

REVISTA DE ESPIRITUALIDADE

RE

PORTUGAL, Alpoim Alves
Novos Desafios

LEAL, Agostinho dos Reis
A Vida Consagrada,
«Sinal de Contradição»

TEIXEIRA, Joaquim da Silva
Fenomenologia da Experiência Mística
em Dalila L. Pereira da Costa

HELEWA, Giovanni
Palavra de Deus e Regra do Carmelo

REVISTA DE ESPIRITUALIDADE

SUMÁRIO

ALPOIM ALVES PORTUGAL

Novos Desafios 3

AGOSTINHO DOS REIS LEAL

A Vida Consagrada, «Sinal de Contradição» 5

JOAQUIM DA SILVA TEIXEIRA

*Fenomenologia da Experiência Mística
em Dalila L. Pereira da Costa*..... 29

GIOVANNI HELEWA

Palavra de Deus e Regra do Carmelo 57

NÚMERO 33

Janeiro – Março 2001

REVISTA DE ESPIRITUALIDADE

Publicação trimestral

Propriedade

EDIÇÕES CARMELO

Ordem dos Padres Carmelitas Descalços em Portugal

Director

P. Alpoim Alves Portugal
Centro de Espiritualidade - Ap. 141- Avessadas
4634-909 MARCO DE CANAVESES
Tel. 255 538150 – Fax 255 538151
E-Mail: ocdavessadas@mail.telepac.pt

Conselho da Direcção

P. Pedro Lourenço Ferreira
P. Jeremias Carlos Vechina
P. Manuel Fernandes dos Reis
P. Agostinho dos Reis Leal
P. Joaquim da Silva Teixeira

Redacção e Administração

Edições Carmelo
Rua de Angola, 6
2780-564 PAÇO DE ARCOS
Tel. 21 4433706 – Fax 21 4438779

Assinatura Anual (2001)	3.350\$00
Espanha	Ptas 3.200
Estrangeiro	USA \$ 39
Número avulso	900\$00

Impresso na ARTIPOL - Barrosinhas - 3750 ÁGUEDA

Depósito Legal: 56907/92

NOVOS DESAFIOS

ALPOIM ALVES PORTUGAL

«O símbolo da Porta Santa fecha-se atrás de nós, mas para deixar mais escancarada ainda a porta viva que é Cristo. Não é a uma vida quotidiana cinzenta que regressamos, depois do entusiasmo jubilar. Ao contrário, se foi autêntica a nossa peregrinação, esta terá como que desentorpecido as nossas pernas para o caminho que nos espera» (*N.M.I.*, nº 59).

Chegámos ao novo milénio. Precisamente àquele que nos esperava a todos nós, e que nós esperávamos! Já o estamos a viver em pleno: já lá vão nada menos que três meses. E somos constantemente e continuamente impelidos a seguir em frente, ao encontro de novos dias, novas coisas, novas pessoas, novas experiências...

E esta novidade é, já por si mesma, um grande desafio que nos é lançado. É um salto no desconhecido, tantas vezes no escuro da noite. A vida não pára e nós, com ela, ou porque vivemos e enquanto vivemos, não podemos parar também, tanto mais que, como diz o refrão, «parar é morrer», e nós fomos feitos, criados, para viver e louvar o Senhor que nos criou.

O Ano Santo da Encarnação já lá vai. Muito entusiasmo, muitas celebrações, muitas peregrinações...; se calhar, também, muitos propósitos e muitos desejos formulados. Muitos projectos para o futuro... Desafios constantes a perseguir-nos desde todas as situações em que vivemos, desde todas as condições pessoais em que nos encontramos, desde qualquer dos géneros de vida que tenhamos escolhido viver.

Cristo é sempre o mesmo: «ontem, hoje e por toda a eternidade»; e Cristo é a grande novidade, e o eterno desafio. Porque é Cristo quem dá sentido ao nosso existir, quem nos chama para a meta: o Pai Eterno, que nos tem reservada uma morada nos Céus. «No rosto de Cristo, ela – a Esposa – contempla o seu tesouro, a sua alegria. “*Dulcis Iesu memoria, dans vera cordis gaudia*”: “Como é doce a recordação de Jesus, fonte de verdadeira alegria do coração!”. Confortada por esta experiência revigoradora, a Igreja retoma agora o seu caminho para anunciar Cristo ao mundo ao início do terceiro milénio: Ele “é o mesmo ontem, hoje e sempre” (*Hb 13,8*)» (*N.M.I.*, nº 28).

E o Papa continua na sua carta Apostólica: «Sendo assim, não se trata de inventar um “programa novo”. O programa já existe: é o mesmo de sempre, expresso no Evangelho e na Tradição viva. Concentra-se, em última análise, no próprio Cristo, que temos de conhecer, amar, imitar, para n’Ele viver a vida trinitária e com Ele transformar a história até à sua plenitude na Jerusalém celeste. É um programa que não muda com a variação dos tempos e das culturas, embora se tenha em conta o tempo e a cultura para um diálogo verdadeiro e uma comunicação eficaz. Este programa de sempre é o nosso programa para o terceiro milénio» (*N.M.I.*, nº 29).

Eis então o grande desafio apontado pelo Papa: trata-se, desde logo, de voltar a Cristo, partir desde Cristo, caminhar com Cristo para, com Ele e como Ele, viver a comunhão trinitária e, desse modo, salvar o mundo e a história. Cristo é quem realmente dá sentido a todas as coisas, à vida toda. Ele é a Meta, tal como é o Caminho e foi a Fonte ou Origem pois, o Pai, «n’Ele nos escolheu antes da constituição do mundo, para sermos santos e imaculados diante dos Seus olhos. Predestinou-nos para sermos Seus filhos adoptivos por meio de Jesus Cristo, por Sua livre vontade, para fazer resplandecer a Sua maravilhosa graça, pela qual nos tornou agradáveis em Seu amado Filho...» (*Ef 1,4-14*).

Este número de Revista de Espiritualidade seja, para todos os leitores, mais uma ajuda na sua caminhada para Cristo. E que o novo milénio que acaba de começar traga, segundo as palavras do Papa na oração da meia-noite do dia 31 de Dezembro de 2000, «paz, justiça, fraternidade e prosperidade a todas as nações; ...a luz de Cristo Salvador dê sentido à nossa existência, nos guie no caminho da vida e nos torne fortes no testemunho da verdade e no serviço do bem».

A VIDA CONSAGRADA, «SINAL DE CONTRADIÇÃO»

AGOSTINHO DOS REIS LEAL

Sei que tenho à minha frente uma Assembleia composta por mais de 2000 consagrados/as.* É grande, portanto, a diferença de pessoas, idades, procedências, experiências, anseios e sonhos. Mas também sei que esta multidão enorme, «de todas as nações, tribos, povos e línguas» (Ap 7, 9), foi reunida aqui por Cristo para se fortalecer na unidade de ser um sinal vivo da primazia do amor de Deus, manifestado e vivido por Jesus Cristo.

É verdade. «A função de sinal, que o Concílio Vaticano II atribui à vida consagrada, exprime-se no testemunho profético da primazia que Deus e os valores do Evangelho têm na vida cristã. Em virtude desta primazia, nada pode ser preferido ao amor pessoal por Cristo e pelos pobres, nos quais Ele vive. [...] O testemunho profético requer a busca constante e apaixonada da vontade de Deus, uma comunhão eclesial generosa e imprescindível, o exercício do discernimento espiritual, o amor pela verdade. O referido testemunho exprime-se ainda mediante a denúncia do que é contrário à vontade divina e a busca de novos caminhos para actuar o Evangelho na história, na perspectiva do Reino de Deus».¹ «A profissão dos conselhos evangélicos coloca-os (consagrados/as) como sinal e profecia para a comunidade dos irmãos e para o mundo».²

* Conferência pronunciada na XVI SEMANA DE VIDA RELIGIOSA, em Fátima, 27/02/01.

¹ VC, 84.

² VC, 15.

Com Juan Bautista Metz podemos dizer que «soou a hora do seguimento em sentido especial, a hora em que os cristãos devem ser mais radicais, quer dizer, devem ir à raiz das coisas... A actual situação eclesial requer um empurrão, uma espécie de choque em direcção ao seguimento. E de onde há-de vir este empurrão radical senão das ordens?».³

Somos desafiados a ser sinal dum seguimento vivo de Cristo. Deixar tudo, desprender-se de tudo, perder tudo por Cristo. É precisamente por causa disto que a vida religiosa tem na Igreja uma missão essencial e irrenunciável de sinal e símbolo «que pode e deve atrair eficazmente todos os membros da Igreja a corresponderem animosamente às exigências da vocação cristã».⁴ A vivacidade e a cor deste sinal que somos é a vivência da fé. Sem uma fé viva em Jesus não seremos capazes de recordar e denunciar, isto é, de ser memória e anúncio. Para mim, ser «sinal de contradição» significa fazer memória viva das exigências do Evangelho e denunciar a «domação» que delas fazemos tantas vezes. A vida consagrada é uma memória viva do modo de ser e agir de Jesus. Por isso, nós, consagrados/as, somos vocacionados para ser «sinais» e «gestos de Jesus»

1. Olhar para o passado

Vamos dar um salto rápido à *história da Vida religiosa*⁵ para recordar ao de leve alguns gestos e sinais.

Na história da Vida religiosa interessa-nos captar os sinais dos tempos de cada época e saber como ela respondeu a esses momentos históricos. Nenhum tempo foi melhor que outro. Cada um tem os seus pontos positivos e negativos. O importante e essencial é descobrir como cada pessoa no seu tempo tem de viver o hoje de Deus. A Igreja precisa de voltar sempre ao princípio da sua história: a Encarnação do

³ J.B. METZ, *Las órdenes religiosas. Su misión en un futuro próximo como testimonio vivo del seguimento de Cristo*, Barcelona, 1978, 42-43.

⁴ LG, 44.

⁵ JOSÉ C. R. G. GARCÍA PAREDES, *Teología de la Vida Religiosa*, Estudios y Ensayos – BAC – Teología, Madrid, 2000. *JOÃO BATISTA LIBÂNIO, *Vida Religiosa sempre a renascer*, Ed. Paulinas, 1995. *ÁLVAREZ GOMES, J., *Historia de la Vida Religiosa. I: Desde los orígenes hasta la reforma cluniacense (PCI, 1987)*.

Verbo. O Concílio Vaticano II apontava o voltar às origens – ao Evangelho, à história, aos fundadores – como a fonte para a renovação.⁶ A «anamnese» é sempre útil para combater a amnésia.

1.1. Cristo, a Regra suprema dos Consagrados

«Caminhando ao longo do mar da Galileia, Jesus viu dois irmãos: Simão, chamado Pedro, e seu irmão André, que lançavam as redes ao mar, pois eram pescadores. Disse-lhes: "Vinde comigo e Eu farei de vós pescadores de homens". E eles deixaram as redes imediatamente e seguiram-no» (Mt 4, 18-22).

A vida consagrada tem as suas raízes nos exemplos e ensinamentos de Cristo Senhor e encontra o seu fundamento «naquela relação especial que, durante a sua existência terrena, Ele estabeleceu com alguns dos seus discípulos, convidando-os não só a acolherem o Reino de Deus na sua vida, mas também a colocarem a própria existência ao serviço desta causa, deixando tudo e imitando mais de perto a sua forma de vida»⁷. O Concílio Vaticano II qualificou este seguimento de Cristo como a «última norma» e a «regra suprema» dos consagrados.⁸

Meditando os Evangelhos reconhecemos que Jesus era uma pessoa livre para anunciar a Boa Nova do Reino. Não se deixava enredar pela pressão social e religiosa, pela família e amigos, pelo legalismo. É livre porque ama a todos e vive para servir, particularmente os mais pobres e excluídos. Luta contra as divisões criadas pelos homens (judeus/pagãos, sagrado/profano, puro/impuro) e propõe uma nova ordem: revela Deus como Pai, une o amor a Deus ao do próximo, pede que quem manda esteja como quem serve. Jesus permanece fiel até à morte no cumprimento da vontade do Pai, ao Qual se abre confiante na oração.

1.2. A comunidade apostólica, modelo de comunhão (Act 2, 42-47; 4, 32-35)

Ao longo dos quinze séculos de Vida Consagrada, não há nenhum fundador que não tenha posto os olhos nessa comunidade para a propor como exemplo de vida. De facto nela:

⁶ PC 2.

⁷ VC 14.

⁸ PC 2.

- Desaparece a diferença de classes e reina uma autêntica solidariedade: «*Tinham um só coração e uma só alma*».

- *Oravam assiduamente* no templo, nas suas casas, sendo esta a modalidade específica dos cristãos (Act 1, 14; 12, 12), nos momentos importantes da sua vida (Act, 1, 24; 6, 6; 13, 3; 4, 24; 12, 5) para suplicar, louvar ou dar graças (Act 28, 15). A oração é o testemunho da sua fé em Jesus Cristo a quem invocavam como Deus (Act 2, 21; 2, 38; 9, 14; 9, 21; 22, 16).

- *Obedeciam* à doutrina dos Doze Apóstolos e seus sucessores (Act 2, 42, 6, 1-6; 8, 14), sobretudo nos objectivos missionários da comunidade. Mas havia também uma obediência horizontal, implícita na própria fraternidade e igualdade.

- A *fracção do pão* ou Eucaristia era o centro à volta do qual girava toda a vida da comunidade.

- A *comunhão de bens* é uma consequência lógica da comunhão espiritual e da fé na ressurreição de Jesus, da qual davam testemunho. A comunhão de bens, como consequência da fé em Jesus e do amor ao irmão, não pretendia uma pobreza miserável; pelo contrário, partilhavam o que tinham para que não houvesse pobres entre eles. Trata-se de uma pobreza efectiva ao serviço da caridade e da hospitalidade. É uma pobreza que não consiste na renúncia aos bens materiais, pois eles são uma bênção de Deus (Gn 26, 12; Dt 28, 1-14), mas na partilha desses mesmos bens.

- O *trabalho* é um meio de subsistência e, como se aprende com o exemplo e doutrina de S. Paulo, um princípio de felicidade e um meio de combater a ociosidade (cf. 2 Ts 3, 10-12).

1. 3. *Os ascetas*

Podemos afirmar que, no princípio, todos os cristãos eram ascetas. A partir do séc. I, a religião cristã difundiu-se rapidamente em Roma e em todo o mundo. Mas também, prontamente, foi declarada como *estranha e ilícita* (Decreto senatorial de 35), *perniciosa* (Tácito), *malvada e desenfreada* (Plínio), *nova e maléfica* (Suetónio), *obscura e inimiga da luz* (Octávio de Minúcio), *detestável* (Tácito). A seguir foi posta fora da lei e perseguida, porque considerada como o mais perigoso inimigo do poder de Roma, que se baseava na antiga religião nacional e no culto do imperador, instrumento e símbolo da força e unidade do Império.

No meio daquela sociedade pagã «os cristãos não se distinguem dos demais homens nem pelo território, nem pela língua que falam, nem pelo modo de vestir... Moram em cidades gregas ou bárbaras (estrangeiras), como cabe a cada um por sorte, e adaptando-se às tradições locais quanto às roupas, à alimentação e a tudo o mais da vida, dão exemplo de um estilo próprio de vida social maravilhosa, que, segundo a confissão de todos, tem algo de incrível».⁹ «É certo que usamos as coisas com moderação, não de forma exagerada ou errada. Coabitamos convosco e frequentamos o foro, o mercado, os banhos, os negócios, as oficinas, as estalas, participando de todas as actividades».¹⁰ «Encontra-se nos cristãos um sábio domínio de si, exerce-se a continência, observa-se o matrimónio único, a castidade é conservada, a injustiça é excluída, o pecado extirpado na sua raiz, pratica-se a justiça, a lei é observada, a piedade é apreciada com factos. Deus é reconhecido e a verdade considerada como norma suprema. A graça conserva-os, a paz protege-os, a palavra sagrada guia-os, a sabedoria instrui-os, a vida eterna dirige-os, Deus é o seu rei».¹¹

Estes textos apologéticos transmitem-nos a bela utopia, sonhada pelos cristãos, de estarem no mundo sem serem do mundo. Contudo, os cristãos do império romano, na época das perseguições, não tinham quaisquer direitos, eram perseguidos, presos, julgados injustamente e condenados.

Durante os três primeiros séculos, qualquer cristão que quisesse praticar fielmente a sua fé tinha, necessariamente, de ser um asceta, para se proteger do ambiente hostil, da corrupção e da decadência de costumes vividos no império romano.

Esta vida ascética, e por isso marginalizada, dos cristãos caracterizava-se pela ausência em espectáculos públicos, pela partilha dos bens materiais («nós que noutra tempo amávamos o dinheiro, distribuímo-lo agora pelos necessitados», diz Justino), pela oração, o jejum, a esmola, a hospitalidade e o martírio, considerado como o maior serviço que um cristão poderia prestar.

⁹ ANÓNIMO, *Carta a Diogneto*, séc II e III d.C.

¹⁰ TERTULIANO, *O Apologético*, séc. II e III d.C.

¹¹ SÃO TEÓFILO DE ANTIOQUIA, *Livros a Autólico*, livro III, 15.

1. 4. Os mártires

Houve um tempo em que os cristãos eram para o mundo um sinal perfeito e legível das realidades futuras. A perseguição que conduzia ao martírio mantinha os cristãos numa tensão e fidelidade permanentes.

O martírio era a forma de vida cristã na Igreja primitiva, e de certo modo é-o também do cristianismo enquanto tal. No Apocalipse, escrito possivelmente na época da perseguição de Domiciano, pelos fins do séc. I., S. João usa constantemente a palavra martírio, que significa testemunho, para designar o testemunho que os cristãos davam com o seu sangue a favor de Cristo. Calcula-se em cem mil os mártires dos três primeiros séculos. E, por cada mártir, pode-se contar trinta que sofreram torturas, desterro, confiscação de bens, etc. São outros mártires para além dos que derramaram o sangue.

A Igreja das origens teve tantos mártires a ponto de merecer o título de «Igreja dos mártires» e os séculos de perseguição foram chamados de «era dos mártires». Os primeiros séculos do cristianismo marcam a passagem da civilização romana pagã para a civilização cristã. As duas civilizações apresentam-se em antítese nos seus princípios e exigências. A religião cristã é uma religião nova, acima da razão, universal e libertadora. Os seus princípios revestem toda a vida do homem e da sociedade. Na verdade, os cristãos sancionam a indissolubilidade do matrimónio, exaltam a fidelidade conjugal e o valor da virgindade; afirmam o culto ao Deus único, rejeitando qualquer outra divindade; afirmam o princípio da liberdade e dignidade de todo o homem, recusando qualquer forma de exploração do próximo, particularmente a escravidão, que era o suporte necessário da sociedade romana; difundem a doutrina da imortalidade da alma e da vida futura, além da morte; praticam uma moral severa; desenvolvem um intenso trabalho caritativo, especialmente a favor dos mais necessitados e escravos, a ponto de garantir o reconhecimento e a admiração dos próprios adversários pagãos.

O martírio era a melhor forma de se configurar com Cristo. O mártir era o protótipo do santo cristão, e, portanto, aquele que cumpre em toda a sua plenitude a perfeição evangélica. É obrigatório lembrar aqui as palavras de Santo Inácio de Antioquia: «Deixai-me ser alimento para as feras, pelas quais me é possível encontrar Deus. Sou trigo de Deus e sou moído pelos dentes das feras, para encontrar-me como pão

puro de Cristo. Acariciai antes as feras, para que se tornem meu túmulo e não deixem sobrar nada do meu corpo, para que na minha morte não me torne peso para ninguém. Então de facto serei discípulo de Jesus Cristo, quando o mundo nunca mais vir o meu corpo».¹²

Pode-se dizer que, como forma de viver a perfeição da caridade, a vida religiosa sucederá ao martírio, que, durante os três primeiros séculos, foi a forma mais perfeita de viver a caridade.

1. 5. As virgens consagradas

Jesus assumiu um estilo de vida que incluía a virgindade. «Jesus dedicou-se de tal maneira ao Reino de Deus, a fazer a vontade do Pai, a viver em intimidade com Ele, que renunciou casar-se. Esse mistério da virgindade de Jesus vai despertar nas pessoas, logo no início do cristianismo, o desejo de se entregarem a Deus e ao seu Reino na totalidade da sua afectividade, renunciando ao matrimónio e vivendo em castidade consagrada».¹³ A partir do século II, esta forma de viver expande-se na Igreja. Desde os primórdios da Cristandade que os ideais livremente assumidos de virgindade e castidade por causa do Reino de Deus foram motivo de admiração. Essa escolha era feita por fiéis de ambos os sexos que abraçaram uma vida de plena imitação de Cristo e que, para além dos referidos votos, praticavam a oração e a mortificação, dedicando-se a obras de misericórdia.

As virgens consagradas são a afirmação da mulher que se levanta contra uma imoralidade reinante e contra a servidão social que o matrimónio então assumia. Foi um tipo de consagração que quase se fez moda, sobretudo nos meios aristocráticos. Paulino de Nola e Tárchia, um casal da nobreza imperial romano-cristã, desfizeram-se de patrimónios imensos e assumiram uma existência de fiéis discípulos de Cristo, segundo os ensinamentos do Evangelho.

Mas as virgens consagradas são sobretudo um sinal do amor do Senhor e da caridade, a afirmação de uma relação pessoal entre a alma virgem e a pessoa de Cristo, expressão do carácter eclesiológico da virgindade (= união mística de Deus e o povo, de Cristo e da Igreja). De

¹² CARTA DE SANTO INÁCIO AOS ROMANOS.

¹³ JOÃO BATISTA LIBÂNIO, *o. c.*, p. 23.

facto, a virgindade é um dom, um carisma, concedido por Deus para o bem de toda a comunidade. É um testemunho de «deixar tudo por Cristo», mas para se dedicar ao serviço dos pobres, necessitados, velhos e doentes.

«A virgindade é descoberta nos primeiros séculos da Igreja como um dom, que não se reduz apenas a uma mera abstinência sexual, mas que é símbolo de algo muito mais sublime... Para o mundo pagão, viver em virgindade era uma alternativa muito séria. Era uma alternativa de libertação para as mulheres; era uma alternativa mística para uma forma de vida demasiado rasteira; era uma alternativa até filosófica».¹⁴

1. 6. Padres do deserto e monges

É um fenómeno complexo com uma variedade imensa de manifestações, formas e lugares. Com a *Pax Constantiniana* (a. 313) e o fim das perseguições, a Igreja começa a ser cumulada de privilégios, riquezas e poder. No ano 380, com Teodócio I, a religião cristã passa a ser a religião oficial do estado, isto é, do império romano. O espírito mundano penetrou na Igreja, não só nos fiéis cristãos, mas também na hierarquia eclesiástica. A partir desta situação da Igreja no séc. IV, muitos cristãos começam a viver na mediocridade e no resfriamento espiritual. É então, neste contexto de mediocridade da vida cristã, que surge no séc. IV a vida monástica como reacção e protesto contra a degeneração do ideal cristão primitivo.

Este protesto surge em massa, não com discursos, mas com um comportamento existencial. O protesto maior foi o desfile para os desertos. Os cristãos procuravam lá a segurança, a paz e a honra que nem o mundo nem a Igreja lhes podiam dar. É o protesto contra uma Igreja que se tornou demasiado instalada, farisaica, rica e poderosa.

A renúncia aos bens materiais, aos vícios e desejos da carne e da alma; a fuga para lugares desertos, a solidão, a oração, o trabalho manual, era o combate contra as paixões e o demónio, «símbolo de todos os inimigos de Deus, do seu Reino, dos seus filhos e da humanidade».¹⁵ Mas, acima de tudo, era uma paixão e uma obediência radical à Palavra de Deus. O deserto não foi uma fuga, mas um santo desvio, porque

¹⁴ GARCIA PAREDES, JOSÉ C.R., *o. c.*, p. 62-63.

¹⁵ JOÃO BATISTA LIBÂNIO, *o. c.*, p. 30

deixou inspiração e força para o crescimento da Vida Religiosa. O ascetismo dos monges tinha como objectivo atingir a liberdade da alma e a caridade (apatheia) através da interioridade (Antão), da koinonia (Pacómio) e do trabalho.

