríntica do deserto de Sonora. Estes exilados e peregrinos são atraídos pelos sonhos de gramados e jardins verdes no Norte apenas para encontrar o sol impiedoso tão punitivo que seus próprios lamentos devem ecoar as palavras dos antigos israelitas: “Foi por falta de sepulturas”, queixam-se eles a Moisés, “que nos trouxeste da terra para morrer no deserto?” De fato, o deserto se tornou um caldeirão, um cemitério cruel para milhares de imigrantes e refugiados. Ao meditar sobre o “silêncio de Deus”, sei que meus comentários devem conter as marcas das numerosas vidas perdidas nas regiões fronteiriças em todo o mundo.



## Deus no deserto

Não surpreende que a geografia do deserto ocupe um lugar central na imaginação bíblica. O contexto da Bíblia são, efetivamente, os desertos rigorosos, áridos e desolados do antigo Oriente Próximo. E é neste ambiente difícil que os antigos judeus interpretaram e vivenciaram o divino. Para qualquer leitor/a atento/a, está claro que a paisagem do deserto influencia e molda a maneira como Deus é representado e simbolizado nos tempos bíblicos. Ela deixou sua marca na linguagem teológica e nas crenças entre os antigos judeus e cristãos. De fato, é possível ver o deserto como um personagem importante nos textos bíblicos, começando com a narrativa do Êxodo. No Êxodo, esse personagem é assustador e indigno de confiança. O deserto usa a máscara da morte. A fé na “terra prometida” que Moisés procurou instilar nos israelitas provou ser precária e frágil quando testada no ambiente implacável e letal do deserto. Até a fé de Moisés vacila: “Por que fazes mal a teu servo? [...] Onde acharei carne para dar a todo este povo, visto que me importuna com suas lágrimas dizendo: ‘Dá-nos carne para comer?’ [...] Se queres tratar-me assim, dá-me antes a morte [...]” (Números 11,10-15). E, como sabemos, Moisés morre no deserto. Ele nunca chegou à “terra prometida” (lem-

breiros que o Dr. Martin Luther King, Jr. também invocou esta narrativa, plenamente consciente de que também ele poderia compartilhar o destino de Moisés: “Talvez eu não chegue à terra prometida com vocês [...]).”

Qualquer pessoa com experiência em regiões desérticas quentes e áridas será capaz de compreender o semblante desafiador e aterrorizante do deserto. Inóspito à sobrevivência humana, impessoal e insensível às necessidades e desejos humanos, o deserto é um local onde o corpo e a alma são facilmente feridos sem possibilidade de recuperação, onde o silêncio de Deus parece ser o mais pronunciado. Nada parece ser moderado aqui: o sol é feroz e excessivo, surdo aos apelos dos peregrinos que procuram o refúgio da sombra. Qualquer viajante destas regiões entenderá por que as nuvens, portanto, assinalam a presença de Deus aos judeus peregrinos em tempos bíblicos. As nuvens não só ocultam a face de Deus (e, por isso, são metáforas da incompreensibilidade do Divino), mas também ocultam a face severa do sol, oferecendo a um povo exilado alívio de seu poder destrutivo. E as nuvens, é claro, indicam chuva. No deserto de Sonora, contudo, até mesmo as chuvas das monções de verão vêm com excesso, anunciando-se com a subitaneidade de uma enxurrada, golpeando e batendo na terra com uma força violenta. Nem mesmo as chuvas conhecem a

gentileza. O próprio terreno do deserto é imoderado, uma parábola de imensidão, vasto como o céu. Certamente para um migrante a pé, o terreno parece infinito, uma espécie de infinitude cruel e banal.

Essas experiências de vida no deserto são reconhecíveis a qualquer leitor/a atento/a da Bíblia e moldam a teologia dos textos bíblicos bem como as tradições judaica e cristã. Em seu estudo dos símbolos do deserto no pensamento bíblico e cristão, George Williams identifica, pelo menos, quatro temas na interpretação do deserto: 1) o deserto é uma terra árida esperando o florescimento do paraíso; 2) o deserto é um lugar de provação e punição; 3) o deserto é o local da união nupcial de Deus com Israel ou a alma humana; 4) o deserto como lugar de refúgio ou contemplação.<sup>1</sup> Por fim, como Bernard McGinn explicou em relação às tradições místicas, o deserto pode tornar-se um símbolo do Deus incompreensível e inexpressível (o Deus além de Deus). Neste caso, a natureza de Deus adota características semelhantes ao deserto. Deus é o “Deserto Divino”.

