

Universidade Federal de Juiz de Fora
Pós-Graduação em Ciência da Religião
Doutorado em Ciência da Religião

Luciana Ignachiti Barbosa

LOUCOS DE AMOR: A POESIA NAS PALAVRAS DE TERESA DE JESUS

Juiz de Fora

2018

Luciana Ignachiti Barbosa

Loucos de Amor: A Poesia nas Palavras de Teresa de Jesus

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião, área de concentração: Tradições Religiosas e Perspectivas de Diálogo da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor.

Orientador: Prof. Pós Dr. Faustino Luiz Couto Teixeira

Juiz de Fora

2018

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

IGNACHITI BARBOSA, Luciana.

LOUCOS DE AMOR: : A POESIA NAS PALAVRAS DE TERESA DE JESUS / Luciana IGNACHITI BARBOSA. -- 2018.

229 p.

Orientador: Faustino LUIZ COUTO TEIXEIRA

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, 2018.

1. Poesia. 2. Mística. 3. Teresa de Jesus. I. LUIZ COUTO TEIXEIRA, Faustino, orient. II. Título.

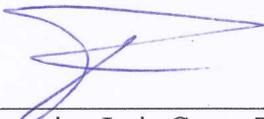
Luciana Ignachiti Barbosa

Loucos de Amor: A Poesia nas Palavras de Teresa de Jesus

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, Área de Concentração Tradições Religiosas e Perspectivas de diálogo, do Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Ciência da Religião.

Aprovada em 12 de março de 2018.

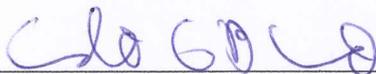
BANCA EXAMINADORA



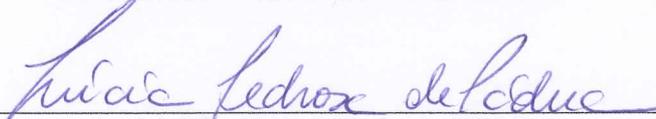
Prof. Dr. Faustino Luiz Couto Teixeira (Orientador)
Universidade Federal de Juiz de Fora



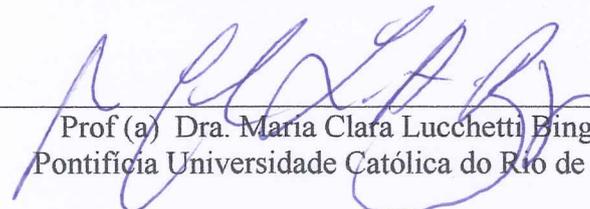
Prof. Dr. Volney José Berkenbrock
Universidade Federal de Juiz de Fora



Prof. Dr. Eduardo Guerreiro Losso
Universidade Federal do Rio de Janeiro



Prof (a) Dra. Lúcia Pedrosa-Pádua
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro



Prof (a) Dra. Maria Clara Lucchetti Binghamer
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

Agradeço ao professor Faustino pela atenção e a sensibilidade com que acolheu o tema, me mostrando sempre como as palavras podem ser belas, com a capacidade de tocarem profundamente a alma. Agradeço ao André, pela disponibilidade fiel de trilhar o caminho comigo.

RESUMO

Neste trabalho analisaremos, com base na obra de Teresa de Jesus, as ligações existentes entre seus escritos em forma de poesia e sua prosa. Primeiramente abordaremos sobre sua experiência mística, bem como a dificuldade encontrada pelo místico de se expressar, em palavras, aquilo que é vivenciado como experiência espiritual. Compreendemos que ao longo de sua produção literária, seus textos foram sendo verdadeiras expressões poéticas daquilo que ela vivenciava como experiência de encontro com o Amado. Assim analisaremos em especial três poemas: Sobre Aquelas Palavras, e faremos a ligação dele com a quinta morada do espírito narrada pela Autora no seu livro *Castelo interior e Moradas*. Outro poema será Oh! Formosura que Excedeis e sua relação com a sexta morada da alma e, por fim, o poema e Alma Procura-te em mim e a forma como nele temos expressados os conteúdos vivenciados pela alma nas sétimas moradas. E, ao final, trataremos das nupcias da alma com o ser Amado, do sentimento de entrega e abandono na linguagem inflamada e nos desatinos santos dos loucos de amor.

ABSTRACT

In this work we will analyze, based on the literary work of Teresa de Jesus, the connections existing between his writings in the form of poetry and his prose. First, we will talk about his mystical experience, as well as the difficulty encountered by the mystic in expressing, in words, what is experienced as a spiritual experience. We understand that throughout his literary production his texts were true poetic expressions of what she was feeling in experience of meeting the Beloved. Thus we will analyze in particular three poems: On Those Words, and we will make the connection of him with the fifth abode of the spirit narrated by Teresa in *The Interior Castle*. Another poem will be Oh! beauty Exceed and its relation with the sixth abode of the soul and, finally, the poem Soul It looks for in me and the way experienced by the soul in the seventh abode. And, in the end, we will deal with the nuptials of the soul with the Beloved, with the feeling of surrender and abandonment in inflamed language and in the holy follies of the crazy of love.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
CAP I: VIDA E EXPERIÊNCIA MÍSTICA	16
1.1 - BIOGRAFIA	16
1.1.1 - Entre Ermidas e Brocados	17
1.1.2 - As Entradas nos Mosteiros.....	21
1.1.3- Reformadora e Andarilha	29
1.2 - EXPERIÊNCIA MÍSTICA	35
1.2.1 A Linguagem do Corpo	38
1.2.2 Êxtases.....	42
1.2.3 Como se Apresenta a Mística de Teresa.....	45
CAP. II: TERESA DE JESUS E SUA EXPERIÊNCIA MÍSTICA	50
2.1 - EXPERIÊNCIA DE DEUS	50
2.1.1 - Humildade	58
2.1.2 - Deus é Comunicação	60
2.1.3 - Mediação Pelo Cristo	62
2.1.4 - O Encontro de Si	63
2.2 - LINGUAGEM MÍSTICA	65
2.2.1 - O que é Possível Dizer	68
2.2.2 - Dizer o Indizível	72
2.2.3 - Dizer a Experiência	76

2.3 - LINGUAGEM POÉTICA	79
2.3.1 - Imagem Poética	82
2.3.2 - A Poesia é um Compromisso com a Alma	85
2.3.3 - A Obra diz Respeito ao Leitor	87
2.3.4 - A Poesia é Feliz	88
CAP III: POESIA COMO O POSSÍVEL DA ESCRITA	93
3.1- MÍSTICA POÉTICA	93
3.1.1 - Literatura Mística Espanhola	93
3.1.2 - A Poesia Mística	98
3.1.3 - Aproximação do Ato Poético à Experiência Mística	102
3.2 - FAZER-SE POESIA	104
3.2.1 - Teres de Jesus Leitora e Escritora	105
3.2.2 - Teresa de Jesus Poetisa	109
3.2.3 - As poesias de Teresa de Jesus	112
3.2.4 - Recursos Doutrinários e Literários	115
3.3 - A LUZ DA PALAVRA	125
3.3.1 - Literatura ao Divino	126
3.3.2 - Vivo sem Viver em Mim	128
3.3.3 - Poesia dos Símbolos na Prosa Teresiana	137
CAP. IV NOS VERSOS TERESIANOS	145
4.1 - SOBRE AQUELAS PALAVRAS	145
4.1.1 - União Mística.....	149
4.1.2 - Metamorfose Mística	150
4.1.3 - Amor ao Próximo	153
4.2 - OH FORMOSURA QUE EXCEDEIS	156

4.2.1 - Securas da Alma	158
4.2.2 - Desejo de Deus	162
4.2.3 - Sentir-se Amada	166
4.3 - ALMA PROCURA-TE EM MIM	169
4.3.1 - Alma Retratada em Deus	173
4.3.2 - Busca de Deus em si	175
4.3.3 - Casa e Morada Divinos	179
CAP. V NO CAMINHO DO ENCONTRO	183
5.1 - O SILÊNCIO NO CAMINHO DE ENCONTRO COM DEUS	183
5.1.1- Calar o Entendimento	184
5.1.2 - O Silêncio em Teresa	187
5.1.3 - Comunhão Silenciosa	191
5.2 - O SENTIMENTO DE AMOR	194
5.2.1 - "Que me beije com beijos de sua boca" (Ct 1,2)	197
5.2.2 - "Levou-me à adega e contra mim desfralda sua bandeira de amor." (Ct 2,4)	200
5.2.3 - " Sustentai-me com bolo de passas, dai-me forças com maçãs, que estou doente de amor..." (Ct 2,5)	204
5.3 - LOUCOS DE AMOR	208
5.3.1 - Desatinos Santos	211
5.3.2 - Linguagem Inflamada	213
CONCLUSÃO	219
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	223

I - INTRODUÇÃO

Minha aproximação a Teresa de Jesus foi por seu senso de humor. Ainda era criança quando meu irmão me contou uma passagem dela com Jesus, onde ela dizia que Ele que tinha poucos amigos pela forma como os tratava. Passei a admirar uma mulher que poderia falar de forma tão íntima e bem humorada com o rabi da Galiléia. Só muitos anos depois tive contato com seus livros e sua profundidade espiritual; porém o que ficara marcado da minha primeira impressão nunca desapareceu. Às vezes me pegava rindo alto ao ler suas cartas, ou me divertindo quando, em o *Livro da Vida*, ela reclamava de não fazer ideia do que estava fazendo ou de como aquilo ia sair no papel... Tão humana Teresa, tão conhecedora de si.

Só alguém tão verdadeiro poderia rir de si mesma, ou dizer com tanta sinceridade sobre seus sentimentos. Assim ela não se apresentou para mim como uma santa, ou histérica, ou doutora da igreja, mas como uma mulher profundamente em contato consigo, e, de tão em contato consigo mesma, podia estar em relação com um Outro amado de forma tão íntima. O calor das suas palavras sempre me chamou a atenção, tanto é que, como autora, ela não faz economia de expressões no aumentativo ou diminutivo (dulcíssima, vermezinhas, Tristissimamente) sempre dando sabor e movimento àquilo que é escrito. Penso agora que essa possa ser uma forma de carinho; Teresa leva o leitor por suas linhas, carinhosamente para que, ao saboreá-las ele se aproxime do amor do qual ela fala.

Foi nesse contexto que surgiu o tema deste trabalho, da sonoridade poética das palavras dessa mulher encantadora. Havia claro, o inconveniente de eu não ser da área da literatura, e não ter o conhecimento para as análises literárias pertinentes. Não era tampouco da área da teologia, e por isso a pesquisa não traria dados com a profundidade teológica. O que eu era então? Uma psicanalista... Mas não eram as questões psicanalíticas que me motivavam para esse trabalho, não abordaria o viés das faces psíquicas da alma humana. Como seria esse caminho? O que eu desejava de fato estudar? Foi então que percebi que eu trilhava esse percurso como uma cientista da religião; meu olhar era o da abrangência, olhava para o vitral iluminado dos escritos de Teresa e queria absorver a cor, o brilho, as formas e as variações desse grande caleidoscópio.

O desejo central que me motivava era a sincera sagacidade dessa mulher, apaixonada, fiel, e profundamente conhecedora dos labirintos da alma humana; prova disso é a forma como ela descreve, em muitas salas, o castelo da alma. Pôde tão bem conhecer as questões da alma porque também era uma buscadora de si, de reconhecer-se através do amor. Deixei-me então embalar pelas, e nas palavras de sua obra e, assim, também perceber a mim.

Poesias e palavras... Como a um artesão, o escritor vai dobrar, lixar, amalgamar a palavra até que ela se renda, em atitude de entrega à beleza que o poeta encontra na realidade do mundo. Teresa de Jesus era uma artesã de palavras; apesar de estar sempre deixando claro o quanto lhe era penoso escrever, o fez de forma magistral, porque transformava a palavra no símbolo do encontro; do encontro com Deus e com o outro, Seu diálogo tem duas vertentes, uma conversa íntima e amorosa com o Amigo divino, e uma exposição desnudada dessa experiência para o leitor, com a doce intenção de que, ao participar desse colóquio, ele também se disponha a ser grande amigo de Deus.

Mesmo não se considerando poeta, Teresa de fato o é. É de se fazer notar que em suas concordâncias¹ encontramos a palavra poesia, bem como poeta, tão somente uma vez em toda a sua obra², fato por demais interessante para alguém que via as coisas do mundo, as pessoas, os sofrimentos e as alegrias, por um viés tão divino, doce e poético.

Trilhar o caminho das palavras de Teresa de Jesus, e se permitir mergulhar nos encantos da força, do amor, da entrega e lucidez que elas expressam é uma forma, também para o leitor de profundo desnudamento. Pois não se ouve falar desse amor, sem por ele ser acolhido, e sem beber as palavras como força criadora de experiências internas.

O fato é que sua prosa também é pura poesia, aos ouvidos ainda não acostumados com o convite insistente de Teresa a respeito do protagonismo de Deus,

¹ ASTIGARRAGA, Juan Luis. *Concordâncias de los escritos de Santa Teresa de Jesús*. p. 2151. Roma: Editoriales O. C. D., 2000.

² . Como forma de uma padronização dos textos de Teresa serão usados a partir daqui a forma abreviada de citação de suas obras sendo: **M** o livro *Moradas do Castelo Interior* com o número que o antecede indicando a morada, seguidos de capítulo e parágrafo. Quando a citação for do Livro da Vida a letra **V** o simbolizará, sendo o primeiro número referente ao capítulo e o segundo ao parágrafo. Do livro *Caminho de Perfeição* a letra **C** seguida de capítulo e parágrafo, (aqui será usado o códice de Valladolid) No livro *Meditações sobre os Cantares*, ou *Conceitos do Amor de Deus* em sua tradução para o português, **CAD** seguido de capítulo e número do parágrafo. Em *Exclamações da alma a Deus*, a letra **E** seguida de capítulo e parágrafos. O livro das *Constituições* será representado por **Cts**, seguido do número. *Poesias*, letra **P**, do livro de *Relações* a letra **R** seguida do número do parágrafo. e Finalmente seu *Epistolário*, ou *Cartas* será representado pelas letras **Cta**. seguido da numeração.

talvez soem como palavras clericais, ou de convencimento. Mas não é essa a intenção da Autora, sua intenção é levar o leitor por estradas já trilhadas por ela, e poder mostrar, com o que for possível de ser dito, quão doce e amoroso é este trajeto.

