

# BATAILLE E SAN JUAN DE LA CRUZ: A LINGUAGEM DO EXCESSO ERÓTICO

Alexandra Vieira de Almeida  
Universidade Estadual do Rio de Janeiro

O excesso erótico: um transbordamento tipicamente humano, eivado de constelações de significados múltiplos eclode da experiência interior do homem. Como diria Bataille<sup>1</sup>, a experiência erótica e a solidão se conjugam num abraço cheio de sensualidade. O erotismo se apresenta como algo escondido, implícito, mas carnal em sua nudez. Ele se mostra na sua obscuridade, no seu esconderijo, pois é um dado que não pode ser auferido explicitamente pela Ciência, porque está se caracteriza pelo seu viés exterior, pela sua objetividade. Apenas o homem fez de sua sexualidade uma atividade erótica, pois o homem é dotado de pensamento, de consciência. Neste sentido, o erotismo se constitui como experiências de subjetividade, seu transbordamento, e nada melhor que San Juan de la Cruz para exemplificar esta hipótese de Bataille. Este diz que os leitores devem desconfiar do que ele disse. O mundo apresentado por Bataille desconstrói, assim, a especialização da filosofia, ao instaurar o reino das verdades provisórias. E é a partir do excesso erótico que o homem encontra o seu mais íntimo sentido de transgressão. No erotismo, encontramos o paradoxo: há a afirmação da vida até mesmo na morte. Ao citar Sade, Bataille nos revela que a morte está ligada a uma idéia libertina. E o erro da filosofia foi querer se afastar desses extremos: vida e morte. Extremos que compõem a experiência do místico, que quer vivenciar a morte até na vida, que sente prazer em seu próprio sofrimento, como podemos ver em San Juan de la Cruz. No momento de fusão há a aproximação da morte, porque a vida e o trabalho se caracterizam pela descontinuidade, pela separação do homem de outro ser humano. Cria-se um abismo entre o eu e o outro. Os indivíduos habitam um espaço em que há um intervalo entre um corpo e outro. No excesso erótico, experimentamos o desejo de continuidade. Esse desejo não seria o mesmo sentido de buscar a totalidade perdida? Talvez o encontro de um tempo caótico, adâmico, anterior ao cosmos. Tempo que não se caracteriza simplesmente pela confusão, mas pela possibilidade de fusão de todos os contrários num realizar lírico em que o eu se funde ao objeto e, na poesia mística, mais especificamente, em que uma descontinuidade, o homem, se funde com uma continuidade, Deus.

O desejo pela imortalidade caracteriza o próprio ser humano. Mas há dúvidas. Não estou afirmando como uma verdade absoluta, mas como uma leitura para o poeta com o qual vou trabalhar. Vou analisar como esse poeta traduz Deus, no seu modo particular. Vou fazer um itinerário da figura do místico, num desejo sobrenatural de transformar-se no divino, embora Deus e o mundo sejam elementos separados pelo abismo que divide o infinito do finito, o *sanctum* do pecador. Como conciliar realidades irreconciliáveis? Por outro lado, afirma-se que "o misticismo se define como a experiência da identidade do sujeito e do objeto em relação ao ser."<sup>2</sup> A mesma escala de equivalência que produz "igualdade" de condições e não mera "união", já que esta em si revelaria a eterna divergência entre sujeito e objeto, ocorre na poesia lírica, demonstrando a inteira fusão entre o sujeito e a natureza, diferentemente do realizar épico, que requer um distanciamento entre o poeta e a matéria narrada. Assim a experiência do sagrado que está inscrita no êxtase místico, de contemplação e absorção do sujeito no objeto, é similar ao processo poético, do "um-no-outro lírico."<sup>3</sup> A dificuldade de se traduzir Deus é evidente, pois a linguagem foi vista durante várias fases como insuficiente para traduzir o real e o eu. O que dizemos então de algo que está além do campo do real

como o divino? Esta contradição não pode ser respondida diretamente. Fica como um problema que pode dar abertura a várias questões. Mas o que une mais diretamente a poesia e a experiência do sagrado é o erotismo, pois este caracteriza a própria linguagem poética.