Os monges egípcios estiveram entre os primeiros na tradição cristã a se dirigir ao deserto para se encontrar

com Deus (a comunidade judaica conhecida como os essênios já tinha feito isso no início da era cristã). Muitos dos temas acima associados com o deserto motivam e definem suas buscas espirituais. Por um lado, suas jornadas ao deserto eram interpretadas como um passo em seu desligamento das atrações e distrações do “mundo”. Ao se retirarem para o deserto, estes ascetas se esvaziariam e privariam dos confortos e prazeres da civilização. Eles recebiam de braços abertos o vazio do deserto, um abismo ou vácuo, como um parceiro em sua busca por uma sabedoria nua, não terrena. Distantes do barulho da vida urbana, poderiam ouvir Deus no silêncio do vento do deserto, como Elias o fez no passado. Para estes eremitas, o modelo de vida espiritual eram a nudez e o silêncio do deserto. E eles procuravam cultivar esta vida de deserto nas profundidades de suas próprias almas.

Na Idade Média, os monges cristãos apelavam a metáforas do deserto com propósitos semelhantes, para defender um afastamento do vazio do mundo e destacar os benefícios da solidão. Ao interpretar o deserto como uma condição interior do espírito, muitos monges medievais sonhavam com a união nupcial com Deus nos reces-

<sup>1</sup> WILLIAMS, George H. *Wilderness and Paradise in Christian Thought: The biblical experience of the desert in the history of Christianity*. New York: Harper and Row, 1962. p. 18, 156-157.

sos interiores do coração humano, não literalmente na geografia do deserto. O monge cisterciense Isaque de Stella invoca o profeta Oseias ao falar dos seguidores de Cristo no deserto: “Eles procuram o deserto e os lugares secretos onde podem se abrir para Deus [...] onde ele próprio responderá e falará ao coração deles, como diz o profeta: ‘Eu te conduzirei à solidão e lá falarei ao teu coração’.”<sup>2</sup>

Apesar da crença entre muitos monges orientais e ocidentais de que Deus pode ser encontrado na simplicidade e vazio do deserto, pouquíssimos deles efetivamente designaram a Deus como deserto. Bernard McGinn insiste que nenhum dos primeiros monges empregou a linguagem do deserto para descrever a *natureza* de Deus. Foi tarefa dos pensadores cristãos medievais criar uma linguagem de “deserto” sobre Deus. Por que esta linguagem teológica demorou tanto a surgir? É porque o deserto era um lugar de habitação de demônios, não de Deus? O vazio e vácuo do deserto do antigo Oriente Próximo era uma ameaça grande demais à vida para ser atribuído a Deus? Para aqueles monges com pacientes experiências do deserto, essa região era hostil e bravia demais

para ser associada com o Deus misericordioso das Escrituras? E, por fim, por que esta relutância dá lugar a uma ousada disposição de empregar a linguagem do deserto para descrever Deus entre alguns medievais?

No Ocidente, Gregório de Nissa e Pseudo-Dionísio foram os primeiros a conectar o relato do Êxodo com a teoria da incompreensibilidade divina. Com Dionísio, a referência à natureza de deserto de Deus sugeriu a natureza inescrutável e vasta de Deus, uma natureza que nenhum intelecto podia perscrutar ou esgotar. Desta maneira, um discípulo de Dionísio, João Escoto Erígena, expõe a natureza transcendente de Deus. “Uma interpretação mais profunda a compreende como o deserto da natureza divina, uma altura inexpressível afastada de todas as coisas. Ela é ‘desertada’ por toda criatura, porque ultrapassa todo intelecto, embora não ‘deserte’ qualquer intelecto”.<sup>3</sup> Esta ênfase na inacessibilidade da natureza divina para a concepção humana encontraria uma formulação mais refinada e sustentada entre vários teólogos alemães. Foi nas florestas verdejantes da Alemanha que, ironicamente, a linguagem de deserto do Divino se tornou mais presente.

<sup>2</sup> Ibid., p. 165.

<sup>3</sup> Ibid., p. 162.

A obra da mística beguina alemã Mechtild de Magdeburgo representa um passo nessa direção. Ela oferece uma prescrição para permanecer no deserto e falar do Divino.

Amarás o nada,  
Fugirás da existência,  
Ficarás sozinho.  
Não irás a ninguém [...]  
Beberás a água do sofrimento  
E acenderás o fogo do amor com a madeira da virtude,  
Então viverás no verdadeiro deserto.

Além de lembrar as tradições ascéticas da linguagem do deserto, esta notável passagem indica uma conexão entre o deserto da alma interior e o nada divino da Divindade. De uma maneira que lembra Dionísio ou Erígena, Mechtild chama o divino de realidade além do Ser, um Nada ou Vazio que excede o âmbito do conhecimento e existência humanos. Deus não é uma coisa. Vemos esta posição mais claramente ainda com Mestre Eckhart.