A esse trabalho coube trilhar os caminhos da poesia nas palavras, palavras hora doces, hora duras, hora maternais, hora ardentes. Nas palavras com toda a força com que foram ditas. Teresa utilizava bem de metáforas para dizer o que realmente queria. Não se envergonhava de expressar seu amor, nem de ser dura quando precisava mostrar algum ponto que pudesse gerar dúvida. Com relação a esse fato, algumas traduções para o português não permitiram que essa expressividade transbordasse do texto. Colocando suas palavras de forma mais intelectual, quebraram às vezes a força, ou o vigor amoroso do que estava sendo dito, trago como exemplo duas passagens.

No *Livro da Vida* ela vai dizer sobre a importância de se fazer o espírito mais forte, passando pelas adversidades do corpo, sem precisar ter medo delas. Em espanhol³ lemos: "(...) e assim será, de fato, se anda em justiça e apegados à virtude, mas é passo de galinha." (V 13,5) e na tradução para o português das *Obras Completas de Teresa de Jesus*⁴ estabelecido por Tomás Álvarez encontramos: "Isso de fato acontecerá se nos atermos à justiça é à virtude. Mas é um passo curto..." (V 13,5) Já na tradução do *Livro da Vida* da editora Paulus⁵, o vocábulo galinha está expresso como no espanhol. Pode parecer que a troca de galinha por curto não trouxe prejuízos, já que o sentido do texto permaneceu, posto que as galinhas possuem mesmo o passo curto.

Mas o que queremos tratar não é apenas do sentido do texto, mas da força das palavras, das imagens que elas remetem ao serem escritas, e, mais do que isso, da alma da Autora que se impregna no texto. Nesse caso, uma imagem forte e jocosa, bom humor sempre presente em Teresa, mas que não foi alcançado ao lermos a palavra curto; a tradução furtou ao leitor o sorriso de graça quando, lendo em espanhol, se depara com a palavra galinha e, inevitavelmente compreende o que a autora quis dizer.

Outro exemplo, ainda no *Livro da Vida*, será quando ela fala da intensa relação de Deus para com ela, em espanhol lemos: "E como tem parecido que me querias Vós, muito mais a mim, do que eu me quero." (V 32,5) E tanto nas *Obras Completas* de Tomás Álvares, quando na edição da Paulus em português lemos: "E como me tem

³ JESUS. Teresa de. *Obras Completas Teresa de Jesus*. Edición de Maximiliano Herraiz, Salamanca: Ediciones Sigueme, 2015.

⁴ JESUS. Teresa de. *Obras Completas Teresa de Jesus*. Org. Tomás Alvarez. São Paulo: Loyola, 1995.

⁵ JESUS, Santa Teresa de. *O livro da vida*. 7. Ed. São Paulo: Paulus, 1983.

parecido que me amáveis muito mais do que eu a mim mesma." (V 32,5) Mais uma vez aqui não se trata do entendimento do texto, posto que o vocábulo querer pode ser traduzido por amar, mas se trata da intensidade. Por tantas vezes Teresa usa a palavra amar em seus escritos, poderia tê-la usado aqui se fosse sua intenção. Mas prefere uma palavra que denota vigor, atividade, intensidade; para que o leitor sinta essas características na busca de Deus pela alma, não um Deus distante e observador, mas atuante e vigoroso.

Durante a pesquisa, as divergências nas traduções foram encontradas muitas vezes⁶, e, como descrito acima, em muitas ocasiões prejudicando a cadência e a poética do texto. Porém como foi dito, essa pesquisa não se aprofundou no campo da literatura, e, por isso, não foi feito um intenso estudo de traduções, só apontamos esse fato para dizermos das dificuldades encontradas em um texto traduzido, em especial em poesia; onde a Autora vai se utilizar de símbolos que unirão a imagem à realidade significada.

Os poetas se valem de metáforas pois compreendem que a linguagem é uma coisa viva, que precisa de tempo para revelar-se, que precisa do esforço do leitor para fazer germinar o sentido. Teresa retira suas metáforas do mundo natural, dos nossos sentidos, das estruturas sociais às quais estava sujeita, e liga-as a realidades psicológicas e espirituais de uma forma tal que consigamos acompanhá-la.

Trilhando com ela o caminho, dividimos esse trabalho da seguinte maneira: o primeiro capítulo traz uma pequena biografia introdutória da Autora, relatando três momentos de sua vida; a infância, o momento em que se decidiu pela vida monástica, e os trabalhos finais quando começou a fundar mosteiros da nova ordem de descalços pela Espanha. Como introdução ao tema da mística em Teresa, nesse capítulo também se encontra um estudo a respeito da linguagem do corpo, os estados de êxtases e como se apresenta a mística de Teresa.

O segundo capítulo se aprofunda na forma como a Monja abulense⁷ vive sua experiência mística, partindo da compreensão da sua experiência de Deus e finalizando

⁶ Desta forma optou-se para embasar esse trabalho em apenas uma tradução para o português que será o das *Obras Completas Teresa de Jesus*. Org. Tomás Alvarez. São Paulo: Loyola, 1995. Menos as poesias que terão a sua tradução retirada do livro: *Poemas de Santa Teresa de Jesus*. (Edição Bilingue). Tradução de Pe. Agostinho dos Reis Leal, ocd. Lisboa: Alethêia Editores, 2015. Pois as traduções das poesias nessa edição estão mais próximas ao original espanhol.

As poesias, de vários autores, que aparecem nas epígrafes de alguns capítulos, terão a sua referência apenas nas notas de rodapé, não sendo inseridas nas referências bibliográficas finais. As citações bíblicas que foram feitas ao longo do texto terão como referência a Bíblia de Jerusalém.

⁷ Faz referência à pessoa natural da cidade de Ávila na Espanha.

com o encontro de si onde acontece o abandono da alma, no retirar toda a confiança de si e pô-la em Deus.

Como introdução ao tema da poesia mística, ainda no segundo capítulo, apresenta-se um estudo sobre a linguagem mística, onde se trabalha o conflito do místico ao usar a palavra para dizer daquilo que faz parte de uma experiência.

Feito o estudo da linguagem mística, adentra-se no tópico linguagem poética, onde foi utilizado o livro de Gaston Bachelard, *A Poética do Espaço*, para trabalhar a poesia sendo vista mais do que uma fenomenologia do espírito. A autora Maria Zambrano também foi estudada nesse momento, trazendo o conceito de união possível entre filosofia e poesia.

O Terceiro capítulo aborda sobre a poesia como o possível da escrita. O autor Helmut Hatzfeld será uma base para os estudos sobre literatura mística espanhola, explicitando as condições históricas que fizeram com que a língua espanhola se propagasse na literatura mística, bem como as características culturais e sociais da Espanha. Utilizaremos também o texto de Vinícius Mariano de Carvalho: *A Poesia da Mística e a Mística da Poesia*, que aborda as características comuns entre a linguagem poética e a linguagem mística.

Ainda no terceiro capítulo aborda-se o tema das poesias de Teresa de Jesus, as que são consideradas autorais pelos estudiosos, seu estilo literário e sua experiência como leitora. Esse capítulo se finaliza com uma abordagem da literatura ao divino, em especial de uma análise sobre o poema Vivo sem Viver em Mim, escrito tanto por Teresa de Jesus como por João da Cruz. Essa análise é feita, utilizando para isso dos autores: Dámaso Alonso e Victor García de la Concha.

Após o estudo generalizado das poesias de Teresa, o quarto capítulo aprofunda-se em três delas, fazendo uma correlação de cada uma com as três últimas moradas do livro *Castelo Interior ou Moradas*. Cada um dos poemas traz como marca uma experiência específica de amor. No poema "Sobre Aquelas Palavras" a correlação a ser feita será com a quinta morada e a União com Deus. Em "Oh Formosura que Excedeis" a correlação será com a sexta morada, trabalhando a noite escura da alma, o sentimento de sequidade espiritual. E, por fim, o poema "Alma Procura-te em Mim" correlacionando-o com a sétima, e última morada, no matrimônio espiritual da alma.

O quinto e último capítulo traz um desaguar de todo o processo da escrita mística ao tentar escrever o que só a palavra não alcança; a experiência do silêncio. Aqui Teresa silencia para que sua vida e obra sejam a expressão do encontro com o

Amado, se tornando, como nas palavras de João da Cruz: "Amada já no Amado transformada!" (CRUZ, 2002, p. 37)

Nos anos sessenta-setenta do século XVI, a Reformadora do Carmelo escreve um comentário ao *Cântico dos Cânticos* que teve uma estória conturbada. O motivo disso originou-se justamente pelo poder simbólico do *Cântico dos Cânticos*, acreditava-se que uma mulher não poderia ter entendido seu conteúdo místico. Mas Teresa entendeu muito bem essas núpcias, na verdade ela experienciava o que o texto transmitia, então conseguia levar o leitor pelos caminhos da experiência contida nas palavras.

Dessa forma esse texto foi a base para, neste último capítulo, desenvolver sobre o sentimento de amor. Através de passagens do poema bíblico, a Autora mística vai conversando sobre suas experiências de amor e como ela compreendia essa linguagem das núpcias contida no texto; linguagem essa que se torna inflamada no encontro dos amantes. E assim se finaliza o quinto capítulo, com o tema dos loucos de amor, em seus desatinos santos e com uma linguagem ardente

Assim procuramos em nosso trabalho observar como os escritos puderam ser a ponte de transmissão do encontro com o Sagrado, trilhar com Ela o caminho, trazer do texto o que ele aponta como possibilidade de experiência, e observar como essa experiência se apresenta no real da vida cotidiana.

CAPÍTULO I: VIDA E EXPERIÊNCIA MÍSTICA

Nascida na pequena cidade de Ávila, na Espanha em março de 1515, Teresa de Ahumada y Cepeda, entrou para a história como uma das mulheres mais intensas e admiradas de seu tempo. Escritora, fundadora, mística e mais tarde doutora da igreja, a personalidade dessa mulher forte vem, ao longo de cinco séculos, provocando estudiosos em várias áreas de conhecimento, bem como aqueles que pretendem seguir um caminho de espiritualidade. Teresa de Jesus, passou a ser seu nome em 1562, após a fundação do primeiro mosteiro, o de São José. Porém, nos dias atuais, também é conhecida pelo nome de sua terra natal, como Teresa D' Ávila.

O que se pretende nesse primeiro momento da pesquisa é apresentar um esboço das instâncias de sua vida e não um aprofundamento em sua biografia, visto que seria um trabalho bem mais profundo e que se afastaria do objetivo principal desse estudo que é caminhar junto a suas poesias. Sendo assim, serão abordados aqui alguns momentos de sua história, em especial sua infância e adolescência, pois ali já se delineava todo a estrutura de personalidade que seria observada nesta filha de Ávila durante sua trajetória mística.

1.1 – BIOGRAFIA

Quando Teresa de Ahumada y Cepeda veio ao mundo, no dia 28 de março de 1515, a Espanha tinha um cenário de conflitos e perseguições. Durante oitocentos anos, houve uma grande luta contra a invasão árabe; todavia, no ano de 1492, o país abriu caminho para o século do ouro⁸. Além disso, derrubou a última resistência árabe que ainda persistia em suas terras e consagrou-se o Deus cristão em alternativa às crenças judaicas e muçulmanas. Conquistou a América e começou uma caçada a todos os mouriscos (muçulmanos convertidos) e marranos (judeus convertidos). Neste momento a preocupação da monarquia era a de exilar por completo aqueles que não se diziam cristãos.

Juan Sanchez, avô de Teresa, judeu converso, foi sentenciado a uma penitência pública; após isso, fugiu de Toledo para Ávila. Para que seus filhos também não

⁸ Período compreendido entre os séculos XVI e XVII, quando a conquista da América proporciona uma extradição frenética de ouro e outras riquezas, o que torna o país extremamente rico e forte.

passassem por essas humilhações, Juan Sanchez comprou para eles um falso certificado de nobreza, atestando serem eles de uma família de cristãos velhos. Esse documento os protegeria futuramente de possíveis sequestros, encarceramentos e torturas.

É então que Dom Alonso Sanchez de Cepeda, pai de Teresa, conseguiu seu certificado de linhagem espanhola e pôde se casar com uma jovem nobre de família cristã. Seu primeiro casamento, em 1505, foi com dona Catalina del Peso y Henao, com quem teve dois filhos, Juan e María. Entretanto, Catalina morreu dois anos depois e, em 1509, o jovem viúvo desposou outra nobre cristã, a jovem de 14 anos Beatriz de Ahumada. De seu segundo casamento nasceram nove filhos, dentre eles Teresa⁹ de Ahumada y Cepeda. Seus irmãos desse segundo casamento eram Rodrigo – a quem ela mais tinha afeição, quatro anos mais velho e quem compartilhou com ela, durante toda a sua infância, o fascínio pela vida dos santos mártires – Fernando, Antônio, Pedro, Jerônimo, Augustino, Lorenzo e Juana.

1.1.1 - ENTRE ERMIDAS E BROCADOS

A infância de Teresa é coberta de leituras de romances cavaleirescos, livros que sua mãe lia com frequência, todavia em segredo, pois seu marido não aceitava tais leituras. Dom Alonso era um erudito; como todo nobre de sua época, tinha uma vasta biblioteca da qual fazia questão que os filhos conhecessem. A Monja abulense cresceu em meio a livros e uma educação que incluía cultura em geral. Durante sua vida, Teresa se apegou aos livros como condutores de sua alma, como sustentáculos de suas dúvidas. Já aos sete anos, ela leu em Castelhana os romances da mãe, e foi nessa fase que começou a se encantar com a vida dos santos católicos, imolados por amor a Deus, ou com as histórias das virgens católicas que se submetiam ao martírio.