No Ocidente, pela grande figura de S. Bento, o monaquismo afirma-se como um grito profético a favor dos pobres. Oração e trabalho era expressão de hospitalidade e denúncia dos nobres que viviam sem trabalhar. «Mostre-se principalmente um cuidado solícito na recepção dos pobres e peregrinos, porque é sobretudo na pessoa desses que Cristo é recebido»¹⁶. «Só são verdadeiros monges se vivem do trabalho das suas mãos, como também os nossos pais e os apóstolos».¹⁷

Com o tempo e as acomodações ao mundo, próprias da cristandade ocidental, os conventos tornaram-se o sustentáculo do sistema feudal. Já não se fazia a «fuga saeculi» e a força missionária e profética foi-se amortecendo. Como oposição às ordens monásticas, demasiado ricas e desfasadas pela estabilidade, apostolado local e solidão no campo, surgem as ordens mendicantes com uma vida itinerante, o apostolado universal e os conventos na cidade. Carmelitas, dominicanos, servitas, franciscanos... são o sinal de contradição diante do capitalismo dos comerciantes e dos exploradores dos pobres. Criam-se novas fraternidades. «S. Francisco torna-se o símbolo desse espírito e prática libertadora, ao viver com os pobres, como irmão no meio deles, acompanhando-os nos bairros marginais e periferias urbanas à margem do poder político e eclesiástico. Recusa o sistema feudal e o capitalismo nascente, para defender a fraternidade universal entre os homens e com o cosmos. Inicia uma verdadeira renovação da Igreja a partir da margem política, fazendo-se pobre, da margem eclesiástica, continuando leigo».¹⁸

Com muitas ausências de nomes, que foram verdadeiros mestres e sinais de Vida Consagrada nas várias presenças da sociedade e da Igreja, termino este primeiro ponto com três conclusões:

- A vida religiosa ou consagrada mais do que uma *fuga mundi* é uma presença crítica e renovadora. É memória perigosa do Evangelho que contradiz o enfraquecimento e falsificação da vida cristã.

¹⁶ *A regra de S. Bento*, n. 53.

¹⁷ *Id.*, n. 48.

¹⁸ JOÃO BATISTA LIBÂNIO, *o. c.*, p. 34

- As coisas de Deus acontecem quando existe entrega, vida doada, e não quando fazemos programas, pronunciamos discursos bem estruturados ou demonstrações de belas teorias.

- Hoje está na moda o «virtual». Mas a missão própria dos religiosos é a profecia dos factos, da vida, pois assim a entenderam os fundadores.

2. Os sinais, próprios da Vida Consagrada, hoje ¹⁹

Agora és «sacerdote, profeta e rei». A consagração religiosa é uma especialização desta condição profética do baptismo. Uma fé que não se transforme em sinal, que não profetiza, não é fé; ou é muito pouca. Temos de acreditar juntos em Jesus «para que o mundo acredite».

«Guiados e iluminados pelos olhos novos da fé, que nos fazem reconhecer no Cristo crucificado e ressuscitado o centro da história e o coração do mundo, podemos ver facilmente que na nossa Europa, o processo de secularização, ou melhor dizendo, de descristianização, que por vezes conduz de forma trágica a uma espécie de neo-paganismo difuso, não terminou, embora apareça de maneira consistente e abundante uma nova procura de espiritualidade e religiosidade. Na verdade, esta demanda não pode ser, sem mais nem menos, considerada como cristã, pois o seu eclectismo ou relativismo dificultam reconhecer em Jesus Cristo o único Salvador... Mas, ao mesmo tempo, não podemos deixar de reconhecer que sobrevive um desejo de experiências religiosas, sob múltiplas formas, que dificilmente são unânimes entre si e que, muitas vezes, se afastam para longe da fé cristã, e que hoje toda a Europa se encontra diante da decisão de fazer uma nova opção por Deus».²⁰

A nossa época não é tempo só para conservar o que existe. É sobretudo um tempo para voltar a propor Jesus Cristo vivo e actuante na sua Igreja. É preciso lutar contra as tentações de cobardia (calar), de camuflar (dissimular) e de manipular (falsear a mensagem). «Por isso, investidos neste ministério que nos foi concedido por misericórdia, não perdemos a coragem, mas repudiamos os subterfúgios vergonhosos,

¹⁹ Cf. IGNACIO IGLESIAS, S. J., *Preguntas a la Vida Consagrada*, Ed. Mensajero, Bilbao, 2000.

²⁰ Sínodo dos Bispos da Europa, *Instrumentum laboris*, 28.

não procedendo com astúcia nem adulterando a palavra de Deus, antes, pela manifestação da verdade, recomendando-nos à consciência de todos os homens diante de Deus» (2 Cor 4, 1-2).

A partir do Concílio Vaticano II aprendemos a ver a Vida Consagrada mais como uma força profética do que um «estado de perfeição». A Vida Consagrada é um movimento, um dinamismo, uma Vida. Não se pode calar ou contentar em falar só oficialmente, pois a questão não é oferecer ou fazer sinais, mas ser sinal. Além dos ambientes, as mediações..., etc, que havemos de criar, importa que nos impliquemos pessoalmente: «A verdadeira profecia nasce de Deus, da amizade com Ele, da escuta diligente da sua Palavra nas diversas circunstâncias da história. O profeta sente arder no coração a paixão pela santidade de Deus e, depois de ter acolhido a palavra no diálogo da oração, proclama-a com a vida, com os lábios e com os gestos, fazendo-se porta-voz de Deus contra o mal e o pecado».²¹ Já S. Paulo dizia também que: «Não nos pregamos a nós mesmos, mas a Cristo Jesus, o Senhor, e nos consideramos vossos servos, por amor a Jesus» (2 Cor 4, 5).

Destes dois textos extraímos os três elementos essenciais que nos constituem em sinal:

- A nossa *experiência de relação pessoal com o Senhor*: relação de amizade, de mútua fidelidade e lealdade pessoal. É a dimensão mística das nossas vidas, alimentada na contemplação, que acende em nós a «paixão por Deus».

- A nossa *atitude de escuta, de discípulo*: a palavra a transmitir, há-de ser primeiramente acolhida. «O profeta que tiver a insolência de anunciar em meu nome palavras que não lhe mandei dizer, e aquele que falar em nome de deuses estrangeiros, esse profeta morrerá» (Dt 18, 20).

- A nossa *linguagem* (palavra, símbolos, outros sinais). A palavra mais forte e inteligível não é a da técnica mais perfeita, mas a da vida. Uma linguagem elaborada, perfeita, técnica, mas sem mensagem, não transmite a Vida. Jesus não introduz técnicas de pregação, de cura, de acção social, de expulsão dos demónios, de dinâmicas de relação, apenas ensinou a viver e a dar a vida: «Amai-vos uns aos outros como Eu vos amei», «Fazei o que me vistes fazer».

²¹ VC, 84.

João Paulo II, como vimos, graduava deste modo a linguagem de sinal em que deve consistir a Vida Consagrada: «Com a vida, com os lábios, com os gestos». Nesta sociedade, que tenta congelar a sua fé, fazem falta linguagens, testemunhos ardentes e cheios de paixão por Deus, capazes de enfrentar o martírio do gelo e da indiferença.

Para ser sinal é preciso fazer emergir o que de mais divino existe em nós, todas as nossas capacidades de amar; ao mesmo tempo, exige também libertarmo-nos de todas aquelas aderências que nos abafam. Já soou, e continua a soar, a hora de assumir o desafio mais importante de todos: viver mais para amar mais. Este é o nosso verdadeiro ser profético.

1. 1. «Estar no mundo sem ser do mundo»

A tentação de nos revestirmos das glórias do mundo, e não da glória de Deus, é permanente. Tem lugar aqui uma breve meditação sobre a palavra «revestir». É verdade que nos «revestimos» de sinais que indicam o nosso seguimento de Jesus Cristo (o crucifixo, o hábito religioso, usos e costumes bem religiosos...): Mas também é verdade que nos surpreendemos «revestidos» pelo mundo (honra, poder, influência, consumismo, necessidades inventadas, vaidades inúteis...). Corremos o risco de experimentar a hipocrisia em vez da verdade, a incoerência em lugar do testemunho. A principal característica de quem crê em Jesus consiste em ser, como Ele, «sinal de contradição» (Lc 2, 35), não só denunciando o que destrói o ser humano, mas anunciando a verdade de Jesus e do homem

A Vida Consagrada precisa de fazer um discernimento para eliminar o que hoje já não é meio de anúncio, simplificar muitos dos nossos estilos de viver, a fim de poder deixar transparecer um Deus que o povo possa entender sem tantas dificuldades. «As pessoas consagradas serão fiéis à sua missão na Igreja e no mundo, se forem capazes de se reverem continuamente a si próprias à luz da Palavra de Deus».²²

Estar no mundo significa não cultivar uma tipologia de «rarefa», ou seja, não ser «bichos raros». Por vezes foram as «coisas» e «coisinhas» internas, que a Vida Consagrada se esforçou por valorizar tanto, que desumanizaram a nossa presença e impediram o encontro de Deus com

²² VC 85.

o homem. Como Jesus, temos de assumir o que é humano, a fim de aprendermos a transmitir o divino. Jesus «está no mundo», no meio de crianças e velhos, analfabetos e mestres, homens e mulheres, doentes e sãos, santos e pecadores. A sua mensagem, a sua vida e a sua doutrina, por vezes choca; mas a sua pessoa é próxima, «normal». Todos O sentem como um dos seus.

A Vida Consagrada será sinal se for normal, isto é, se amar como Cristo amou. Pode ser que, como então, haja hoje quem queira ver outros sinais ou diga que «as suas palavras são insuportáveis» (Jo 6, 60). Mas o maior e mais claro sinal consiste em amar como Ele; e, para isso, não fazem falta coisas raras e esquisitas. Por exemplo, para fazer frente ao consumismo basta estar presente e mostrar que se pode ser feliz sem ter necessidade disto, daquilo ou daqueloutro.

Ser «sinal de contradição» não é ir contra ninguém. Pelo contrário, quando se vive na dinâmica do amor e das bem-aventuranças de Jesus, amar é ir a favor dos mais fracos. Ser sinal amando, é contradizer as provocações da «cultura» dominante. Pela vivência sadia e libertadora dos conselhos evangélicos, a Vida Consagrada, «reserva ecológica da humanidade», continua a ser hoje o grande «sinal de contradição», que é a Páscoa de Jesus. Fazer a vontade do Pai, dando a vida por todos.

Esta condição de ser sinal implica, por sua vez, que os religiosos/as, consagrados, assumam que são homens e mulheres, tão frágeis como os outros. Não somos um «estado de perfeição» mas estamos num «processo de salvação». Quer dizer, ser sinal implica descer de falsas alturas e eliminar distâncias em relação aos outros; porque, «quando sou fraco, então é que sou forte» (2 Cor 12, 10).

«Estar no mundo, sem ser do mundo» implica a renúncia a todos os métodos de violência e intolerância, pois «a verdade não se impõe a não ser pela força da própria verdade, que, com suavidade e firmeza, penetra nas almas».²³ A linguagem de sinal passa pelo testemunho humanizante, pelo diálogo respeitador, pela valorização da pessoa humana concreta. A consciência da nossa dimensão profética requer, na melhor honestidade, que sintamos os chamados males do nosso tempo (indiferença religiosa, injustiça e marginalização social), mas

²³ TMA, 35.

que não deixemos de perguntar sobre o modo como temos vivido a nossa missão de «humanizar».

2. 2. «Estar como quem serve».

«Na verdade, dei-vos o exemplo para que, assim como Eu fiz, vós façais também» (Jo 13, 15). «Recebestes de graça, dai de graça» (Mt 10, 8).

O hino à caridade e ao amor é escrito na gratuidade desinteressada; se assim não for acaba em ficção e profanação. O desafio da comunhão e da comunidade obriga a criar espaço para os outros. Logo, obriga a sair de si mesmos num movimento de entrega e doação. Como o Mestre.

«Estar como quem serve» só é possível a partir duma consciência e de uma vida feita comunhão e serviço. Comunhão essencialmente de pessoas. Em primeiro lugar a comunhão com Deus, pois n'Ele «tudo é de todos, todos são de todos, e são todos para qualquer ser humano». A comunhão com a Trindade mantém viva na Igreja e no mundo a exigência da fraternidade. Em segundo lugar, tem de haver uma afirmação pública e efectiva da comunhão fraterna: «Que todos sejam um para que o mundo creia que Tu me enviaste» (Jo 17, 20-23).

Hoje em dia temos a boca e os ouvidos cheios de discursos e teorias sobre a «aldeia global». Contudo, nunca houve tantas forças a desintegrar a comunidade, porque aumenta a doença do individualismo e do egoísmo. São «rostos desfigurados pela fome, rostos desiludidos pelas promessas políticas, rostos humilhados de quem vê desprezada a própria cultura, rostos assustados pela violência quotidiana e indiscriminada, rostos angustiados de menores, rostos de mulheres ofendidas e humilhadas, rostos cansados de migrantes sem um digno acolhimento, rostos de idosos sem as mínimas condições para uma vida digna... Continuamente Jesus chama a Si novos discípulos, homens e mulheres, para lhes comunicar, mediante a efusão do Espírito, a ágape divina, o seu modo de amar, estimulando-os assim a servirem os outros, no humilde dom de si próprios, sem cálculos interesseiros».²⁴

Deus é comunhão de amor que se faz ministério de encontro com o ser humano, com a pessoa. Por Jesus Cristo, Deus saiu misericordiosa-

²⁴ VC 75

mente ao encontro do homem pecador para o salvar, para o trazer de novo à comunhão.

«Estar no mundo como quem serve» requer o reconhecimento do «amor recíproco e incondicional que «exige disponibilidade para o serviço sem regatear energias, prontidão no acolhimento do outro tal como é, sem o julgar, capacidade de perdoar inclusive “setenta vezes sete” (Mt 18, 22)”». ²⁵ Não basta a aceitação resignada e a paciência (tolerância passiva); faz falta uma tolerância activa na aceitação das diferenças, pois Deus não faz clonagem.

A Vida Consagrada não dá respostas «em solitário», mas em comunhão. O projecto missionário, contemplado e aprendido na comunhão da Santíssima Trindade, exige a comunhão prévia das pessoas. Esta comunhão nascida de Deus é um desafio para o mundo não irmanado. Esta consciência de convocados é a premissa profética mais forte para a comunhão: «As pessoas consagradas serão missionárias, antes de mais, aprofundando continuamente a consciência de terem sido chamadas e escolhidas por Deus, para quem devem, por isso mesmo, orientar toda a sua vida e oferecer tudo o que são e possuem, libertando-se dos obstáculos que poderiam retardar a resposta total de amor. Desta forma, poderão tornar-se um verdadeiro sinal de Cristo no mundo. Também o seu estilo de vida deve fazer transparecer o ideal que professam, propondo-se como sinal vivo de Deus e como persuasiva pregação, ainda que muitas vezes silenciosa, do Evangelho». ²⁶

Servir é o principal verbo do Evangelho. «Estar no mundo como quem serve» é exercer o ministério do encontro: «Embora livre em relação a todos, fiz-me servo de todos, para ganhar o maior número» (1 Cor 9, 19). Este sinal não permite a passividade da espera, ou fechar os olhos, voltar o olhar para outra banda, ficar à distância ou fugir. Ele exige a nossa fé confessada e professada publicamente, a coerência entre a palavra e a vida.

Dentro de poucos anos haverá uma fragmentação no mundo e na Igreja, ao nosso lado e nas ruas, devido a este tráfego de raças, culturas e religiões. Diante de nós está a ingente missão de criar novos caminhos de fraternidade e irmandade. Espera-nos um mundo desintegrado, desorientado, dividido, subjogado por interesses antagónicos. Um mundo, talvez, cheio de deuses, ídolos, e profetas. Por isso, para que a Vida

²⁵ VC 42.

²⁶ VC 25.

Consagrada seja verdadeiramente «sinal» há-de sujeitar-se permanentemente ao discernimento. Não o discernimento «varinha mágica» ou resultado de uma técnica; mas o discernimento feito de oração. Ou seja, um discernimento que nos faz entrar, como Jesus, na órbita de Deus, relativizando as nossas ideias, atitudes e posições individuais. É o discernimento que desmonta o culto idolátrico às nossas verdades, visões e ideias (auto-adoração), abrindo-nos, convertendo-nos, ao irmão. Discernimento que requer um grande esforço por procurar e encontrar a vontade de Deus. Um discernimento onde não há lugar para a excomunhão, pois ele é a grande escola da comunhão. Esta comunhão não é um produto fabricado exteriormente, mas fruto da respiração interior da fé que nos faz respirar ao ritmo do Deus «connosco».

2.3. A verdade, princípio de liberdade

Com a simbologia do beduíno que atravessa o deserto, Ignácio Iglésias descreve as três condições fundamentais para chegar à liberdade (a Terra prometida): «Ter uma ideia muito clara da meta e os olhos bem fixos nela (Heb 12, 2-3)» a fim de não seguir direção contrária ou andar às voltas sem sair do mesmo sítio; «Ir em caravana» para nos ajudarmos mutuamente; «aliviar a mochila o mais que se puder», quer dizer, possibilitar uma grande liberdade de movimentos.²⁷

Também, neste ponto, se requer um grande discernimento. Há que discernir para ver se as estruturas e os meios que usamos são verdadeiros e necessários. Caso contrário, como David, acabamos carregados com as armas de Saúl (1 Sm 17, 32-54). Há que discernir as situações concretas de fragilidade e instabilidade próprias. A liberdade e a escravidão vivem muito perto uma da outra. A necessidade de apoios (segurança) pode levar-nos a acumular poder; o desejo, em vez do contentamento, pode conduzir-nos à escravidão e à angústia. É a velha questão do Génesis: «sereis como deuses».

A liberdade, e o discernimento para a liberdade, exigem a busca permanente da verdade. Para isso, é preciso desmascarar incoerências, mesmo as religiosas; vigiar e sujeitar a revisão os desvios de transformar a imagem de Deus à nossa imagem; desiludir-se de realizações plenas sem compromisso; não estagnar no mero cumprimento de umas leis

²⁷ Cf. IGNACIO IGLESIAS, S. J., o.c., p. 99.

exteriores, mas avançar para a verdade através dos acontecimentos e da história quotidiana.

A Vida Consagrada também faz parte da caravana da Liberdade. A sua melhor ajuda consiste precisamente no dom da liberdade dos filhos de Deus. A verdade da Vida Consagrada não está nas mudanças exteriores de coisas, de leis ou de costumes, mas, como S. Paulo, na mudança de «Senhor». Aliás, o caminho da liberdade pelo qual tanto lutou S. Paulo era fruto desta verdade revelada: que a Igreja se deixe libertar pelo Libertador, não pela Lei. «Mas, quando vi que não procediam correctamente, de acordo com a verdade do Evangelho, disse a Cefas diante de todos: “Se tu, sendo judeu, vives segundo os costumes gentios e não judaicos, como te atreves a forçar os gentios a viver como judeus?”» (Gl 2, 14).

Para ser sinal de liberdade, a Vida Consagrada tem de fazer a experiência quotidiana de que não se pode «servir a dois senhores» (Mt 6, 24). É a experiência do gratuito e voluntário. É a liberdade dum «voluntariado» que quer cumprir a vontade de Deus em cada momento da história; por isso, não se estanca num cumprimento subserviente ou na resignação. A Vida Consagrada vai incorporada na «caravana» (povo de Deus) que caminha em direcção à terra onde Deus é o único Senhor. Como o povo de Israel, para chegar à verdadeira liberdade dos filhos de Deus, temos de seguir o caminho da renúncia à escravidão dos afectos e dos sentidos, à sedução e dependência das coisas e das pessoas. É preciso manter a liberdade de escutar a «voz» de Deus, para caminhar sempre na liberdade dos filhos de Deus.

Para ser sinal de liberdade, a Vida Consagrada tem de fazer o primeiro de todos os discernimentos: manter bem claro o que é essencial e secundário, o que são meios e fins; rever e corrigir constantemente os meios (estruturas), a fim de não se deixar escravizar por eles; denunciar com caridade e humildade as escravaturas pessoais ou colectivas; não se vergar aos triunfos, aplausos, fracassos ou críticas que os nossos comportamentos possam arrebatá-los; suportar com paciência as contradições; não permitir a evasão ou burocratização das perguntas que nos fazemos ou nos fazem sobre as razões do nosso viver; manter viva a audácia e o risco de experimentar e agir, sem confundir o calculismo com a prudência.

3. O regresso ao essencial

A maneira de viver e manifestar os carismas sofre o desgaste do tempo. As novas situações trazem consigo novos desafios que obrigam a mudanças.

Regressar ao essencial significa não parar e continuar à procura. Ao longo dos tempos, vamos amontoando coisas que dificultam a pureza e simplicidade do que se começou; as estruturas começaram por ser uma expressão da vida, e acabaram por abafá-la. Cada geração deixa a sua marca no caminho da vida consagrada. Felizmente que chegam momentos, e o actual é um deles, em que nos vemos forçados a simplificar as coisas, recorrendo ao essencial como ponto de partida para uma fidelidade dinâmica e uma renovação autêntica.

Sentimos a necessidade de regressar ao essencial do Evangelho, da vida consagrada, da Regra e Constituições, do carisma e espiritualidade, apesar de sabermos que nunca responderemos com perfeição ao Senhor que nos interpela na história.

3.1. *A Renovação*

A partir do Concílio Vaticano II a palavra de ordem era a renovação: «A conveniente renovação da vida religiosa compreende não só um contínuo regresso às fontes de toda a vida cristã e à genuína inspiração dos Institutos mas também a sua adaptação às novas condições dos tempos».²⁸ «Com efeito, as estruturas da vida consagrada, elaboradas nas sociedades rurais da Idade Média ou no mundo da revolução industrial dos últimos séculos, nem sempre parecem adaptadas para expressar as necessidades e os desejos das mulheres e dos homens do nosso tempo».²⁹

Estes anos de renovação, com as suas luzes e sombras, constituíram «um período delicado e árduo. Foi um período rico de esperanças, de tentativas e propostas inovadoras, visando revigorar a profissão dos conselhos evangélicos. Mas foi também um tempo com as suas tensões

²⁸ PC 2.

²⁹ SINODO PARA A VIDA CONSAGRADA, *Instrumentum Laboris*, 93.

e angústias... As dificuldades, porém, não devem levar ao desânimo. Pelo contrário, é preciso empenhar-se com novo ardor, porque a Igreja necessita da contribuição espiritual e apostólica de uma vida consagrada renovada e vigorosa».³⁰

De facto, as «formas novas ou renovadas de vida consagrada» apareceram ao lado das antigas como «sinal de complementaridade» e como voz para os modernos areópagos: «o mundo da comunicação social, um novo empenho pela paz, pelo progresso e libertação dos povos, os direitos do homem e dos povos, sobretudo dos mais pobres, a promoção da mulher, os direitos das crianças, a defesa da natureza».³¹

3.2. *A fidelidade criativa*

Ao conceito de renovação, a Vita Consecrata juntou o conceito novo da fidelidade criativa.³² Essencialmente ela consiste em «reprovar corajosamente o espírito de iniciativa, a criatividade e a santidade dos fundadores e fundadoras, como resposta aos sinais dos tempos visíveis no mundo de hoje» e «um apelo a conseguir a competência no próprio trabalho e a cultivar uma fidelidade dinâmica à própria missão, adaptando quando for necessário, as suas formas às novas situações e às várias necessidades, com plena docilidade à inspiração divina e ao discernimento eclesial».

3.3. *A audácia*

É repetido o pedido de audácia, de coragem, à hora de reestruturar a própria presença e serviço eclesial, pois é «tarefa, não fácil e não raro dolorosa, que exige estudo e discernimento. A mesma audácia é necessária no momento de servir a Deus e aos homens na missão apostólica,³³ na inculturação da fé³⁴ e na nova evangelização.³⁵

3.4. *O testemunho profético*

A Vita Consecrata propõe como modelo da Vida Consagrada o profeta Elias. É um profeta «audaz e amigo de Deus» no qual sobressaem as seguintes características: «Vivia na presença de Deus e contemplava

³⁰ VC 13.