Eckhart emprega explícita e consistentemente o deserto como um símbolo de Deus. Em um dos seus ser-

mões, ele expõe a natureza de uma pessoa nobre ou justa da seguinte forma:

Quem, então, é mais nobre do que aquele que, por um lado, nasce do mais alto e do melhor entre as coisas criadas e, por outro lado, do fundamento íntimo da natureza divina e seu deserto? “Eu”, diz o Senhor através do profeta Oseias, “conduzirei a alma nobre ao deserto e lá falarei ao seu coração”, um com Um, um a partir de Um, um em Um, um para sempre. Amém.<sup>4</sup>

Nesta passagem, Eckhart sugere uma união de indistinção em que a alma se funde com Deus ou, mais precisamente, com o deserto inominável de Deus, o D-s além de Deus. Neste lugar vazio da unicidade divina, em que todas as concepções humanas são vazias, a alma é unida com o “ermo solitário” do divino: “O fundamento de Deus e o fundamento da alma são um só fundamento”.<sup>5</sup>

Outro texto alemão *Granum sinapsis* é semelhante em sua teologia. Uma passagem descreve a jornada do intelecto ao escalar primeiramente uma montanha e, então, ao fugir para o deserto.

<sup>4</sup> Meister Eckhart: *The essential sermons, commentaries, treatises, and defense*. Trad. de Edmund College e Bernard McGinn. New York: Paulist Press, 1981, p. 247.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 171.

A montanha deste ponto ascende sem atividade, oh intelecto!

A estrada te leva para um maravilhoso deserto, tão largo, tão amplo,

Ele se estende imensuravelmente. O deserto não tem tempo nem lugar,

Seu modo de ser é singular [...] É aqui, é ali, é distante, é próximo,

É profundo, é alto, existe de tal forma que não é isto nem aquilo.<sup>6</sup>

A vastidão do terreno do deserto é um ícone da grandeza e natureza inesgotável de Deus. Outros místicos – e certamente muitos povos antigos – escolheram o símbolo do oceano para destacar este aspecto. As profundezas e a escuridão imensuráveis do abismo do mar eram uma parábola do inescrutável Abismo do divino. E o símbolo do oceano teria ainda um outro benefício: a analogia de um rio fluindo para o mar repercutiria fortemente entre aqueles místicos que procuravam a união com o Amado divino. Por que, então, Eckhart e outros teólogos alemães se voltaram para a linguagem do deserto em seu discurso de Deus?

Como vimos, parte dessa resposta se deve à influência de Dionísio entre muitos intelectuais alemães na Idade Média. Mas, talvez, como afirma McGinn, isto tam-

bém se explique pelo fato de haver mais desertos em meio a florestas na Alemanha do que em qualquer outra parte da Europa. Ou talvez a imensidão do céu do deserto e o brilho do sol se mostraram atraentes para estes moradores da floresta, um povo ansioso por sentir o sol banhar o seu corpo. Independentemente de qual seja a resposta exata, é questionável se esses teólogos compreendiam ou não os efeitos ameaçadores e hostis do terreno do deserto. Talvez seja por isso que os primeiros eremitas a morar no deserto, incluindo os egípcios, não estavam dispostos a atribuir a linguagem do deserto a Deus. Mesmo que eles acreditassem, face à Escritura, que a união nupcial da alma com Deus ocorre na simplicidade do deserto, eles estavam suficientemente escolados nos perigos e sofrimento da vida no deserto para ver o deserto como uma parábola da natureza divina. O deserto é indiferente, impiedoso, destituído de perdão, um lugar de domínio demoníaco, um lugar de morte. Se o deserto é divino, então trata-se de um deus ambíguo e insensível demais para ser reverenciado. Um deus do deserto mostra sinais de crueldade. Esse tipo de deus está próximo demais dos deuses da tragédia, dos protestos de Shakespeare, por exemplo: “Como moscas para meni-

<sup>6</sup> McGINN, Bernard, p. 171.

nos brincalhões, assim somos nós para os deuses, eles nos matam por esporte”. Era isso talvez que a figura bíblica Jó mais temesse, que seu Deus não seja absolutamente um amigo, mas um inimigo. À medida que a vida de Jó é desfeita pelas experiências de aflição física e espiritual, ele abre um processo contra o Todo-Poderoso. O Todo-Poderoso é responsável pelo sofrimento de seu povo, ou, pelo menos, indiferente a ele? Afinal, o divino, contrariando a afirmação anterior de Erígena, abandona seu povo no calor ardente do deserto?