Aos seis anos de idade, a pequena castelhana convenceu seu irmão Rodrigo a partirem para a terra dos mouros para serem imolados. Mesmo mais nova, conseguiu convencer o irmão de que tal sacrifício só iria fazer cair sobre seus pais mais graças: "Combinávamos ir para a terra dos mouros, pedindo pelo amor de Deus que nos

⁹ "Teresa levou o mesmo nome de sua bisavó paterna, a conversa Teresa Sánchez, mulher de Alonso Sánchez de Toledo. Teresa é nome de conversa, onde se oculta, por leitura anagramática o nome de Ester." VALENTE, José Angel. Variaciones Sobre El Pajaro Y la Red: Precidido de La Piedra Y El Centro. Barcelona: Tusquets, 1991. 1 ed. p. 177.

decapitassem. E parece-me que o Senhor nos daria ânimo em tão tenra idade se tivéssemos algum meio, mas o fato de ter pais nos parecia o maior problema." (V 1,4)

Convencidos, partem os dois em uma manhã fria, com alguns pedaços de pão nos bolsos a caminho da África, onde eles imaginavam ter uma morte gloriosa. Todavia, ao final de alguns poucos minutos, foram encontrados pelo tio Francisco Alvarez de Cepeda que os levou de volta para casa. Cansados e completamente vencidos, Rodrigo só conseguia repetir: "Foi ela que quis." (REYNAUD, 2001, p. 30)

Teresa não se conformava em não ter conseguido seu intento: "Como via os martírios que as santas passavam por Deus, parecia-me que pagavam muito pouco o gozo de Deus, e eu desejava muito morrer assim, não pelo amor que achava ter por Ele, mas para gozar, tão cedo dos grandes bens que lia haver no céu." (V 1,4). Como o martírio não havia sido possível, a pequena se divertia em brincadeiras nas quais se passava por eremita, em ermidas feitas de pedras no jardim. Ou então brincando de mosteiro com as outras meninas.

Ao dar à luz a sua nona filha, Juana, em um parto difícil no verão de 1528, dona Beatriz sucumbe aos desgastes de tantas gestações. A adolescente sofre, sabe que uma grande mudança ocorreu em sua vida, e recorre ao socorro da oração para se livrar da dor que sentia: "Quando comecei a perceber o que havia perdido, ia aflita a uma imagem de Nossa Senhora e suplicava-lhe, com muitas lágrimas, que fosse ela a minha mãe." (V 1,7) A partir de então, a jovem oscilou entre a devoção extrema e o abandono do fervor, em meio às mais ardentes sensações da adolescência.

Diante de tal perda, também é possível observar mais tarde um temor de Teresa pelo casamento (V 3,2) que talvez possa ser compreendido pela forma com que as mulheres eram limitadas e tratadas naquele tempo, e que com certeza, não cabia ao espírito livre de Teresa. Diz-nos sua biógrafa Elisabeth Reynaud:

Ela bem pôde ver sua mãe, que tanto amava, esvair-se em nove gestações sucessivas, assim como às tias, cheias de filhos, sem nunca deixar o lar, responsáveis, ainda muito jovens pela condução árdua de uma casa, constantemente doentes, submetidas aos maridos, piedosas e bem comportadas. Em suma, mulheres cuja obrigação era pôr no mundo o maior número possível de filhos, até que disso sobreviesse, em certos casos, a própria morte. A obstetrícia ainda é rudimentar. De modo que o casamento, tal como se dava em sua época, não a atrai, o que não a impediria de adorar crianças e de estar sempre cercadas delas. (REYNAUD, 2001, p. 44)

A beleza da jovem abulense já era notada em Ávila, sua forma de falar e de ser gentil com todos impressionava àqueles que a conheciam e a queriam por perto. Em sua casa, era a mais requisitada pelos irmãos menores, bem como eram para ela os cuidados do pai viúvo, que sentia nela o encanto que causava nas pessoas, em especial nos rapazes que a rodeavam. Em consonância com as sensações que provocava, Teresa desejava cada vez mais agradar: “Comecei a enfeitar-me e a querer agradar com a boa aparência, a cuidar muito das mãos e dos cabelos, usando perfumes e entregando-me a todas as vaidades.” (V 2,2)

Sabia do fascínio que exercia e o saboreava. Ávida leitora que era de romances de cavalaria, também desejava para si um amor, intempestuoso, a toda prova, capaz das mais fiéis loucuras pelo ser amado. Assim, acabava por incitá-lo em todos à sua volta, sem saber que mais tarde todo esse potencial de amor seria dirigido a um único fim, a um único e fiel Esposo.

Esse fascínio em especial era dedicado a um grupo que se formou em torno dela, grupo de primos e parentes; eram quase de sua idade ou pouco mais velhos. Teresa fica embriagada pelo entusiasmo que esse séquito lhe causava. Pode-se supor também o aparecimento de um primeiro amor, pois esse momento é narrado insistentemente por ela como de intensa leviandade, em que, se não fosse o seu medo de "perder a honra" (V 2,7), teria sucumbido ao que, para ela, seria falta de virtude.

A respeito desse possível enamoramento – possível porque, por ordem de seus confessores, a Reformadora do Carmelo não poderia escrever sobre os pecados de sua juventude¹⁰ – ela não faz uma menção direta. Entretanto, quando fala de sua primeira entrada no mosteiro, relata que se confessava muito para ser absolvida do que ela considerava uma leviandade, que precisava manter oculto de seu pai. Diz-nos: “Havia algo que, não fossem tantas as minhas culpas, talvez pudesse me desculpar: minhas amizades podiam acabar bem, resultando em casamento. Meu confessor e outras pessoas que me aconselhavam diziam que muitas coisas que eu fazia não eram contrárias a Deus.” (V 2,9)

¹⁰ "Quisera eu que, assim como me mandaram e deram ampla licença para escrever o modo de oração e as mercês que o Senhor me tem concedido, também me dessem para que, com muita frequência e clareza, dissesse os meus grandes pecados e vida ruim; isso seria para mim grande consolo. Mas não quiseram e, antes, preferiram que a isso não me restringisse." (V prólogo, 1)

Sobre esse grupo de amigos, Teresa refere-se também aos prejuízos que teve em, tão jovem, ficar amiga de uma parenta que só lhe fomentava, segundo ela, as conversas levianas e as vaidades. Seu pai percebe essa influência e tenta separá-la de sua amiga. No entanto, as oportunidades de estarem juntas tornavam-se mais frequentes, e Dom Alonso não conseguia impedir.

Em seu caminho de religiosidade, e em se tratando de oração, a Descalça castelhana sempre recomendava às suas irmãs que mantivessem fortes e seguras amizades; para ela, a boa amizade era o que sustentava a oração e a entrega a Cristo: “Por isso, eu aconselharia aos que têm oração que, especialmente no princípio, procurem ter amizade e relações com pessoas que se ocupem da mesma coisa. Isso é importantíssimo, pois, além da ajuda mútua nas orações, muito há de lucrar aí!” (V 8,20)

Pressentindo o destino dessas inclinações, cheio de pesar Dom Alonso resolveu interná-la no convento das agostinianas de Santa Maria da Graça; respeitado convento da época que recebia as jovens das altas castas de Ávila, para concluírem seus estudos e se refugiarem dos possíveis perigos do mundo. De lá, as jovens saíam prontas para um matrimônio, ou, se desejassem, para a vida religiosa. Teresa tinha dezesseis anos e, no auge de sua mocidade e de suas afeições, é colocada no convento com ordens expressas dadas por seu pai de que não recebesse visitas, principalmente de seus companheiros de outrora. Conta-nos ela:

Eu estava envolvida nessas vaidades há uns três meses, quando me levaram a um mosteiro existente no lugar, nele criavam-se pessoas em condições semelhantes, embora não de costumes tão ruins quanto os meus; e isso de maneira tão discreta, que só eu e um parente o soubemos. Dessa maneira, esperaram uma ocasião adequada, que não parecesse estranha: foi o casamento de minha irmã, que me deixou só, sem mãe, o que não parecia próprio. (V 2,6)

Essa ruptura com todos os prazeres que conhecia até então seria o começo de um novo momento na vida da jovem. Todo o tormento dos primeiros dias, bem como o aprendizado do silêncio e da paciência, deixou nela marcas que levou para o resto de sua vida, em especial o inédito desejo, para espanto de todos que a conheciam, de se tornar monja.

1.1.2 – AS ENTRADAS NOS MOSTEIROS

Teresa era uma adolescente, tirada das festas e dos encantos da corte, bem como da presença de um possível primeiro amor, para ver-se em contato com religiosas silenciosas, disciplinadas e sem um mínimo de vaidades. Tantas contradições causaram-lhe um abalo, além da separação física do pai e de seus irmãos. Ela afirma que nos primeiros oito dias sofreu muito, mais por se preocupar com o pai, que poderia descobrir suas leviandades, do que por estar no convento. O desassossego e o conflito do que fazia e do que agradava a Deus foi se acalmando, visto que no convento podia confessar e fazer suas orações com regularidade, o que acabou por confortá-la.

A jovem encontrou nesse convento uma monja, chamada Maria Bríceno y Contreras, e começou a se encantar com a forma como ela falava de Deus e de sua discipulação: “Essa boa companhia foi dissipando os hábitos que a má tinha criado, elevando o meu pensamento no desejo das coisas eternas e reduzindo um pouco a imensa aversão que sentia por ser monja.” (V 3,1)

Teresa passou um ano e meio nesse mosteiro, recolhendo-se e orando para que Deus mostrasse o caminho no qual ela melhor pudesse servi-lo; na verdade, rogava para que esse caminho não fosse o de ser monja, apesar de temer o casamento, segunda opção possível para as mulheres da época. Ao fim desse tempo, já estava mais afeiçoada à ideia de ser religiosa, mas não queria ficar naquele convento, pois achava algumas práticas de virtudes exageradas. Tinha uma grande amiga, Joana Soares, no mosteiro da Encarnação; se resolvesse mesmo ser monja, era lá que gostaria de servir.

Fora do mosteiro, seus irmãos estavam casando, ou indo para a guerra no Peru, bem como seus primos, dentre eles aquele que teria sido seu objeto de amor. Já enfraquecida pela luta que travara para parecer bem aos que lhe viam e para sufocar a angústia de uma ruptura abrupta, Teresa começou a fraquejar. Seu corpo começou a dar sinais dos sofrimentos que até então se passavam em sua alma, e ela sucumbe a uma enfermidade que a obriga a voltar para a casa do pai.

Feliz por ter novamente a filha querida em casa, Dom Alonso desdobrou-se em cuidados para mantê-la bem. Seus irmãos menores também estavam radiantes, pois encontraram a irmã mais velha e poderiam viver a fantasia de estar junto da própria mãe. Após sua recuperação, Dom Alonso resolveu leva-la para passar uma temporada

na casa da irmã Maria, que havia se casado há um ano. Maria morava em Castellanos de la Cañada, uma aldeia tranquila, o melhor lugar para Teresa terminar sua recuperação.

Ao fim do tempo em que Teresa passou com a irmã, Dom Alonso veio buscá-la e, chegando próximo a Ávila, na aldeia de Hortigosa, decidiu fazer uma visita a seu irmão, Dom Pedro de Cepeda. Pedro já era um senhor de idade, viúvo, que deixou tudo o que tinha para fazer-se religioso. Ele quis que Teresa ficasse um pouco com ele em sua casa.

Dom Pedro era amigo da leitura e convidava Teresa a ler com ele em voz alta sobre a vida dos santos; seu assunto preferido era Deus. Mesmo sem gostar muito de tais leituras, Teresa se esforçava para agradar o tio, pois “[...] porque, no tocante a dar prazer aos outros, mesmo que me custasse sacrifícios, eu me esforçava muito.” (V 3,4) . Com certeza, essa convivência de poucos dias foi fundamental para que Teresa decidisse, de fato, se tornar monja.

A força das palavras de Deus, tanto lidas como ouvidas, e a boa companhia me fizeram compreender as verdades que entendera quando menina: a inutilidade de tudo o que há no mundo, a vaidade existente neste, a rapidez com que tudo acaba. Passei a pensar e a temer que talvez fosse para o inferno caso morresse naquele momento. Apesar de a minha vontade de ser monja não ser absoluta, percebi ser essa a condição melhor e mais segura; e, assim, aos poucos, decidi forçar-me a abraçá-la. (V 3,5)

Após esse contato, Teresa permaneceu três meses em uma profunda luta entre o amor do mundo, que tão ardentemente desejara, e o amor do Cristo; contudo, mais uma vez, a inquieta jovem surpreende. Após se recuperar de sua enfermidade na casa paterna e de se refugiar ali de todas as angustias e dilemas que passara; tanto pela separação quanto pelo regime monástico do mosteiro, ela faz a revelação de que, ao contrário do conforto reencontrado, ela desejava mesmo era ser monja:

Em seu coração ainda não há amor por Deus, mas ela já entendeu que aquele que está buscando desde sempre não será encontrado no mundo. Teresa tentou encontrar razões sólidas para entrar para o convento, destituída de uma vocação que ainda não era capaz de sentir. A decisão estava acima de suas forças. (REYNAUD, 2001, p.51)

Nessa luta, ela se enfraqueceu; mais uma vez o corpo representava o estado de sua alma: desfalecia com facilidade e tinha febre. Para acabar com esse estado de suspensão, ela fez a escolha final, decidiu pedir permissão ao pai para entrar na vida religiosa e, como diria ela: “Isso quase equivalia a tomar o hábito, porque sendo tão briosa, de maneira alguma voltaria atrás tendo-o declarado.” (V 3,7) Dom Alonso negou o pedido e, por mais que Teresa implorasse e pedisse aos outros para intervir, o máximo que conseguiu foi ter permissão para fazer o que quisesse, depois da morte do pai.

Conhecedora de si mesma, sabia que esse era um tempo longo demais para esperar; sua decisão não era tão forte a ponto aguardar mais um momento. Num ato de força, como lhe era peculiar, decidiu fugir para se tornar monja. Convenceu o irmão Antônio a também fugir com ela e entrar para os dominicanos no convento de São Tomás. Teresa estava com vinte anos e, na madrugada de 02 de novembro de 1535, fugiu de casa para ser recebida no convento. Anos mais tarde, ao descrever esse episódio, Teresa lembra da angústia de deixar mais uma vez a casa paterna.