³¹ RM 37 c.

³² VC 37.

³³ VC 73.

³⁴ VC 79.

³⁵ VC 91.

no silêncio a sua passagem, intercedia pelo povo e proclamava com coragem a sua vontade, defendia os direitos de Deus e levantava-se em defesa dos pobres contra os poderosos do mundo». ³⁶ E mais à frente afirma-se: «No nosso mundo, onde frequentemente parecem ter-se perdido os vestígios de Deus, torna-se urgente um vigoroso testemunho profético por parte das pessoas consagradas». ³⁷

Para ser profeta não basta só escutar Deus na solidão e na oração ou falar aos homens do nosso tempo, mas é preciso também saber encontrá-Lo nas diversas circunstâncias da história e procurar «novos caminhos para actuar o Evangelho». Daí, a insistência na «íntima força persuasiva da profecia que lhe vem da coerência entre o anúncio e a vida». ³⁸

Também me parece muito importante e significativo que o documento quisesse relacionar o testemunho profético e a fecundidade evangélica com o mistério da Cruz, isto é, o martírio. No nº 86 de *Vita Consecrata*, cujo título é *uma fidelidade até ao martírio*, lê-se: «Neste século, como noutras épocas da história, homens e mulheres consagrados testemunharam Cristo Senhor, com o dom da própria vida. Contam-se aos milhares aqueles que, escorraçados para as catacumbas pela perseguição de regimes totalitários ou de grupos violentos, hostilizados na actividade missionária, na acção em favor dos pobres, na assistência aos doentes e marginalizados, viveram, e vivem, a sua consagração num sofrimento prolongado e heróico, chegando muitas vezes até ao derramamento do próprio sangue, plenamente configurados com o Senhor ressuscitado».

3. 5. *O discernimento dos sinais dos tempos*

Para se livrar do vazio ou da moda que passa, a Vida Consagrada tem de estar em permanente ligação com a recomendação evangélica de discernir os sinais dos tempos. «Perante os numerosos problemas e urgências que parecem às vezes comprometer e até mesmo transtornar a vida consagrada» pede-se audácia nas respostas, sempre dentro da fidelidade ao próprio carisma e, sobretudo, não se contentar só em fazer leituras dos sinais dos tempos, mas em ser capazes de criar e abrir novos caminhos, em «elaborar e actuar novos projectos de evangelização para as situações actuais». ³⁹

³⁶ VC 84.

³⁷ VC 85.

³⁸ VC 85.

³⁹ VC 73.

Para se perceber bem o discurso da Vita Consecrata sobre o discernimento dos sinais dos tempos na actual vivência da vida consagrada há-de-se ter em conta o que no documento se denomina por desafios do nosso tempo,⁴⁰ desafio da inculturação,⁴¹ desafio das diferentes culturas,⁴² desafio da missão.⁴³ O n° 87 diz expressamente: «A missão profética da vida consagrada vê-se provocada por três desafios principais, lançados à própria Igreja: são desafios de sempre, colocados sobre formas novas e talvez mais radicais pela sociedade contemporânea. Tocam directamente os conselhos evangélicos de castidade, pobreza e obediência, estimulando a Igreja, e de modo particular as pessoas consagradas, a pôr em evidência e testemunhar o seu significado antropológico profundo».

Perante a provocação de uma cultura hedonista «é preciso que a vida consagrada apresente ao mundo de hoje exemplos de uma castidade vivida por homens e mulheres que demonstram equilíbrio, domínio de si, espírito de iniciativa, maturidade psicológica e afectiva».⁴⁴

Perante a provocação de um materialismo ávido de riqueza «às pessoas consagradas é pedido um renovado e vigoroso testemunho evangélico de abnegação e sobriedade, num estilo de vida fraterna inspirada por critérios de simplicidade e hospitalidade, como exemplo mesmo para quantos permanecem indiferentes perante as necessidades do próximo».⁴⁵

Perante a provocação de algumas concepções de liberdade, «uma resposta eficaz é a obediência que caracteriza a vida consagrada». Com este voto, «deseja dar testemunho de um relacionamento de filiação, ... e demonstra assim que cresce na verdade plena de si mesma».⁴⁶

Além do serviço prestado aos outros (comunhão e colaboração com os leigos, dignidade e papel da mulher na sociedade e na Igreja, novas formas de vida evangélica, formação, educação, inculturação e nova evangelização), «também no seio da vida consagrada há necessidade de um renovado amor pelo empenho cultural, de dedicação ao estudo como meio para a formação integral e como percurso ascético, extraordinariamente actual, frente à diversidade das culturas. A diminuição do empenho pelo estudo pode ter pesadas consequências mesmo no apostolado, gerando um sentido de marginalização e de inferioridade ou favorecendo superficialidade e imprudência nas iniciativas».⁴⁷

⁴⁰ VC 73.

⁴¹ VC 51 e 80.

⁴² VC 98.

⁴³ VC 74.

⁴⁴ VC 88.

⁴⁵ VC 90.

⁴⁶ VC 91.

⁴⁷ VC 98.

3.6. *A qualidade espiritual da vida consagrada*

Juntamente com os novos desafios postos pelo mundo de hoje à profissão dos conselhos evangélicos, o documento *Vita Consecrata* não se esquece de lembrar a sede e a procura de valores espirituais e religiosos que existem no nosso meio ambiente. Por isso, ao falar de uma necessária opção por uma verdadeira espiritualidade evangélica, sólida e profunda, diz: «Desta opção prioritária, desenvolvida no compromisso pessoal e comunitário, depende a fecundidade apostólica, a generosidade no amor pelos pobres, a própria atracção vocacional sobre as novas gerações. É precisamente a qualidade espiritual da vida consagrada que pode interpelar as pessoas do nosso tempo, também elas sequiosas de valores infinitos, transformando-se assim num testemunho fascinante».⁴⁸

4. Abertos ao futuro

A vida religiosa encontra-se hoje no começo de um futuro aberto, cheio de riscos e esperanças. «Com efeito, as estruturas da vida consagrada, elaboradas nas sociedades rurais da Idade Média ou no mundo da revolução industrial dos últimos séculos, nem sempre parecem adequadas para expressar as necessidades e os desejos das mulheres e dos homens do nosso tempo».⁴⁹ Estamos a assistir ao esgotamento dessa figura histórica da vida consagrada, com a qual se identificou o seguimento de Jesus. Em tempos foi uma figura inteligível e eficaz, que produziu santos e santas, homens e mulheres heróicos, mas cuja linguagem existencial ou não se entende ou diz muito pouco ao mundo de hoje.

Repensar a Vida Consagrada é um processo feito com grande respeito pela continuação das raízes, mas com a capacidade de renascer e crescer sem ficar atado a formas concretas do passado. Se assim não for, corre-se o risco de transformar em eterno e imutável aquilo que é só temporal e condicional.

4. 1. *Elementos fundamentais*

Procurar sempre a Deus. A experiência dos irmãos que nos precederam pode chegar até nós por meios já gastos e pouco significativos

⁴⁸ VC 93.

⁴⁹ SINODO PARA A VC, *Instrumentum laboris*, 93.

hoje. O motivo mais profundo da crise dos religiosos poderia talvez radicar na aparente desproporção entre o que foi conseguido e o que se esperava. Muitos outros factores intervêm para aumentar a insatisfação, mas em geral o mais profundo é o vazio de Deus, aquele em cuja presença e a cujo serviço se havia decidido empregar a vida.

Escutar a Palavra. Não se trata de uma leitura ritual ou de um estudo para o ministério, mas da escuta pessoal e comunitária para a vivência da vocação. Apesar de não se poder evitar a rotina e a lei, a Palavra de Deus deve ser o centro permanente da reflexão e das decisões concretas.

A oração. É na oração que a vida religiosa cresce. Oração litúrgica ou pessoal, individual ou comunitária. É na oração que se procura a Deus e o próximo. É lá que se recebe a vitalidade para a fidelidade à vocação e à missão. «Uma alma sem oração é como um corpo paraplético. Tem membros, mas não anda» (Santa Teresa de Ávila).

A fraternidade. Um grupo de irmãos, reunidos não pela carne ou pelo sangue, para viver a experiência do amor evangélico. Não é uma negação do humano, pois a fraternidade religiosa começa por ser uma escola de humanismo. Apesar das muitas faltas e fragilidades, que se agudizam de alguma forma com o espírito espontâneo actual, a vida religiosa tentará, uma e outra vez, recuperar a fraternidade comunitária. Isso implica a aceitação de todas as pessoas com as suas limitações, e cada pessoa em concreto. Implica voltar sempre ao que a convoca e constitui, ou seja, à procura e celebração comunitária do rosto de Deus.

4. 2. *Características a potenciar*

Naturalidade. Quer dizer, a vida religiosa não é mais do que um projecto de vida cristã onde se procura mais explicitamente o duplo amor do Evangelho, mas sem fazer uma separação entre o que seria sagrado e o que seria profano. Naturalidade significa também aproximação, conhecimento e participação nos problemas, esperanças, alegrias e sofrimentos do mundo.

Simplicidade. É a atitude interior da naturalidade, onde não há disfarce nem ambiguidade. A vida religiosa, pelo carácter explícito da sua opção, foi associada à ideia do extraordinário, especial e meritório. Daí surgiu o ar de superioridade e santidade enganadora. A simplicidade situa a pessoa em estruturas que objectivamente requerem responsabilidade, maturidade e capacidade de dar e receber. «Uma definição da vida religiosa que possa resultar evangélicamente correcta e teologicamente

aceitável há-de precaver-se diante de qualquer tendência à especificação através de qualquer género de separação, superioridade ou privilégio». ⁵⁰ A missão de anunciar e testemunhar o Evangelho, com as suas consequências e exigências sociais, é uma vocação de todo o cristão; quem se consagra pretende acentuar isto mesmo com um compromisso de esperança activa dedicando-se totalmente ao serviço dos outros.

Realismo. É uma condição necessária para evitar uma teologia celestial com pouca ou nenhuma relação com a realidade; e, portanto, provocadora de decepções. A vida religiosa, se não acompanhar o homem para o curar e alentar, pode transformar-se numa indicação sentimental e genérica, e até irrisória na sua mensagem cristã.

Humildade. Não se trata da humildade de formas exteriores ou vestimentas, mas da humildade sociológica. Quer dizer, trata-se de uma nova compreensão teológica e de uma posição real na sociedade e na Igreja, sem pretender relevância ou distinções, mesmo que venha a ser considerada ou tolerada como uma subcultura.

5. Conclusão: O que fazer já?

«Vós tendes de nascer do Alto» (Jo 3, 7). Isto equivale a *soprar nas brasas* do fogo de Deus que nós, consagrados, levamos dentro de nós para aquecer os outros. ⁵¹

«*Duc in Altum!*» «Sigamos em frente, com esperança! Diante da Igreja abre-se um novo milénio como um vasto oceano onde aventurar-se com a ajuda de Cristo». ⁵²

«Por isso, vos exorto, irmãos, pela misericórdia de Deus, a que ofereçais os vossos corpos como sacrifício vivo, santo, agradável a Deus. Seja este o vosso verdadeiro culto, o espiritual. Não vos acomodeis a este mundo. Pelo contrário, deixai-vos transformar, adquirindo *uma nova mentalidade*, para poderdes discernir qual é a vontade de Deus: o que é bom, o que lhe é agradável, o que é perfeito» (Rm 12,1-2).

⁵⁰ ANDRÉS TORRES QUEIRUGA, *Por el Dios del mundo en el mundo de Dios, Sobre la esencia de la Vida Religiosa*, Ed. Sal Terrae, Santander, 2000, p. 18.

⁵¹ Cf. JOAN CHITTISTER, OSB, *El fuego en estas cenizas. Espiritualidad de la Vida Religiosa hoy*, Sal Terrae, Santander, 1998, p. 230.

⁵² NOVO MILLENIO INEUNTE, Carta Apostólica de João Paulo II, Paulinas, p. 73.

FENOMENOLOGIA DA EXPERIÊNCIA MÍSTICA EM DALILA L. PEREIRA DA COSTA

JOAQUIM DA SILVA TEIXEIRA

Introdução

Vamos, segundo uma grelha de análise dos elementos configuradores da experiência mística, verificar se os fenómenos extáticos que Dalila L. Pereira da Costa, esta perscrutadora do divino, nos descreve são efectivamente sinal de uma experiência mística.

Na abordagem que faremos do fenómeno dos êxtases em Dalila, impõe-se distinguir dois níveis de leitura: o primeiro que atenda às manifestações externas de nível psicológico ou de consciência, que se pautam por várias alterações como suspensão mais ou menos completa dos sentidos, inibição da actividade motriz, da palavra, dos gestos, alteração do ritmo cardíaco, abolição mais ou menos completa da consciência empírica...; e o segundo que atenda aos conteúdos de nível teológico, ou seja ao sentimento da presença actuante de Deus na pessoa.¹ De momento, centrar-nos-emos no primeiro nível de leitura, deixando o segundo para outro momento.

¹ Cf. BAUMGARTNER, C. – *Extase*. In *Dictionnaire de Spiritualité*. Vol. IV, pp. 2186-2189. Ao concluir este capítulo sobre o êxtase, o autor afirma: «O êxtase autêntico compreende dois elementos: um positivo e outro negativo. O elemento positivo, é o conteúdo da contemplação mística ou o sentimento, inefável e indubitável, a experiência frutiva da presença de Deus. O elemento negativo, é o transe extático, um estado somático anormal, acompanhado de alterações várias, abolição da consciência ordinária, suspensão mais ou menos completa da actividade dos sentidos, da imaginação, do modo conceptual de conhecer». *Ibidem*, p. 2187.

Falamos de fenomenologia dos êxtases no sentido de apontar os elementos essenciais que nos permitem concluir se estamos ou não perante um acontecimento místico. Observamos e descrevemos o que nos aparece, o que nos é dado ver e escutar no testemunho desta visionária.² Atenderemos sobretudo à experiência dos êxtases que, em rigor de terminologia, são umas vezes suspensões, levitações, locuções interiores ou outro tipo de fenómenos, mas que Dalila convencionou chamar genericamente de êxtases, enquanto manifestação suprema da mística.

Vamos, portanto, proceder ao levantamento dos elementos essenciais³ e comuns a toda a experiência mística para, simultaneamente, procedermos ao confronto com a experiência espiritual de Dalila, a fim de concluirmos se estamos ou não perante uma verdadeira experiência mística.

A experiência mística, no sentido mais lato, é um encontro pessoal, directo, íntimo e profundo com Deus, normalmente acompanhado por fenómenos psicossomáticos extraordinários. Remete sempre, em última instância, para o domínio do misterioso e inefável, onde o silêncio e a contemplação aparecem sempre como o último estado.⁴

A experiência mística não é necessariamente acompanhada por estes fenómenos. Os êxtases não são sinónimo imediato de experiência e vida mística⁵. Seja como for, é certo que os êxtases são um tema

² Atribuímos a Dalila o epíteto de visionária na medida em que intui e percebe, por meio de comunicações sobrenaturais, verdades escondidas e ocultas aos demais. O dado, aliado à sua capacidade criativa e imaginativa fazem dela uma sonhadora, com capacidades de penetração e antevisão, superiores aos demais, e por isso mais próxima da criatividade e vivência da novidade poética e mística.

³ Para a apresentação dos elementos essenciais da experiência mística recorreremos sobretudo aos estudos de GUERRA, Santiago - *Mística*. In *DICIONARIO Teológico. El Dios Cristiano*. Salamanca: Sec. Trinitário. 1992, p. 897-916; e *DICIONÁRIO de Espiritualidade*. G. MOIOLI - *Mística cristã*. Lisboa: Ed. Paulinas. 1989, pp. 769-780; e ainda ANCILLI, E. - *La Mística: alla Ricerca di una Definizione*. In *La Mística*. Vol. I, pp. 17-40 e 73-113; e GASPARO, Giulia Sfameni - *Dai Misteri alla Mística: Semantica di una Parola*. *La Mística*. (Dir. Ermanno Ancilli e Maurizio Paparozzi). Roma: Città Nuova Editrice. 1984, Vol. I, pp. 73-113; SUTTER, A. de - *Mística*. In *DIZIONARIO Enciclopedico di Spiritualità*. Roma: Città Nuova Editrice. Vol II, pp. 1627-1628; MAROTO, Daniel Pablo - *El Camino Cristiano. Manual de Teologia Espiritual*. Salamanca: Ed. Universidad Pontificia de Salamanca. 1996, pp. 283- 286.

⁴ Cf. ANCILLI - *La Mística: alla Ricerca di una Definizione*; e GASPARO - *Dai Misteri alla Mística: Semantica di una Parola*. In *La Mística*. Vol. I, pp. 17-40 e 73-113. Esta terminologia varia sensivelmente se enquadrada no contexto das religiões místicas, da filosofia (platónica) ou do cristianismo.

⁵ Cf. HUXLEY, A - WILBER, K. - *La Experiencia Mística*. Barcelona: Editorial Kairós. 1992 (5ªed.). Nesta obra, vários autores fazem uma abordagem multidisciplinar da experiência mística,

incontornável na obra de Dalila, como o são para os grandes místicos. Segundo S. João da Cruz, por exemplo, os componentes dos êxtases são três: a comunicação de Deus; a absorção do espírito; e o abandono da sensibilidade. O teólogo e místico afirma com precisão:

«nesta visitação do Espírito divino, a alma é tomada com aquela força para comunicar com o Espírito; e o corpo cessa de sentir e de ter em si as suas acções, porque essas estão em Deus».⁶

E S. Francisco de Sales, por seu lado, toma os êxtases como algo constitutivo da natureza humana, porque o homem, criatura finita, anseia naturalmente por uma perfeição infinita. Tensão profunda para sair de si e se apropriar do outro: *a s'extasier*. E só Deus é a meta última deste êxtase.⁷

Qualquer itinerário espiritual místico apresenta um sem número de fenómenos: êxtases, visões, revelações, locuções, alterações somáticas, levitações e outras alterações psico-físicas que emergem num processo de amadurecimento da vida espiritual. Estes fenómenos trazem alterações no domínio da sensibilidade afectiva, suspensão corpórea, da actividade externa, dos sentidos e da imaginação.⁸ Todos os verdadeiros místicos relativizam a dimensão extraordinária e paranormal destes fenómenos e centram-se essencialmente nos conteúdos e nas consequências espirituais e morais que tais acontecimentos deixam na pessoa.

Passamos, assim, a apresentar a teoria da mística e os seus elementos fundamentais que configuram a experiência mística: ruptura da consciência ordinária, experiência do núcleo, presença de algo

privilegiando a perspectiva da psicologia e psicanálise, detendo-se nos estados psicóticos da pseudo-mística e relevando a verdadeira experiência mística, irredutível a estes. Também R. BASTIDE, apresenta as várias hipóteses sobre as explicações patológicas do misticismo. Cf. BASTIDE, Roger – *Os Problemas da Vida Mística*. Lisboa: Europa-América. 1959, pp. 108-146.

⁶ S. JOÃO DA CRUZ – *Cântico Espiritual*, 13,7. (In Obras Completas. Madrid: Editorial de Espiritualidad. 1980, 2ªed.).

⁷ BORACCO, Pier Luigi – *Francesco di Sales*. In *La Mistica*. (Dir. Ermanno Ancilli e Maurizio Paparozzi). Roma: Città Nuova Editrice. 1984, Vol. I, pp. 613-620.

⁸ Cf. ROCCHETTA, Carlo – *La Mistica del Segno Sacramentale*. In *La Mistica*. (Dir. Ermanno Ancilli e Maurizio Paparozzi). Roma: Città Nuova Editrice. 1984, Vol. II, p. 52. Estes fenómenos são passíveis de uma análise clínica, psicanalítica, socio-cultural. Ainda que normalmente estas abordagens, mediante o método empírico, abstraindo do dado revelado e da fé do paciente místico, dão origem a conclusões deturpadas e sem o mínimo de consistência, pois tomam um determinado fenómeno de forma isolada, fora da mundividência do crente. Cf. BECATTINI, Camillo – *Esperienza Mistica e Fenomeni Mistici: Linee di Interpretazione Psicologica*. . In *La Mistica*. (Dir. E. Ancilli e M. Paparozzi). Roma: Città Nuova Editrice. 1984, Vol. II, pp. 387-447.

absolutamente novo, imediato, gratuito, subjugante e a experiência do paradoxo e inefável. À luz deste quadro referencial teórico, vamos ler e confrontar a experiência dos êxtases em Dalila, a fim de averiguarmos se estes fenómenos testemunhados são manifestação clara de uma experiência e vida mística.⁹

Estes elementos fundamentais da experiência mística valem para toda a mística, natural ou teísta, de qualquer tipo de religião, cristã ou não.¹⁰ O levantamento dos contornos e elementos integrantes da experiência mística permitir-nos-á compreender, em maior profundidade, a experiência mística de Dalila naquilo que ela possui de comum a toda a mística e naquilo que lhe é específico e peculiar.

1. Ruptura da consciência ordinária

A primeira nota que apontam os mistógrafos em toda a experiência mística é a ruptura da consciência ordinária.

«A consciência ou conhecimento ordinário vive pautado por uma consciência empírica que se move no mundo dos fenómenos, que funciona dentro do esquema sujeito/objecto, que equivale à consciência do “eu” empírico como centro de gravidade e sujeito do conhecimento e da acção. A experiência mística leva consigo a ruptura dessa consciência, criando uma nova consciência: ela acontece numa situação de *êxtase da razão* na qual a mente transcende o seu estado habitual e, por isso mesmo, supera a dualidade sujeito/objecto; a razão, sem se negar a si mesma e,

⁹ Carlo Rocchetta procede a uma tríplice distinção na vida mística, enquanto desenvolvimento pleno e plenificante da vida da graça e das virtudes teológicas o qual conduz a um conhecimento experimental de Deus; actos ou experiências místicas, enquanto acto de conhecimento amoroso de Deus que transcende as forças e o modo ordinário do agir do homem, ainda que ajudado pela graça; e fenómenos místicos, enquanto possíveis, mas não necessárias, manifestações extraordinárias da presença da graça no homem. Cf. ROCCHETTA – *La Mistica del Segno Sacramentale*. In *La Mistica*. Vol. II, pp. 50-53.

¹⁰ Na apresentação das características que definem a experiência mística seguimos de perto Santiago Guerra e Jesús López-Gay. Cf. GUERRA - *Mística*. In *DICCIONARIO Teológico. El Dios Cristiano*, p. 898-890 e GAY, Jesús Lopez – *Mystique*. In *DSp*. Paris: Beauchesne. 1980, Vol. X, pp. 1895-1899, respectivamente. Ainda recorreremos à descrição que Frederico Ruiz faz da experiência mística, ainda que se refira sobretudo à mística tipicamente cristã. Cf. RUIZ, Frederico – *Experiencia Mística: Toque de Dios a la Persona Humana*. In *AA.VV. – Experiencia de Dios y sus Mediaciones*. México: Centro de Estudios de los Valores Humanos e Editorial Progreso. 1989, pp. 168-169.

portanto, sem abandonar o homem a uma pura emocionalidade e sentimentalismo irracional, transcende a condição normal da racionalidade finita, une-se ao seu fundo infinito e é subjugada pelo Mistério da Realidade».¹¹

Seja através de um conhecimento uno e universal, seja como uma percepção cósmica integrada do todo, seja ainda como alcance da totalidade do ser, o místico atinge um estado de plenitude ontológica, espiritual e psicológica, que está para além da normalidade das experiências espirituais. Nesta nova consciência dá-se a integração de todas as dimensões do homem e/ou do universo e realiza-se a conciliação de opostos. O homem que passa pela experiência mística adquire um novo estado de alma e uma nova consciência de si mesmo, das coisas e de Deus.