Essas perguntas ousadas surgem naturalmente quando se procura entender as mortes que ocorrem hoje em dia nas regiões desérticas de nossas fronteiras. Eu, de minha parte, não posso deixar de compartilhar a relutância dos primeiros teólogos cristãos em chamar Deus de Deserto. À luz das cruéis e absurdas mortes de imigrantes nas regiões desérticas da fronteira hoje, não me sinto confortável com uma devoção ao “Deserto Divino”. Seu silêncio de deserto é duro demais para eu suportar, assustador demais para eu contemplar. Esta face de Deus fez Jó tremer e levou Jesus de Nazaré à beira do desalento: “Deus meu, Deus meu, por que me abandonaste?” Palavras ousadas desse tipo devem ter sido ditas

por muitos dos peregrinos e migrantes da história, passada e presente.

### **A morte no deserto**

Se alguns místicos viram no vazio e no nada do deserto um símbolo do Vazio divino, eles também acreditavam que este era uma realidade maior do que qualquer coisa que os seres humanos podiam imaginar ou experimentar. Simone Weil o expressou da seguinte forma: “O contato com criaturas humanas nos é dado mediante um senso de presença. O contato com Deus nos é dado mediante o senso da ausência”.<sup>7</sup> Confrontando-se com a ausência de Deus – e o vazio de grande parte de nossas ideias e crenças sobre Deus –, Weil acreditava que poderíamos desobstruir o espaço para a entrada do Deus verdadeiro. Depois de esvaziar nossas vidas de falsos apegos e ilusões consoladoras e vivenciar uma experiência de deserto de vazio e desconsolo (uma estratégia apofática), ouviremos Deus nos falar “de coração para coração”. Porém, como Weil também sabia, as experiências de vácuo e vazio na história e sociedade são ameaças reais e destrutivas ao

<sup>7</sup> Cf. WEIL, Simone. *The Notebooks*. London: Routledge, 1956. v. 1, p. 239-240.

corpo e alma humanos. O espírito humano não é invulnerável aos golpes do destino e ao peso do sofrimento. Nossa era moderna parece sentir mais agudamente o abismo do sofrimento ou a ameaça da falta de sentido. Em nosso tempo, um tempo desconjuntado, a ameaça do vazio parece encher o ar que muitos grandes intelectuais modernos respiram. Expressões modernas do nada e vazio estão, portanto, muito distantes das posturas reverenciais dos místicos cristãos clássicos ou, nesse tocante, do budismo clássico. Nossa época parece bem mais conturbada.

Esta experiência do terrível semblante do vazio já é sinalizada no início dos tempos modernos pela figura de Pascal, que exclamou em terror: “O silêncio eterno destes espaços infinitos me enche de pavor”. Pascal testemunhou que a ciência moderna esvaziou o universo de Deus. Portanto, para muitas pessoas nos tempos modernos, o deserto se torna um símbolo de ausência e perda, uma representação da morte de deus. Não é necessário dizer que este tipo de vazio está longe das descrições plenas de sentido do Vazio no misticismo cristão ou no budismo (*sunyata*).

Quando Pablo Neruda escreveu sobre o terreno desértico das regiões mineiras do norte chileno, por

exemplo, ele lembrou um cenário bíblico tradicional, o deserto como espaço profético, mas agora com características desta era moderna. Neruda fala como um profeta dos tempos velhos e novos, antigos e modernos. Embora a poesia de Neruda evoque sentimentos de ansiedades modernas, existenciais (“Vim, uma vez mais, a dormitórios solitários comer um almoço frio em restaurantes e, uma vez mais, jogo minhas calças e camisa ao assoalho, não há cabides em meu quarto ou quadros de alguém nas paredes”),<sup>8</sup> ele também recorre a uma linguagem que reflete precedentes bíblicos, como em suas palavras apaixonadas a respeito dos moradores do deserto do norte chileno (citadas acima). Se os profetas do deserto de Israel – Amós ou Isaías, Miqueias ou Jeremias – vivessem hoje, poder-se-ia imaginar tais palavras poderosas vindo de seus lábios.

Além dessa leitura pungente do deserto como local de sofrimento e injustiça, a linguagem do deserto em Neruda evoca a experiência do exílio. “Sou um filho peregrino daquilo que amo”, escreve Neruda. “Sou um peregrino, eu vivo a aflição de estar longe do prisioneiro e da flor”.<sup>9</sup> Mesmo antes de Neruda ser exilado do Chile, suas obras ressoam com um senso de alienação. Ele nos

<sup>8</sup> Cf. NERUDA, Pablo. *The poetics of prophecy*. Ithaca: Cornell University, 1982. p. 92.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 193.

fala a partir da perspectiva de um estrangeiro e forasteiro desta terra. Como sugere o título de uma de suas grandes obras, *Residência na terra*, Neruda escreveu uma poesia de residentes temporários, de peregrinos no exílio. E suas palavras refletem esta sensibilidade trágica. Seus poemas estão repletos de tons melancólicos e negros. A poesia de Neruda é uma elegia dedicada a todas as pessoas que sentem a desolação do espaço e tempo do deserto.