Lembro-me bem, e creio que com razão, que o meu sofrimento ao deixar a casa paterna não foi menos que a dor da morte. Eu tinha a impressão de que meus osos se afastavam de mim e que o amor de Deus não era maior do que o amor ao meu pai e à minha família, sendo necessário fazer tamanho esforço que, se o Senhor não me tivesse ajudado, as minhas considerações não teriam bastado para que eu prosseguisse. (V 4,1)

Para Dom Alonso, nada mais restou a fazer, senão ceder aos desejos da filha. Como era regra dos mosteiros, a priora não poderia aceitar uma noviça sem o consentimento dos pais, mesmo porque esses deveriam doar um dote para o convento, além de fornecer todo o enxoval para que a noviça ali ficasse. Assim, a superiora do Mosteiro da Encarnação, Maria del Aguila, mandou chamar Dom Alonso, já que nada seria feito sem seu consentimento. Diz-nos Reynaud, baseada no processo de canonização de Burgos, em 1610:

Ante a força extraordinária de seus dois filhos, só resta ao pobre pai aceitar. Ele compreende que deve ceder não à filha, mas a algo mais forte. (...) Diante do Tabelião, ele se compromete a fornecer anualmente ao mosteiro da Encarnação vinte e cinco fânegas de cereais, (...) ou então duzentos ducados de ouro. E também o enxoval completo de uma religiosa durante seu noviciado e depois na profissão de fé. (REYNAUD, 2001, p. 57)

O mosteiro de Nuestra Señora de la Encarnación, para onde Teresa havia fugido, foi inaugurado em 04 de abril de 1515, no dia exato do batizado de Teresa, coincidência que não passou despercebida aos que a acreditavam predestinada. O mosteiro original foi fundado no ano de 1479 para ser um beatório, uma casa de terceiros do Carmelo, que abrigava as mulheres da nobreza de Ávila que desejavam uma vida de recolhimento e oração fora do mundo; as chamadas beatas. Quando esse grupo de mulheres passou de beatas a religiosas, foi construído um convento: “[...] com telhado simples, sem teto, e com paredes de taipa. [...] No inverno a neve caía sobre os breviários das religiosas, e no verão o sol batia com tanta força que era possível ler com as venezianas fechadas, em detrimento da saúde. Elas eram chamadas as pobrezinhas da Encarnação.” (REYNAUD, 2001, p. 59-60)

Depois de certo tempo, o convento já comportava cento e cinquenta mulheres, e as instalações ficavam cada vez piores. Por obra da senhora Elvira de Medina, o convento foi reconstruído. As jovens eram mandadas para lá por suas famílias, tivessem vocação ou não. A diferença social se apresentava nos enxovais e nos claustros ocupados. A jovens de posse, assim como Teresa, ocupavam claustros particulares, com quarto e cozinha, bem como tinham mais de uma muda de hábitos e pares de sapatos. As jovens pobres podiam até dormir no chão, e seus hábitos eram confeccionados com os tecidos mais toscos.

O convento da Encarnação observava uma regra mitigada, ou seja, muitos das exortações da regra de Santo Alberto¹¹ haviam sido adaptadas e moderavam os rigores que esta apresentava. As religiosas voltaram a calçar-se, a clausura já não era mais uma obrigação, e sua não observância já não era punida com a prisão na masmorra. As religiosas podiam passar estadas com seus parentes e amigos, bem como recebê-los nos locutórios para tardes de conversa e degustação de tortas e doces feitos por elas que eram famosos em Ávila.

Quando Teresa chegou ao mosteiro da Encarnação, foi esse o quadro com que se deparou. Complacência com relação às normas, noviças frustradas e entediadas com uma vida que não tinham escolhido e que encontravam nessas brechas da obrigação algum tipo de prazer; e bem poucas religiosas que respeitavam a regra inicial. No entanto, após lutar tão bravamente contra os seus próprios desejos de conforto e

¹¹ Esta Regra foi entregue por Santo Alberto, Patriarca em Jerusalém, aos Carmelitas entre os anos de 1206 e 1214. É composta por vinte exortações que deveriam ser guardadas pelos carmelitas, entre elas as exortações ao silêncio, ao trabalho e como deveria ser composta as celas dos irmãos.

diversão para tomar o hábito, aqueles primeiros momentos no mosteiro só lhe traziam paz:

As observências da vida religiosa eram um deleite para mim; na verdade, nas vezes em que varria, em horários que antes dedicava a divertimentos e vaidades, me vinha uma estranha felicidade não sei de onde, diante da lembrança de estar livre de tudo aquilo. Quando me lembro disso, não existe nada, por mais difícil e penoso, que eu deixe de realizar se puder. (V 4,2)

Entretanto, essa paz durou pouco, a jovem cheia de paixão e energia, não conseguiu passar despercebida em seu desejo de agradar. Quando finalmente entrou no noviciado, esmerou-se em ser amada, desejou ser reconhecida pelas outras monjas. O desejo de ser amada a levou a buscar a aprovação de todos: "Apreciava que gostassem de mim, dedicava-me a tudo que fazia. Tudo me parecia virtuoso [...]" (V 5,1). Então, ela se superou, aumentou os sacrifícios, humilhou-se em grau máximo, acelerando suas ações para estar o mais rápido possível em um destino que ela imaginava ser a misericórdia eterna de Deus no céu.

Busca a solidão, caminha de olhos baixos, impõem-se o silêncio e a disciplina (o chicote) com urtigas, como as melhores religiosas do convento, jejua mais que o razoável, torna-se a servidora de todas as demais. Pode ser vista atrás das irmãs idosas, à noite, uma lamparina na mãos, para ajudá-las a se recolherem à cela, ou então, limpando às escondidas os sapatos mais encardidos das irmãs que saíram. Certas noites, deixa o leito confortável trazido da casa paterna para dormir no solo, no dormitório das mais pobres. Certo dia, chega a entrar de quatro no refeitório, a cabeça coberta de cinzas, carregando a albarda cheia de pedras de uma mula, um cabresto no pescoço, puxada por uma irmã que ofendera. (REYNAUD, 2001, p.65)

Mais uma vez ela sucumbiu ao peso de sua paixão, o corpo não conseguiu suportar tão extenuantes trabalhos, bem como jejuns e penitências impostas por uma alma que ainda não conseguira domar toda a força de seu amor. Sendo assim ela caiu doente. Mesmo sem querer desistir, foi levada pelo pai – que já tentara vários remédios sem sucesso – para ser tratada em outro lugarejo.

Nesse primeiro momento, a doença a levou de volta para o conforto que conhecia e ao qual ainda ansiava. Porém, agora ela fazia parte de uma ordem de religiosas, o seu lar era o mosteiro, conforto não havia nele, muito menos a presença de

seu pai: o que poderia abrandar a sua dor então? Talvez a convicção de que havia acertado o caminho para sua salvação, já que quanto mais o corpo adoecia, mais ela acreditava que sua alma se aproximava das delícias prometidas.

Dom Alonso, todavia, que não compreendia a doença como uma benção, sofria ao ver a filha em um estado tão deplorável. Teresa estava pálida, emagrecida, desmaiava com frequência e sofria de fortes dores agudas no peito¹². Seu pai, que já não sabia mais que remédios lhe dar, decidiu levá-la a uma curandeira na aldeia de Becedas, próximo a Ávila, que diziam curar as mais terríveis doenças. Como o convento da Encarnação obedecia à regra mitigada, Teresa poderia sair do convento em companhia de uma amiga; foi com ela a amiga de sempre, Joana Soares.

Como era época de inverno, e a viagem até Becedas seria um grande sacrifício para Teresa, seu pai decidiu levá-la primeiramente até a casa da irmã, onde estivera em sua primeira enfermidade, para ali esperarem pela primavera. Como aconteceu da primeira vez, o cortejo passou pela casa de seu tio Pedro, que a havia incutido o gosto por um tipo de leitura que era o da vida dos santos e dos métodos de oração. Vendo a sobrinha em um estado tão diferente da alegre moça que passara por sua casa alguns anos antes, ele lhe entregou um livro que fez toda a diferença para o seu caminho de oração; o *Tercer Abecedário*, de Francisco de Osuna.

A estada na casa da irmã foi cercada de carinho e respeito. As duas religiosas puderam ter seus momentos de oração e de silêncio sem serem importunadas, e as obrigações eram bem menores do que no mosteiro.

Teresa, todavia, continua com suas dores lancinantes e seu estado febril, que a deixava presa ao leito. Quando chegam à cidade da curandeira, os métodos utilizados por ela só fazem piorar o estado geral da enferma:

¹² Atualmente os estudiosos afirmam ter sido essa doença a Brucelose, ou febre de Malta, : "Esta doença, que se manifestou na doente na primavera de 1538, é endêmica da província de Ávila e é transmitida principalmente pela ingestão de leite de cabra ou de queijos frescos ou de requeijão feito com este leite. Devemos recordar que a mãe da Santa tinha rebanhos de cabras em Gotarrendura, a apenas 20 quilômetros de Ávila, e que esse leite era, com certeza, consumido no convento onde ela se encontrava (o mosteiro da Encarnação) O diagnóstico de brucelose ou febre de Malta, a principal doença orgânica que Teresa sofreu, foi realizado há alguns anos — após uma exploração clínica exaustiva dos sintomas revelados em sua descrição autobiográfica em o Livro da Vida e em outros escritos — por alguns dos mais eminentes patologistas espanhóis contemporâneos. Concretamente, pelo Dr. Avelino Senra Varela, catedrático de Patologia e Clínica Médica da Universidade Cádiz, em 1982, e posteriormente reafirmado pelo Dr. Amador Schüller Pérez, catedrático de Patologia e Clínica Médica da Universidade Complutense de Madri e presidente da Real Academia Nacional de Medicina, em 2005." CARO-SÁNCHEZ, Jesús. Contra a patologização psicológica da Mística. Entrevista concedida a Márcia Junges e Andriolli Costa / Tradução: André Langer. *Revista IHU-Online*. 2014. p. 12.

Penei naquele lugar durante três meses, porque o tratamento foi mais forte do que minha compleição. [...] as dores no coração de que me fora curar, aumentaram tanto que eu às vezes sentia que ele era rasgado por dentes agudos. [...] Estava tão ressequida que meus nervos começaram a doer de maneira insuportável, não me dando descanso nem de dia, nem à noite. Sentia uma tristeza muito profunda. (V 5,7)

Quando retornou a Ávila, ela está em estado muito pior do que quando saiu do mosteiro. O pai, atormentado pelo fracasso do tratamento, traz novos médicos para vê-la, porém recebe sempre o mesmo prognóstico: sua filha estava desenganada. Mesmo sem saberem ao certo a causa de suas dores, diziam que, além de outros males, ela estava tuberculosa. “[...] o que me fatigava eram as dores, porque eram contínuas, e dos pés à cabeça. Os próprios médicos diziam serem essas dores espasmódicas intoleráveis.” (V 5,7)

Já em agosto, cada vez mais enfraquecida, “[...] parecia impossível que alguém pudesse suportar tantos males ao mesmo tempo.” (V 5,8) ela pede ao pai para se confessar. Receoso de aceitar esse pedido e então afirmar que a filha poderia estar morrendo, Dom Alonso se nega a permitir. Porém naquela mesma noite ela entra em coma¹³ e fica nesse estado por quatro dias.

Foram dias de desespero e agonia para os que a amavam. Padres carmelitas já haviam celebrado um serviço fúnebre; em seu mosteiro na Encarnação as monjas já haviam aberto uma sepultura para seu enterro; um celebrante já havia derramado cera sobre seus olhos para cerrá-los. Enquanto isso, Dom Alonso não cansava de clamar pela vida da filha tão amada e, ao final de quatro dias, Teresa recobrou os sentidos. Tem dificuldade de abrir os olhos ainda cobertos de cera e, com a determinação de sempre, pediu para se confessar.

Após esse período de quatro dias ela piora mais, porém, o que lhe valia era sua persistência em continuar servindo a Deus. Talvez por não querer perder os frutos de tão grande esforço, ou por acreditar que só entre suas irmãs monjas esse sacrifício valeria a

¹³ "Teresa de Ávila sofreu sem dúvida um estado de coma profundo (de grau três na escala de Glasgow — mínimo de consciência —, já que não respondia a nenhum estímulo externo), que durou quatro dias, devido a uma meningoencefalite infecciosa, que foi, muito provavelmente, consequência do padecimento de uma doença infecciosa crônica febril, a chamada febre de Malta." CARO-SÁNCHEZ, Jesús. *Contra a patologização psicológica da Mística. Entrevista concedida a Márcia Junges e Andriolli Costa / Tradução: André Langer. Revista IHU-Online. 2014. p. 14.*

pena, ela implorou para ser levada de volta à Encarnação para que ali pudesse viver ou morrer segundo o que seu Senhor lhe tinha ordenado.

Ao chegar ao mosteiro, as irmãs se impressionaram com seu estado: "[...] o corpo pior do que morto." (V 6,2). Assim, só era possível ficar na enfermaria, como era de costume as religiosas revezavam-se para que pudessem estar ao seu lado. Ela arrastava as pessoas para sua presença; mesmo que fosse para servi-la, faziam-no de bom grado.

Fiquei, depois desses quatro dias de paroxismo, num estado tal que só o Senhor pode saber os insuportáveis tormentos que sentia em mim. De tão mordida a língua estava dilacerada; a garganta, devido a eu nada ter ingerido e à minha fraqueza, me deixava quase sem respirar, pois nem água eu podia engolir; eu parecia estar inteiramente desconjuntada, com a cabeça em grande desatino. Aquele tormento me fez ficar encolhida, como se fosse um novelo, incapaz de mover os braços, os pés, as mãos e a cabeça, como se estivesse morta, sem ajuda; creio que só movia um dedo da mão direita. Era difícil me tocarem, pois eu sentia tantas dores que não podia suportá-lo. Usavam um lençol, que duas pessoas seguravam, uma de cada lado, para me mudarem de posição. (V 6,1)

A jovem monja passou três anos nesse estado de profundo sofrimento. Quando pode começar a se mover, começou de gatinhas. Arrastava-se pela enfermaria, e com isso tinha grande contentamento. Mas ela começou nessa enfermidade aos vinte anos, e as expectativas da vida ainda lhe inflavam as veias. Mesmo tendo grande paciência com seu estado, começou a desejar que ele fosse outro. Passou a imaginar que, mesmo sofrendo a doença com grande alegria, se estivesse de todo curada poderia fazer muito mais pelo seu Senhor: “[...] eu ainda desejava a saúde, imaginando que, com ela, serviria muito mais a Deus, embora pensasse que, se ficar curada servisse para me condenar, seria melhor continuar doente.” (V 6,5).