Podemos relacionar poesia e religião a partir do conceito de sublimação, não do ponto de vista estético, mas no campo teológico, definido pelo filósofo e teólogo alemão Rudolf Otto (1869-1927), na sua obra *O sagrado*. Aqui a sublimação é vista como a experiência “numinosa” da criatura perante o “mysterium tremendum” (o “tremendum” e o “fascinans”), que leva ao arrebatamento, ao êxtase místico, como experiência paradoxal de plenitude e aniquilamento do ego. Bataille nos mostra algo parecido ao mencionar que o sagrado se caracteriza por dois contrários: o pavor e estremecimento, ou seja, o terror contrário à atração, o “tremendum” e “fascinans” de que Rudolf Otto fala. Bataille vai dizer que a interdição rejeita enquanto a transgressão fascina. A reação provocada na consciência pelo sentimento do objeto numinoso é a experiência subjetiva de todo poeta místico, pois o numinoso é o “excesso”, a força que cega e obscurece todos os conceitos a partir da iluminação espiritual. Isso nos leva a imaginar a antecedência da fé sobre todos os valores *a posteriori*, filosóficos ou racionais. Santo Anselmo (1033-1109), fundador da Escolástica medieval, diz que é necessário primeiro crer e só depois entender. Dessa forma, temos que perceber na poética dos autores místicos um acesso ao numinoso a partir da revelação, superior ao projeto discursivo racional analítico. San Juan de la Cruz disse: “Não basta ciência humana para o poder compreender, nem experiência para o saber dizer, pois somente quem por isso passa o saberá sentir, mas não dizer.”<sup>4</sup> A poesia mística não é apenas uma enumeração de imagens, alegorias e metáforas, mas uma vivência, uma experiência humana que nos reporta a uma “teologia mística”, em que o caráter numinoso da experiência subjetiva dos poetas místicos está impregnado de elementos não-racionais e afetivos, contrariamente a uma “teologia escolástica”, de base especulativa, dogmática e sistemática.

Assim, a teologia mística aproxima-se da poesia, pela predominância do elemento não-racional na idéia de Deus, rompendo com a lógica racional. Comparada ao êxtase místico, a “imagem poética” viola as regras do pensamento discursivo, queimando as vestes da racionalidade. A lírica não provoca o distanciamento entre o eu e o objeto, fundindo-os numa operação alquímica. Como no êxtase místico e no ato sexual, a imagem poética aproxima realidades díspares, recriando uma nova imagem, como ponto de fusão erótica.

Os poemas de San Juan de la Cruz que tratam especificamente do simbolismo da luz, do fogo e da chama como imagens da erotização, têm como objetivo dar “visibilidade” à experiência subjetiva do contato com Deus. A partir das imagens do fogo, da chama, do calor (o habitar terreno do amor divino), essa experiência paradoxal é erotizada tanto na linguagem poética quanto mística, que tenta dar uma carnalidade ao “numinoso”, àquilo que não pode ser representado, como a própria morte, mas que pelo caminho da erotização da linguagem poética, aproxima-nos dessa experiência. Na visão de Octavio Paz: “A poesia erotiza a linguagem e o mundo porque ela própria, em seu modo de operação já é erotismo.”<sup>5</sup> Portanto, a poesia é testemunho dos sentidos, em que o elemento invisível que une poesia, mística e erotismo, é a imaginação ou desejo. Goethe, numa carta a Schiller, já tinha dito que o poeta escreve por saturação da experiência, unindo, assim, poesia e vivência. Paradoxalmente, essa vivência não está no domínio do real, mas de uma ascese contemplativa. Como dar testemunho ao irrepresentável, ao que está além do campo do real e do racional? Só a partir da linguagem poética, que Emil Staiger assim definiu: “... mas quanto mais lírica, tanto mais intocável.”<sup>6</sup>