Em *Canto geral*, a linguagem de deserto de Neruda descreve a aflição particular dos oprimidos e destituídos. Em um poema intitulado “O deserto”, Neruda descreve a nudez do terreno e a luta pela vida nestas paisagens: “O sol quebra seus vidros na extensão vazia, e a terra agoniza com um seco e afogado ruído de sal que geme”. Neste lugar, “sem plantas, sem garras, sem esterco, a terra me revelou sua dimensão nua”.<sup>10</sup> Esta nudez, esta vulnerabilidade é compartilhada por Neruda, o poeta exilado, e por todos os refugiados e povos peregrinos.

Como os antigos israelitas sabiam de primeira mão, a sobrevivência neste terreno rigoroso é uma batalha. Enquanto espera Deus, o ser humano luta com a

Morte no deserto. O grande poeta espanhol Garcia Lorca, que descreve a cultura espanhola como obcecada pela morte, retrata a morte espreitando em um deserto vazio, nesse caso em uma vasta duna:

No topo daquela vasta duna  
– luz antiquíssima –  
eu me encontro perdido  
sem céu, sem estrada.  
O Norte perto da morte  
apagou suas estrelas.  
Os céus naufragaram.  
levantando e caindo lentamente.<sup>11</sup>

Aqui o viajante está perdido na imensa duna, oprimido pela escuridão do céu, afogado no vasto mar de terreno árido e ressecado. O Norte não é mais o farol da liberdade. A morte extinguiu a luz.

### **Deus e a morte no deserto**

Se alguns místicos cristãos interpretaram o deserto como local de um possível encontro com Deus ou, inclu-

<sup>10</sup> Ibid., p. 195-196.

<sup>11</sup> Cf. GARCÍA LORCA, Federico. *Suites*. In: id. *Selected verse*. Ed. por Christopher Maurer. New York: Farrar, Straus, Giroux, 1994. p. 121.



sive, como uma parábola da incompreensibilidade da natureza divina, outros, incluindo os antigos israelitas, veem sinais mais ominosos e escuros no símbolo do deserto. Para estas últimas figuras, o deserto é um âmbito sinistro onde fome e sede, calor implacável e vastas extensões de terra se tornam ocasião para a visitação da morte. Em nossos próprios tempos, para muitos imigrantes do sul, a jornada para o norte é uma batalha com esses demônios. O norte está distante e solitário, ausente para sempre, inalcançável para sempre. Se não são o calor e a sede, a causa de inúmeras mortes são a pura vastidão do deserto e o número de milhas que percorrem. A exaustão chega rapidamente neste terreno, e a tontura e confusão, muitas vezes, acompanham a experiência física do calor e da sede insaciável. Nesta condição, é fácil se perder no labirinto do deserto. A descrição de Lorca de estar perdido, de não localizar nem a estrada nem o céu é uma expressão precisa das experiências de muitos imigrantes. A luz que os convida para a “terra prometida” do norte foi extinta, e o céu, escuro e indecifrável, esconde o caminho. Estes peregrinos do deserto naufragam por causa da imensidade e do abismo da paisagem do deserto. Não é difícil imaginá-los repetir as palavras de pesar e protesto dos israelitas: “Foi por falta de sepulturas no Egito que nos trouxeste ao deserto para morrer?”

Abri estas reflexões falando da surpreendente beleza do deserto de Sonora no sul do Arizona e norte do México. Se há uma boa quantidade de chuva nos meses de inverno, este terreno floresce com uma intensidade de cor, fragrância e forma. Flores silvestres ressuscitam durante a primavera em locais que parecem inóspitos para a vida vegetal. Diante deste espetáculo, tão inesperado, tão sagrado, lembro o que os monges egípcios descrevem como “florescimento do deserto com as flores de Cristo”. Talvez por razões semelhantes, o povo Tohono O’odham (os “Habitantes do Deserto”) considera grande parte desta terra sagrada (especialmente a montanha de Baboquivari, onde o deus I’itoi mora em uma caverna). Não é exagero ver neste terreno a atratividade estética de um jardim.

Pergunto-me, então, como compreender a beleza de jardim à luz do sofrimento e das mortes de centenas de imigrantes. Se a ecologia do deserto de Sonora não pode ser exatamente descrita como uma terra desértica, a realidade de morte testemunhada por este terreno não justifica, apesar de tudo, esse título? Talvez seja uma terra desértica, simplesmente pelas vidas consumidas e esgotadas aqui, se não pela geografia e flora. Ou há as sementes de uma experiência de jardim inclusive aqui no meio do sofrimento?