Então ela desejou curar-se. Talvez tivesse receio de perder a paciência e começar a enfurecer-se com seu estado e perder tudo o que conquistara até ali, talvez imaginasse que já era suficiente o sacrifício que fazia e que poderia fazer outros. O fato era que desejava sair daquela situação e, se seu Senhor não a queria atender, pediria a São José, pois se Jesus lhe deveu obediência na terra maior ainda seria sua obediência no céu.

Teresa vinha de uma relação paterna extremamente amorosa e devotada. Tudo que pedia a seu pai, ele realizava como podia, fazia de tudo para ver a filha feliz. Com

base nessa profunda relação de amor humana, ela encontrou na imagem de São José o pai devotado, aquele que adota com extremo amor o filho que não lhe pertence. Então a cura acontece: "Pois ele mostrou quem é ao fazer que eu me levantasse, andasse, e não mais ficasse parálitica." (V 7,8)

Agora curada, ela que tanto havia pedido a graça para mais agradar a Deus, cede à alegria do corpo sadio e da saúde restabelecida, apesar de nunca a ter novamente como antes. Talvez um legado para que não se afastasse demais do que viera buscar, o amor incondicional a Deus. Com espanto, questiona ela, anos depois: "Quem diria que eu cairia tão depressa depois de receber tantas bênçãos de Deus, depois de haver sua Majestade começado a dar-me virtudes que me estimulavam a servi-lo?" (V 7,9)

O caminho pedido e escolhido da doença crônica e dolorosa a tinha trazido até aqui. O que aprendeu e testemunhou em sua própria carne a levaria a uma devoção amorosa e verdadeira, mas não naquele momento. Teresa ainda teria vinte longos anos pela frente para que essa experiência realmente pudesse fazer parte de toda a sua compreensão. Por enquanto ela ainda era uma jovem torturada pelo desejo das delícias do céu, e do amor dos que estavam a sua volta na terra.

1.1.3 – REFORMADORA ANDARILHA

Que eu seja erva raio
no coração dos meus amigos
Árvore força na beira do riacho
Pedra na fonte
Estrela na borda do abismo.¹⁴

Após a longa e dolorosa doença, que deixou sequelas¹⁵ para o resto de sua vida, Teresa entrou em um estado de aparente calma. Como sua ordem era mitigada, passou a receber visitas para conversações no jardim, ou era enviada junto de Joana, sua companheira de sempre, para palácios onde pudesse manter conversações com nobres,

¹⁴ LEMINSKY, Paulo. Oração de Pajé. In: Caprichos e Relaxos. São Paulo: Companhia das Letras, 1983. p. 87.

¹⁵ "Em especial, tive durante vinte anos vômitos pela manhã, o que me impedia de alimentar-me até o meio dia e, por vezes, até mais tarde. Agora que frequento mais vezes a comunhão, é a noite, antes de me deitar, com muito mais sofrimento, que tenho de provocá-los com penas ou outras coisas, porque, se não o faço, é muito grande o meu mal estar; e vejo que quase nunca estou sem muitas dores, às vezes bem graves, especialmente no coração, se bem que esse mal, antes contínuo, agora é bem raro. Há oito anos curei-me da paralisia aguda e das frequentes febres. Incomodo-me tão pouco com todos esses males que é comum eu ter alegria, porque tenho a impressão de com isso servir ao Senhor de alguma maneira." (V 7,11)

que a consideravam santa e milagrosa. Permaneceu nessa condição por pelo menos vinte anos.

Nesse tempo, a Monja foi acometida de arroubos místicos; teve visões do Cristo, levitou ao receber a hóstia, desfalecia em êxtase com frequência e escutou o Cristo junto de si. Teresa esteve confusa, as experiências eram por demais viscerais e abalaram a sua consciência, o que a fez pensar que poderia estar ficando louca ou, pior, vítima de ardis do demônio para afastá-la de Deus.

Não conseguia, porém, dizer exatamente o que lhe acontecia quando estava nestes estados, pois faltavam-lhe palavras e expressões. Por mais que tentasse levar seus confessores para esse entendimento acabava falhando. Retomava a palavra, tentava outra alegoria, o que só fez com que as penitências aumentassem pois eles receavam que essa alma tão querida pudesse estar sendo enganada.

Por observar a regra mitigada, a Monja era obrigada a comparecer à Corte sempre que solicitada para estar com os nobres. Ela, que na mocidade admirou o brilho das jóias e dos tecidos finos, não suportava mais estar em lugar tão confortável; ansiava pela solidão, pelo recolhimento e pela vida simples com sacrifícios, para que melhor estivesse com seu Senhor.

Foi então que a ideia de fundar mosteiros em que a regra primitiva fosse observada calou mais fundo em seu coração. Cansada da superlotação do seu mosteiro da Encarnação e da falta de reclusão que havia ali, ansiava por poder realmente servir à regra de Santo Adalberto: amor, silêncio e pobreza. No entanto, não tinha nenhum recurso, nem propriedade que pudesse utilizar para tal fim, mesmo porque se pudesse realizá-lo gostaria que o mosteiro vivesse de doações, que não tivesse um sustento fixo, e que acolhesse até mesmo aquelas que não pudessem pagar os dotes; uma revolução nos costumes da época.

Teresa tinha uma dedicada amiga que ficara viúva e que herdara uma boa quantia de seu marido, Dona Guiomar de Ulloa, que lhe seria fiel nas tormentas que ainda viriam. Com seus recursos, Dona Guiomar comprou uma pequena casa em Ávila para fundar o novo mosteiro. Era preciso todo um percurso de autoridades para que se conseguisse a aprovação para a fundação de um mosteiro, ainda mais em uma Espanha já tão abarrotada deles. Era preciso a autorização do bispo da Província, do Prior e do provincial, além da autorização de seu superior carmelita imediato no momento.

Nem sempre eles convergiram em suas ideias, o que acabou sendo uma constante nas fundações de teresianas: os obstáculos criados pelos próprios religiosos.

Com relação a Ávila o provincial não autorizou a fundação. Teresa recorreu então a quem podia acudi-la, o padre Pedro Ibañez, um teólogo muito respeitado em Ávila, que concordou em estar ao seu lado e fazer o pedido a Roma no tocante à reforma.

Essa primeira fundação necessitava da autorização do Papa. Enquanto aguardava a autorização de Roma, Teresa esperava. Como já comprara a casa, para não levantar suspeitas, trouxe sua irmã para vir morar nela por uns tempos. Após seis meses, a autorização veio e ela começou a laborar. Com poucos recursos, levantou as paredes, montou as celas da clausura, as grades externas e internas, bem como a capelinha com um altar e uma imagem de São José no Centro, a quem dedicou esse primeiro mosteiro. Tudo era muito simples, mas exatamente como Teresa imaginava que deveria ser. Hábitos feitos de cânhamo e sandálias no lugar das botas de couro; surgiam as Carmelitas Descalças, seguidoras da regra primitiva e participantes da reforma do Carmelo.

O Mosteiro de São José começa com quatro noviças: Antonieta de Henao, Úrsula de Revilla, Maria de la Paz e Maria d'Ávila, essa última irmã do padre Juliano d'Ávila que durante muitos anos seria o fiel servidor de Teresa, desdobrando-se em esforços para que suas fundações pudessem se concretizar.

Tal mosteiro era composto de aposentos simples, até mesmo desconfortáveis, a alimentação era pouca, pois a própria população de Ávila não concordava com o surgimento de mais um convento, principalmente porque dependia de caridade. As regras seguidas eram rígidas, vinte regras ao todo escritas por Teresa; dentre elas as horas do sono, alimentação e oração, bem como o comportamento das irmãs e, principalmente, o da superiora que tinha regras mais severas ainda para não se encantar com o devaneio do poder. Aos poucos, a população se afeioou àquele mosteiro tão simples, onde se seguia a ordem e o respeito à oração. Os donativos começaram a chegar e as irmãs puderam ter um pouco de alívio em suas dificuldades.

Porém, como havia desrespeitado a ordem do provincial, Teresa foi chamada de volta ao mosteiro da Encarnação para se retratar. Aspirava ao silêncio e à retidão da clausura, mas isso ainda não era possível. Foi recebida como traidora na casa em que viveu por vinte e sete anos, visto que as irmãs não aceitaram a ideia de uma reforma mais austera em uma vida já tão precária; sua estada naquela casa não era bem vinda. Passou, novamente, por uma série de acusações e arguições, as quais respondeu

humildemente tentando levar seus acusadores a entenderem os seus reais motivos para provocar uma mudança, que nada mais era do que seu amor por Cristo.

Durante o período em que foi obrigada a ficar na Encarnação, as autoridades municipais, bem como os religiosos da regra mitigada fizeram de tudo para acabar com o mosteiro de São José; queriam até mesmo entrar com tiros de canhão pelas suas portas. Mas as irmãs, embora sem sua fundadora, se mantiveram firmes e não obedeceram a nenhuma ordem de saída.

Quando a tempestade finalmente cessou Teresa obteve o consentimento de manter o mosteiro e voltou àquela casa construída com tanto esforço. O estado de tranquilidade, contudo, foi breve. Sentindo a necessidade da fundação desses mosteiros em outras cidades, por convite dos nobres, ou por receber algum imóvel para esse fim, a Carmelita pôs-se em marcha. Nunca houve facilidades, porque ou as autoridades municipais, ou as autoridades eclesiais se interpunham.

Ela, já então acostumada as perseguições seguia uma ordem imperiosa: a do Cristo; nada a fazia parar. Geralmente ela viajava dias com tempestades, neve, enchentes ou o forte calor espanhol. Foram fundados então dezoito mosteiros; além de Ávila (1562), em Medina del campo (1567), Malagón (1568), Valladolid (1568), Duruelo (1568), Toledo (1569), Pastraña (1569), São Pedro de Pastraña (1569), Salamanca (1570), Alba de Tormes (1571), Segóvia (1574), Beas (1575), Sevilha (1575), Caravaga (1576) – fundado por Ana de San Alberto –, Villanueva de la Jara (1580), Palença (1580), Sória (1581) e Burgos (1582).

Foi em Beas que Teresa de Jesus conheceu o Padre Frei Jerónimo Gracián da Madre de Dios, aquele que seria um dos filhos mais queridos de seu coração. Ele, diferentemente dos outros padres, não se assustava com as profundas revelações dela; mais que isso, fundamentado nas Escrituras conseguia lhe transmitir paz com relação às sensações que sentia. Tornando-se seu mais querido filho, também foi o que mais contratempos causou à reforma: solicitou à Madre que fundasse um convento em Sevilha, contra o que ela relutou bravamente, já que Sevilha tinha um povo rico e que não se interessava pelas coisas de Deus.

Visto que jurara obedecer Gracián em todos os feitos, foi-se a Madre para o que se tornou uma das mais difíceis e penosas fundações, tanto na viagem, quanto nas convenções burocráticas. Sobre a viagem, diz-nos a biógrafa Marcelle Auclair: “Esta dama errante e suas filhas chegaram a Sevilha a 26 de maio, após oito dias de viagem cheia de peripécias [...]. Todas louvavam a Deus, que as tinha abundantemente provido

de diabruras, pulgas, maus caminhos, e de boa reserva de toda sorte de mortificações” (AUCLAIR, 1953, p.291)

Gracián também foi o responsável pela ira que gerou em seu superior no Carmelo, Padre João Baptista Rubeo, já que passou por cima de sua autoridade para mandar fundar o Carmelo de Sevilha. Padre Rubeo era um amigo e facilitador da Madre nas questões da burocracia. Todavia, depois desse incidente, nunca mais autorizou às descalças nada que desejavam. Teresa exortava a Gracián que escrevesse ao Padre Rubeo e explicasse da melhor maneira o incidente, mas este continuava reticente. A reformadora tentou explicar essa fundação da melhor maneira possível em uma longa carta que chegou tarde demais a Padre Rubeo, morrendo sem ouvi-la nem perdoá-la.

Quando foi à Medina, Teresa já estava preocupada em fundar mosteiros masculinos, pois seria de grande proveito para o Cristo ter homens que seguissem a regra primitiva e o pudessem adorar. Foi em Medina que ela tomou conhecimento de um padre que queria entrar para os descalços. Desconfiada pela sua pouca idade, pede ao seu superior que aguarde pelo menos um ano até ter certeza de que era realmente esse o seu desejo. Entretanto, quando mais tarde foi apresentada ao padre Juan de Santo Matia, seu medo se dissipou. Impressionou-se à primeira vista por esse homem, embora pequeno na estatura, de uma retidão moral e desejoso de tudo sofrer por seu Senhor que ela não teve mais dúvidas. Mais tarde ele se tornaria seu mais fiel seguidor, na verdade seria sua temperança.

Teresa a tudo ama; esvai-se de emoção por seu Amado, e Juan, que mais tarde se tornaria João da Cruz, raciocina seu fervor que também o transporta. Ela incita a ação calorosa, ele convoca ao rigor da servidão. Assim, quando Ela funda seu primeiro mosteiro masculino em Duruelo, lá estava o fiel João da Cruz que, tempos depois, seria perseguido, preso e torturado por sua escolha pelos descalços.