Esta ruptura da consciência comum e a experiência da obtenção de uma nova consciência verifica-se na vida e obra de Dalila. Esta escritora e hermeneuta espiritualista fala da experiência da passagem entre dois mundos, do mundo profano para o divino, totalmente diferente: «aí onde penetrei, era uma esfera de cristal, onde tudo era luz e silêncio»,¹² lugar da «verdadeira vida», espaço de liberdade, ainda que vulnerável, susceptível de ser posta em fuga à menor falta. «O tempo era outro, porque o espaço era outro». Portanto, as coordenadas onde habitualmente vivemos transmutaram-se em Dalila. Ainda que estes momentos extáticos sejam de curta duração, eles vão configurando toda a vida de quem os vive e têm a consciência de profundas transformações, com repercussões ao nível ontológico.

Estas experiências de penetração, gozo e usufruição de um mundo completamente diferente, o mundo do divino, gera em Dalila um novo estado de consciência de tudo o que a envolve, pois «De tal modo o divino lhe penetra no mais íntimo da alma, transformando a personalidade nos seus modos de pensar, agir e sentir».¹³

¹¹ GUERRA - *Mística*. In *DICIONÁRIO Teológico. El Dios Cristiano*, p. 898.

¹² COSTA, Dalila Pereira da – *A Força do Mundo*. Porto: Ed. Lello & Irmão, 1972, p. 9.

¹³ ZAVALLONI, Roberto – *Grazia e Fenomeni Mistici*. In *Vita Cristiana ed Esperienza Mistica* (Congresso). Roma: Teresianum. 1982, p. 177. O autor em causa coloca precisamente esta transformação da psicologia do místico como uma expressão da sua autenticidade, em contraponto às expressões deformadas da mística, onde se não verifica a conformidade e coerência entre o intelecto, sentimento e acção.

Na experiência do êxtase, a escritora portuense confirma-nos ainda que «se dá uma ruptura de nível de Ser».¹⁴ É esta nova experiência de profunda transformação até ao nível ontológico, que gera também a nova consciência e vice-versa, pois só podemos falar de experiência se dela houver consciência.

Dalila revela possuir uma consciência clara de estar a viver uma nova situação sob a acção divina, uma teopatia,¹⁵ originando um novo estado de consciência nunca antes sentido. Consciência duma presença, de uma força oculta e oclusa no centro da terra, no seu âmago e à volta da qual se tinha acumulado a terra e o mundo, sucessivamente, como nos testemunha esta privilegiada mulher.

Por que esta experimentadora do divino vive esta ruptura da consciência ordinária, facilmente, ao interpretar a experiência interior de Fernando Pessoa, reconhece que no êxtase se consuma efectivamente esta ruptura de consciência, que o poeta, por excelência, experienciou:

«No dia 7 de Novembro de 1933 por uma ruptura do seu estado habitual de consciência, por um dom precioso, num súbito e fulgurante momento ele viu Deus (...) através de uma iluminação. Aí ele conheceu a Realidade suprema, directamente; essa, procurada toda a sua vida. Para ele abriu-se-lhe o céu».¹⁶

Esta nova consciência é aquele estado teopático em que o homem vive a consciência integral, onde nenhuma das dimensões do humano se esquecem ou desprezam: o mundo, a natureza, o homem, Deus passam a ser integrados nesta nova consciência, longe da fragmentada e dispersa. É a harmonização dos contrários e aparentes contradições da vida. Aqui, a razão não é negada, mas suplantada. A intuição, a visão passam a tomar um lugar de relevo e a funcionar como meios nobres e supremos de acesso à verdade do real, como veremos no elemento seguinte.

Esta amante do sagrado sabe da necessidade de uma transformação, de uma transmutação para que se possa receber, em plenitude, o Absoluto.

¹⁴ COSTA – *A Força do Mundo*, p. 29.

¹⁵ Delacroix, seguido por Baruzi, introduziu esta nova palavra, falando de estado teopático, para caracterizar a experiência do místico sob a acção divina e não sob outra força qualquer que o induziria em erro. Este estado acontece sempre após um longo período ascético, de maturidade humana e espiritual. Cf. ZAVALLONI – *Grazia e Fenomeni Mistici*. In *Vita Cristiana ed Esperienza Mistica* (Congresso), p. 178; e Cf. BASTIDE – *Os Problemas da Vida Mística*, pp. 97-107.

¹⁶ COSTA – *O Esoterismo em Fernando Pessoa*. Porto: Ed. Lello & Irmão. 1985, p. 97.

E só o êxtase provoca este salto qualitativo numa nova e renovada consciência de tudo.

Dalila, durante estas invasões do divino, vive a consciência profunda da existência numa dupla ordem da realidade: a da consciência ordinária, superficial, externa, da qual nos informam os sentidos, a razão objectivante, à que nos abrem os desejos imediatos, as acções de domínio (mundo real, mas enganoso se se toma por único), e a da consciência profunda, que de alguma maneira se manifesta no anterior, mas que não se reduz a ele e para se aceder a ele exige a entrada numa outra dimensão. A entrada nesta dimensão profunda e a mais verdadeira do Real é-lhe proporcionada por estas experiências extáticas: «duas vezes na minha vida se abriu esta parede dura e invisível, permitindo-me o acesso, a passagem a esse mundo novo». ¹⁷ Estes acontecimentos marcantes, no que têm de revelação e intensidade, é que despertam naquele que os padece dimensões mais profundas da vida e uma consciência integral da mesma.

2. Experiência do núcleo

A descoberta de uma diferente visão de si mesmo, do mundo e do Absoluto, em ruptura com a consciência ordinária do passado e o suplantar dos esquemas racionalistas

«leva ao surgir de uma nova consciência: a intuitiva, na qual o homem não só experimenta o núcleo ou a alma da Realidade, mas também se experiencia uno com ela. E a partir desta experiência do núcleo é-lhe possível fazer da sua vida e do seu mundo um Todo cheio de sentido». ¹⁸

Trata-se da experiência do «mais profundo centro da alma», usando uma expressão de S. João da Cruz, enquanto descoberta e encontro com um polo unificador de todas as dimensões do ser humano e da sua consciência tendencialmente fragmentada. A experiência mística não é a experiência do vazio ou do sem sentido, mas do encontro com o Absoluto e com o mais profundo centro do homem onde habita a totalidade do Ser, o Todo, o próprio Deus.

¹⁷ Idem – *A Força do Mundo*, p. 17.

¹⁸ GUERRA – *Mística*. In *DICCIONÁRIO Teológico. El Dios Cristiano*, p. 898.

Esta apreensão do núcleo, do centro, é uma apreensão intuitiva e unitiva do e com o Real misterioso e escondido. É ainda uma experiência saborosa do Absoluto que vence a dualidade sujeito e objecto.

Esta experiência do núcleo abre ao homem a via do eterno, e condu-lo a um estado de libertação, de morte ao mundano, de purificação, ao ponto de algumas místicas falarem claramente de uma «identificação com Deus». Dalila, referindo-se ao conhecimento integral, pela via intuitiva, chega exactamente a afirmar que se opera: «uma apreensão, não por contacto, exterior, mas interior, por identificação»¹⁹ com o Absoluto. Trata-se de «um saber atingido, não por via dedutiva, especulação racional, mas por via indutiva: através de uma visão ou estado de iluminação».²⁰

Dalila diz-nos que o

«êxtase como o estado máximo da integração atingido pelo homem sobre a terra; e a santidade como um estado de êxtase prolongado, integração efectiva (...) vida unitiva, estado de aderência a Deus, será a chegada e identificação da alma ao ponto central do mundo (...) simplicidade da unidade – a paz suprema».²¹

Esta experiência do «ser», do núcleo do «ser» dá-se na união, onde o ser humano passa a andar ao ritmo do verdadeiro ser e, ao atingir o seu núcleo central, ligam-se e concentram-se todas as forças desse ser,²² numa harmonia perfeita, «antegozo da comunhão dos santos».²³

«somente tocou e visou directamente o centro do eu, o seu ponto eterno; as diferentes camadas externas, subjectivas, acessíveis à consciência quotidiana, essas ficaram sempre de fora da experiência».²⁴

«Prosseguir na experiência mística, ou poética, ou na da morte, é a mesma coisa: as três aproximam do Verbo»,²⁵ a palavra por excelência que cumula toda a tensão do homem, atraído pela força da unificação com um Centro, um polo identificador do homem com o Todo.

¹⁹ COSTA – *A Força do Mundo*, p. 21. S. João da Cruz fala em tornar-se Deus por participação, dá-se «uma transformação total no Amado, em que ambas as partes (alma e amado) se unem uma à outra por total possessão, com certa consumação de união de amor, em que a alma se torna divina e Deus por participação, tanto quanto se pode nesta vida». Cf. S. JOÃO DA CRUZ – *Cântico Espiritual*, 22,3.

²⁰ COSTA – *A Força do Mundo*, p. 27.

²¹ *Ibidem*, p. 97.

²² Cf. *Ibidem*, pp. 94-98.

²³ Cf. *Idem* – *Os Jardins da Alvorada*, Porto: Ed. Lello & Irmão. 1981, p. 100.

²⁴ *Idem* – *A Força do Mundo*, p. 16.

²⁵ *Ibidem*, p. 59.

Há uma *descida de Deus* em direcção ao homem, e da parte do homem um movimento inverso: uma *subida do homem* para Deus, para o Todo unificante «o que implica a perda, o largar (ou superação) da natureza própria. Uma saída da história. E um entrar e assumir o mundo divino, para além do tempo e do espaço». ²⁶ E é neste encontro fecundo de dois movimentos, onde os limites da nossa lógica são rasgados e ultrapassados que o homem atinge o núcleo do ser, ou a face da verdade, como testemunha Dalila:

«o êxtase revela a verdade, a Realidade do mundo, e a antiga visão que tínhamos dela, é doravante vista como puramente ilusória (...) há um descamar total: ver a face da verdade». ²⁷

Nesse instante único, situado na fronteira entre a vida e a morte, lugar da verdade, o núcleo da Realidade do mundo, a autora fala-nos da

«revelação do fundo do Todo». Neste estado de iluminação, «ela é sentida como a contemplação, contacto e participação de qualquer coisa que para nós se situa entre a vida e a morte (...) Força da vida aí elevada a um tal grau, que é um excesso». ²⁸ «Ela é sentida como uma súbita e passageira imersão, total, no seio da Força: o centro do último centro do mundo». ²⁹

Esta sentinela do divino, ao falar do êxtase e da sua força integradora, ressalta a virtualidade que «sente todo aquele que entra em contacto com o coração do mundo, que coincide com o centro». ³⁰ No momento da iluminação atinge-se «o cerne, o mistério do mundo, então aberto de par em par». ³¹

«a imagem vista na visão da contemplação, e em si reflectida, é o real último e imediato do mundo (...) E tudo aí é materialmente dado. Longe da abstracção e da sensação: para lá do pensamento e do físico sensível.

Onde o Espírito o leva é à Matéria, fechando o círculo da Criação. Matéria incorruptível. Feita visível no invisível. Aí ele terá restaurado o Reino de Deus. Porque o que aí é dado ver pela contemplação, é a Criação antes da Queda. A pureza primordial. O mundo da Idade de Ouro – da matéria incorruptível». ³²

²⁶ Cf. *Ibidem*, pp. 57 e 75.

²⁸ *Ibidem*, p. 90.

³⁰ *Ibidem*, p. 97.

³¹ *Idem* – *Místicos Portugueses do Século XVI*. Porto: Ed. Lello & Irmão. 1986, p. 16.

³² *Idem* – *Encontro na Noite*. Porto: Ed. Lello & Irmão. 1973, p. 171.

²⁷ COSTA – *A Força do Mundo*, p. 33.

²⁹ *Ibidem*, pp. 90-91.

Esta percepção, através dos sentidos interiores, do núcleo da realidade, «do centro do último centro do mundo» é uma das notas características da experiência mística, mais notada na obra de Dalila. Esta experiência do núcleo é apresentada, na autora, em termos de regresso ao Paraíso original, participação, união ou identificação com o Todo, com o centro do Mundo, com o Absoluto que dá sentido a toda a realidade.

3. Presença de algo absolutamente novo

A ruptura e passagem da consciência comum para uma nova consciência, a experiência do núcleo – fundamento de tudo – equivale, sob o aspecto objectivo, à

«experiência, de forma avassaladora, irresistível e incontestável, da presença de Algo ou Alguém que lhe ultrapassa e desborda e que é mais real que tudo o que se considera como realidade. O mundo em que vivemos e que nos parece tão real e sólido, converte-se para o místico num bastidor transparente, porque, nele se anuncia outra realidade definitiva».³³

A realidade transcendente é considerada pelo místico como a verdadeira realidade de tudo o que existe. A novidade com que se depara pelo êxtase ou outro fenómeno místico é que lhe dá a noção da verdadeira realidade.

O místico penetra no cerne, nas profundezas da realidade aparente. Portanto, não se trata propriamente da descoberta de uma nova realidade ou objecto acrescentado às realidades ou objectos já conhecidos, mas que poderíamos chamar a dimensão profunda dessas mesmas realidades ou objectos.

«Poder-lhe-famos chamar o “mistério”, o “milagre”, ou o “êxtase” da realidade. E é uma experiência de tal categoria cognoscitiva e qualitativa que resulta inexpressável, inefável, o místico choca sempre com o problema da linguagem».³⁴

pois a novidade radical é irreduzível à linguagem comum. Deus surge para o místico como simplicidade absoluta, o absolutamente

³³ MOMMAERS, P. – *Was ist Mystik*. Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1979, p. 24. Citado por GUERRA – *Mística*. In *DICCIONARIO Teológico. El Dios Cristiano*, p. 899.

³⁴ GUERRA – *Mística*. In *DICCIONARIO Teológico. El Dios Cristiano*, p. 899.

inefável que está por cima de qualquer representação, inclusive da que faz dele o interlocutor do sujeito religioso.

A experiência mística contém na experiência desta novidade momentos densos e excepcionais, como a visão, o arrebatamento, revelações, locuções internas, e factos somáticos, como o êxtase, a levitação,³⁵ ... são fenómenos que podem ser sinal de autêntica experiência mística, mas também podem ter outra origem, por isso exigem um correcto discernimento.³⁶ Seja como for, em geral, são estes fenómenos que abrem a porta a esta «presença de algo absolutamente novo».

Deus revela sempre a mesma e única essência, mas nunca se revela da mesma forma, é pura diversidade e novidade. Dalila, profetisa da novidade, concede uma grande importância aos chamados estados vizinhos do êxtase como o sono, o sonho,³⁷ visões, iluminações... que são outras tantas formas de sermos colocados em presença da novidade.

«Iluminações, sonhos, visões, intuições poéticas, as primeiras imagens infantis, recordadas, são estados que, por certas das suas características se avizinham do êxtase».³⁸

³⁵ Cf. ROCCHETTA – *La Mistica del Segno Sacramentale*. In *La Mistica* Vol. II, pp. 52-53. Estes fenómenos não são, segundo Rocchetta, necessariamente sinal de verdadeira experiência mística e, nem toda a experiência mística verdadeira implica necessariamente o aparecimento destes fenómenos.

³⁶ Segundo Ermanno Ancilli, há três critérios fundamentais de discernimento de toda a experiência mística: a qualidade moral e psíquica do sujeito, o conteúdo da comunicação e os efeitos provocados no sujeito. Cf. ANCILLI, Ermanno – *Le Visioni e le Rivelazioni*. In *La Mistica*. (Dir. Ermanno Ancilli e Maurizio Paparozzi). Roma: Città Nuova Editrice. 1984, Vol. II, pp. 478-481. Também fomos encontrar no psiquiatra Barcia, uma análise da experiência mística, recorrendo a autoridades como Jung, Maslow, Rahner, Van der Leew, Vergote e aos místicos clássicos do cristianismo, faz uma distinção entre a verdadeira experiência mística, que é inspirada na revelação, e a pseudo-mística que é de origem antropológica, baseada na pura tendência do homem para ir ao encontro do Sagrado. Cf. BARCIA, Demetrio – *Análisis de la Experiencia Mística*. In *Teologia Espiritual*. 1991, 35, 253-282; Cf. FERNANDEZ, Victor - *El Discernimiento de las Experiencias Espirituales y de los Mensajes*. In *Tierra Nueva*. 1991, 76, pp. 54-66; Cf. MUCCI, Gianaomenico - *Il Discernimento delle Rivelazione Private*. Roma: Civiltà Cattolica. 1990, 141, Vol. II, pp. 118-126.

³⁷ Dalila dedicou um pequeno ensaio aos estados oníricos e ao contributo que tais podem dar para uma aproximação ao conhecimento da verdade e do Ser. Estas vias, segundo Dalila, devem ser revalorizadas, não numa perspectiva psicanalítica, mas como próxima da mística. Afirma: «os sonhos partilharão de certas formas de saber da mística, mostram-se como um contacto com um mundo vizinho». Cf. COSTA, Dalila L. Pereira da – *Os sonhos Porta do Conhecimento*. Porto: Ed. Lello & Irmão. 1991, p. 77.

³⁸ Idem – *A Força do Mundo*, p. 37. Há efectivamente as experiências místicas enquanto tais, onde se verificam elementos constantes identificadores, como veremos no capítulo seguinte, e há experiências que alguns autores intitulam de quase-místicas ou vizinhas da mística tais

Através destes fenómenos místicos ou quase-místicos rasga-se o véu da realidade e permite-se-nos aproximar ao Ser, contemplar o nunca visto, penetrar, ainda que por uns breves momentos, no mundo suprasensível e disfrutar do seu interior e essência, que é sempre pura novidade.

A comunicação divina e a consciência da mesma, que nos é testemunhada traz-nos a novidade, a transformação, a certeza de estar a padecer uma acção do Alto que supera todas as expectativas da criatividade e potencialidade humanas. Dalila sente-se mediadora de uma força, investida de uma graça que contrasta com a sua fraqueza e debilidade, mas sem deixar de ser geradora de uma profunda paz, alegria e liberdade, nunca antes vividas. Esta comunicação divina aparece-lhe com todo o carácter de novidade, como uma «força» que a toma, invade e renova, conferindo-lhe como que «um novo corpo, nova alma e nova vida»:

«Aparecida (a força) um dia, diante de mim, acordada, ao crepúsculo, elevando-se numa imensa espiral, do coração da terra: aparição num ver sem ver. (...)

Vibrantes, numa música que não se pode repetir. Força da vida, de morte e ressurreição. Que me tomou em si, me elevou, me desfez, destruiu até ao meu último átomo, nessa morte levada até ao fundo do céu, para de novo me pousar sobre a terra, uma segunda vez criada, num corpo e alma novos. Para uma nova vida».³⁹

Dalila Pereira da Costa não define propriamente os contornos da presença, da força transcendente que a envolve, mas é esta presença misteriosa que lhe comunica e desvenda parte da novidade do Mistério amoroso e fascinante. É este «Outro, Amor estreme, infinitamente distante e transcendente, mas sem forma nem figura» que tudo transforma. A vida nova atingida, ressuscitada pelo poder transformador desta «Força» fê-la passar pela purificação da «morte» a fim de atingir uma vida nova. O seu carácter é envolvente e cativa todo o ser da pessoa para si:

«tudo vem como um enlaçamento, sentido à volta do corpo, uma força rodeante, para além do pessoal, mas não impessoal. Sem forma nem figura. Amor só simples e estreme, ternura e doçura sem nome, funda e leve».⁴⁰ «Tudo é visto (essa força que se sente por

como: a experiência onírica, poética, musical, extática, profética, imaginativa... Mas Dalila acaba por afirmar sempre que o êxtase é irredutível aos demais, que pertencem à terra, enquanto o êxtase é do domínio celeste. Cf. *Ibidem*, p. 38.

³⁹ COSTA – *A Força do Mundo*, p. 79.

⁴⁰ *Idem* – *Os Jardins da Alvorada*, p. 99.

instantes fugitivos, deter em nós) somente como o Outro. E esse, é sempre visto como infinitamente distante, transcendente».⁴¹

Noutros momentos, confia-nos o sentimento de uma presença diferente do êxtase. Trata-se de outro fenómeno místico que a nossa autora não identifica. Diz apenas ser muito diferente da visão intelectual, uma presença Transcendente e misteriosa. Era apenas a presença

«duma força terrível, no seu doce furor (...) O corpo era possuído por essa força que ele sofria como a possessão docemente terrífica de Deus. Tudo perdurou também só alguns minutos. Dez, talvez menos? Presença sentida como vinda do alto e de muito longe, dum outro mundo e que logo a seguir regressa a esse mundo, ao longínquo, desconhecido e incomensurável».⁴²

Esta novidade absoluta, que o êxtase proporciona, apresenta-se com um elevado grau de evidência e claridade. Nele tudo é novo e inaudito, provindo dum novo mundo.⁴³ Não se procura nem deseja nada, tudo se opera de forma súbita e imediata. A novidade advém também do carácter irrepitível destas experiências místicas, que irrompem na mais pura gratuidade. O êxtase pertence ao Reino da pura liberdade, está para além do determinismo do natural e da vontade, decisão ou expectativas humanas. No ponto mais elevado da experiência mística dá-se «um alargamento de fronteiras, impossíveis de se definir (...) numa união sentido como sincronização».⁴⁴ O que havia aí era a solução de todos os problemas.

Dalila revaloriza constantemente a necessidade de recuperar os espaços e tempo do sagrado, a abertura ao mistério, para que Ele possa irromper nas nossas vidas e enformar os nossos sistemas de pensamento, contrapondo-se à excessiva mundanização da modernidade,⁴⁵ que nos reduz e fragmenta com a pseudo-novidade da técnica desumanizadora e

⁴¹ COSTA – *Encontro na Noite*, p. 135.

⁴² Idem – *A Força do Mundo*, p. 81. Não resisto a estabelecer um paralelismo com idêntica experiência de Santa Teresa de Jesus. Também a mística de Ávila, no Livro da Vida, nos testemunha a irrupção, o sentimento de uma presença envolvente, com a conseqüente transformação de todo o seu ser. Trata-se de «um sentimento da presença de Deus que de nenhuma maneira podia duvidar que estava dentro de mim ou eu toda engolfada Nele. Isto não era à maneira de visão; creio que lhe chamam mística teologia». SANTA TERESA DE JESUS – *Livro da Vida*, 10, 1. (In Obras Completas. Madrid: Editorial de Espiritualidad. 1984, 3ªed.).

⁴³ Cf. COSTA – *A Força do Mundo*, pp. 27- 29. Já Santa Teresa de Jesus nos confessava semelhante convicção, acerca do elevado grau de evidência e clareza nas verdades comunicadas pelo êxtase.

⁴⁴ Ibidem, p. 96.

⁴⁵ Cf. COSTA – *A Força do Mundo*, p. 141.

desagregadora do próprio homem. É esta abertura e acolhimento do sagrado que se opera a «geração contínua», a perene novidade, como nos assegura:

«O sagrado é onde propriamente a vida está em estado de ebulição, cadente, o ponto da sua geração contínua. E foi esse centro poderoso que se quis banir da existência, esterelizar, ou de que os homens se quiseram afastar, esquecer, nestes últimos tempos ou séculos».⁴⁶

No cumprimento desta missão de recuperação do sagrado, os místicos são, em todo o tempo, para a mistógrafa e mistagoga Dalila

«exemplos de consciência superiores, detendo em si, no mais alto grau a capacidade, propriamente divina, de criar, (...) capazes de um poder de inovação e organização enorme (...), nos seus estado contemplativos e extáticos, como mensagem de liberdade, luz e amor, um novo mundo se abrirá ao nosso conhecimento. (...) o autodomínio (...) e possibilidade de descoberta de um novo mundo agora a iniciar, o do espírito».⁴⁷

Ao contrário, os «teólogos meditam sobre a revelação, como base numa crença e fé; mas são os místicos que a recebem directamente, por intuição ou visão».⁴⁸ No princípio foi a intuição. O raciocínio e o discurso vieram depois. A intuição foi o primeiro e original instrumento do homem para interpretar o sentido da sua existência. Podemos afirmar que primeiro foi a mística, só depois surgiram a teologia e a filosofia.⁴⁹

Assim, são os místicos, e não os teólogos sem experiência, os verdadeiros exploradores do Desconhecido, de zonas da realidade, onde o comum dos homens não se atreve a penetrar (por falta de força de alma, persistência ou abnegação na doação de si mesmos, no sacrifício) eles estarão assim integrados, embora por outra forma, nesse vasto plano de descoberta e exploração doutros mundos, com as suas surpresas misteriosas e inefáveis, mas que conferem um novo sentido ao quotidiano da vida dos homens.