Neste sentido, tudo isto que foi dito se aproxima da teoria exposta por Bataille, quando este apresenta o erotismo como algo que tem uma íntima relação com a religiosidade, pois a transgressão e o excesso são constituintes do sagrado, enquanto o profano abarca o terreno da interdição. Só que Bataille vai dizer que a transgressão não está contida na religiosidade cristã, pois está afastou toda mácula, mancha, pecado, ou seja, o mal em geral. Mas San Juan de la Cruz subverte essa generalidade exposta por Bataille, ao se apresentar extremamente transgressor, através da força que cega, obscurece, que é a experiência erótica. A ação violenta da transgressão erótica leva a um sentimento do nada, uma espécie de excesso negativo, privando a pessoa de seu caráter limitado e conferindo-lhe o alcance do ilimitado, do infinito, que pertence à esfera sagrada. Bataille faz um paralelo entre o sacrifício e o ato de amor, leitura que, segundo ele, se desfez no Cristianismo, com a piedade se afastando

de uma vontade de se ter acesso ao íntimo do ser pela violência. Há uma distância muito grande entre o sacrifício dos antigos e a eucaristia. No sacrifício deve haver a conciliação entre vida e morte, sendo esta o signo da vida, a abertura para o ilimitado. Mas não haveria no sacrifício de Cristo um excesso erótico, no transbordamento da violência, sinal da nudez do corpo de Cristo manchado de sangue, imagem da vida e também da morte? O espetáculo está ligado à náusea, sendo o sacrifício uma forma de superar a náusea. O ato de amor e o sacrifício estão ligados à imagem da carne, extrema imagem da mortificação corporal em Cristo. Interpretação contrária a que proponho se encontra em Bataille:

A *carne* é em nós esse excesso que se opõe à lei da decência. A carne é o inimigo inato daqueles atormentados pela interdição cristã, mas se, como creio, existe uma interdição vaga e global opondo-se à liberdade sexual sob formas que dependem do tempo e dos lugares, a *carne* é a expressão de uma volta dessa liberdade ameaçadora.<sup>7</sup>

A carne poderia ser usada como metáfora, na imagem de Cristo, na própria carnalidade de Deus, como podemos ver na poesia de fundo imanente de San Juan de la Cruz. A carne é a pele de Deus, sua “subvida” no mundo. Na base do erotismo, temos a imagem de uma explosão de sentidos no momento da violência. Para Bataille, ao contrário, a imagem da violência pagã é invertida no processo do amor universal no Cristianismo, ou seja, o amor incondicionado do fiel. No Cristianismo haveria assim a superação da violência, transformada em seu contrário. Mas não são os místicos que buscam a violência, a mortificação do corpo, em duras penas, infligidas por eles mesmos? Nesse transbordamento erótico marcado pela violência do corpo se encontra a nudez escondida, o corpo exposto ao sofrimento, como vamos encontrar em San Juan de la Cruz.

Bataille apresenta três formas de erotismo: o erotismo dos corpos, dos corações e, enfim, o sagrado. O que nos interessa, aqui, é este último, pois segundo este autor todo erotismo é sagrado. Há a procura de uma continuidade para além do mundo imediato. No Ocidente, o erotismo se revela na busca do amor de Deus. Ao contrário, no Oriente, Bataille vai dizer que não há, necessariamente, a máscara da representação de um Deus, por exemplo, no budismo em particular.