Até o fim de sua vida, a Reformadora do Carmelo teve sua obra perseguida e mal vista: era considerada uma louca, desobediente, muitas vezes foi delatada às autoridades eclesiais; as superiores que designava eram afastadas ou presas, bem como seus amigos e simpatizantes da reforma. Os mitigados travaram uma forte batalha para que a reforma não fosse avante: queriam que os descalços e os calçados servissem ao mesmo provincial, que era a batalha contrária de Teresa. Recorreram até as mais altas autoridades, torturavam e prendiam, porém nunca chegavam até a Madre. Ela, por sua vez, empreendia todos os seus esforços como sabia: escrevia cartas e mais cartas às

autoridades, ao rei Felipe II, e a quem mais pudesse ajudá-la a interceder pelos seus, que estavam sendo perseguidos.

Enquanto João da Cruz estava no cativeiro, não cansava de escrever a quem quer que fosse para que não se esquecessem dele e o pudessem libertar. Aguardava, com sua fé inabalável, mantendo a calma e a paciência, na certeza de que todo esse trabalho não fora em vão. E não foi, pois em junho de 1580 o papa Gregório XIII enviou uma bula de Roma, constituindo os descalços em província separada: “Ela mergulha numa felicidade indizível que enche de uma paz como nunca sentiu. Dizem que ela voltou os olhos para o céu e suspirou: Agora, Senhor, não sou mais necessária neste mundo. Podeis chamar-me a vós quando quiserdes.” (REYNAUD, 2001. p.348)

Os anos foram passando e a Monja andarilha continuava muito doente; sua neuralgia, bem como os enjoos que permaneceram por toda a vida pareciam estar mais fortes. Nessa época ela caiu e quebrou um braço, fato do qual não conseguiu se recuperar totalmente. Isso a fez ser dependente de alguém para se vestir, colocar o véu e escrever suas cartas, que passaram a ser ditadas. Apesar da imensa dor que sentia, continuou mantendo o bom humor, em tudo dando graças como bem aprendeu no livro *Tercer Abecedário*.

Há uma história lendária de quando Teresa foi fundar seu último mosteiro em Burgos. Quando estava atravessando uma forte enchente do rio Arlanzón, braço quebrado, garganta sangrando devido a uma infecção muito forte, dores pelo corpo, com muita fraqueza, Teresa caiu na água e machucou a perna; assim, exclama: “Senhor! Depois de tantos sofrimentos, como este vem a calhar!”. Cristo, então, responde: “Teresa, é assim que trato meus amigos”. Ela diz: “Ah! Deus de minh’alma! Por isso é que tendes tão poucos!” (REYNAUD, 2001. p. 350)

Depois dessa viagem, Teresa ficou muito mal de saúde. Com a infecção piorando a cada dia, já não conseguia falar nem se alimentar; assim, foi alojada em um quarto em cima de um hospital mal-cheiroso e úmido, o que só aumentou a sua possibilidade de ajudar. Passou a cuidar dos enfermos e trazer-lhes consolação. Finalmente uma casa em Burgos foi comprada e, em dezoito de abril de 1582, ela funda aquele que seria seu último mosteiro. Contudo, em maio houve uma enchente que fez submergir quase toda a cidade, inclusive o mosteiro. As religiosas se refugiaram no telhado e ficaram ali das seis da manhã até a noite. Sugerem a Teresa que deixe o convento. Como se não a conhecessem, ela, que só seguia as próprias vontades, mesmo obedecendo a todos, ali permaneceu com suas irmãs até as águas abaixarem.

Finalmente, em agosto de 1582, exausta e muito doente, sofrendo de uma hemorragia ela se recolheu à cama, pediu o sacramento e foi preciso contê-la no leito, pois quando viu o símbolo de seu Cristo na hóstia, disse: “Meu esposo e Senhor! A hora tão desejada chegou finalmente! Chegou o momento de nos vermos! Seja feita a vossa vontade!” (REYNAUD , 2001, p. 353) Então Teresa pôde libertar-se e concretizar o que desejava desde menina, quando fugiu para a terra dos mouros: encontrar-se com Aquele a quem mais amava.

1.2 - EXPERIÊNCIA MÍSTICA

No primeiro capítulo de seu livro *Sulla Mistica*, Michel de Certeau se refere ao livro *O Mal Estar na Civilização* de Sigmund Freud. Neste livro Freud trata de um sentimento que ele chamou de "Sentimento Oceânico"; sentimento este que o fundador da psicanálise disse nunca ter experimentado. A partir dessa colocação, Certeau chama atenção para o fato de, mesmo que a partir do século XX muitos estudiosos de várias áreas do conhecimento; como a sociologia, a psicologia, a fenomenologia, e a filosofia tenham escrito sobre a mística, as posições tomadas nas produções de cada saber ainda são muito divergentes.

Porém, continua o autor, o que elas têm em comum é o fato de colocarem a mística em uma mentalidade primitiva, em uma posição marginal e reclusa ou ainda uma instancia estranha ao intelecto. A mística é compreendida como algo fora da razão, ela está fora do contexto social: "A crítica que se manifesta, entre 1927 e 1930, nas cartas e nas obras dos dois correspondentes (Freud e Romain Rolland) é típica da perspectiva que opunha e continua a opor um ponto de vista místico e um ponto de vista científico." (CERTEAU, 2010, p.50)

Para Certeau, no entanto, não se pode ter uma realidade universal sobre a mística pois esta não trata de uma função cultural e histórica particular, não se trata do oriente ou do ocidente e de seus mestres; a prática de um indiano, de um africano, de um indonésio serão diferentes e não terão o mesmo nome nem as mesmas representações.

No curso da história a mística ganhou um posto de via social ou científica com uma região, um itinerário e uma linguagem própria. A cultura europeia não é mais definida, a partir do século XVI e XVII, como cristã e a mística não é mais uma forma de saber levada pela experiência do Mistério, ela passa a ser uma consciência

experimental, destacada lentamente da teologia tradicional e institucional. Há uma consciência de passividade do sujeito, onde o eu se perde em Deus¹⁶: "Em outros termos, torna-se místico aquele que não se insere mais em uma unidade social de uma fé ou referência religiosa, mas se torna um marginal da sociedade, agora laicizada, e de um saber constituído em objeto científico." (CERTEAU, 2010, p.52)

O adjetivo mística, que até então era empregado como marca da devoção e das referências institucionais cristãs, se transforma a partir do século XVII em substantivo. A substantivação da palavra é sinal da divisão que se opera no saber e no experimentar. Feita essa divisão, as pessoas que não fizessem parte do universo eclesiástico não poderiam mais participar do encontro com Deus: "Nesse momento separou-se a mística permitida e legitimada pela igreja da herética. A partir daí houve uma segmentação discursiva, um banimento institucional e uma tipologia do sujeito místico no espaço social." (LOSSO, 2014, p.25)

Dessa forma é como se a mística passasse a ser percebida como uma dimensão obscura do homem, experimentada como algo diverso da instituição, do religioso e da doutrina. Tal ruptura produz dois tipos de efeito no místico: a constituição de uma tradição própria e a psicologização dos estados místicos. No século XVII é formado então um arcabouço de conhecimentos que se deu o nome de tradição mística, que obedece sempre menos a critérios de pertencimento eclesiástico. Diz-nos Bernard McGinn:

[...] é importante lembrar que a mística é sempre um processo ou um modo de vida. Embora a nota essencial - ou melhor, a meta - da mística possa ser concebida como a de um tipo específico de encontro entre Deus e o humano, entre o Espírito Infinito e o espírito humano finito, tudo o que leve a - e prepara-o para - esse encontro, assim como tudo o que flua ou deva fluir dele para a vida do indivíduo na comunidade de crentes, também é místico, mesmo que em sentido secundário. O isolamento da meta do processo e do efeito já levou a muitos mal-entendidos sobre a natureza da mística e seu papel como um elemento de religiões concretas. (MCGINN, 2012, p. 17)

¹⁶ "No entanto, a experiência mística apresenta-se dentro da esfera do Sagrado caracterizada pela certeza de uma anulação da distância entre o sujeito e o objeto imposta pela manifestação do Outro absoluto [...] tendendo dinamicamente a uma quase-identidade com o Absoluto e transformando radicalmente a existência daquele que se vê implicado nessa experiência." VAZ, Henrique C. de Lima. *Experiência Mística e Filosofia na Tradição Ocidental*. São Paulo: Loyola, 2000. p. 15-16.

A mística então está: "[...] no terreno desse encontro com o Outro absoluto, cujo perfil misterioso desenha-se sobretudo nas situações-limite da existência, e diante da qual acontece a experiência do Sagrado." (VAZ, 2000, p.15) A forma como acontece esse encontro pode ser múltipla, o que faz McGinn afirmar que:

Dessa perspectiva, não chega a surpreender que a união seja apenas um dos modelos, metáforas ou símbolos que os místicos empregaram em suas descrições. Muitos já a usaram, mas poucos se restringiram a ela. Entre as outras grandes categorias místicas estão aquelas da contemplação e da visão de Deus, da deificação, do nascimento do verbo na alma, do êxtase, talvez mesmo a da obediência radical à vontade divina presente. Todas essas podem ser concebidas como modos diferentes, mas complementares de apresentar a consciência da presença direta. (MCGINN, 2012, p. 18)

Essa consciência da presença direta divina está presente em quase todos os textos místicos. Os místicos afirmam que seu modo de acesso a Deus é: "[...] radicalmente diferente daquele encontrado na consciência comum, mesmo da consciência de Deus atingida através das comuns atividades da prece, sacramentos e outros rituais." (MCGINN, 2012, p. 21)

Textos místicos são aqueles que apresentam outra forma da presença divina que, por vezes, pode ser alcançada dentro das observâncias religiosas comuns, mas não necessariamente somente aí: "Essa experiência é apresentada como subjetivamente diferente à medida que ela é afirmada como tendo lugar em um nível de personalidade mais profundo e mais fundamental do que aquele objetificável através das atividades conscientes comuns de sentir, saber e amar." (MCGINN, 2012, p. 21) Dessa forma testemunhas de todas as correntes religiosas e não religiosas, podem fazer um estudo idêntico da mística. Deus passa a ser universal: "As percepções do infinito tem como marca aquilo que se prova. A experiência é expressa e decifrada em termos mais psicológicos (...) e numa linguagem do corpo." (CERTEAU, 2010. p.54)

1.2.1 - A LINGUAGEM DO CORPO

Não basta um grande amor
para fazer poemas.
E o amor dos artistas, não se enganem,
não é mais belo que o amor da gente.
O grande amante é aquele que silente
se aplica a escrever com o corpo
o que seu corpo deseja e sente.
Uma coisa é a letra,
e outra o ato,
– quem toma uma por outra
confunde e mente.¹⁷

Teresa de Jesus era uma grande mulher apaixonada, e não tinha receio de expressar essa paixão com experiências corporais; para ela o corpo também fazia parte de seu caminho espiritual, como lemos descrito no Dicionário de Santa Teresa de Jesus:

Toda a graça e a conquista espiritual com sua medida e sua bravura, toda a suavidade e o humanismo de Teresa têm componentes corporais: a abnegação, a dieta, a vivência da oração e da paixão mística, a saúde e a enfermidade, todas as manifestações da precariedade e da mística do homem se expressam através do corpo, que outorga possibilidades de expressão à consciência da fé, do amor e da esperança. Toda experiência de grandeza é também corporal. Corporais são os signos da feminilidade, primeira determinação pessoal anterior e interior a toda outra expressão, e corporal é a expressão de toda forma de resposta [...] (ÁLVAREZ, 2009, p.237)

A monja reformadora não se envergonhou de dizer o seu amor com expressões humanas, não recusa seu corpo nem seus prazeres; da mesma forma que não recusa suas dores. Com real objetividade já havia escrito às suas filhas: “[...] não somos anjos, pois temos um corpo.” (V 22,10) Afinal tudo é de Deus e, se o corpo pode passar por tais momentos de prazer, só o faz porque Deus permite: “[...] querendo o Senhor algumas vezes que ele (corpo) também se beneficie, porque já obedece ao que a alma deseja.” (V 20, 21)

No Congresso Internacional Teresiano de 1982, o psicanalista Antonie Vergote tratou desse tema afirmando que a monja abulense não recusa o prazer que esse corpo pode dar, nem o transforma em contemplação. Amor e humildade, obediência e

¹⁷ SANTANA, Affonso Romano. Arte Final. In: O Lado Esquerdo do Meu Peito (Livro de Aprendizagens). Rio de Janeiro,: Rocco, 1992. p. 100.

resignação estão presentes tanto no corpo quanto na alma de Teresa: “A sublimação não consiste em suprimir sentimentos que tem origem na sexualidade, mas sim em transformá-los em uma atenção constante ao outro e a Deus.” (VERGOTE, 1983, p.892)

Assim, para a Madre do Carmelo, o que o corpo podia expressar com seus arroubos, mesmo com o simbolismo erótico que era característico, era mais uma das expressões do amor de Deus; não a principal, nem a mais importante, pois o amor de Deus : “[...] termina integrado desde os instintos primários da sexualidade, sensualidade e sensibilidade até os pressentimentos e esperanças absolutas do espírito humano.” (CARDEDAL, 1983, p. 842) Diz-nos Vergote: “A Teresa, por exemplo, não lhe dá vergonha reconhecer os prazeres e dores corporais, mas não dá a eles mais importância que ao silêncio ou a rebelião dos sentimentos. Não é que privilegie as reverberações corporais do prazer de Deus, porém tão pouco os deprecia.” (VERGOTE, 1983, p. 894)

Dessa forma, o corpo de Teresa se torna palco de uma união mística. Os que estavam ao seu redor poderiam presenciar os efeitos de tal encontro: o corpo inerte, a exaustão física, as faculdades em desarmonia, o intelecto com dificuldade de agir, os suspiros, as lágrimas... Tudo representado no corpo, mas quem esteve em núpcias verdadeiramente fora a alma. O gozo aqui se representa no corpo, não nasce dele. Pretender restringir uma experiência mística gozosa a um estado de pura excitação física, que tem seu desaguar em uma expressão religiosa, é reduzir¹⁸ a um estado mínimo o seu significado.