Talvez a minha pergunta seja a mesma feita por muitos/as de nós: como se reconciliam as experiências atordoantes, às vezes inclusive extáticas, da beleza da natureza com o horror da história, com as experiências de exílio e pobreza, violência e guerra? Ou como se reconcilia a consciência mística do silêncio divino com a consciência mais angustiada dos profetas? É claro que Dante, outro grande poeta do deserto, explorou este terreno.<sup>12</sup> Em *Inferno* I, o peregrino está perdido no *gran deserto* até Virgílio aparecer e guiá-lo ao Jardim do Éden. Como muito críticos sugeriram, a metáfora do deserto em Dante representa o Êxodo e a experiência do exílio na vida do próprio Dante e na história humana. Ao mesmo tempo, Dante se refere à esperança (uma esperança sustentada pela possibilidade de beleza e amor) de que um jardim se revelará em meio à desolação e sofrimento da história. Lembremos que em *Paraíso*, a terceira parte da *Divina comédia*, é a amada Beatriz de Dante que assume o papel de guia do peregrino. Agora é o amor que fascina o peregrino, impele sua vontade e faz com que suas asas se abram. É a experiência de amor de Dante que torna possível a ascensão ao paraíso onde

ele será estupefeito e silenciado por uma visão de Deus (simbolizada pela Rosa).

Não surpreende que imagens de um jardim apareçam em grande parte da poesia do deserto, inclusive na Bíblia. No antigo Oriente Próximo, um jardim teria sido um lugar de salvação no contexto do deserto ameaçador. No *Cântico dos Cânticos*, por exemplo, os prazeres e a intensidade do amor, o arrebatamento da beleza, a alegria sensual tanto da natureza quanto do corpo humano são celebrados no contexto de um jardim. Este jardim parece ser um refúgio das provações da história, um Jardim do Éden no contexto do exílio na terra.

Talvez, nestes contextos, o jardim não seja nada mais do que um símbolo de esperança. Quando olho para a expansão do deserto de Sonora – seu terreno semelhante a um jardim e sua formidável imensidão –, sou tomado de ambivalência. Vejo beleza em toda parte, mas também ouço os lamentos de imigrantes queimados pelo sol. É uma beleza trágica que reconheço, uma beleza que atesta a face contraditória e ambígua da experiência humana. Esta ambiguidade é sentida não só nas experiências de beleza e exílio, natureza e história, amor e sofrimento, mas habita na experiência do próprio Sagrado,

<sup>12</sup> Cf. MAZZOTA, Giuseppe. *Dante, poet of the desert*. Princeton: Princeton University, 1979.

como Rudolph Otto sugeriu uma vez. Para Otto, o Sagrado é um *mysterium tremendum et fascinans*.<sup>13</sup> Esse poder e mistério é sentido como um mistério formidável, até mesmo aterrador, por um lado, e como um mistério atraente, belo, digno de confiança, por outro.

Como lugar sagrado, o deserto usa estas diversas máscaras, não diferentemente do antigo deus Jano, um deus de entradas e saídas, de fronteiras. Ele está parado na fronteira e olha para o norte e, ao mesmo tempo, para o sul. Está parado em lugar nenhum, no meio de duas posições e lugares diferentes, em território liminar. Jano é uma figura contraditória, situada em um lugar de contradição. Parece-me que os/as exilados e imigrantes – se não todos/as nós – usam máscaras de Jano, olhando para diferentes horizontes culturais e religiosos, com vidas marcadas por contradição, paradoxo e ambiguidade. Se isso se aplica à própria condição humana, talvez os exilados e migrantes entendam esses fatos melhor do que qualquer outra pessoa.

Mas a tragédia de nossa situação fronteiriça contemporânea continua sendo o fato de que o espaço ambíguo e liminar da fronteira se tornou um cemitério para numerosos peregrinos. Enquanto alguns norte-americanos acusam os próprios imigrantes por suas próprias mor-

tes (considerando suas mortes uma espécie de punição pelo pecado da entrada ilegal), outros veem nessas mortes um alto brado por uma mudança na política de fronteira. Para que isso aconteça, precisamos das vozes proféticas da justiça em textos bíblicos, na poesia de um Neruda, Lorca ou Dante, unidas com a profunda espiritualidade das tradições místicas. Seguindo os caminhos destes grandes profetas, poderíamos ser conduzidos às regiões misteriosas da alma humana, cruzando e atravessando as fronteiras limitantes que confinam e impedem nossos espíritos de explorar terreno novo e de descobrir novas possibilidades que nos permitiriam crescer como indivíduos e como comunidade humana. Seguindo as trilhas dos atravessadores de fronteiras da história, no passado e no presente, poderíamos ser levados a descobrir as faces de estrangeiros dentro de nós mesmos/as e, assim, responder ao Outro com justiça e compaixão. Talvez só quando isso acontecer, sejamos capazes de anunciar, com T.S. Eliot, que “o fogo e a rosa são uma coisa só”. Apenas então as rosas do jardim florescerão na zona de fogo crestada do deserto, e poderíamos começar a considerar crível a esperança de textos bíblicos e místicos de que seremos unidos com Deus em um amor extático e consumidor.