⁴⁶ Idem – *Os Jardins da Alvorada*, p. 101.

⁴⁷ Idem – *Místicos Portugueses do Século XVI*, p. 14.

⁴⁸ Ibidem, p. 45.

⁴⁹ Cf. REMÓN, Joaquín P. – *Misticismo Oriental y Misticismo Cristiano*. Bilbao: Ed. Mensajero. 1985, p. 16.

4. Presença imediata

Outro elemento configurante da experiência mística, apontado pelos teóricos da mesma é a presença imediata.⁵⁰ A presença e a consciência do núcleo de uma nova realidade dá-se de forma imediata: «sem meios, sem imagens, sem representações, sem conceitos». A nossa existência normalmente não prescinde de intermediários no processo de apreensão do real: ideias, afectos, raciocínios... Na experiência mística as mediações comuns de relação com o Real desaparecem, e o

«místico percebe essa presença com uma certeza que só tem paralelo na percepção sensível; o místico chega a um contacto directo com o invisível, com o Outro que é para ele uma realidade inquestionável».⁵¹

A expressão da mais alta convicção do místico é a união com o Absoluto, com essa Realidade suprema dada de forma imediata.

O fogo aceso na alma do homem consome-se plenamente no inextinguível fogo divino para que se possa dar o encontro. S. João da Cruz é um dos místicos mais eloquentes a cantar esta acção de Deus na alma que anseia pelo encontro imediato:

«Ó Chama de amor viva, / que ternamente ferres / da minha alma no mais profundo centro! / Pois já não és esquiva, / acaba já, se queres; / rompe a tela deste doce encontro!».⁵²

Este anseio de contacto imediato, «que se rompa a tela», é uma constante nas diferentes experiências místicas. E também Dalila nos atesta que no êxtase «este contacto, esta apreensão do divino faz-se de

⁵⁰ Segundo J. Sudbrack, no âmbito da investigação católica sobre a mística encontramos duas escolas: uma, representada por J. Maréchal, afirma que «na mística o homem experimenta imediatamente a Deus, de essência a essência, de coração a coração»; e outra encabeçada por De Taille, segundo a qual, a experiência se deve entender «como um encontro intuitivo, não discursivo, com Deus, mas que apesar disso sempre se há-de manter na mediação última da criaturalidade». Cf. SUDBRACK, Joseph – *Mística cristiana*. In GOFFI, T. – SECONDIN, B. – *Problemas y Perspectivas de Espiritualidad*. Salamanca: Ed. Sígueme. 1986, pp. 389-390. Se pretendermos aplicar esta divisão à obra de Dalila, colocá-la-íamos na primeira tendência.

⁵¹ Cf. GUERRA – *Mística*. In *DICCIONARIO Teológico. El Dios Cristiano*, p. 899.

⁵² S. JOÃO DA CRUZ – *Chama de Amor Viva*, 1. (In *Obras Completas*. Madrid: Editorial de Espiritualidad. 1980, 2ªed.).

forma imediata».⁵³ O êxtase permite este contacto imediato com o divino, permitindo abrir ao homem perdido uma porta de encontro.

«Aqui como sempre, sentir-se na presença do mistério: não sei o que se passa em nós, se presentificação, passagem, transmissão. Mas uma coisa aparece-me como o único necessário: o contacto imediato com a Realidade: e pela nossa parte, a sua transmissão em palavras. Daqui a sua excelência».⁵⁴

O êxtase é ainda, na linguagem daliliana, «uma hierofania, uma manifestação do divino através do homem (...) num face a face».⁵⁵ Esta apreensão do divino faz-se de forma imediata, sem meios, sem conceitos nem representações. Contudo, esta imediatez da experiência mística daliliana contrasta com o seu misticismo naturalista e cósmico (como veremos no capítulo sobre a mística da unidade na Trindade), no qual, apesar de se aspirar à união directa e imediata com o Uno, esta união é mediatizada pelas criaturas. Mas estas mediações tendem a ser superadas, após atingir a identificação, enquanto que na mística tipicamente cristã, a mediação cristológica, por exemplo, nunca é superada, mesmo nos estados mais elevados da perfeição. Portanto, em Dalila, ora se acentua o carácter imediato ora o mediato da experiência mística.⁵⁶

Na qualidade de hermeneuta da experiência mística, Dalila entrevê também em Fernando Pessoa este conhecimento directo, livre de doutrinas e dogmatismos; é um conhecimento e uma presença imediata vividos, sem passar pela via discursiva. Esta hermeneuta reconhece no poeta a certeza de ter usufruído da união mística, do encontro com Deus, ainda que logo a seguir mitigue a sua própria afirmação e fale de «uma forma de conhecimento que se aproximou do místico»,⁵⁷ logo, quase-místico.

Dalila testemunha-nos, nos momentos densos de presença do Absoluto, o contacto directo com uma presença misteriosa, denominando-a

⁵³ COSTA – *A Força do Mundo*, p. 40.

⁵⁴ Idem – *Encontro na Noite*, pp. 167-168.

⁵⁵ Idem – *A Força do Mundo*, p. 40.

⁵⁶ Na espiritualidade portuguesa de forte matriz naturalista e franciscano, dá-se a preponderância para o carácter mediato da experiência com Deus. Contrariamente aos espanhóis, onde se acentua mais a relação imediata ou directa com Deus. Cunha Leão faz um bom estudo comparativo sobre estas duas formas de viver a espiritualidade cristã. Cf. LEÃO, Francisco da Cunha – *O Enigma Português*. Lisboa: Guimarães Editores. 1992 (3ªed.); Idem – *Ensaio de Psicologia Portuguesa*. Lisboa: Guimarães Editores. 1997 (3ªed.), pp. 57-65; e Idem – *O Ideal Português e o Homem*. In AA. VV. – *O que é o Ideal Português* (Colóquio). Lisboa: Ed. Templo. 1962.

⁵⁷ Cf. COSTA – *O Esoterismo em Fernando Pessoa*, pp. 80-83.

de Força, Energia, Todo, Centro do Mundo... Este contacto directo, singular e inefável, com o Outro – núcleo da Realidade é o motor de toda a experiência mística, versada na vasta obra desta escritora portuense.

5. Presença gratuita

A experiência mística e os fenómenos que a ela andam geralmente associados são um dom de Deus e não algo procurado ou merecido pelo crente.

«Em todas as místicas nega-se a relação causa/efeito entre a preparação e esforço do homem e a experiência mística. Em todas as religiões se afirma o carácter de dom, de gratuidade que a mística possui. Pode acontecer, imprevistamente, na maior aridez e angústia (algo frequente), ou como o desenlace de um largo e paciente caminho percorrido, como o coroar ou uma espécie de recompensa de uma ascese contínua, mas nunca é o preço ou o fruto do mesmo».⁵⁸

Ainda que saiba que deve dispor-se a ter uma vida moral elevada e generosa, o místico tem a perfeita consciência de que tudo lhe é dado, ele vive sob a acção do Espírito que se manifesta a quem quer e como quer. «A iniciativa é totalmente de Deus, no ponto de partida e em toda a duração da experiência».⁵⁹ Os místicos vivem a consciência de possuir em si um dom infuso imerecido que purifica as zonas mais escuras do seu ser e existir.

Dalila é também, a este respeito, um testemunho eloquente. Sempre se refere aos fenómenos místicos, pre-anúncio ou sinal de uma vida mística, como manifestações da pura gratuidade divina. Tudo lhe é dado. «Aí, abrasadamente tudo se dá e se nos dá»,⁶⁰ «tudo é dado como graça»⁶¹, tudo se vive em pura novidade e gratuidade, numa serenidade violenta, acompanhado de plenitude, paz e liberdade. Um amor desconhecido à face

⁵⁸ GUERRA – *Mística*. In *DICCIONARIO Teológico. El Dios Cristiano*, p. 899.

⁵⁹ RUIZ, Frederico – *Experiência Mística: Toque de Dios a la Persona Humana*. In AA.VV. – *Experiencia de Dios y sus Mediaciones*, pp. 168-169.

⁶⁰ COSTA – *Encontro na Noite*, p. 167.

⁶¹ COSTA – *Encontro na Noite*, p. 119. Santa Teresinha, perante a imensa bondade de Deus que se comunica pelo amor, disse lapidarmente: «Tudo é graça». Cf. SANTA TERESA DO MENINO JESUS – *Últimas Conversações*. 5,64. (In *Obras Completas*. Paço de Arcos: Ed. Carmelo. 1996).

da terra. Esta mística pensadora toma a passagem de S. João, «Não fostes vós que me escolhestes, fui Eu...» (Jo15,16), para nos falar do primado de Deus na vida espiritual mística. É Ele que na sua bondade concede dons extraordinários a quem quer e como quer. Dalila testemunha:

«sinto que tudo isto cai sempre a meus olhos numa aparente gratuidade. Sem ver em mérito ou indicação podendo justificar tal dom. Nenhuma relação de causalidade ou recompensa, entre a vida corrente, o eu exterior, podendo levar-me a um estado de expectativa em face da possível vinda deste dom».⁶²

Nós, tão habituados a esquemas de pensamento racionalizantes, sempre prontos a encontrar causas, origens, efeitos... perante o êxtase tudo se confunde ou simplifica: torna-se difícil identificar se determinada condição é causa ou efeito. Tudo acontece num contexto de pura gratuidade, não se estabelece relação alguma entre causa e efeito, entre graça e mérito. Sempre que se refere a este carácter gratuito da mística, esta profetisa insurge-se contra o utilitarismo consumista da modernidade, pois esta presença gratuita, esta oferta humilde e simples da verdade escondida proporciona-lhe a ocasião para criticar os pretensiosos e dispersos racionalismos perante uma verdade que lhe é presenteada para que a saboreie, disfrute e partilhe. Este dom irrompe na mais genuína surpresa e gratidão pela presença do divino, e

«...a verdade é que nos admiramos, que não compreendemos a razão do que nos aconteceu, que nos vemos o menos digno e o menos indicado desse dom» e permanece sempre a pergunta: «porque merecemos essa graça?».⁶³

Dalila sente-se invadida pela presença do Absoluto, de uma Força que se desvenda e lhe dá acesso a um novo mundo. E dirige-se para Aquele que lhe permitiu conhecer esse mundo, e continua a perguntar: «Qual a razão de me ter concedido tal permissão?».⁶⁴ Mas imediatamente retira a pergunta pois lhe parece uma «insolência ou provocação». E continua:

«aqui, parece-me, se faz uma outra transmutação, porque se passa dum mundo para outro: as motivações são agora a graça. E tudo se nos torna intocável».⁶⁵

⁶² COSTA – *A Força do Mundo*, p. 18, e Cf. *Ibidem*, p. 49.

⁶³ *Ibidem*, p. 55.

⁶⁴ COSTA – *A Força do Mundo*, p. 17.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 17.

Mas que entende Dalila por graça?

«E a face (de Deus) voltada para nós, é tão somente aquela a que podemos chamar gratuidade – a Graça».⁶⁶

Todas as condições que esta hierofante vai apresentando, considera-as necessárias mas nunca suficientes. Nunca as condições sugeridas se constituem como uma exigência do advento do êxtase, pois este é sempre fruto da pura gratuidade divina e da inteira disponibilidade para acolher. Ainda que a determinada altura fale de algumas condições, afirma constantemente que não são elas que condicionam o aparecimento do êxtase, pois «a origem, ou a causa, será sempre incognoscível, pois que residindo no outro lado: aí, onde reina a absoluta liberdade de Deus».⁶⁷

«O que vejo, é que tudo depende desta força, a graça. É ela que tudo dá e mesmo que tudo condiciona, tudo permite. Age como força que vai penetrando, ultrapassando todas as nossas camadas, anulando-as, até chegar àquela primeira, o nosso último ponto, o mais interior (...). Ela é uma força e nos seus primeiros instantes como um fogo que vem desapossar-nos, libertar-nos do nosso ser terrestre, realizando essa morte na vida. Por ela é uma força de identidade. Anula em nós tudo que em nós é diferente, outro que Ele. Para que seja possível a identificação última, a iluminação, que é uma divinização. Deus é sempre o nosso fim e o caminho para Ele mesmo. Unicamente por ele se chega a ele».⁶⁸

Os momentos que precedem o êxtase, tal como os da morte, são momentos de liberdade absoluta, de submissão e abandono. O místico já fez o seu percurso de purificação activa e passiva, está preparado para o encontro, agora tudo lhe é dado na mais pura liberdade:

«Aí a liberdade nos surgirá como um ponto derradeiro de concentração, exaltada: liberdade, que é alegria indizível; mas realizada e unicamente possível na total obediência. Aí tudo é dado e pedido. E tudo se resume e concilia na final: reciprocidade. Do círculo fechado. Onde criador e criatura se unem identificados na alteridade (...) a poesia será sempre uma forma de União. De atingir a eternidade».⁶⁹

«Participava agora de tudo. Em alegria, tudo me era dado de novo. Mas agora, numa forma desprendida, livre, numa união tão

⁶⁶ Ibidem, p. 17.

⁶⁸ Ibidem, p. 88.

⁶⁷ Ibidem, p. 45.

⁶⁹ COSTA – *Encontro na Noite*, p. 180.

solta. Tinha perdido tudo, para tudo receber, ter, em perfeição, pureza, alegria – em liberdade».⁷⁰

O místico, em união com o Todo, o Núcleo da realidade, sente a sua vida transformada, gozando de uma liberdade sobre todas as coisas, ao ponto de afirmar pertencer a um «outro mundo» que lhe foi oferecido, como reino de alegria, paz e eterna novidade.

«E então, nestes dias, pela vinda e posseção desta força, vi, conheci, qual era a nova união de mim com o mundo. (...) Não mais me sentia pertencer a este mundo (...) Participava agora de tudo. Em alegria, tudo me era dado de novo. Mas agora, numa forma despreendida, livre, numa união tão solta».⁷¹

6. Presença subjugante

Frente ao carácter de gratuidade, como traço essencial da experiência mística, a melhor atitude de preparação para a mesma é a da pura receptividade, do silêncio humilde e aberto.

«À medida que, num paciente e difícil exercício, a receptividade se vai assumindo como principal atitude, vai-se despertando a actividade própria do centro do ser, ante a qual o homem só pode estar aberto e receptivo (...). O homem vai-se sentindo invadido pelo Ser ou pelo Tudo, vive o tudo e vive-se no Tudo, deixa de se sentir realidade individual separada e egocêntrica, e é arrebatado pela força do Ser, que agora se lhe apresenta como poder ilimitado, por um ímpeto irresistível, realidade numinosa, amorosa e santa, como o *fascinosum et tremendum*, segundo a conhecida expressão de R.Otto».⁷²

Tudo muda: o homem sente uma Realidade que fala sem palavras à sua essência mais íntima, de substância a substância, que lhe «toca» na profundidade, o faz «cativo» e o transforma.⁷³

Vive-se o total esquecimento de si mesmo, os próprios problemas tornam-se insignificantes e experimenta-se uma libertação de todas as

⁷⁰ Ibidem, p. 158.

⁷¹ Ibidem, pp. 157-159

⁷² GUERRA – *Mística*. In *DICCIONARIO Teológico. El Dios Cristiano*, p. 899.

⁷³ Cf. S. JOÃO DA CRUZ – *Cântico Espiritual*, 25.

cadeias pessoais e uma conseqüente doação de amor ao Amor. Mais que uma forma de conhecimento do Absoluto, a mística é uma atitude viva de relação com Ele, para o qual o homem se entrega e transcende.

É o Transcendente, o Mistério, a «Força» que invade a existência humana. Esta iniciativa da pura liberdade e bondade divina ilumina o homem com o dom da sabedoria e inteligência. Ontologicamente, cada acção do ser criado passa a depender da iniciativa de Deus, mas na experiência mística, esta passividade por parte do homem é algo experimentado, onde o homem se sente iluminado por Deus, de cuja essência recebe cada perfeição. Passividade não significa inactividade, pelo contrário, o místico volta-se muito mais para as obras de Deus e na contemplação conhece mais profundamente os mistérios divinos. S. João da Cruz afirma:

«saiba a alma que neste negócio, Deus é o principal agente e o guia do cego que a conduzirá pela mão até onde ela não sabe ir, às coisas sobrenaturais, onde não pode o entendimento, nem vontade, nem memória saber como são, toda a sua preocupação há-de ser a de não criar obstáculos ao que a guia segundo o caminho que Deus lhe tem ordenado, em perfeição da lei de Deus e da fé».⁷⁴

Dalila, esta amante do sagrado, experiencia de forma sublime esta acção divina sobre o seu próprio ser. Numa passividade activa permite que Deus soberano, essa Força envolvente nela faça o que quiser. Tudo acontece «subitamente», dá-se uma espécie de «arrebatamento», «tudo fazendo-se espontaneamente, fora da nossa vontade ou iniciativa», na «anulação do espaço e do tempo», onde um «vazio», um «abismo» separa este mundo do novo mundo que emerge.⁷⁵

Há «uma força que se partilha por um instante passageiro, mas que nos destruiria, se esse instante fosse prolongado um só átimo mais. Ela é sentida como uma súbita e passageira imersão, total, no seio da Força: o centro do último centro do mundo».⁷⁶

A experiência mística é sobretudo passiva, é dada, a alma abre-se ao dom, à graça, à «invasão» do divino na sua vida. Quando a mistógrafa sente que algo de extraordinário vai acontecer mantém-se numa imobilidade absoluta e concentra-se e afirma: «Sou toda passividade, espera,

⁷⁴ Idem – *Chama de Amor Viva*, 3,29.

⁷⁵ Cf. COSTA – *A Força do Mundo*, p. 8.

⁷⁶ Ibidem, pp. 90-91.

abandono e tensão». Este estado teopático, por livre iniciativa divina, que esta mística nos testemunha, concede-lhe uma sabedoria infusa, directa e imediata, qualitativamente diferente de todos os saberes que o homem vai conquistando. Dalila sente-se subjugada, dominada por:

«uma força violenta, mas doce, quão doce. Senti-me então possuída mas rodeada, abrigada. Uma força tão viva: senti-me como caída no coração da vida, no seu centro ardente. Abandonei-me. Todo o meu ser se exultou, se elevou às suas maiores possibilidades, como incandescente, aceso por uma força rodeante».⁷⁷

É esta presença envolvente e subjugante que domina o homem, sem lhe diminuir a liberdade, que caracteriza a experiência mística. É esta presença violenta e suave, avassaladora e unificadora que prepondera na vida espiritual da nossa autora.

O recolhimento, a disponibilidade, a receptividade e a abertura ao divino são atitudes observadas ao aproximar o êxtase. E «é esta abertura o que finalmente permite o êxtase, exemplarmente: a relação do eu com o mundo divino».⁷⁸

Dalila, como todo o verdadeiro místico, vive numa atitude de passividade activa, ou seja, espera pacientemente que Deus nele actue, muito para além das suas capacidades e expectativas. «O homem é o receptáculo, o intermediário do Ser, (...) E aqui, a sua passividade será feita dum abandono activo, como aceitação e realização dum dever»,⁷⁹ é um «abandono amante». O que se exige aos humanos é sempre este «Estado de simples receptividade. Que é simples abandono, ausência de esforço da nossa parte».⁸⁰

O êxtase exige a secundarização do mental e do cerebral. A mística é, segundo S. João da Cruz, «sabedoria de Deus secreta e oculta»⁸¹ e actua para além da nossa vontade e razão, exige apenas uma «atenção amorosa».

«Não forçar nem intervir. Esperar e escutar. O melhor é não fazermos nada por nós: abandonarmos tudo a essa força, deixarmo-nos trabalhar por ela. Estar só atentamente».⁸²

⁷⁷ Ibidem, pp. 70-71.

⁷⁸ COSTA – *A Força do Mundo*, p. 44.

⁷⁹ Ibidem, p. 100.

⁸⁰ Ibidem, p. 48.

⁸¹ S. JOÃO DA CRUZ – *Cântico Espiritual*, 39,12.

⁸² COSTA – *Os Jardins da Alvorada*, p. 95.

Os êxtases são os fenômenos místicos que mais evidenciam esta dimensão arrebatadora e subjugante, enquanto elemento essencial de toda a mística. E a autora de *A Força do Mundo* testemunha-nos numerosos êxtases, de diferentes intensidades e conteúdo, que povoam a sua vida espiritual. Reparemos nesta presença que invade, toma, arrebatava e transforma:

«... Elevei-me um pouco acima do chão e uma e múltiplas vezes te louvei e adorei à roda (...) E dizia: - Tu és a Terceira Pessoa, a vida. E pensava: as cascas mortas e duras cairão, e só tu existirás. E tudo era só doçura e alegria. Sempre elevada um pouco acima da terra no ar sustentada. Ao meio a morte foi trespassada. (...) Tudo dado, revelado. O canto total rebentaria».⁸³

Uma nova vida, uma segunda criação... Dalila, como todos os místicos coloca-nos no umbral do mistério. O êxtase conduz o místico a um estado de iluminação, no qual se lhe transmitem verdades nunca ouvidas e se ouvidas nunca usufruídas. «A iluminação vem sem se fazer esperar, anunciar, não descendo por degraus, mas de súbito. E acolhida sem espanto».⁸⁴ E continua:

«a segunda união: (...) senti como a vinda, a caída sobre mim e a sua possessão de mim, numa vaga de força. Chegou de repente, numa manhã, ao acordar. Vinda da noite e na noite crescida.

Estava em mim como uma onda densa e latejante, prestes a rebentar. E que em amor, me pedia de a receber. De a segurar e abrir.

Subsistiu em mim durante vinte dias.

(...) Tudo vinha, sentia-o, de longe, nada me pertencia. Sentia-me unicamente utilizada. Mas da minha parte, em face de toda esta estranheza, longínqua e independente, havia já um conhecimento de intimidade: sabia como a esperar, e como a usar. Havia já como uma nova união, participação e cumplicidade, entre uma força e o seu instrumento. (...) Ao fim do dia, sentia um grande esgotamento, mas de plenitude.

E às vezes, no decorrer do dia, esta força era a custo suportada, tal a desproporção sentida entre a sua violência e grandeza e a minha fraqueza e limites. Mas tudo era em sofrimento feito de alegria».⁸⁵

«... ou em nós, humanamente, será sentido em certos momentos dentro do nosso ser corpóreo, como uma vertigem, um repuxar

⁸³ Ibidem, pp. 45-46.

⁸⁴ COSTA – *A Força do Mundo*, p. 90.

⁸⁵ Idem – *Encontro na Noite*, pp. 157-159

entre dois mundos, vistos nesse justo momento, aí surgidos, em toda a sua irreduzível e solucionada oposição-união (...) num universo onde as oposições de alto e baixo, direito e esquerdo, se anularão por identificação. E aí gozaremos o estado momentâneo e jubilante da eternidade».⁸⁶

Dalila ao saborear o «silêncio de suspensão, quietação» durante vários dias, provocado pela invasão do divino na sua vida, chega a exclamar: «Ah, como o corpo é livre / nesta intervenção anulante».⁸⁷

Esta força extática incontida é, segundo a sua paciente, irreduzível à psicologia ou à filosofia, é uma manifestação do sagrado, é uma forma que o divino escolhe para se manifestar.⁸⁸ Irrompe na debilidade do humano, abalando-o e deixando profundas marcas da sua intensa e abundante presença. Tal como ela própria testemunha, trata-se de

«Uma força terrível, que por um momento vem, rebenta em face e junto de nós; sentida sempre como uma vibração, um choque».⁸⁹
«Tua força insuportável, que vem como espada de fogo do teu amor, cravar-se e rasgar-me o corpo, da cabeça aos pés».⁹⁰

7. Experiência do paradoxal e do inefável

O místico depara-se sempre com uma experiência paradoxal e inefável. O mistério que o envolve é intransmissível em simples conceitos e abstracções. O místico ensaia então uma nova linguagem, que é manifestação, da nova experiência que afecta todo o seu ser.