A respeito dessa impossibilidade de redução do olhar sobre o corpo, Michel de Certeau, após questionar o que é o corpo no discurso místico, traz, como hipótese, que ele deve ser considerado a partir de três pontos que se movimentam e alternam em suas relações, são eles: “[...] o polo incidental (a surpresa de dores, gozos ou percepções que instauram uma temporalidade); um polo simbólico (discursos, relatos ou signos que organizam sentido ou verdades); um social (uma rede de comunicações e de práticas contratuais que instituem um estar-aí ou um habitar).” (CERTEAU, 2015, p. 121) Dessa forma tratar o corpo em apenas um viés de conhecimento seria não absorver sua pluralidade de expressão.

¹⁸ Segundo Certeau esse reducionismo se faz quando a ciência impõe um "corpo científico" ao "corpo místico", querendo ter a razão sobre suas manifestações. CERTEAU, Michel de. *A fábula Mística: Séculos XVI e XVII* Vol. I. Tradução de Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015. 1. ed. p. 127.

Desse ponto de vista a mística prova com o corpo a própria linguagem, pois as manifestações psicossomáticas dão corpo à linguagem. Essas manifestações foram alvo de pesquisas do meio psiquiátrico e psicológico, porém o estado místico sempre atravessou a doença, e, quanto mais caracterizado como extraordinário e anormal, os estados místicos atravessaram estas percepções científicas e continuaram guardados como algo do mistério.

A Monja Abulense compreendia essa complexidade, acusada de ser severa demais em retornar à regra primitiva; ela responde com objetividade que a necessidade é a de vencer o desejo do corpo de conforto, de excessos, de fraquezas que só afastam a alma do seu verdadeiro objetivo; porque na facilidade poucos são os que se voltam para o Deus. Mas não nega esses gostos, nem os mortifica sem lógica e objetividade. Já havia chamado a atenção de João da Cruz para seus excessos nesse sentido, e suas cartas possuem vários exemplos de suas preocupações com os excessos de mortificações das monjas. Endurecer os desejos do corpo sim, mas para ser livre dele e não acabar com ele: “E crede que essa determinação é mais importante do que podemos entender; porque, se aos poucos superarmos o corpo, ao fim de algum tempo seremos, com o favor de Deus, senhoras dele.” (C 11, 5)

Outro ponto sobre o corpo místico que Certeau chama atenção é para a tensão existente entre o corpo falante e a norma masculina escritural presente na época, os letrados, ou seja, aqueles que detinham o monopólio da escrita e do saber eram homens. Segundo o autor, Teresa está sujeita a essa ordem, na verdade, ela busca por segurança nesse universo:

Ela recorre, pois, aos letrados; ela procura os mais seguros - cuidado permanente, quase obsessivo; ela conta com eles para levar seu corpo ferido de amor ao campo circunscrito pelas Escrituras. Cada vez sua aprovação lhe é um consolo (alívio). Essa tensão entre o corpo falante e a ordem escriturária caracteriza já o *Livro da Vida*. (CERTEAU, 2105, p.302)

Porém, mesmo se submetendo ao espaço masculino católico, pois: "São homens, os mesmos letrados, que fazem a encomenda e que examinam o produto." (CERTEAU, 2015, p.303), a Autora mística vai desprendendo-se dessa limitação e produzindo um "ato feminino de falar" (CERTAEU, 2015, 304), que vai alcançando as outras monjas através da identificação com o dizer feminino, assim: "A palavra feminina se insinua na

circunscrição masculina da escrita." (CERTEAU, 2015, 304) Dessa forma, mesmo tendo o *Livro da Vida* submetido à norma masculina da escrita, Teresa vai, pouco a pouco, vencendo essa norma; e nos últimos capítulos seu querer amoroso feminino vai: "[...] embora sozinho cantando seus sonhos." (CERTEAU, 2015, 302)

Assim para a Monja abulense o corpo se torna uma extensão de sua experiência mística; será nele que a demonstração do que é vivenciado com Deus pode se apresentar:

O corpo é mistério de fé, de seguimento de Jesus. Ele ama ativamente, não se encapota, não se fecha à comunicação com os outros. É corpo comunitário. Recebe a fortaleza adquirida na oração e é corpo a serviço da opção fundamental. (...) O corpo é mistério de amor, que se entrega, apesar da saúde, doença ou sofrimentos. É um corpo que se deixa alterar pelas ações de Deus. Na renúncia ascética ou na ação mística. Comunicativo, aberto à vida, relacional. O corpo de amor descobre que não é a morte, mas a vida em Cristo, a oferta definitiva de Deus. (PEDROSA-PÀDUA, 2003, p. 185)

Segundo Certeau o místico fará desse palco que se tornou seu corpo um meio pelo qual ele dirá o indizível: "[...] fala assim de qualquer coisa que não pode mais ser dito verdadeiramente com a palavra, prossegue, portanto com uma descrição que percorre sensações e permite, por isso, mensurar a distancia entre o uso comum da palavra e a verdade da própria experiência." (CERTEAU, 2010, p. 55) Desse ponto de vista a mística prova com o corpo a própria linguagem, pois as manifestações psicossomáticas serão expressões linguísticas.

Dessa forma o corpo do místico será o cenário da expressão da sua experiência: "Teresa de Jesus assume sempre a condição, física e sensível, como sujeito indissolúvel de todas as vivências espirituais. Quando nos detemos em sua autobiografia, comprovamos como o corpo chega a adquirir, neste sentido, condição de protagonista." (CONCHA, 1978, p. 35) Durante muitos séculos a ciência limitou essa experiência somática como patológica. Porém, como Certeau esclarece, tudo o que pode ser expresso no encontro místico com o Outro, passa pelo corpo. O místico somatiza não por desequilíbrio mas para expressar-se; dessa forma o corpo "falante" é a sua linguagem. E a linguagem de Teresa é o afeto.

1.2.2 - ÊXTASES

O tema do êxtase sempre chamou a atenção daqueles que tinham curiosidade a respeito de Teresa de Jesus, em especial, após a cena da transverberação narrada em seu *Livro da Vida* (V 29,13) ter sido imortalizada pelo escultor italiano Gian Lorenzo Bernini,¹⁹ na qual um anjo traspassa seu coração com uma flecha de fogo. No entanto, este será um tema em que a Descalça Castelhana sempre se posicionou como sendo secundário no caminho de espiritualização.

Na verdade ela deixa claro em sua autobiografia o quanto esses arroubos lhe causavam constrangimento, em especial quando aconteciam em público, diz-nos: "Vendo o pouco ou nada que podia fazer para não ter esses ímpetos tão grandes, comecei a temê-los [...] Eu não parava de tentar resistir, mas tinha tão pouca força que às vezes me cansava." (V 29, 14) ou: "[...] quando comecei a não poder resistir, mesmo em público, aos grandes recolhimentos ou arroubos, eu ficava depois muito coberta de vergonha, não desejando ser vista por ninguém." (V 31, 12) ou ainda: "Por essa época, comecei a ter aqueles ímpetos de amor a Deus já referidos e arroubos maiores, embora me calasse e não contasse a ninguém os ganhos que obtinha." (V 33,4)

Assim, a Madre carmelita, estava sempre a exortar sobre a humildade que se deve ter, e como essa graça de Deus não é o ponto principal de seu amor. Fato disso é que nas últimas moradas do Castelo Interior, quando a alma percorreu o caminho de encontro com Deus, os êxtases deixam de existir; escreve Cardedal: "Por isso todos os fenômenos cessaram quando toda a casa foi sossegada e todo o exército de potências e todas as raízes do tronco de seu ser foram transpassados pela graça e aprenderam a discernir o assovio do pastor que a chama." (CARDEDAL, 1983, p. 842)

Aos que se sentissem tristes de mesmo estando no caminho da oração, não alcançarem tais arroubos, a Reformadora lembrava que nem todos passariam por tais estados, mas que nem por isso seriam menos queridos de Deus: "[...] é bom que não fiquem sem esperanças as almas a quem o Senhor não concede coisas tão sobrenaturais. Pois a verdadeira união pode muito bem ser alcançada - com o favor de Nosso Senhor - se nos esforçarmos em procurá-la mantendo a nossa vontade atada apenas ao que for a vontade de Deus." (5M 3,3) Conhecedora das dificuldades humanas que era, sabia que se colocasse esse estado como condição de perfeição, muitos se esforçariam para entrar

¹⁹ Imagem que se encontra hoje em exposição na Igreja de Santa Maria della Vittoria, em Roma.

nele, e no esforço se perderiam no que realmente agrada a Deus: humildade e obediência.

A Autora Mística tem muitos termos para designar o estado de êxtase, o que demonstra as múltiplas facetas dessa experiência espiritual. Além de êxtase ela emprega: "[...] arroubamento, arrebatamento, raptos, suspensão de sentidos e potências, elevação, levantamento, voo de espírito, subir acima de si, sair de si, perder-se de si, estar fora de si, estar fora do corpo, ter absorva as potências." (ÁLVAREZ, 2009, p. 338) Então, o que são os êxtases? Para o autor Ário Borges Junior, três pontos podem ser destacados a respeito do êxtase:

[...] o primeiro deles diz respeito à própria etimologia da palavra, *éktasis*, que significa sair de si, fora de si, superar os próprios confins corporais; o segundo alude a uma modalidade de relação, bastante singular, entre o sujeito e o *ser divino*, união de Deus-pessoa com a alma e, finalmente, o terceiro ponto, que abrange as consequências dessa união, tais como a ampliação da capacidade intelectual e os efeitos vivenciados no próprio corpo. (JUNIOR, 2005, 35-36)

A Descalça Castelhana distingue estes dois últimos pontos chamando-os de o exterior e o interior do êxtase. O âmbito exterior é o fenomênico, aquele que será visto pelos demais e que representa no corpo a força da experiência, como narra a Autora: "Estando à procura de Deus dessa maneira, a alma se sente, com um grande e suave prazer, num desfalecimento quase completo, uma espécie de desmaio, que lhe tira o fôlego e todas as forças corporais, de modo tal que só com muito esforço é possível mecher as mãos [...]" (V 18,10)

O âmbito interior é aquele a que a autora chama de "[...] o âmago daquilo que a alma sente." (V 18,4). Para ela o êxtase é, antes de tudo, uma imersão do homem no mistério divino: "[...] o êxtase místico comporta sempre uma sobre dose de conhecimento do mistério divino, e ao mesmo tempo uma grande carga afetiva, de amor e ternura, de gozo ou de dor, e de intensificação da união com Deus." (ÁLVAREZ, 2009, p. 341) Por isso o intelecto, assim como as outras faculdades, fica suspenso: "O intelecto, se entende, não sabe como entende [...]" (V 18,14) Quem age nesse momento é Deus: "Sua Majestade o faz porque quer, e como quer [...]" (V 21, 9) Assim, quem possibilita o mergulho da alma no mistério é Deus, não há como atingir esse estado sem que Deus o faça.

Teresa diferencia o estado de êxtase da oração de união visto que nesta a alma ainda tinha algum meio de resistir aos arroubamentos utilizando a vontade. Porém, no arroubamento a alma nada pode fazer, pois a sua resistência é inútil; toda a sua vontade está imbuída de Deus e, mesmo que ela não coopere para que esse estado ocorra, ele surge como um ímpeto: “[...] tão acelerado e forte que vedes e sentis uma nuvem ou águia possante levantar-se e colher-vos com suas asas” (V 20, 3). Dessa forma o arroubo acontece de forma violenta, como uma batalha de forças, mas como uma “doce violência”, pois os resultados são suaves para a alma: “Se os arroubos não fossem verdadeiros, eu muito duvidaria de que viessem de Deus, receando que fossem os acessos de raiva de que fala São Vicente.”(V 20, 23)

Aqui a alma não se contenta em servir o Senhor no pouco, senão no máximo. O espírito deseja erguer-se acima de tudo, em primeiro lugar de si mesmo, aprendendo o que se tornou a base dos ensinamentos teresianos: humildade e obediência.

Aflige-se a alma quando se recorda do que para ela eram pontos de honra: dinheiro, status, beleza; pois percebe que para se chegar a semelhante bem do amor de Deus, só é possível abandonando tudo. Tudo o que é precíval e não contenta a Deus é nada. Importante salientar como as palavras tudo e nada são expressões comumente presentes nos textos teresianos, palavras que seduzem a Descalça castelhana pela força que exercem. Assim Deus é tudo, pois só Ele não é transitório, como vemos em um de seus versos mais conhecidos: “Nada te perturbe, nada te espante, tudo passa, Só Deus não muda. A paciência tudo alcança. Quem a Deus tem nada lhe falta. Só Deus basta.”²⁰

No livro *O Feminino e o Sagrado*, que trata da correspondência de duas psicanalistas; Catherine Clément e Julia Kristeva; e de suas percepções tanto profissionais quanto experienciais no âmbito da mulher e o sagrado, lemos o seguinte trecho em Kristeva: “[...] acho que aquilo que nos retorna como sagrado na experiência de uma mulher é a ligação impossível, e no entanto mantida entre a vida e o sentido.” (CLÉMENT; KRISTEVA, 2001, p. 22)

E será essa ligação que o êxtase vem mostrar, no corpo, em público, sem recusa. Ele expressa que ali está a presença do mistério, e, assim, dá novo sentido à forma de viver da criatura, que será, então, de fato, o seu verdadeiro encontro com Deus, pois Este se fará presença permanente.

²⁰ JESUS, Santa Teresa de. *Poemas de Santa Teresa de Jesus*.(Edição Bilingue). Tradução de Pe. Agostinho dos Reis Leal, ocd. Lisboa: Alethêia Editores, 2015. p. 87

1.2.3 - COMO SE APRESENTA A MÍSTICA DE TERESA

Esse Deus deu coletivo
 ao meu particular
 sem eu nem reclamar
 Foi Ele, o Deus da par-essência
 O Deus da essência par.