<sup>13</sup> Cf. OTTO, Rudolf. *The idea of the holy*. Oxford: Oxford University, 1950.

## **Cadernos Teologia Pública: temas publicados**

- Nº 1 – *Hermenêutica da tradição cristã no limiar do século XXI* – Johan Konings, SJ
- Nº 2 – *Teologia e Espiritualidade. Uma leitura Teológico-Espiritual a partir da Realidade do Movimento Ecológico e Feminista* – Maria Clara Bingemer
- Nº 3 – *A Teologia e a Origem da Universidade* – Martin N. Dreher
- Nº 4 – *No Quarentenário da Lumen Gentium* – Frei Boaventura Kloppenburg, OFM
- Nº 5 – *Conceito e Missão da Teologia em Karl Rahner* – Érico João Hammes
- Nº 6 – *Teologia e Diálogo Inter-Religioso* – Cleusa Maria Andreatta
- Nº 7 – *Transformações recentes e prospectivas de futuro para a ética teológica* – José Roque Junges, SJ
- Nº 8 – *Teologia e literatura: profetismo secular em “Vidas Secas”, de Graciliano Ramos* – Carlos Ribeiro Caldas Filho
- Nº 9 – *Diálogo inter-religioso: Dos “cristãos anônimos” às teologias das religiões* – Rudolf Eduard von Sinner
- Nº 10 – *O Deus de todos os nomes e o diálogo inter-religioso* – Michael Amaladoss, SJ
- Nº 11 – *A teologia em situação de pós-modernidade* – Geraldo Luiz De Mori, SJ
- Nº 12 – *Teologia e Comunicação: reflexões sobre o tema* – Pedro Gilberto Gomes, SJ
- Nº 13 – *Teologia e Ciências Sociais* – Orivaldo Pimentel Lopes Júnior
- Nº 14 – *Teologia e Bioética* – Santiago Roldán García
- Nº 15 – *Fundamentação Teológica dos Direitos Humanos* – David Eduardo Lara Corredor
- Nº 16 – *Contextualização do Concílio Vaticano II e seu desenvolvimento* – João Batista Libânio, SJ
- Nº 17 – *Por uma Nova Razão Teológica. A Teologia na Pós-Modernidade* – Paulo Sérgio Lopes Gonçalves
- Nº 18 – *Do ter missões ao ser missionário – Contexto e texto do Decreto Ad Gentes revisitado 40 anos depois do Vaticano II* – Paulo Suess

- Nº 19 – *A teologia na universidade do século XXI segundo Wolfhart Pannenberg – 1ª parte* – Manfred Zeuch
- Nº 20 – *A teologia na universidade do século XXI segundo Wolfhart Pannenberg – 2ª parte* – Manfred Zeuch
- Nº 21 – *Bento XVI e Hans Küng. Contexto e perspectivas do encontro em Castel Gandolfo* – Karl-Josef Kuschel
- Nº 22 – *Terra habitável: um desafio para a teologia e a espiritualidade cristãs* – Jacques Arnould
- Nº 23 – *Da possibilidade de morte da Terra à afirmação da vida. A teologia ecológica de Jürgen Moltmann* – Paulo Sérgio Lopes Gonçalves
- Nº 24 – *O estudo teológico da religião: Uma aproximação hermenêutica* – Walter Ferreira Salles
- Nº 25 – *A historicidade da revelação e a sacramentalidade do mundo – o legado do Vaticano II* – Frei Sinivaldo S. Tavares, OFM
- N. 26 – *Um olhar Teopoético: Teologia e cinema em O Sacrifício, de Andrei Tarkovski* – Joe Marçal Gonçalves dos Santos
- N. 27 – *Música e Teologia em Johann Sebastian Bach* – Christoph Theobald
- N. 28 – *Fundamentação atual dos direitos humanos entre judeus, cristãos e muçulmanos: análises comparativas entre as religiões e problemas* – Karl-Josef Kuschel
- N. 29 – *Na fragilidade de Deus a esperança das vítimas. Um estudo da cristologia de Jon Sobrino* – Ana María Formoso
- N. 30 – *Espiritualidade e respeito à diversidade* – Juan José Tamayo-Acosta
- N. 31 – *A moral após o individualismo: a anarquia dos valores* – Paul Valadier
- N. 32 – *Ética, alteridade e transcendência* – Nilo Ribeiro Junior
- N. 33 – *Religiões mundiais e Ethos Mundial* – Hans Küng
- N. 34 – *O Deus vivo nas vozes das mulheres* – Elisabeth A. Johnson
- N. 35 – *Posição pós-metafísica & inteligência da fé: apontamentos para uma outra estética teológica* – Vitor Hugo Mendes
- N. 36 – *Conferência Episcopal de Medellín: 40 anos depois* – Joseph Comblin
- N. 37 – *Nas pegadas de Medellín: as opções de Puebla* – João Batista Libânio
- N. 38 – *O cristianismo mundial e a missão cristã são compatíveis?: insights ou percepções das Igrejas asiáticas* – Peter C. Phan
- N. 39 – *Caminhar descalço sobre pedras: uma releitura da Conferência de Santo Domingo* – Paulo Suess
- N. 40 – *Conferência de Aparecida: caminhos e perspectivas da Igreja Latino-Americana e Caribenha* – Benedito Ferraro
- N. 41 – *Espiritualidade cristã na pós-modernidade* – Ildo Perondi
- N. 42 – *Contribuições da Espiritualidade Franciscana no cuidado com a vida humana e o planeta* – Ildo Perondi