«Na experiência mística, que actua de forma imediata no ser do místico, emerge um mundo inexprimível na linguagem comum

⁸⁶ Idem – *Encontro na Noite*, p. 123.

⁸⁷ Idem – *Os Jardins da Alvorada*, p. 112.

⁸⁸ Cf. COSTA – *A Força do Mundo*, pp. 41-42. A origem divina do êxtase, ainda que em Dalila nos surja como óbvio, é a nota distintiva da verdadeira experiência mística extática, relativamente a outras que são do foro patológico ou mesmo provocadas por químicos estimulantes, como nos alertam todos os teóricos da mística. Logo, impõe-se sempre um avalizado discernimento, atendendo sobretudo aos efeitos do fenómeno místico em causa. Cf. SUDBRACK – *Mística cristiana*. In GOFFI, T. – SECONDIN, B. – *Problemas y Perspectivas de Espiritualidad*, pp. 377-379; 390-392; e BARCIA – *Análisis de la Experiencia Mística*. In *Teologia Espiritual*. 1991, 35, p. 253-282.

⁸⁹ COSTA – *A Força do Mundo*, p. 78.

⁹⁰ Idem – *Os Jardins da Alvorada*, p. 106.

da experiência ordinária ou do conhecimento racional, lógico da realidade».⁹¹

A experiência mística é inefável porque não é assunto da cabeça mas do coração; e desde tempo imemorial que os amantes nos recordam que as coisas do coração desafiam toda a expressão. No entanto,

«o místico sente-se provocado a dizer, na linguagem de todos os dias, o que jamais foi dito, o indizível, porque incomensurável com palavras humanas... mas é por isso que a linguagem dos místicos é a mais rigorosa e objectiva porque a mais concreta e cingida do real».⁹²

«A inefabilidade da experiência, a impossibilidade de a traduzir linguisticamente e, paradoxalmente, o imperativo de a dever comunicar, obriga o místico a criar uma nova linguagem, recorrendo ao paradoxo, onde à ruptura da mente lógica e racional corresponde a ruptura da linguagem lógica».⁹³

como podemos confirmar mais uma vez com o exemplo de S. João da Cruz, ao cantar: «a música calada, a soledade sonora, a ceia que recreia e enamora»⁹⁴. Com o recurso a este tipo de linguagem, o místico mais que falar da sua experiência, fala da inefabilidade desta, como nos mostra o doutor místico ao glosar, por exemplo, o verso

«Pela secreta escada disfarçada», diz-nos que «não só não se entende, mas ninguém, enquanto o Mestre o não ensina, está dentro da alma substancialmente, onde não pode chegar o demónio, nem o sentido natural, nem o entendimento».⁹⁵

Assim, o leitor sente necessidade de se implicar na vivência do místico e despertar o ardor e o fascínio de se lançar, também ele, na aventura mística. Mas o silêncio aparece sempre como o último estado a que conduz a experiência mística, como reforça Dalila: «E por fim o silêncio pregnante em dom último aceite, o Inaudito. Enquanto o vento sopra do centro unitário trinitário».⁹⁶

Esta experimentalista do divino fixa-se no ocaso da vida terrena de Jesus e nas suas últimas palavras do Gólgota: «Meu Deus, meu

⁹¹ GUERRA – *Mística*. In *DICCIONARIO Teológico. El Dios Cristiano*, p. 900.

⁹² FREITAS, M. C. – MARCELINO, D. António – *Falar de Deus hoje*. Lisboa: Ed. Didaskalia, 1992, p.11.

⁹³ GUERRA – *Mística*. In *DICCIONARIO Teológico. El Dios Cristiano*, p. 900.

⁹⁴ S. JOÃO DA CRUZ – *Cântico Espiritual*, 14.

⁹⁵ Idem – *2 Noite Escura*, 17,2.

⁹⁶ COSTA – *Hora de Prima*, p. 26.

Deus, porque me abandonaste?» A resposta silenciosa de Deus ao chamamento de Cristo e ao nosso chamamento é a «resposta do puro silêncio», numa experiência de abandono, pois

«toda a união com Deus, no seu ponto máximo, é viver esta presença ausente, ou viver através de uma ausência, a presença, a mais próxima e última que jamais tínhamos conhecido sobre a terra».⁹⁷

É à luz do mistério pascal que é, por excelência o mais paradoxal, que Dalila intui a mais sublime experiência mística, onde o essencial deste acontecimento salvífico se verte em linguagem humana. Esta experiência esbarra com a dificuldade de ser relatada, esbarra com uma «parede que, sendo invisível, seria duramente impenetrável».⁹⁸

Esta poetisa mística para nos falar da experiência mística, que possui a máxima revelação nos êxtases, pergunta-se:

«Que analogia tomar no nosso mundo, aquele onde vivemos todos os dias, para tentar elucidar esta presença, esta realidade? Procuo-a mas não a encontro em parte alguma».⁹⁹

Então recorre à linguagem apofática, tão do gosto dos Padres Capadócijs: «não é a força desencadeada de uma tempestade, ou a calma submergente de um grande rio», é uma experiência de «indizíveis atributos», ou recorre ainda ao paradoxo, falando de «serena violência»,¹⁰⁰ «agora quando vens e me abraças, tão forte e doce e em tão funda dor de alegria»,¹⁰¹ ou então de um ser que se vai desvelando, «aberto mas oculto, dado e guardado, recusado».¹⁰² O Mestre Eckhart, que Dalila bem conhece, afirmava que «nenhuma língua pode encontrar uma palavra que defina Deus devido à sublimidade e esplendor do seu ser», daí que a via negativa seja uma alternativa para d'Ele nos aproximarmos. Num outro passo sugere-nos a ideia de uma «nuvem incognoscível que não será antes uma luz divina?».¹⁰³

Que linguagem usar para exprimir o inexprimível. A linguagem poético-simbólica da metáfora, do paradoxo... aquela em que se aplica

⁹⁷ COSTA – *A Força do Mundo*, p. 131.

⁹⁸ *Ibidem*, p. 10.

⁹⁹ *Ibidem*, pp. 9-10.

¹⁰⁰ Cf. *Ibidem*, pp. 9-10.

¹⁰¹ *Idem* – *Os Jardins da Alvorada*, p. 113.

¹⁰² *Idem* – *A Força do Mundo*, p. 76.

¹⁰³ Citado por GRAEF, Hilda C. – *Os Místicos*. Coimbra: Editor Arménio Amado. 1958, pp. 85-86.

todo o ser do místico; ou seja, não só a linguagem descritiva da adequação da mente ao objecto, mas também a linguagem projectiva do desejo, a linguagem expansiva da comunicação pessoal e do amor de comunhão, a linguagem admirativa da acção de graças. A linguagem que já os próprios autores bíblicos usaram para nos comunicar o plano salvífico e misterioso de Deus...¹⁰⁴

Dalila para nos falar, por exemplo, da profunda paz sentida, apresenta-a pela linguagem paradoxal, sendo

«a um tempo acto de purificação e enriquecimento, de vazio e plenitude. Porque então o que se sente é feito de dom possessão e despojamento renúncia. Ponta extrema do Nada e Todo». Esta paz «rebenta todas as oposições de que é feita».¹⁰⁵

Além do paradoxo que aproxima assintoticamente do inefável, encontramos também em Dalila a repetição circular, o oxímoro alargado, a interrogação constante a remeter para o mesmo grau de inefabilidade, numa tensão crescente prestes a rebentar como que a pedir a humilde ajuda ao leitor para que lhe acene com a cabeça num gesto de assentimento e apreensão do não dito.¹⁰⁶ Ao testemunhar as aparições dos anjos, durante o crepúsculo, ou sobretudo de noite, Dalila testemunha ainda um ver sem ver, longe e perto...¹⁰⁷

Na experiência mística os nossos sentidos são transmutados, espiritualizados e são eles que criam uma nova linguagem.¹⁰⁸ A linguagem que Dalila utiliza é uma linguagem sacrificada, que se aniquila a si mesma, transsubstanciada, recuperando a imagem do sacramento eucarístico, uma linguagem que diz e cala, transmutada.

¹⁰⁴ JONHSTON, William – *Teologia Mística*. Barcelona: Herder. 1997, pp. 159 e ss.

¹⁰⁵ COSTA – *Os Jardins da Alvorada*, p. 101.

¹⁰⁶ SOARES, Francisco – *A Instância Mística e a Prosa de Dalila Pereira da Costa*. In Dalila Pereira da Costa e as Raízes Matriciais da Pátria (Colóquio). Lisboa: Fundação Lusíada. 1998, pp. 121-122.

¹⁰⁷ Cf. COSTA – *Os Jardins da Alvorada*, p. 101.

¹⁰⁸ Todos os místicos nos falam da necessidade de uma metamorfose, de uma conversão dos sentidos exteriores para os sentidos interiores. O espírito é o que mora no interior, logo é necessário operar esta transformação. Concretamente, a mística hinduista fala da importância do corpo interior, ou seja, de um corpo imperceptível, composto por centros de experiência religiosa. Também Santa Teresa de Jesus concede especial relevo aos sentidos interiores ou espirituais. Segundo a sua experiência, há um olhar real e interior que não se produz mediante os olhos da carne; da mesma forma que há uma experiência auditiva que não resulta dos ouvidos do corpo e uma percepção táctil que não corresponde ao tacto do corpo. Santa Teresa não duvidava da existência destes sentidos interiores, os quais nenhum instrumento os pode medir ou comprovar. Mas são eles que permitem a experiência do Espírito e este conhecimento por conaturalidade.

No êxtase «tudo é dado, visto em imagens, mas para além das imagens; e do símbolo. (...) Aí, momentaneamente, possuímos sentidos espirituais (que na morte possuiremos permanentemente).

E é com eles, por eles, que nos dão a ver e a ouvir a Realidade. Então ela aí não mais é a sensível. Mas sofreu uma transubstanciação.

Outro pão e vinho».¹⁰⁹

Concluimos que estamos perante uma obra mística de especial interesse. Nela desvendamos os elementos essenciais, que os teóricos da experiência mística enunciam. Uma Presença Misteriosa, imediata e gratuita na vida de Dalila trouxe-lhe uma nova consciência de si, do mundo, de Deus; permitiu-lhe aceder ao núcleo da realidade, ao fundamento último de tudo, onde está o Todo, como algo ou alguém absolutamente novo, subjacente e arrebatador. Esta experiência mística supera todas as expectativas do humano e coloca-o no umbral do Mistério inefável, envolvente e paradoxal. Assim, pode-se apresentar a vida e obra desta autora portuense ao homem moderno que tenta sondar a irrupção do Espírito nas pessoas e acontecimentos. O mistério do mundo e do homem é realidade que alguns profetas do nosso tempo ousam captar, experienciar e transmitir. E Dalila Pereira da Costa é um destes profetas que se abrem à grandeza do mistério da presença envolvente de Deus e, com a abundância da graça, registam para o presente e, sobretudo, para o futuro os sinais da mesma presença, através da experiência mística concedida por Deus a quem Ele quer.

¹⁰⁹COSTA – *Encontro na Noite*, p. 163.

PALAVRA DE DEUS E REGRA DO CARMELO*

FR. GIOVANNI HELEWA, OCD

«A Palavra de Deus habite com toda a sua riqueza na vossa boca e no vosso coração. E tudo o que tiverdes de fazer, fazei-o na Palavra do Senhor» (c. 16). Este convite, dirigido aos «eremitas» do Carmelo, fica confirmado e aprovado pelo exemplo do próprio Legislador, e pelo texto da Regra. Com efeito, a nossa Regra é um projecto de vida concebido e formulado por alguém em quem habitava abundantemente a Palavra de Deus e, por conseguinte, alguém guiado pelo instinto de pensar e exprimir tudo com o verbo bíblico. A presença da palavra de Deus neste documento é de tal ordem, que lhe imprime a forma de um discurso bíblico, inteligentemente estruturado, aplicado e articulado. Se tivermos em conta que para S. Alberto a Palavra de Deus não podia estar separada da pessoa de Cristo e das Escrituras que nos falam de Cristo,¹ compreenderemos o alcance da citada exortação: «Vivam os irmãos do Carmelo as riquezas de Cristo, realizando-as em si próprios, e formem a inteligência das coisas de Deus na fonte das Escrituras. Assim, a sabedoria da vida, os estímulos e as certezas espirituais são coisas de Deus que se

* Traduzido por Jorge dos Santos Vaz, OCD, em *La Regla del Carmelo*, pp. 21-43.

¹ Note-se que a exortação: «E tudo o que tiverdes de fazer, fazei-o na Palavra do Senhor», lê-se assim, no paralelo paulino: «E tudo quanto fizerdes por palavras ou por obras, fazei-o em nome do Senhor Jesus, dando graças por Ele a Deus Pai». Habitando a Palavra de Deus nos crentes, a vida destes desenvolve-se diante de Deus e conforme a Deus, testemunhando a abundante graça de Cristo para glorificar a Deus (cf. *Cl* 3, 16-17; *I Cor* 10, 31; *I Pe* 4, 11).

adaptam às necessidades dos crentes chamados a percorrer o caminho cristão da coerência e da fidelidade com radicalidade evangélica».

O convite patente de S. Alberto é o de estabelecer uma «fórmula de vida» que especifique o modo (qualiter) pelo qual os eremitas deverão alcançar o «propositum» para o qual se reuniram no Monte Carmelo; e assim, «viver em obséquio de Jesus Cristo e servi-l’O fielmente» com coração puro e total doação das suas vidas (Pról.). Para além de qualquer interpretação possível e justificada ou sugerida por factores históricos ou ambientais,² estas palavras indicam qual a vocação que convém reconhecer como comum a todos os baptizados.

Revestidos de Cristo e do seu Espírito, os baptizados pertencem a Cristo (*Gl* 3, 27.29; *Rm* 8, 9.10) como ao seu Senhor (*Fl* 2, 9-11), em cujo reino foram inseridos pela graça de Deus (*Cl* 1, 13). A sua própria união com Cristo propõe aos baptizados este imperativo: «E morreu por todos a fim de que, os que vivem, não vivam mais para si mesmos, mas para Aquele que por eles morreu e ressuscitou» (*2 Cor* 5, 15). Recordemos a linguagem incisiva de *Rm* 14, 8-9: «Se vivemos, é para o Senhor que vivemos; e se morremos, é para o Senhor que morremos. Ou seja, quer vivamos quer morramos, é ao Senhor que pertencemos. Pois foi para isto que Cristo morreu e voltou à vida: para ser Senhor tanto dos mortos como dos vivos».

A própria fé, que é obediência da mente e do coração ao poder divino revelado e operante no Evangelho (cf. *Rm* 1, 5; 10, 6; 15, 18; 16),³ assinala os baptizados como sujeitos a Cristo Senhor (cf. *2 Cor* 10, 5), e chamados a servi-l’O com uma total e fiel dedicação. «Vós sois de Cristo e Cristo é de Deus», recorda-nos Paulo (*1 Cor* 3, 23); e especificará ainda: «E quem deste modo serve a Cristo é agradável a Deus e estimado pelos homens» (*Rm* 14, 18).

² O «obsequium Jesu Christi» e o serviço a Cristo Senhor caracterizavam de um modo especial a religiosidade medieval e a cristandade das Cruzadas: cf. C. CICONETTI, *La Regola del Carmelo. Origine, natura, significato*. Roma, 1973.

³ É notável a expressão paulina: «A obediência da fé» (*Rm* 1, 5; 16, 26), em que o genitivo é epexeagógico: a própria fé define-se como obediência. Este conceito de uma «fé» que é «obediência» (*Rm* 1, 8 = 10, 16; 15, 18; 16, 19; *2 Ts* 1, 8...), é uma contribuição significativa do pensamento paulino. Daqui recolheu o Concílio Vaticano II o tema para delinear os traços fundamentais da fé cristã: «Quando Deus revela, o homem deve submeter-se mediante a fé (cf. *Rm* 1, 5; 16, 26; *2 Cor* 10, 5-6). Pela fé, o homem entrega-se total e livremente a Deus oferecendo a Deus revelador o obséquio pleno da inteligência e da vontade, e prestando voluntário assentimento à sua revelação...» (*Dei Verbum*, n. 5).

Convém salientar desde o princípio este fundamento da intenção albertina como a verdade mais qualificadora do facto de ser cristão.⁴ Com efeito, é esta a conotação global e primária que se obtém da frequente e coordenada presença da Palavra de Deus no texto da Regra.

Não obstante, o Legislador serve-se da mensagem da Escritura com certas precauções, uma vez que se inspira sobretudo nela para formular a modalidade específica que deverá encarnar no Monte Carmelo a mencionada vocação cristã comum. O material que poderíamos analisar é tanto, que seria inútil, para não dizer impossível, estudar neste trabalho cada uma das referências bíblicas.⁵ Omitimos muitos elementos, em si mesmos importantes e biblicamente relevantes; elementos que conferem à Regra harmonia e integridade, mas que fazem parte do grupo dos valores comuns a qualquer forma de vida religiosa. Julgamos que o melhor método é o de isolar os temas de fundo que apresentam com maior claridade a estrutura da «fórmula de vida» que é proposta e o «espírito» que a deveria modelar, conforme a intenção do Legislador. Por outras palavras: faremos uma leitura selectiva, atentos aos contributos bíblicos que mais claramente exprimem a originalidade do projecto albertino.

Podemos, desde já, dizer que este projecto, tal como se pode intuir à luz dos dados escriturísticos, aparece como a expressão institucional de um compromisso e de um ideal, ambos concebidos como busca consciente de uma coerência cristã radical. O ideal é uma vida comum que reproduza o rosto e a alma da primeira comunidade cristã de Jerusalém. Comunidade exemplarmente descrita nos *Actos dos Apóstolos*. O compromisso a que obriga tal ideal, é, principalmente um combate vigilante e perseverante. Destina-se a crentes decididos a defender a sua própria identidade baptismal e a viver eles próprios de uma maneira renovada a vitória pascal de Cristo Senhor.

A presença simultânea destas duas tendências dá à Regra uma tensão característica: a primeira tendência verifica-se coerentemente num projecto comunitário em que a união fraterna é veículo e espaço para

⁴ Podemos, sem dúvida, em linhas gerais, reconhecer em S. Alberto a intenção de propor um valor semelhante ao que aparece na exortação paulina: «Do mesmo modo que recebestes Cristo Jesus, o Senhor, continuei a caminhar n'Ele: enraizados e edificados n'Ele, firmes na fé, tal como fostes instruídos...» (Cl 2, 6-7).

⁵ Ver o estudo de PIETRO DELLA MADRE DI DIO, *Le fonti bibliche della Regola carmelitana*, in *Ephemerides Carmeliticae*, 2 (1948), 65-97.

viver em «obséquio de Jesus Cristo», em enriquecimento e renovação, para assim ser digna da «futura plenitude dos tempos». A segunda tendência, pelo contrário, vai numa orientação divergente, à primeira vista: apesar de viver em comunidade e em busca da perfeição evangélica da união fraterna, o Carmelita travará o combate da fidelidade cristã no «ermo», apoiado numa solidão vigilante, orante e comedida. É, precisamente, na relação assim vivida que, no meu entender, radica a proposta religiosa mais original da Regra – pelo menos, é isto o que sugere o conteúdo bíblico.

Contudo, é preciso deixar-nos guiar por uma indicação metodológica presente na estrutura literária do documento. Entre o prólogo e o epílogo, tendo em conta a sua linguagem e conteúdo, é fácil distinguir duas partes principais: na primeira, a que chamaremos «institucional», aparece a vida religiosa que os irmãos do Carmelo deverão observar, assente nos seus elementos estruturais de comunhão fraterna, de prática cultural e ascética (cc. 1-16); na segunda parte, que nos parece conveniente chamar «exortativa», esta fórmula de vida é explicada e definida na sua dimensão evangélica e na sua finalidade espiritual (cc. 17-21). Como vemos, as duas partes são complementares, de modo que o contributo específico duma se reflecte logicamente na outra. Esta tensão constitui, sem dúvida, a chave de leitura imprescindível.

A partir destas premissas, e com a certeza de que a palavra bíblica está presente na Regra como veículo de privilegiada expressividade e como fonte de inspiração e garantia de autenticidade cristã, examinaremos progressivamente estes três pontos: 1) Um projecto de vida comum inspirado no testemunho exemplar dos *Actos dos Apóstolos*; 2) o combate espiritual diário, revestidos da armadura da solidão própria do eremita; 3) uma fecunda tensão orientada para a evangelização.

Não pensamos que com isto se esgotem os tesouros contidos na Regra do Carmelo. A nossa intenção será simplesmente fazer ressaltar algumas orientações de fundo, tal como se podem intuir à luz do texto bíblico utilizado por S. Alberto.

«Comunhão» e «comunidade»

Escreve S. Paulo aos Efésios: «Exorto-vos a que procedais de um modo digno do chamamento que recebestes» (4,1). Por um lado, o chamamento divino que interpela os fiéis com a voz vitalmente renovadora da Graça de Cristo; por outro, o imperativo prático que se deduz: Esforcem-se os fiéis por levar uma vida coerente impelidos pela mesma graça na originalidade vital profunda que os define como homens que vivem na presença de Deus. A realidade da originalidade cristã suscita o imperativo de um novo comportamento.⁶ Frisando este comportamento, o apóstolo acrescenta: «Com toda a humildade e mansidão, com paciência, suportando-vos uns aos outros no amor, esforçando-vos por manter a unidade do Espírito, mediante o vínculo da paz» (vv. 2-3). A comunhão fraterna, vivida realmente, é o caminho novo que se abre aos que foram inseridos na originalidade de Cristo. E, para confirmar esta relação, Paulo recorda-nos que esta originalidade é objectivamente um mistério de comunhão: «Um só Corpo, um só Espírito, ... uma só esperança, ... um só Senhor, uma só fé, um só baptismo, um só Deus e Pai de todos» (vv. 4-6).

Quisemos sublinhar esta doutrina paulina porque é um tema comum e central na catequese de Paulo; porque o mesmo tema é usado pelo autor do livro dos *Actos*, onde se apresenta o rosto ideal da Igreja de Cristo; e porque o Legislador do Carmelo se inspira, com certeza, na proposta do evangelista Lucas.