O excesso erótico está ligado intimamente ao movimento e não à estaticidade dos abúlicos: “Há um excesso horrível do movimento que nos anima: o excesso ilumina o sentido do movimento.”<sup>8</sup> E movimento é busca de continuidade, não separação. No desejo pela imortalidade, o místico procura se aproximar da continuidade divina. Bataille vai perceber que o Cristianismo vai transformar o Deus da continuidade no Deus da descontinuidade. Mas o Deus de San Juan de la Cruz não é o Deus da descontinuidade, mas o da continuidade. Assim, ele transgride a própria religião cristã, neste ponto. Esta nos mostra um Deus pessoal, um Criador distinto do conjunto do que é. E o campo erótico vai se revelar como a recusa da vontade de o homem se retrair em si mesmo, a partir da tentativa de se estender no outro. O poeta místico busca o outro, como forma de superar a subjetividade que se mostra incompleta, pois a partir do outro se pode encontrar um estado de totalidade perdida. Octavio Paz, em *Signos em rotação*<sup>9</sup>, vai dizer que a “outridade” é uma forma de superação da separação fundamental. Mas Bataille demonstra uma dialética que separaria a religião do erotismo. Este se apresenta ligado à idéia da solidão enquanto a santidade se caracteriza pela aproximação dos homens. O erotismo é aquilo do qual é difícil falar. É um segredo que não pode se tornar público, estando fora da vida ordinária. A mesma coisa não acontece com a santidade. Esta se caracteriza pelo discurso e não pelo silêncio, pela profusão de palavras, objeto de um sermão. A santidade nos tira da solidão. Mas em San Juan de la Cruz há uma subversão dessa separação pelo paradoxo que encontramos nesses dois elementos. O erotismo se apresenta como uma experiência de extrema solidão, pois é uma subjetividade querendo alcançar uma totalidade, mas, ao mesmo tempo, o místico quer se unir a todas as criaturas, a todo o cosmos e não apenas a um único ser em especial, nem apenas somente quer se unir a Deus. Por outro lado, a santidade não é apenas uma experiência de aproximação com os homens. Também se caracteriza pelo silêncio, pelo vazio, pela flagelação e aridez. Nesse processo se encontra a lei da *coincidentia oppositorum*, em que não podemos criar uma lógica binária e estruturalista de separação entre duas experiências, mas inventar uma terceira margem, em que os elementos se caracterizam pelas suas diversidades e complexidades. Bataille, nesse sentido ao criticar a filosofia se adequa, neste momento,

a ela, ao revelar na diferença entre santidade e erotismo uma divisão rígida, tão presente numa filosofia logocêntrica. O excesso erótico rompe com todas as separações, provocando um colapso nas teorias parciais, ao instaurar o legado do paradoxo. Nada melhor do que a poesia para dissolver qualquer aspecto esquemático e estrutural: "A poesia leva ao mesmo ponto que cada forma do erotismo, à indistinção, à confusão dos objetos distintos. Ela nos leva à eternidade, ela nos leva à morte, à continuidade..."<sup>10</sup>

Poeta e prosador místico espanhol, Juan de Yepes, filho de um tecelão, nasceu em Fontiveros, Ávila, Espanha, em 1542. Tinha uma saúde muito frágil, começando a trabalhar como ajudante de enfermeiro no hospital de Medina del Campo, cidade onde morou desde menino. Fez seus estudos com os jesuítas e em 1563 ingressou na Ordem dos Carmelitas, com o nome de Juan de Santo Matía. Frequentou a Universidade de Salamanca, de 1564 a 1568, época em que Santa Teresa de Jesus, em seu empenho reformista, convenceu-o a empreender também a reforma dos carmelitas. Fundou posteriormente o convento descalço de Duruelo e mudou o nome para Juan de la Cruz. Como foi alvo de calúnias, esteve preso em Toledo, em 1577. Quando saiu da prisão fundou o convento de Baeza e passou algum tempo no de Granada, do qual foi prior em 1583. Foi nomeado vigário provincial da Andaluzia em 1585. Juan de la Cruz morreu em Úbeda, Jaén, em 14 de dezembro de 1591. Foi beatificado em 1675 e canonizado em 1726. Bem mais tarde foi proclamado doutor da igreja, em 1926.