- N. 43 – *A Cristologia das Conferências do Celam* – Vanildo Luiz Zugno
- N. 44 – *A origem da vida* – Hans Küng
- N. 45 – *Narrar a Ressurreição na pós-modernidade. Um estudo do pensamento de Andrés Torres Queiruga* – Maria Cristina Giani
- N. 46 – *Ciência e Espiritualidade* – Jean-Michel Maldamé
- N. 47 – *Marcos e perspectivas de uma Catequese Latino-americana* – Antônio Cechin
- N. 48 – *Ética global para o século XXI: o olhar de Hans Küng e Leonardo Boff* – Águeda Bichels
- N. 49 – *Os relatos do Natal no Alcorão (Sura 19,1-38; 3,35-49): Possibilidades e limites de um diálogo entre cristãos e muçulmanos* – Karl-Josef Kuschel
- N. 50 – *“Ite, missa est!”: A Eucaristia como compromisso para a missão* – Cesare Girauda, SJ
- N. 51 – *O Deus vivo em perspectiva cósmica* – Elizabeth A. Johnson
- N. 52 – *Eucaristia e Ecologia* – Denis Edwards
- N. 53 – *Escatologia, militância e universalidade: Leituras políticas de São Paulo hoje* – José A. Zamora
- N. 54 – *Mater et Magistra – 50 Anos* – Entrevista com o Prof. Dr. José Oscar Beozzo
- N. 55 – *São Paulo contra as mulheres? Afirmação e declínio da mulher cristã no século I* – Daniel Marguerat
- N. 56 – *Igreja Introversa: Dossiê sobre o Motu Proprio “Summorum Pontificum”* – Andrea Grillo
- N. 57 – *Perdendo e encontrando a Criação na tradição cristã* – Elizabeth A. Johnson
- N. 58 – *As narrativas de Deus numa sociedade pós-metafísica: O cristianismo como estilo* – Christoph Theobald
- N. 59 – *Deus e a criação em uma era científica* – William R. Stoeger
- N. 60 – *Razão e fé em tempos de pós-modernidade* – Franklin Leopoldo e Silva
- N. 61 – *Narrar Deus: Meu caminho como teólogo com a literatura* – Karl-Josef Kuschel
- N. 62 – *Wittgenstein e a religião: A crença religiosa e o milagre entre fé e superstição* – Luigi Perissinotto
- N. 63 – *A crise na narração cristã de Deus e o encontro de religiões em um mundo pós-metafísico* – Felix Wilfred
- N. 64 – *Narrar Deus a partir da cosmologia contemporânea* – François Euvé
- N. 65 – *O Livro de Deus na obra de Dante: Uma releitura na Baixa Modernidade* – Marco Lucchesi
- N. 66 – *Discurso feminista sobre o divino em um mundo pós-moderno* – Mary E. Hunt



**Alexander Nava** fez mestrado e doutorado (Ph.D) em Estudos da Religião pela University of Chicago, EUA. Sua primeira experiência como professor foi na Seattle University antes de trabalhar na University of Arizona, em 1999. Desde então, estabeleceu vários cursos, incluindo “Amor e religiões do mundo”, “A questão de Deus”, “Religião e cultura no sudoeste”, “Rap, cultura e Deus” e “Religião na América Latina”. Atualmente trabalha no projeto de um livro sobre a experiência do maravilhamento na religião e literatura latino-americana.

### **Publicação do autor**

NAVA, Alexander. *The mystical and prophetic thought of Simone Weil and Gustavo Gutierrez: Reflections on the mystery and hiddenness of God*. Nova Iorque: Suny Press, 2001.