É preciso reconhecer que a comunhão fraterna, vivida como a expressão evangélica da caridade, qualifica profundamente o projecto religioso formulado na Regra do Carmelo. O modo como deve ser

⁶ «Agere sequitur» esse: neste caso específico, o ser é «criação nova» em Cristo Jesus e o «agir é comportar-se de modo conforme a tal identidade nova». É a nota dialéctica do indicativo e do imperativo, lógica característica da exortação apostólica e expressão típica da catequese cristã. Exemplos paulinos: «Viver de maneira digna» de Deus Salvador, do Senhor Jesus, do Evangelho, da vocação baptismal (*1 Ts* 2, 11-12; *Cl* 1, 10; *Fl* 1, 27; *Ef* 4, 1); «não apagueis o Espírito» (*1 Ts* 5, 19) e «não ofendais o Espírito Santo de Deus» (*Ef* 4, 30); «não recebeis em vão a graça de Deus» (*2 Cor* 6, 1); «deixar-se conduzir pelo Espírito» (*Gl* 5, 18); e «caminhai no Espírito» (*5, 16.25; Rm* 8, 44ss); «glorificai a Deus no vosso corpo» que é «templo do Espírito Santo» (*1 Cor* 6, 19-20); «despir-vos do homem velho» e «revestir-vos do homem novo» (*Ef* 4, 22-24; *Cl* 3, 9-10); «revestir-se de Jesus Cristo, o Senhor» (*Rm* 13, 14); «tornai-vos fortes no Senhor e na sua força poderosa» (*Ef* 6, 10); viver na prática das «boas obras que Deus de antemão preparou para nelas caminharmos» como «criados em Cristo Jesus» (*Ef* 2, 10), etc.

eleito o prior (c. 3); o modo como se atribuirá a cada um uma cela própria (c. 5); a refeição em comum, enquanto escutam algum trecho da Sagrada Escritura (c. 6); a celebração comunitária da Liturgia das Horas (c. 9); a comunhão de bens, «tendo em conta a idade e as necessidades de cada um» (c. 10); a celebração comunitária da Eucaristia (c. 12); a reunião comunitária e a correcção fraterna periódicas «caritate media» (c. 13); a benévola discrição com que é proposta a ascese corporal (cc. 14 e 15); a figura do prior como humilde servo dos irmãos (c. 19): são alguns traços que, globalmente analisados, definem um projecto de vida, pensado e proposto como procura de comunhão fraterna madura e generosa, humilde e caritativa. «Vínculo de perfeição» (*Cl* 3, 14) e vitalidade específica da família de Deus, nascida em Jesus Cristo (*Rm* 5,5 8, 14-17.29); a caridade é a realidade que «constrói» a Igreja (*I Cor* 8, 2) e dá ao povo de Deus a possibilidade de viver como irmãos. Inclui a paciência e a humildade, a bondade e a benignidade e o respeito mútuo, a generosidade e o serviço, a compreensão e o perdão (*I Cor* 13, 4-7; *Gl* 5, 13-15.22; 6, 1-2; *Rm* 12, 9-16; *Ef* 4, 2-3.31-32; 5, 1-2; *Fl* 2, 1-4; *Cl* 3, 12-14; *I Pe* 1, 22-23; 3, 8-9; etc.). São todos traços próprios do semblante comunitário e fraterno da identidade cristã. A Regra do Carmelo pode, sem dúvida, ser lida como uma afirmação articulada em torno da caridade: que mana das fontes da Eucaristia diária, da oração perseverante, da Palavra de Deus meditada assiduamente. A caridade é, na verdade, o vínculo que dará consistência à vida comum, estabelecida para os irmãos do Carmelo, e a projectará como comunidade cristã solidamente fundada na presença de Deus.

a. «Um só coração e uma só alma»

Esta visão, assente no fundamento da caridade e inspirada na verdade de que a união fraterna é a originalidade de uma vivência sincera do cristianismo, está cristalizada, para S. Alberto, nos *Actos dos Apóstolos*; aí aparece como «pedra angular» das primeiras comunidades.⁷

«A multidão dos que tinham abraçado a fé tinha um só coração e uma só alma» (*Act* 4, 32). A intenção é propor uma novidade antropológica

⁷ Já estava consolidada entre os institutos religiosos a tradição de se inspirar na Koinonia fraterna e evangélica, vivida pela Igreja primitiva de Jerusalém (*Act* 2, 42-47; 4, 32-35). Ver também *Perfectae Caritatis*, 15, e B. SECONDIN, *La Regola del Carmelo per una nuova interpretazione*, Roma, 1982, 33-36.

que surge com a Palavra do Senhor e com o Pentecostes. Esta aparece encarnada na primeira comunidade de Jerusalém. É a realização da Nova Aliança: ter «um só coração e uma só alma», tal como intuiu Lucas; e a perfeição de uma humanidade capaz de viver em caridade pela força renovadora de Deus e, assim, agradar a Deus. Uma comunidade onde cada indivíduo, revestido interiormente da energia divina do Espírito, recebeu um coração novo e um espírito novo.⁸ Paulo, o teólogo da «nova existência do Espírito» (*Rm* 7, 6) e da «lei do Espírito» (8, 2) escreve: «Ora a esperança não engana, porque o amor de Deus foi derramado nos nossos corações pelo Espírito Santo que nos foi dado» (5, 5).

Retrato exemplar de humanidade renovada em Cristo pelo poder do Espírito Santo, que o evangelista Lucas, servindo-se da realidade da comunidade de Jerusalém, nos descreve na segunda parte do versículo: «Ninguém chamava seu ao que lhe pertencia, mas entre eles tudo era comum» (*Act* 4, 32b). Desde a comunhão de corações até à comunhão de bens. A fraternidade evangélica dos tempos novos, vivida na sua radicalidade, exclui aquele factor de distinção social, de interesse fechado e de egoísmo separatista, chamado propriedade privada. E assim, a renúncia pessoal aos bens da terra, assume um sentido profundamente cristão: viver a pobreza como convém a uma comunidade que tem «um só coração e uma só alma»; uma comunidade, portanto, obrigada a dar testemunho, na prática, da unidade cristã. Lucas insiste sobre este aspecto da «Koinonia evangélica» cristã, que modela a Igreja primitiva de Jerusalém: «Todos os crentes viviam unidos e possuíam tudo em comum. Vendiam terras e outros bens e distribuíam o dinheiro por todos, de acordo com as necessidades de cada um» (*Act* 2, 44-45); mais ainda: «Entre eles não havia ninguém necessitado, pois todos os que possuíam terras ou casas vendiam-nas, traziam o produto da venda e depositavam-no aos pés dos Apóstolos. Distribuíam-se, então, a cada um conforme a necessidade que tivesse» (4, 34-35). Convém notar que Lucas é também o evangelista que reflectiu mais profundamente sobre o problema religioso da riqueza e insistiu mais

⁸ Especialmente *Ez* 11, 19-20; 36, 26-27; e também *Jr* 24, 7; 31, 31.34; 32, 39-40. A Nova Aliança anunciada pelos profetas e instaurada em Jesus Cristo: G. HELEWA, a voz *Aliança*, in *Dizionario di Spiritualità dei Laici*, coordenado por E. Ancilli, ed. O. R. Milano 1981, vol. I, 1-16, com bibliografia essencial (p. 16).

radicalmente na exigência espiritual da pobreza.⁹ No livro dos *Actos* explicita o modo como deve ser vivida esta exigência no contexto específico da Koinonia cristã: na sua dimensão de renúncia, vivida com os olhos postos no reino dos Céus e no seguimento de Cristo, a pobreza é experimentada como sinal de união fraterna e testemunho da comunhão de corações. Comunhão pela qual se distingue o povo da Nova Aliança.

A perspectiva da Regra do Carmelo, em matéria de pobreza, vai nesta direcção: «Nenhum dos irmãos diga que algo é seu, mas tudo tereis em comum entre vós, e a cada um será distribuído aquilo que necessite pela mão do Prior – ou seja, através do irmão por ele designado para esta função –, tendo em conta a idade e as necessidades de cada um» (c. 10); o Legislador, bem como outros antes dele, percebe de pobreza no sentido lucano de Koinonia na caridade vivida evangelicamente, e vê na renúncia à propriedade e na comunhão de bens uma expressão concreta daquela perfeição que pretende que tenham aqueles que se chamam irmãos em Cristo. Esta perfeição consiste em ter «um só coração e uma só alma».

Nas fontes da comunhão fraterna

Esta comunhão, em que a pobreza é fruto e expressão da caridade, é, em primeiro lugar, uma graça de Deus à alma e, depois, um comportamento verificado socialmente. Os irmãos em Cristo estão unidos na prática do amor, porque neles opera um mistério de unidade, um dom do alto que é acolhido e tornado fecundo. Por conseguinte, não é por acaso que se faz esta descrição programática da comunidade jerosolimitana: «Eram assíduos ao ensino dos Apóstolos, à união fraterna, à fracção do pão e às orações» (*Act* 2, 42). É o belo retrato de uma cristandade, proposta como encarnação apropriada da Igreja de Deus. Se os primeiros cristãos de Jerusalém estavam unidos fraternalmente, a ponto de terem, como dizia Lucas, «um só coração e uma só alma», é porque alicerçavam a caridade no ensino dos Apóstolos, na vivência da

⁹ F. M. LOPEZ MELUS, *Pobreza y riqueza en los evangelios. San Lucas, el evangelista de la pobreza*. Madrid 1963; S. LEGASSE, *L'appel du riche (Marc 10, 17-31 et parallèles). Contribution à l'étude des fondements scripturaires de l'état religieux*. Paris 1966; e J. DUPONT, *Les béatitudes*, coll. «Etudes Bibliques», especialmente o vol. III: *Les Evangelistes*, Paris 1973.

fracção do pão e na oração. Não se trata de valores substituíveis, mas de existências conaturais à inovação cristã.

Porque não deduzir que estes três valores estão alicerçados na mesma estrutura da fórmula de vida cristã albertina, e propostos em vista da Koinonia que os irmãos do Carmelo deveriam alcançar? É certo que são valores presentes em toda a literatura apostólica e, já naquele tempo, património tradicional do Povo de Deus; também é claro que nenhum projecto autêntico de vida religiosa os pode ignorar. Mas não é menos certo, e tudo o que ficou dito da pobreza e da comunidade de vida o evidencia suficientemente, que o Patriarca de Jerusalém tinha presente o testemunho registado no livro dos *Actos dos Apóstolos*.

O ensino dos Apóstolos

Naturalmente, não se trata da proclamação da Boa-nova aos crentes com vistas à sua conversão, mas sim da instrução que os Apóstolos, convertidos em mestres da verdade divina e da vida cristã, davam aos novos conversos em vista de uma fé mais madura e de uma caridade mais comprometida. As Escrituras liam-se à luz dos acontecimentos pascais, explicava-se o mistério de Cristo Salvador, palavra plena e obra perfeita de Deus; propunha-se um caminho novo, cuja novidade e sublime expressão se achava naqueles que tinham a Cristo como seu Salvador e Senhor. Era, de facto, o ensino apostólico o que articulava a verdade do acontecimento cristão, o que educava os fiéis na sua nova dignidade e os exortava a caminhar com coerência de vida. A verdade de Cristo, a graça vital de Cristo, a nova lei de Cristo: eis o ensino que os primeiros cristãos de Jerusalém escutavam assiduamente.

Pensando bem, o conteúdo global dos livros do Novo Testamento consiste nisto. É a substância da mensagem que os filhos da Igreja de todos os tempos devem interiorizar e aprofundar na celebração e na meditação da Palavra de Deus: «Die ac nocte in lege Domini meditantes» (c. 8) «communiter aliquam lectionem sacrae scripturae audiendo» (c. 6);¹⁰ «Verbum Domini abundanter habitet in cordibus vestris» (c. 16). Os primeiros cristãos abriam-se à Palavra de Deus,

¹⁰ Este esclarecimento, juntamente com a refeição em comum, é própria do texto «inocentino» da Regra carmelitana.

escutando assiduamente o ensino dos Apóstolos. Os irmãos do Carmelo escutarão a Palavra de Deus, meditando-a, deixando-se impregnar pelas suas riquezas. Nestas duas coisas, a finalidade proposta não pode ser mais do que esta: crescer no conhecimento de Deus e no conhecimento de si mesmos, à luz do mistério de Cristo, a ponto de conceber a possessão da verdade evangélica como um instinto de vida, cada vez mais claro e urgente.

Assíduos à «fracção do pão»

«Frequentavam diariamente o templo – explicitará Lucas –, partiam o pão em suas casas e tomavam o alimento com alegria e simplicidade de coração» (*Act 2, 46*). Devemos sublinhar a normalidade desta alusão à Eucaristia quotidiana – porque de Eucaristia se trata¹¹ – num ambiente em que o ideal cristão se reflecte no culto comunitário dos irmãos que tinham «um só coração e uma só alma». «O cálice de bênção, que abençoamos, não é comunhão com o Sangue de Cristo? O pão que partimos, não é comunhão com o Corpo de Cristo? Uma vez que há um único pão, nós, embora muitos, somos um só corpo, porque todos participamos desse único pão» (*1 Cor 10, 16-17*). Esta doutrina paulina, em que a unidade na caridade se exprime pela «fracção do pão», e mana da comunhão com o Corpo de Cristo, é, certamente, conhecida pelo discípulo Lucas: a Koinonia exemplar da Igreja de Jerusalém tornava-se presente desse modo e manava dessa fonte.¹²

Devemos estar agradecidos a S. Alberto por ter dado tanta importância à Eucaristia na estrutura comunitária (c. 12). «Todos os dias pela manhã» os irmãos devem participar na celebração eucarística: é o pão que todos os dias desce do Céu, fonte de energia celeste e de união fraterna (cf. *Act 2, 46; 1 Cor 10, 16-17; Jo 6, 48*); é o novo maná que, todos os dias pela manhã, os nutrirá no seu Êxodo pascal (cf. *Ex 16, 8-21*); é o Corpo de Cristo, centro dinâmico de todas as riquezas de Deus.

¹¹ A «fracção do pão» (*Act 2, 42.46; 20, 7.11; 27, 35*; cf. *Lc 24, 30.35*): Expressão que se refere a uma comida judaica, na qual quem preside profere a bênção e parte o pão que depois distribui. Contudo, na linguagem cristã, entende-se o rito eucarístico (*1 Cor 10, 16; 11, 24; Lc, 22, 19*).

¹² O Corpo «físico» de Cristo, imaculado e glorificado; o Corpo eucarístico» de Cristo; o Corpo «eclesial de Cristo»: tripla dimensão dum único mistério em que a soteriologia se manifesta em eclesiologia e em que a eclesiologia é afirmação da nova Koinonia na caridade. G. HELEWA, *La Chiesa, Corpo di Cristo*, in AA. VV., *La Chiesa, sacramento di Comunione*, coordenado por E. Ancilli, Teresianum, Roma 1979, 76-130 (com bibliografia especial, págs. 76-77).

Centro que Cristo, enriquecendo-o com o seu amor, fará viver e prosperar nos que são seus.

A Eucaristia, declara a Regra, será celebrada no oratório construído para esse fim «in medio cellularum»: centralização material entendida como sinal de uma centralização vital e unificadora. Ter o oratório para o culto divino construído no meio das celas significa, do mesmo modo, ter as celas dos irmãos situadas em torno do oratório: um motivo arquitectónico de unidade, símbolo de busca de unidade, centrada no Corpo de Cristo. Se pensamos que o Corpo de Cristo é o novo «templo» do novo Povo de Deus,¹³ a comunidade carmelitana idealizada no projecto albertino não pode não aparecer como uma assembleia de culto, típica da «plenitude dos tempos»; uma assembleia convocada à unidade e chamada todos os dias a beber na fonte da unidade a Koinonia fraterna, que deverá testemunhar na presença de Deus.

Assíduos na oração

A Igreja, como diz o Concílio, alimenta-se «do pão da vida oferecido pela mesa da Palavra de Deus e do Corpo de Cristo» (*Dei Verbum*, n. 21). À volta desta mesa da abundância divina (cf. *Sl* 23, 5-6) reuniam-se assiduamente os primeiros crentes de Jerusalém; também os irmãos do Monte Carmelo estão convocados a participar diariamente dessa mesa. Lucas acrescenta o exercício da oração como valor que completa e exemplifica esta perfeição primordial da comunidade (*Act* 2, 42). Exigência instintiva de um povo que reconhece o seu Deus e Lhe fala com voz suplicante para obter a sua graça.

Estamos certos de que quando o Legislador prescreveu aos irmãos do Carmelo uma vida marcada pela oração frequente (cc. 8 e 9) pretendia propor uma perspectiva semelhante. Na solidão orante e na celebração quotidiana da salmódia, os irmãos louvarão a Deus pelo mistério da sua graça e exprimirão, de modo particular através da súplica e da acção de graças, as riquezas da vida evangélica e da comunhão fraterna. Tesouros escondidos que os irmãos «terão descoberto» na fonte da Palavra de Deus.

¹³ «Ele, porém, falava do templo que é o seu corpo» (*Jo* 2, 21). O Corpo imaculado e glorificado do Filho de Deus é o centro do novo culto, do culto que já se realiza «em espírito e verdade» (*Jo* 4, 21-26); é o lugar onde reside a plenitude da divindade para a salvação do mundo (cf. *Cl* 1, 19); e, portanto, é fonte de toda a «graça e verdade» (*Jo* 1, 14.16): é o templo espiritual onde brota a fonte de água viva (*Jo* 7, 37-39; 19, 34; *Ap* 21, 22; 22, 1; *Ez* 47, 1ss).

Também o Pai-nosso, oração para os irmãos que não sabem ler, entra dentro desta perspectiva: o que é a oração do Senhor senão um compêndio de mistérios celestes vividos pelo Filho de Deus, o próprio Evangelho encarnado nos corações, e expresso coerente e espontaneamente em forma orante?¹⁴

«Eram assíduos ao ensino dos Apóstolos, à união fraterna, à fracção do pão e às orações» (*Act 2*, 42). «A multidão dos que haviam abraçado a fé tinha um só coração e uma só alma» (*Act 4*, 32a). O traço essencial é, certamente, esta união fraterna dos irmãos no amor. De facto, na Koinonia aparecem juntos o dom de Deus e o compromisso comunitário; é por meio deles que Lucas vê surgir em Jerusalém, o rosto ideal da universalidade da Igreja de Deus. Mais tarde, a Koinonia relaciona-se com a sua fonte quotidiana e insubstituível: a escuta da Palavra de Deus e o Pão eucarístico; deste modo, se define como pobreza evangélica vivida na fraternidade do amor, para chegar a ser um compromisso vital e uma expressão coerente da piedade orante. Constatamos com agrado a presença incisiva destes valores no documento albertino: o que estabelece a Regra do Carmelo é um projecto de vida, em que a comunidade fraterna reproduzirá, de modo concentrado e articulado, a perfeição característica do povo de Deus reunido em nome de Jesus.

Cingidos com a armadura de Deus

Os eremitas, a quem se dirige o documento albertino, tinham chegado do Ocidente latino com a intenção de participar, de modo diverso (uns como peregrinos penitentes, outros como combatentes Cruzados), na restauração do cristianismo na cidade Santa de Jerusalém. Contudo, havia já algum tempo que se tinham reunido no Monte

¹⁴ Permaneceu como tradicional no pensamento cristão a definição de Tertuliano, o mais antigo comentarista do Pai-nosso: «Breviarium totius Evangelii», isto é, «Compêndio de todo o Evangelho» (*De Orationibus*, I: CCSL, 1, p. 258). É igualmente perspicaz a intuição de S. Cipriano, bispo africano do séc. III: «Como são numerosos e grandes os mistérios da oração do Senhor! Estão contidos em poucas palavras, mas é rica a sua eficácia espiritual. Certamente, nada daquilo em que devem consistir as nossas orações e as nossas súplicas foi omitido; nada que não esteja compreendido neste compêndio da doutrina celeste» (*De Oratione Dominica*, 9: CSEL, 3, 1, p. 272).

Carmelo para procurar uma cidade infinitamente mais preciosa e atraente. Assim, a denominada «guerra de Deus», combatida contra os infiéis com armas terrestres, perde a sua primazia, dando lugar a um empreendimento mais sublime: a conquista da Jerusalém celeste, com as armas próprias da solidão orante, da santa penitência, da fé-esperança-caridade. Era assim que eles entendiam já o serviço obediente a Cristo Senhor. S. Alberto plasmou no seu projecto de vida este ideal: «iuxta propositum vestrum» (Pról.).

Com o acerto e a subtilidade de um religioso intuitivo, propõe a esses eremitas, imbuídos do ambiente típico das Cruzadas, uma fórmula de vida humilde e sã, modelada sobre a Koinonia evangélica da primeira comunidade de Jerusalém. Na mente do Legislador entrecruzam-se, curiosamente, motivos de história, de geografia e de teologia. Os irmãos do Monte Carmelo conquistarão a Jerusalém do futuro seguindo o exemplo da primeira comunidade formada na Jerusalém do passado. E o exemplo disso encontra-se numa humanidade nova, participante das riquezas do Cristo pascal; a qual se compromete a viver na coerência e na fidelidade para, assim, tender à realização completa do mistério celestial.

A este propósito, aparece no documento uma nova linha de fundo: o caminho actual é luta e constância, vigilância e perseverança. O motivo que reuniu estes «eremitas» no Monte Carmelo é um empreendimento castrense; porque, se é verdade que caminharão para a Jerusalém celeste movidos pela graça de Cristo e fiéis à sua identidade cristã, não é menos verdade que este itinerário terreno está cheio de obstáculos e de insídias. O tema é bíblico; e é com linguagem bíblica que o Legislador o apresenta.¹⁵

«Resistir às insídias do inimigo»

Chama a atenção a sequência bíblica (*Job* 7, 1; *2 Tm* 3, 12; *1 Pe* 5, 8; *Ef* 6, 11) com que abre a parte «exortativa» da Regra e se introduz com lógica nitidez o tema do combate cristão (c. 16). «Tentatio est vita

¹⁵ Para uma visão geral do tema bíblico do combate cristão: SPICQ, *Théologie morale du Nouveau Testament*, 2 vol., col. «Etudes Bibliques», Paris 1965, vol. II, 165-228 e 292-380. E também: H. SCHILLER, *Machte und Gewalten nach den Neuen Testamente*, col. «Questiones Disputatae» 3, Freiburg 1958 (trad. ital.: *Principati e Potestà nel Nuovo Testamento*, Brescia 1967); G. HELEWA, *Il combattimento dell'«uomo nuovo» nel messaggio ascetico di Paolo Apostolo*, in AA. VV., *Ascesi cristiana*, coordenado por E. Ancilli, Teresianum, Roma 1977, 72-115.

hominis super terram» (*Job* 7, 1): a vida terrena é tempo de prova e de luta; o repouso não é próprio do tempo presente, mas da plenitude futura. Esta verdade genérica interpela o cristão com resoluta urgência: sabemos, com efeito, como diz Paulo, que «todos os que quiserem viver a fé em Cristo Jesus serão perseguidos» (*2 Tm* 3, 12). É aquilo a que o Apóstolo chama «os sofrimentos do tempo presente» (*Rm* 8, 18; *2 Cor* 4, 17) – sofrimentos inevitáveis (cf *Act* 14, 22), porque a fidelidade cristã esbarra com a hostilidade de um mundo seduzido por aspirações anti-evangélicas. Esta hostilidade entra na vontade maligna do Tentador, que rege a sabedoria deste mundo e procura, por todos os meios, estabelecer o seu império na mente e no coração dos crentes: é o «inimigo» invisível que, como leão que ruger, anda à volta, procurando a quem devorar (cf. *1 Pe* 5, 8). Que os irmãos do Carmelo conheçam, portanto, esta realidade e recorram aos meios adequados para lhe poder resistir. Não há outro meio adequado, para além do que Paulo aponta na sua carta aos Efésios, e que o Legislador adopta textualmente para exortar os irmãos: «Revesti-vos da armadura de Deus, para poderdes resistir às insídias do inimigo» (*Ef* 6, 11).

Proposição articulada e profundamente pensada. A natureza do caminho que, desde o Baptismo, deve conduzir o cristão ao «prémio da vida eterna» (cf. c. 20), constringe-o a adoptar medidas e comportamentos próprios de um guerreiro. O seu, contudo, é um combate especial. «Porque não é contra os seres humanos que temos que lutar – explica Paulo –, mas contra os Principados, as Autoridades, os Dominadores deste mundo de trevas, e contra os espíritos do mal que estão nos céus» (*Ef* 6, 12). Com efeito, o cristão deve «resistir às insídias do inimigo», isto é, para usar uma expressão albertina, impedir ao Tentador a possibilidade de «entrada na sua vida» (cf. c. 17). Esta dupla imagem guerreira leva-nos a imaginar uns combatentes assediados por um inimigo astuto, que os obriga a estar atentos e a obstaculizar qualquer possibilidade de infiltração. A defesa vigilante do cristão é, na realidade, autodefesa de quem quer permanecer «firme na fé» contra qualquer tipo de instigação inimiga.¹⁶

¹⁶ «Sede sóbrios e vigiai, pois o vosso adversário, o diabo, como um leão a rugir, anda a rondar-vos, procurando a quem devorar. Resisti-lhe firmes na fé...» (*1 Pe* 5, 8-9). Também Paulo exorta no mesmo sentido: «Estai vigilantes, permaneci firmes na fé, sede corajosos e fortes» (*1 Cor* 16, 13; cf. *1 Ts* 3, 8; *1 Cor* 15, 58; *Fl* 4, 1; *Cl* 1, 23). A assim denominada «artimanha (estratagem, insídia) do diabo» (*Ef* 6, 11) visa essencialmente atacar a fé do discípulo (cf. *Lc* 22, 31-32), e este só se defenderá se permanecer «firme na fé». A fé é ameaçada e a mesma

Este combate, guiado pela insígnia da fidelidade cristã e da coerência baptismal, precisa de armas adequadas; e o crente encontra-as na «armadura de Deus», que ele é persistentemente convidado a vestir. Mas, o que é essa armadura? É a graça baptismal de Cristo impressa nos corações. «Finalmente, tornai-vos fortes no Senhor e na sua força poderosa» (*Ef* 6,10). «A armadura de Deus» é uma força que vem de Deus. Esta mesma força define o Evangelho da salvação (cf. *Rm* 1, 16) e corrobora o mistério de Cristo morto e ressuscitado (*I Cor* 1, 24; *Ef* 1, 19-23), força divina convertida nos batizados em Graça Vital. Este ponto de vista, segundo o qual o combate espiritual da existência cristã requer o uso de uma armadura especificamente cristã, condizia com esta exortação paulina: «Ao contrário, nós que somos do dia, sejamos sóbrios, revestidos com a couraça da fé e da caridade e com o elmo da esperança da salvação» (*I Ts* 5, 8). O fiel comportar-se-á como verdadeiro soldado de Cristo, na medida em que se defender com as armas sobrenaturais da fé, esperança e caridade. Num texto semelhante, lê-se: «Revistamo-nos das armas da luz», e a seguir, explicita-se: «Revesti-vos do Senhor Jesus» (*Rm* 13, 12.14). Por outras palavras: viveremos como verdadeiros soldados de Cristo, se nos revestirmos com a «armadura de Deus», vivendo com fidelidade a própria realidade de batizados, morrendo para o «homem velho» com as suas inclinações e acções, e nascendo para o «homem novo» criado por Deus e à imagem de Deus (cf. *Ef* 4, 22-23; *Cl* 3, 9-10).