Ele vive historicamente na Espanha do século XVI. Seu ambiente natural é a segunda metade do século, a Espanha de Felipe II: centralizadora, ascética e universitária. Por esta via lhe chega a influência de todas as outras fontes. O ambiente social e político da segunda metade do século envolve San Juan de la Cruz desde sua primeira infância: a penúria de Fontiveros e o esplendor comercial de Medina. A Espanha está vivendo um momento de vitalidade, com ramificações em todos os seguimentos da vida social. E ele vive inteiramente sob o signo da fé católica, da unidade religiosa: a expansão européia é vivida como ortodoxia, a expansão americana, como uma missão; as expulsões de judeus e mouros são interpretadas como exigência e pureza de fé. Os contatos com o mundo cultural são fortes. Os estudos humanísticos, em Medina, representam um período intenso de assimilação cultural. Apreende logo a partir das diversidades das três grandes universidades. A universidade de Salamanca se destacou pela teologia, filosofia e questões profundas da dogmática, da moral e da política. Alcalá de Benares cultivou a Bíblia e a espiritualidade. Finalmente, Baeza surgiu com certo ar carismático, irradiando santidade e iluminismo. Com o grupo religioso do século mantém intercâmbios profundos. Vive num período de reforma e contra-reforma. Entra na vida religiosa no mesmo ano em que se encerra o Concílio do Trento e se inicia a construção do Escorial (1563). Estão se realizando as reformas das ordens religiosas, iniciada por Cisneros; e San Juan toma parte ativa na reforma de sua própria ordem. São numerosos os movimentos de autêntica renovação cristã de oração, missões, recolhimento, conversão ao evangelho. É contemporâneo de 15 a 20 santos espanhóis, que depois foram canonizados, mas só conheceu pessoalmente Santa Teresa. Há também discórdias e desvios nestes anos. Numerosos são os iluminados solitários e outros tipos de visionários frutos da heresia. Pôde observar de perto as reações da ortodoxia para com a Inquisição. Inicia os estudos de humanidades em Medina, no ano em que se publica o *Index*, de Váldez (1559). É a época do encarceramento de Frei Luís de Leon, pela Inquisição (1572-1576). Neste mesmo período de sua permanência em Ávila, o Tribunal Eclesiástico pede a *Autobiografía* de madre Teresa, para um exame rigoroso (1575). Quando dirige o convento de Baeza, a cidade é visitada freqüentemente pelos inquisidores.

Enquanto a prosa de San Juan de la Cruz se caracteriza por uma linguagem Escolástica, tentando explicar racionalmente sua poesia, esta se apresenta intuitivamente como sua negação parcial, pois a poesia nos oferece uma linguagem que esconde a claridade da manhã. São Tomas de Aquino já tinha dito que só conhecemos Deus de modo "confuso e obscuro."<sup>11</sup> Dessa forma, a poesia é o meio adequado, pois a linguagem poética se caracteriza pela nebulosidade e alogicidade, fazendo um desvio com relação à norma gramatical. Mas a filosofia sanjuanista se caracteriza por uma transcendência divina que não está tão presente em sua poesia, de caráter imanentista. O poeta nos oferece esta visão transcendente a partir das seguintes palavras em sua prosa: "Deus é incompreensível e, sobretudo, por isso nos convém ir a Ele pela negação de tudo."<sup>12</sup> Temos, deste ponto de vista, o conhecimento negativo a respeito de Deus. A mesma interpretação é oferecida por Georges Bataille: "A respeito

das 'visões', das 'palavras' e das outras 'consolações' comuns no êxtase, São João da Cruz demonstra, senão hostilidade, ao menos reserva. A experiência para ele só tem sentido na apreensão de um Deus sem forma e sem modo.<sup>13</sup> Não quero dizer que o Deus de San Juan de la Cruz seja apenas um Verbo encarnado, mas, em alguns momentos, Ele é desencarnado, demonstrando, assim, um fio tênue do transcendente. Em *Coplas del mismo, hechas sobre um éxtasi de harta contemplación*, temos o sentido de transcendência do conhecido pelo desconhecido. O paradoxo marcante deste poema é entre o "não-saber" e "entender": "sin saber dónde me estaba,/grandes cosas entendi."<sup>14</sup> O eu lírico se priva de todos os sentidos de "entender não entendendo", para alcançar o êxtase espiritual. Quando o conhecimento humano cresce, ele acaba não entendendo: "y su ciencia tanto cresce,/que se queda no sabiendo."<sup>15</sup> Isso reforça a possibilidade de contato e compreensão do divino. Por meio da anulação do conhecimento do mundo se chega à Sabedoria divina, que não é humana.

Percebemos que desde Platão, o elemento do erotismo é muito forte, sendo que o aspirante precisa passar por etapas de purificação, despojando-se da sexualidade para o alcance do bem supremo. No entanto, no início de todo processo se interpõe uma visão da beleza física. A poesia é mais erótica que amorosa. Octavio Paz vai dizer que erotismo e religião se relacionam harmoniosamente, sendo que o amor vai contra a religião, pois o amor é sempre humano. Em San Juan de la Cruz, o místico ultrapassa os Ensinamentos Escolásticos da Igreja, a partir do erotismo, pois os seus poemas diziam outra coisa além da religião. A poesia oferece essa erotização da linguagem, pois a palavra ultrapassa a si mesma através do desejo: "A poesia nos faz tocar o impalpável e escutar a maré do silêncio cobrindo uma paisagem devastada pela insônia."<sup>16</sup> Em várias passagens dos poemas do poeta espanhol temos a extrema vulnerabilidade do apaixonado, que passa por sofrimentos e provas para encontrar o Amado. O amante também reclama do Amado por não ter a devida atenção. Há a dramatização da situação amorosa através da personificação do sagrado. No *Cântico espiritual*, encontramos as dores do amor que levam à doença e até mesmo o desejo de morte: "si por ventura vierdes,/aquele que yo más quiero,/decilde que adolezco, peno y muero."<sup>17</sup> O desejo de vida também é o desejo de morte e na poesia não falta o eterno abraço de Eros e Tánatos. O desejo pela vida é a busca por toda a criatura, a afirmação do ser. O desejo pela morte é a busca de união com Deus, à contemplação do não-ser. O prazer está associado à morte, pois a fusão sexual e também, mística, conduz ao inebriamento dos sentidos através do deleite extático tanto do amante quanto do místico. No *Cântico da Bíblia*, temos a alegoria das relações de Deus e Israel ou de Cristo e sua Igreja, representada a partir de poemas de forte expressão erótica, do contato entre a amante e o amado. Na poesia de San Juan de la Cruz, há a fusão do eu lírico e Deus rompendo a tela entre o sagrado e o profano: "acaba ya, si quieres;/!rompe la tela de este dulce encuentro!"<sup>18</sup>

Em *Coplas del alma que pena por ver a Dios. Del mismo autor*, temos a identificação de Deus com o próprio ser. A vida é um martírio porque cria uma distância entre minha corporalidade e a imaterialidade de Deus. A solução para o poeta é a atração pela morte que pode levá-lo a ter um contato mais íntimo com Deus: "Esta vida que yo vivo /es privación de vivir;/y así, es contino morir /hasta que viva contigo./Oye, mi Dios, lo que digo:/que esta vida no la quiero,/que muero porque no muero."<sup>19</sup> Contraditoriamente, em outra parte do poema, o desejo de querer ver o Amado com o contato pelos sentidos se opõe ao desejo de morte, que é o aniquilamento total, o abraço final com a divindade: "mira que peno por verte,/y mi mal es tan entero!"<sup>20</sup> O final é surpreendente, pois o poeta também aspira encontrar a morte, que é o contato com Deus, através da vida. Desta forma, o paradoxo cumpre-se, da vida surge a morte; da morte surge a vida: "cuando yo diga de vero:/vivo ya porque no muero?"<sup>21</sup>

Portanto, percebemos a partir da leitura de Bataille e San Juan de la Cruz um ponto de junção: o excesso erótico. Apesar dos pontos contraditórios, como entre santidade e erotismo, podemos perceber as relações entre o pensador francês e o poeta místico espanhol através do erotismo que permeia a linguagem poética. Além disso, percebemos como o homem, principalmente o místico, busca a imortalidade, que se estende no conceito de continuidade, apresentado por Bataille. Por outro lado, o homem deve procurar ao máximo fugir da descontinuidade, que se caracteriza pela separação, pela divisão entre dois seres. Por fim, o processo de fusão erótica, presente na experiência do sagrado, torna possível ao homem atingir a continuidade.