O Apóstolo pretende indicar ao crente quais as armas que deve utilizar neste combate terrestre, que não são outras senão as riquezas próprias da sua identidade cristã ameaçada. O combate é duro e, sem dúvida que o cristão só o vencerá assim: exercitando, com a coragem prudente e perseverante de um homem de armas, a vitalidade baptismal que lhe foi dada pela graça de Deus; testemunhando com a sua vida o «homem novo» e permitindo prosperar nele o herdeiro da glória, que são as imagens vivas de Jesus Cristo.¹⁷

fé é a arma com que se poderão «apagar todas as setas incendiadas do maligno» (*Ef* 6, 16). Por isso, a fé é também sinónimo de vitória (*I Jo* 5, 4-5; 2, 14). Além do mais, quem crê participa vitalmente na Páscoa do Senhor – e o Senhor morto e ressuscitado venceu o mundo e o príncipe deste mundo (cf. *Jo* 12, 31; 14, 1.30; 16, 11.33...).

¹⁷ Ao formular a sua mensagem ascética, toda ela centrada no tema do combate, Paulo privilegiava a linguagem desportiva e militar: C. SPICQ, *L'image sportive de II Cor IV, 7-9*, in *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 1937, 209-229; ID., *Gymnastique et morale*, in *Revue*

«*O imperativo da coerência cristã*»

É importante sublinhar a especialíssima natureza do combate cristão: o fiel, chamado a defender-se das «insídias do inimigo» e das «setas incendiárias do maligno» (*Ef* 6, 11.16) lutará com as armas que aloja no seu interior, que são as riquezas da sua vida nova, nas quais Cristo está presente. Insistimos sobre este aspecto porque é o que S. Alberto quer evidenciar.

A precedente imagem paulina da «armadura de Deus» desenvolve-se no c. 16 da Regra com nítida insistência, aplicada aos distintos valores que o Legislador pretende ver nos irmãos do Carmelo. Valores que devem cultivar na sua caminhada terrestre cheia de provações. O tema desenvolve-se com uma calculada liberdade, a respeito do paralelo paulino da carta aos Efésios (6, 14-17). A «panóplia» tem todas as peças, de acordo com a catalogação do Apóstolo, à excepção do denominado «calçado». ¹⁸ No que se refere à aplicação, o documento segue, nalguns casos, o esquema paulino, e noutros não, acrescentando novas referências bíblicas. Seja como for, e sem nos pararmos em pormenores que poderiam ser importunos, referimos que S. Alberto delineia um combate espiritual, que consistirá na busca comprometida dos seguintes valores: a castidade com os pensamentos santos; a justiça em vista do amor de Deus e do próximo; a fé, sem a qual é impossível agradar a Deus; a confiança no único Salvador; a Palavra de Deus, que deverá converter o coração dos irmãos e orientar todo o seu agir. Como se pode ver, não há nada que não entre na catequese cristã mais normal. Mas, é precisamente nesta normalidade que reside uma mensagem digna de ser sublinhada: o Legislador pretende ensinar aos irmãos do Carmelo o único modo de

Biblique, 54 (1947), 229-242; J. MOLAGER, *Sain Paul et l'idéal chrétien du soldat*, Lyon 1955; S. ZEDDA, *Le metafore sportive di S. Paolo*, in *Rivista Biblica*, 6 (1958), 248-251; J. P. LAFUENTE, *El cristiano en la metáfora castrense de San Pablo*, in *Analecta Biblica*, 18, Roma 1963, 343-358; V. C. PFITZNER, *Paul and the Agon Motif. Traditional Athletic Imagery in the Pauline Literature*, Brill, Leiden 1967.

¹⁸ *Ef* 6, 15: «Tendo calçado os pés com a prontidão para anunciar o Evangelho da paz». É, com certeza, uma alusão a *Is* 52, 7 (e 40, 3.9), em que se fala dos «pés do mensageiro que apregoa a boa-nova» – «boa-nova» que é precisamente a «paz» e a «salvação». A Vulgata traduz assim: «Et calceati pedes in praeparatione evangelii pacis». Não sabemos exactamente o motivo que levou S. Alberto a omitir este elemento. Talvez não lhe tenha parecido em consonância com um género de vida – precisamente aquele dos «eremitas» do Carmelo – que não previa uma actividade evangelizadora propriamente dita.

vencer as artimanhas do inimigo. Só sairão vitoriosos da batalha se usarem as armas específicas que receberam no dia do seu Baptismo. São soldados empenhados numa batalha sem tréguas e, por conseguinte, são pessoas obrigadas a estar preparadas e a ser fortes em todo o tempo – tal como é forte e está preparado o soldado bem apetrechado. A sua batalha será, certamente, a luta quotidiana da fidelidade cristã; e não-de-combatê-la com a serenidade de quem se reconhece forte no Senhor e com a coerência de quem está decidido a andar de uma maneira digna da sua identidade em Jesus Cristo (cf. *Ef* 4, 1; *1 Ts* 2, 12; *Cl* 1, 10; *Fl* 1, 27).¹⁹

Uma proposta religiosa diferente

Este c. 16, tão finamente pensado, tão denso de doutrina e tão repleto de referências bíblicas, é suficiente por si só para demonstrar que o tema do combate cristão ocupa um lugar de relevo na intenção global do Legislador.

Assim sendo, devemos ler também na mesma óptica os capítulos seguintes sobre o trabalho e o silêncio (cc. 17 e 18). Os irmãos deverão «fazer algum trabalho, para que o diabo vos encontre sempre ocupados e assim não encontre nenhuma entrada nas vossas vidas» (c. 17) Para além dos ensinamentos e do exemplo do Apóstolo Paulo (a longa citação de *2 Ts* 3, 7-12), o apelo ao trabalho encontra-se plenamente justificado pela necessidade, precedentemente articulada, de «resistir às insídias do inimigo» (c. 16). S. Alberto continua a exortar os combatentes a estar sempre preparados.

No que diz respeito ao silêncio (c. 18), citam-se textos bíblicos como este: «In silentio et in spe erit fortitudo vestra» (*Is* 30, 15); «In multiloquio peccatum non deerit» (*Pr* 10, 19); «qui multis utitur verbis

¹⁹ Queremos aqui esclarecer alguns pontos. Não se trata de distinguir na «panóplia» divina entre armas «defensivas» e armas «ofensivas»: isto está completamente fora da perspectiva do Apóstolo Paulo e de S. Alberto. Nem sequer se supõe uma relação especial entre cada arma mencionada e o valor religioso que ela representa. Finalmente, a designação dos valores cristãos, com que o fiel está obrigado a combater, está muito longe de querer esgotar este argumento. Tanto Paulo como S. Alberto teriam podido apresentar a tal propósito também as outras riquezas da Graça de Deus. Aparecem apenas algumas indicações, escolhidas entre muitas outras possíveis, daquela força divina global que actua nos baptizados e garante a sua vitória. É este o ensinamento fundamental da prolongada metáfora bélica. Porque se encontra assediada por forças hostis e porque exige fidelidade, vigilância, fortaleza e perseverança, a existência cristã é comparada a um combate sem tréguas: e o cristão resistirá às insídias daquelas forças, na medida em que se comprometer a construir a sua vida em Cristo Jesus.

laedit animam suam» (*Sir* 20, 8). Também se exorta os irmãos à vigilância pondo-os de sobreaviso contra a facilidade de «cair» por causa da língua (*Sir* 14, 1; 22, 27; 28, 25-26). A linguagem é própria de quem os está a advertir para que não se deixem apanhar desprevenidos, e para não escorregar e cair na cilada mortal do Tentador.²⁰

A propósito do trabalho e do silêncio, retoma-se o tema ascético da autodefesa vigilante e decidida, iniciado no c. 16. O estar ociosos e o falar muito são denunciados em primeiro lugar como dois defeitos que debilitam a solidez da resistência que se deve opor ao adversário em nome da fidelidade e da coerência.

Surge assim, no texto albertino, uma série de «exortações» unidas tematicamente, em que vemos o autor aplicado a definir a natureza do combate que os irmãos do Carmelo hão-de travar conforme o seu «propositum», e especifica, do mesmo modo, a modalidade espiritual e ascética. O aspecto desta unidade temática que mais chama a atenção é a sua extensão material: ocupa mais de um terço do texto do documento. Não é por acaso: o combate cristão é um tema que deve voltar a entrar de modo incisivo, numa eventual definição da proposta religiosa, articulada na Regra do Carmelo.

Vida «comunitária» e orientação «eremítica»

A proposta albertina está dirigida a um corpo de eremitas, dispostos a servir o Senhor com a ascese da pobreza, da humildade e da santa penitência. Para isso, é-lhes dada uma fórmula de vida inspirada, na sua dimensão comunitária, no modelo da primeira Igreja de Jerusalém. Contudo, esta Koinonia (união fraterna no amor) não os deve fazer esquecer a orientação original do seu «propositum». O que os reuniu no Monte Carmelo foi uma aspiração «eremítica», a qual não fica sufocada pelas novas estruturas; pelo contrário, encontra-se adaptada e configurada, incluída inteligentemente num projecto religioso mais completo e organizado.

²⁰ Deve-se evitar o erro de pensar aqui numa perspectiva ascética preponderantemente «negativa». No princípio e no fim deste c. 18, esclarece-se que o silêncio «fomenta a justiça». E a «justiça» de quem procura este valor preeminente: agradar a Deus. E a Deus devemos estar agradecidos pelo facto de vigiarmos e resistirmos às insídias do inimigo.

A prova bíblica do «deserto»

A força e a insistência com que na Regra se afirma o imperativo do combate cristão apontam, precisamente, nesse sentido. Voltados para a conquista da Jerusalém celeste com o empenho lutador da fidelidade cristã, os irmãos do Carmelo não poderão não se sentir chamados a perseverar no seu ideal eremítico. Deste modo, saberão que o caminho (2 *Cor* 5,7), que é também o seu, é o de um novo Israel; guiado pela promessa de uma nova Páscoa e empenhado na luta de um novo Êxodo – o Êxodo de uma humanidade que avança, como um povo de peregrinos e estrangeiros, pelo duro e inóspito «deserto» das provas incessantes. «Tentatio est vita hominis super terram» (c. 16) e, na perspectiva da Regra, este tempo de prova vive-se e supera-se como se vive e se supera a específica «prova» bíblica do «deserto»: perseverando no caminho iniciado, deixando-se guiar pela esperança da herança prometida, esperando a salvação do único Salvador; crendo, contra todas as maquinações contrárias, no Deus que promete misericórdia e cumpre fielmente.

A esperança celeste, recorda a Regra aos irmãos do Carmelo, reuniu-os como sinal do ideal eremítico; e a mesma compromete-os a promover o ideal da Koinonia fraterna com a sua nova fórmula de vida.

Esta temática bíblica, convertida em património tradicional da espiritualidade cristã, clarifica-se a nível institucional. Não tanto nas cláusulas: «Loca habere poteritis in eremis...» (c. 4), mas mais na insistência sobre a «cela separada» (c. 5 e 7) e a finalidade indicada para tal ordem: «Maneant singuli in cellulis suis, vel iuxta eas, die ac nocte in lege Domini meditantes et in orationibus vigilantes, nisi aliis iustis occasionibus occupentur» (c. 8).

É um programa de vida proposto a um religioso que, apesar de viver em comunidade as exigências evangélicas da união fraterna, deve considerar-se como um «eremita-combatente». A cela é o deserto do caminho cristão, o ambiente que recria na comunidade a solidão revigorante do ermo; o lugar onde o Carmelita, abrindo-se à Palavra de Deus e velando em oração, se reveste com a armadura de Deus e resiste como convém às insídias do inimigo; permitindo que se renove nele, dia a dia, a vitória pascal de Cristo Senhor. Recolhendo-se no ermo da sua cela, desafia o inimigo, quase como para um duelo, consciente de

ser um homem humilde que encontra em Cristo a força para o derrotar. Nisto, imita o próprio Jesus que, como diz o Evangelho de S. Mateus, «o Espírito conduziu Jesus ao deserto, a fim de ser tentado pelo diabo» (4, 1): e assim medir forças com o adversário e transformar em vitória o poder divino que actuava n'Ele.

«*Velando em oração*»

Como prova de tudo o que vimos dizendo, analisamos agora a enunciação: «in orationibus vigilantes» (c. 8). A expressão é típica da ascese neotestamentária. A este propósito, são significativas as palavras que Jesus proferiu no Horto: «Vigiai e orai para não cederdes à tentação; o espírito está cheio de ardor, mas a carne é débil» (*Mc* 14, 38; *Mt* 26, 41; cf. *Lc* 22, 46). Pelo contexto, «velar» significa resistir às fraquezas da «carne» que, pela sua tendência ao sono, podem inutilizar o ardor do «Espírito»; e «orar» significa «tornar-se fortes no Senhor e na sua força poderosa» (cf. *Ef* 6, 10), para permanecer «firmes na fé» (cf. *1 Cor* 16, 13; *1 Pe* 5, 8-9).²¹

O contexto ideal é sempre e particularmente o do combate cristão. Quando no Novo Testamento se fala de «vigilância», alude-se àquela característica da existência cristã que indica uma espera dinâmica e paciente da «bem-aventurada esperança» (*Tt* 2, 11-13; cf. *Lc* 12, 35-40; 21, 34-36; *1 Pe* 1, 13; *Ap* 16, 15; e ainda: *1 Ts* 1, 9-10; *1 Cor* 1, 4-9; *Rm* 8, 25; *Gl* 5, 5; *Fl* 3, 20; *2 Tm* 4, 8). Na verdade, sublinha-se que a esperança é incerta e pode prolongar-se (*1 Ts* 5, 1-3; cf. *Mt* 24, 36-42; *Act* 1, 17; *2 Pe* 3, 10; *Ap* 3,3); e afirma-se também que a espera cristã é uma espera na fé, como de noite (*2 Cor* 5, 7; *Rm* 8, 24). Por isso, é uma espera que prova duramente a perseverança do fiel. O primeiro perigo é o de adormecer, vencidos pelo sono (cf. *Mt* 25, 5). Esta debilidade típica da «carne» (*Mc* 14, 38; *Lc* 22, 46) converte-se, assim, em inconsciente aliada do inimigo-tentador, que ataca a firmeza da fé. Por isso, a

²¹ «Entramos em tentação» quando nos deixamos vencer pelo Tentador. Equiparada a um engano ou a uma armadilha, a tentação é uma insídia, na qual o crente pode «entrar», isto é, «cair» e ser apanhado. Com efeito, quem «entra numa armadilha» é alguém que «cai numa armadilha», que sucumbe às insídias do Maligno, deixando-se, por assim dizer, enganar. É também esta a imagem que se pressupõe na petição do Pai-nosso: «Não nos deixeis cair em tentação» (*Mt* 6, 13; *Lc* 11, 4). Não pedimos ao Pai para não sermos tentados, mas que sejamos protegidos por Ele no momento da tentação. «Não Te peço que os retires do mundo, mas que os livres do Maligno» (*Jo* 17, 15).

necessidade de «velar» e de permanecer «vigilantes» tem o sentido de estar acordados, com os olhos abertos em estado de tensão e de prontidão. A advertência de Jesus: «Vigiai... não seja que vindo inesperadamente (o Senhor), vos encontre a dormir», encontra-se na exortação paulina: «Não durmamos, pois, como os outros, mas vigiemos e sejamos sóbrios» (*1 Ts* 5, 6). Em última instância, trata-se de não se deixar vencer pelo peso de uma noite que se prolonga, de impedir que o coração se canse e se torne alérgico às coisas do Céu, de não permitir que afrouxe a tensão da espera, de não ceder às artimanhas sucessivas, sedutoras e insidiosas da «carne» e do Tentador.

Por isso, a vigilância, que é também sobriedade, controlo de si mesmo, lucidez e realismo, prontidão e saúde interior (cf. *ITs* 5, 6-8; *Rm* 13, 13; *IPe* 5, 8; *Lc* 12, 35-40.45; 21, 34-36), é proposta na catequese apostólica como um esforço ascético do fiel; chamado a defender a sua própria dignidade ao longo do caminho «nocturno», cheio de obstáculos e doloroso, que é um «exílio» presente e o seu «Êxodo» pascal. Por isso mesmo, o imperativo da vigilância aparece muitas vezes associado ao da oração (*Mt* 26, 41 = *Mc* 14, 38; *Lc* 21, 36; 22, 46; *Cl* 4, 2; *Ef* 6, 18; *IPe* 4, 7), sendo, precisamente, a oração o exercício em que com mais lucidez se vive a espera da bem-aventurada esperança e com mais eficácia se nutre a tensão do coração em direcção à Jerusalém celeste. Nesta mesma linha, podemos citar a exortação de Paulo: «Sede alegres na esperança, pacientes na tribulação, perseverantes na oração» (*Rm* 12, 12).

No ermo restaurado e conscientemente procurado da sua própria cela, o irmão do Carmelo meditará a Palavra de Deus e vigiará em oração (c. 8). Deste modo, será «forte na tribulação», «firme na fé», «alegre na esperança», e progredirá como fiel combatente e fiel servo de Cristo no seu caminhar para a Vida Eterna. Também S. Paulo tinha concluído a sua notável explanação sobre a «armadura de Deus» (*Ef* 6, 10ss) com um urgente apelo à oração perseverante e vigilante (v. 18). S. Alberto introduz esse apelo no ponto em que mais claramente aparece indicada a orientação eremítica da sua «formula vitae». Uma prova ulterior é a «cela separada», projectada para albergar a realidade quotidiana do combate cristão.

Conclusão

Estas duas tendências principais, que o exame das citações bíblicas permite deduzir do documento albertino, são a vida comunitária inspirada na Koinonia exemplar da Igreja primitiva de Jerusalém e o compromisso eremítico e combatente de religiosos convocados pela conquista da Jerusalém celeste. Não é uma dicotomia, mas uma simultaneidade destinada a ser vivida em harmonia profunda, como sinal da coerência baptismal e da radicalidade evangélica.

Na moderada solidão da cela separada, o religioso imaginado por S. Alberto enriquece-se com a Palavra de Deus e vigia em oração com a mesmíssima consciência de um combatente chamado a «revestir-se com a armadura de Deus», a permanecer «firme na fé», a manter acesa no coração a chama da esperança da herança celeste; a fazer sua, todos os dias, a vitória de Cristo Senhor. No que diz respeito à relação comunitária, antes de mais, vive nela a perfeição eclesial do amor e as exigências quotidianas da união fraterna – e assim dá testemunho de que o seu compromisso eremítico é uma autêntica busca da fidelidade cristã.

São inseparáveis. Na unidade de um projecto articulado, os valores vividos numa linha reflectem-se no compromisso assumido na outra. Em última instância, trata-se de viver, cada dia, o Baptismo na fé, esperança e caridade, despindo-se progressivamente do homem velho e revestindo-se do homem novo. Essa vocação, junto com a dignidade pessoal em Cristo e o caminho imperativo na vida nova de Cristo, interpela o baptizado e combatente que obtém a sua força do Senhor e do Baptismo que cresce no amor.

Nem sequer é possível indicar uma ordem de prioridades. A problemática relação «contemplação-acção», tão discutida em certa altura, fica destituída da perspectiva característica e original da Regra. Contudo, existe na fórmula de vida albertina uma tensão, que é a relação entre ideal comunitário e o compromisso eremítico. Tensão que se ajusta a um projecto unitário; expressão carismática da vida nova de Cristo. Como eremitas, comprometidos no combate da fidelidade cristã, e como irmãos, reunidos sob o sinal da comunhão cristã, os eremitas do Monte Carmelo encarnarão a Igreja de Deus, convocada em unidade e orientada para a plenitude do seu mistério.

CENTRO DE ESPIRITUALIDADE

AVESSADAS

ACTIVIDADES 2001

Retiros para religiosas

- 08 a 14 de abril: P. Alpoim Portugal
- 20 a 26 de Maio: P. Agostinho Leal
- 16 a 26 de Setembro: P. Alpoim Portugal
- 28/10 a 03 de Novembro: P. Manuel Reis

Carmelo Secular

- 14 a 17 de Junho: P. Jeremias C. Vechina

III Jornadas de Oração

- 30/07 a 04 de Agosto: Padres Carmelitas

XIII Encontro *Amigos de Orar*

- 09 a 12 de Agosto: Padres Carmelitas

XVIII Semana de Espiritualidade

- 20 a 25 de Agosto: Padres carmelitas

NOVOS LIVROS

- ISABEL DA TRINDADE, *Pensamentos*. Textos escolhidos e apresentados por Conrad de Meester, Carmelita.

Isabel da Trindade comunica a sua experiência: o Deus todo Amor habita-nos. Unidos ao Crucificado por amor, somos chamados a tornar-nos «Louvor de glória» da Santíssima Trindade. Esta antologia propõe o essencial da sua doutrina espiritual.

Pequeno livro de apenas 134 páginas, de muito fácil leitura, graças à apresentação gráfica, e a muito bom preço: só mil escudos.

Divide-se em duas partes: I. *Vós sois a Casa de Deus*: o encontro com Deus presente, em ligação com os nossos irmãos; II. *Por seu amor tudo perdi*: é o amor que conduz, através da libertação e da provação, à unidade crescente com Cristo, até chegar a ser o seu sacramento entre os homens e uma alegria para a Santíssima Trindade.

- JAIME GIL DIEZ, *Santa Teresa de Jesus*. Com um belo prefácio de D. Manuel Mendes da Conceição Santos, que foi Arcebispo de Évora, aquando da primeira edição desta obra, em 1948, e na qual foram publicadas juntas as biografias de Santa Teresa de Ávila e de S. João da Cruz.

Livro com 176 páginas, da mesma colecção que o anterior e o mesmo preço.

Do prefácio extraímos estas breves palavras: «os espíritos sedentos de perfeição poderão ver (nesta obra), não só os caminhos que a ela conduzem, mas também a maneira de entrar e seguir por esses caminhos. Para muitas pessoas, demasiadamente simplistas ou egoisticamente comodistas, a perfeição cristã, a santidade, é, ou parece-lhes, terreno vedado, no qual só poucos privilegiados podem entrar; e, partindo deste princípio, dispensam-se de o procurar, deixando-a a esses raros favorecidos da sorte. O exemplo dos santos, e, no nosso caso (a biografia que se vai ler), prova exactamente o contrário; prova que a santidade é campo aberto no qual todas as almas de boa vontade podem encontrar guarida. O ponto é quererem».