## NOTAS

- <sup>1</sup> BATAILLE, Georges. *O erotismo*. São Paulo: Arx, 2004.
- <sup>2</sup> Tal conceito é definido na excelente abordagem sobre Deus na obra de Antonio Gomes Penna, que é o resultado de uma série de roteiros de aulas que nunca chegaram a ser utilizados. PENNA, Antonio Gomes. *Em busca de Deus: uma introdução à filosofia da religião*. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1999, p. 29.
- <sup>3</sup> STAIGER, Emil. *Conceitos fundamentais de poética*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975, p. 59.
- <sup>4</sup> Apud MOURA, Odilão. *S. João da Cruz, o mestre do amor*. São Paulo: GRD, 1991, p. 45.
- <sup>5</sup> PAZ, Octavio. *A dupla chama: amor e erotismo*. São Paulo: Siciliano, 1994, p.12.
- <sup>6</sup> STAIGER, Emil, op. cit. , p.22.
- <sup>7</sup> BATAILLE, op. cit. , p. 144.
- <sup>8</sup> BATAILLE, op. cit. , p.31.
- <sup>9</sup> PAZ, Octavio. *Signos em rotação*. São Paulo: Perspectiva, 1972.
- <sup>10</sup> BATAILLE, op. cit. , p. 40.
- <sup>11</sup> Apud MOURA, Odilão. *S. João da Cruz, o mestre do amor*. São Paulo: GRD, 1991, p. 63.
- <sup>12</sup> Apud MOURA, Odilão, op. cit., p. 64.
- <sup>13</sup> BATAILLE, Georges. *A experiência interior*. São Paulo: Ática, 1992, pp. 12-13.
- <sup>14</sup> JOÃO DA CRUZ, Santo. (1542-1591). *Poesias completas*; trad. de Maria Salete Bento Cicaroni. São Paulo: Consejería de Educación de la Embajada de España, 1991, p. 56.
- <sup>15</sup> Idem, p. 56.
- <sup>16</sup> PAZ, Octavio. *A dupla chama: amor e erotismo*. São Paulo: Siciliano, 1994, p.11.
- <sup>17</sup> JOÃO DA CRUZ, Santo, op. cit. , p. 38.
- <sup>18</sup> Idem, p. 54.
- <sup>19</sup> Idem, ibid, p. 60.
- <sup>20</sup> Idem, ibid, p. 62.
- <sup>21</sup> Idem, ibid, p. 62.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BACHELARD, Gaston. *A psicanálise do fogo*. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- BATAILLE, Georges. *A experiência interior*. São Paulo: Ática, 1992.
- \_\_\_\_\_. *O erotismo*. São Paulo: Arx, 2004.
- JOÃO DA CRUZ, Santo. (1542-1591). *Poesias completas*; trad. de Maria Salete Bento Cicaroni. São Paulo: Consejería de Educación de la Embajada de España, 1991.
- MOURA, Odilão. *S. João da Cruz, o mestre do amor*. São Paulo: GRD, 1991.
- OTTO, Rudolf. *O sagrado*. Lisboa: Edições 70, s. d.
- PAZ, Octavio. *A dupla chama: amor e erotismo*. São Paulo: Siciliano, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Signos em rotação*. São Paulo: Perspectiva, 1972.
- PENNA, Antonio Gomes. *Em busca de Deus: uma introdução à filosofia da religião*. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1999.
- STAIGER, Emil. *Conceitos fundamentais de poética*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.