Não fosse a inteligência
 da semelhança
 seria só o meu amor
 seria só a minha dor
 bobinha e sem bonança
 seria sozinha minha esperança²¹

Afirma-nos Otger Steggink que, por muitos anos, as “ousadias” (STEGGINK, 1983, p.1058) afetivas de Teresa foram encobertas por se pensar que estavam discordantes do que os escritos desejavam mostrar que era o caminho da perfeição. Os estudiosos acreditavam que as expressões demasiadamente humanas de Teresa diminuiriam a espiritualidade de seus textos e experiências. Entretanto, hoje em dia esse temor diminuiu, como afirma Garcia de la Concha: “Fora de dúvida, nós compreendemos hoje muito melhor o desaguar de afetividade que inunda os escritos teresianos, ao conhecer com detalhe a liberdade de espírito com que ela realizou a afetividade feminina no cultivo de suas amizades.” (CONCHA, 1978, p.35)

Como esse já é um ponto vencido para os estudos atuais, visto que não há mais dúvidas sobre a riqueza espiritual da obra teresiana, Steggink pode perguntar sem receio: “Quão afetiva é a mística em Teresa de Jesus?” (STEGGINK, 1983, p. 1058), cuja resposta é: toda afetiva é a mística de Teresa. Sua experiência de oração é eminentemente afetiva; em nenhum momento ela se envergonha de usar expressões ou de tentar relatar sensações que dizem respeito também aos relacionamentos e prazeres humanos, pois para ela só um amor há.

E ela vivencia esse amor; em seus textos são abundantes expressões dos verbos ligados aos sentidos como: sentir, saborear, deleitar, tocar... Sua experiência amorosa está intimamente ligada à humanidade do Cristo, com suas alegrias e suas dores. Dessa forma, como o Cristo chorou, feriu-se, e também saboreou as mais doces alegrias, assim também a Monja reformadora entende que suas esposas devam compartilhar com ele:

²¹ LUCINDA. Elisa. O Poema do Semelhante. O Semelhante. Rio de Janeiro: Record, 1998. 6. ed. p. 24.

“Neste contexto parece importante advertir que a experiência sensitiva de união, tal como está descrita por Teresa de Jesus, forma parte de um processo unitivo com a humanidade de Cristo em todos os níveis, também no nível da desolação e da paixão.” (STEGGINK, 1983, p. 1060)

A Descalça castelhana porém, vivia em uma época onde as recomendações doutrinárias, em especial para aqueles que tinham experiências místicas, era para que se deixasse de lado toda representação corpórea do Cristo e assim chegar a Deus. Ela, no entanto, recusa-se a pensar dessa forma, chegando a dizer que na verdade essa seria uma traição Àquele que tanto nos amou. Afirma taxativamente que a humanidade de Cristo é a porta por onde se deve entrar para o contato íntimo com Deus.

Para Teresa, pois, não pode incluir-se a sacratíssima humanidade de Cristo no que poderia ser um necessário afastamento do corpóreo. Cristo é o verdadeiro companheiro, o verdadeiro amigo, o Salvador. O que mantém Teresa inseparavelmente unida a Cristo não é o pensamento da imagem que necessita para a meditação e abandona a contemplação, mas sim a eucaristia: o corpo e o sangue de Cristo é para ela a humanidade de Cristo. (MOLTMANN, 1983, p. 325)

Será nesse contato afetivo e íntimo com o Cristo que o sentimento de amizade vai ganhando força na mística teresiana, fazendo com que ela escreva belas páginas a respeito da amizade que se pode ter com Deus e como a oração nos leva a esse caminho da perfeição; oração essa que é: “[...] tratar de amizade - estando muitas vezes tratando a sós - com quem sabemos que nos ama.” (V 8,5) O ápice dessa amizade é o desposório da alma com Deus, a entrega, a união sem reservas dos dois amigos, sem que com isso percam a sua individualidade.

Uma amizade como essa supõe uma igualdade, apesar de toda desigualdade, pois nela é preciso amor e respeito mútuos: “Equiparemos a união a duas velas de cera ligadas de tal maneira que produzem uma única chama, como se o pavio, a luz e a cera não formassem senão uma unidade. No entanto, depois, é possível separar uma vela da outra - permanecendo então duas velas - e o pavio da cera.” (7M 2,4)

Assim Deus não é um ser distante e apenas expectador nessa relação, ao contrário, para a Madre do Carmelo Deus divide com o orante a responsabilidade da amizade, pois o orante não só reclama para si as bênçãos, pois compreende que, ao

recebê-las de Deus, também se responsabiliza em levar essa graça às outras pessoas que estão sofrendo. “A oração dos amigos de Deus procede da experiência que se tem de que Deus permite que lhe falem (K. Barth). Deus chama aos homens não só à humildade dos servos ou ao agradecimento da criança, mas também à confiança e responsabilidade do *amigo*.” (MOLTMANN, 1983, p. 327)

A amizade com Deus se caracteriza pelo respeito e afeto, seria servil orar sem consciência de estar sendo ouvido; da mesma forma, seria arrogância fazer da oração uma forma de ser atendido e exigir o cumprimento das intenções colocadas ali. O verdadeiro amigo ora por simpatia e espera o tempo da liberdade de Deus para que Ele faça como entende ser o melhor:

Aqui parece-me bom, como disse a vossa mercê, deixar-se por inteiro nos braços de Deus: se Ele quiser levá-la ao céu, que vá; se ao inferno, que não sofra, pois vai com seu bem; que a vida se acabe por inteiro deve ser o seu desejo; que viva mil anos, também. Que Sua Majestade disponha dela como de algo seu, pois a alma já não pertence a si mesma, estando entregue por inteiro ao Senhor, despreocupada de tudo. (V 17,2)

Além da afetividade e amizade, outra característica da mística teresiana será o entusiasmo; presente em todas as relações, em especial na relação íntima da alma com Deus. Nos escritos da Monja abulense um termo recorrente, e que redefine o conceito de entusiasmo é o vocábulo *ânimo*, onde: “[...] a Santa Doutora define a força de atração que exerce Deus na criatura, não de modo arbitrário e inconsciente, mas sim de forma feliz e livre em todas as dimensões do ser: biológicas, psíquicas e espirituais.” (GONZÁLEZ, 2004, p.2)

O *ânimo* se fortalece com a experiência teresiana da certeza da presença de Deus na alma. Ainda que a certeza seja fonte de fortaleza, ela surge, ainda assim, de uma tensão entre a presença e ausência de Deus; bem como da experiência das graças. José González acredita que a aparente ausência de Deus seja um ato pedagógico pelo qual: “[...] o desejo é avivado mediante uma dinâmica de provocação. Deste desejo nascido de um alto gozo, a alma se motiva na obtenção do Sumo bem” (GONZÁLEZ, 2004, p. 3)

Em se tratando das graças recebidas, Teresa discorre sobre o grande *ânimo* que é preciso ter, e que se encontra particularmente na sexta morada do *Castelo Interior*, para discorrer sobre as formas como Deus desperta a alma por meio das graças

espirituais e, assim, reforçar a alma para que possa suportar a ação transformante dessa presença divina junto a si.

Assim lemos no título do quarto capítulo: "[...] Diz que é necessário grande ânimo para receber elevadas graças de sua Majestade." (6M 4, tit) E, após discorrer sobre as dificuldades e o grande ânimo que a alma precisa ter nesse caminho de encontro com Deus, encerra o último capítulo da sexta morada perguntando às suas irmãs: "Aqui vereis, irmãs, se tive razão em dizer que é preciso ter ânimo." pois: "Ele é rico em misericórdia para com aqueles a quem dá graça e ânimo para que se decidam a procurar esse bem com todas as forças; porque Deus não se nega a quem persevera, habilitando pouco a pouco o seu ânimo a alcançar a vitória." (V 4,11)

Visto que o ânimo tem como embasamento a certeza da presença de Deus, este tem como função dissipar as dúvidas que ainda perpassam a experiência espiritual. A dúvida sobre se o que se passava em sua alma viria de Deus ou do demônio, perdurou por muitos anos na trajetória espiritual da Reformadora do Carmelo, o questionamento de se era sua imaginação e não verdadeiramente a presença de Deus, lhe custou muitas penitências e confissões.²² No *Livro da Vida* ela narra muitos desses momentos, e destacamos um quando ela, angustiada com suas experiências espirituais, entrega-as por escrito a dois amigos, Francisco de Salcedo e Gaspar Daza para que tirassem suas conclusões e a elucidassem a respeito do conteúdo de tais vivências. Se fosse coisa do diabo, estava convencida abandonar suas orações para sempre, mesmo que já as praticasse há vinte anos, porém se fossem de Deus teria o alívio de que precisava. No entanto o resultado foi ainda mais angustiante:

Quando veio a resposta que eu, muito temerosa, esperava, [...] o fidalgo, muito aflito, veio a mim e me disse que, ao ver de ambos, se tratava do demônio, sendo recomendável que eu procurasse um padre da Companhia de Jesus. [...] Isso me trouxe tanto medo e pesar que só

²²Tomás Álvares chamará a atenção para o profundo espírito analítico de Teresa em meio aos tormentos de suas percepções místicas. De um lado quanto às questões psicológicas uma determinada e humilhante resistência em nome da sanidade mental, e na questão teológica um rigor com precisão analítica, quase científico, na sua técnica de discernimento entre o divino e o diabólico. O que faz um cientista brincar: "Desta forma, se algum médico do século passado ou de começos deste século pensou que a Santa poderia ter um lugar na Salpêtrière, não estaria longe da verdade. Mas não como ele imaginava, como enferma, mas, ao contrário, ao lado de Charcot, como mestra da observação crítica e aguçada." ÁLVAREZ, Tomás. *Comentários a Vida, Camino y Moradas de Santa Teresa: Para La reflexión y oración personal y de grupo*. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2005. p. 181.

pude chorar. Estando num oratório, desfeita, sem saber o que haveria de ser de mim, li num livro que o Senhor parece ter posto em minhas mãos, o que dizia são Paulo: Deus é muito fiel e jamais consente que os que o amam sejam enganados pelo demônio. Isso me trouxe muito consolo. (V 23, 14-25)

Será no final do *Livro da Vida*, após muitos momentos de constrangimentos a respeito das condições de suas experiências místicas, que a Descalça castelhana afirma que a autenticidade da experiência vivida é confirmada pela transformação que se opera na alma, e que pode ser vista e observada pelos demais. Quando questionada novamente sobre a veracidade de suas visões pelos letrados e confesores, responde:

Eu lhes disse uma vez que, se os que falavam isso (sobre suas visões) me dissessem que uma pessoa com quem eu acabasse de falar, e conhecesse muito, não era ela mesma e que me enganava, eu acreditaria mais neles do que naquilo que tinha visto. Mas que, se a pessoa em questão deixasse comigo algumas joias como prova do seu grande amor por mim, ficando eu - antes pobre e sem nenhuma joia - rica, eu não poderia acreditar neles, mesmo que quisesse. E eu poderia mostrar a eles essas joias, porque todos os que me conheciam viam que sem dúvida a minha alma se transformara - e assim o dizia meu confessor. A diferença era muito grande em todas as coisas, nada tendo de dissimulação, mas sim de uma clareza que todos podiam ver. (V 28, 13)

Teresa tem uma consciência concreta de que essa transformação radical de sua pessoa é fruto do amor de Deus que lhe é dado de maneira gratuita, e que, não faria sentido se não fosse difundido, se os demais também não pudessem participar dele. Para ela esse amor: "É semelhante a umas fontezinhas que tenho visto brotar: nunca cessa de haver movimento na areia, empurradas por elas para cima.[...] o amor está sempre borbulhando e pensando no que fará. Ele não cabe em si, assim como na terra aquela água parece não caber, borbulhando sempre." (V 30, 19)

Afetividade, amizade, ânimo, certeza da presença divina na alma e amor ao próximo, características essenciais à mística teresiana, que dão um traço inconfundível à escrita, e à vida dessa Filha de Ávila que convoca sempre o leitor a perceber na sua experiência mística íntima e pessoal o amor abundante de Deus.

CAP. II: TERESA DE JESUS E SUA EXPERIÊNCIA MÍSTICA

2.1 - EXPERIÊNCIA DE DEUS

Na escrita de Teresa de Jesus a experiência com Deus é viva, ao escrever sua vida ela conta particularmente sobre esta com Deus, de como Ele atua e se manifesta nela. Sua presença então não será uma busca, mas uma forte constatação que ela imprimirá em seus escritos. Para que essa realidade divina se faça, é preciso que a alma se conheça, percorra os labirintos de si para que então O encontre no mais profundo de seu ser.

Assim quando a alma busca a Deus, na verdade é ela a buscada. O homem participa dessa busca porque está perdido, confuso, suas certezas já não lhe bastam, quer saber quem é e o que faz aqui neste mundo. E é nessa busca por si mesmo, de superar-se que ele encontra a Deus. Para a Reformadora do Carmelo, Deus nos dá sempre mais do que pedimos em nossos sonhos e desejos; assim o homem encontra sempre mais do que estava procurando: “O homem se encontra então em um Deus que é o total de si mesmo, uma projeção de seus ideais. Homem, definitivamente, homini Deus.” (VELASCO, 1983, p. 821)

Dessa forma descobrir-nos é descobrir a Deus. Em nossa história está tão impregnada a presença divina que para Teresa sem Deus não há história. Ele é a presença antes mesmo de se começar a caminhar.²³ Deus está lá antes mesmo que o caminho comece. E por isso a Autora mística vive a dificuldade entre o silêncio e a palavra, pois para dizer desse encontro seria bom se fazer o silêncio, mas este já não é mais possível. É necessário que se fale.

A palavra sobre ela deriva necessariamente da palavra sobre Deus. Teresa não fala de um Deus observador, distante. Ao contrário, Ele é atuante, persistente, traça caminhos, estabelece formas de levar a alma até Ele. O que Deus deseja é que a alma

²³ Pensamento presente em Santo Agostinho: “[...] Vós já éreis antes de eu existir. Nem eu era digno de que Vós me concedêsseis a existência! Contudo, eis que existo por um gesto de vossa Bondade, que precedeu tudo aquilo de que me fizestes.” AGOSTINHO, Santo. Confissões de Santo Agostinho, Livro XIII, Cap. 1 - 1. Tradução de J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. São Paulo: Nova Cultural, 1999.p. 376.

seja dele, sendo assim ele se dá para que o homem se dê. Ele se revela fazendo; se manifesta no interior do homem como o amor, um amor operante, que faz: "Sequência e dinamismo do amor pessoal de Deus, gratuidade e iniciativa e exigência de resposta." (HERRAIZ, 1982, p.23)

Essa atuação divina denota um protagonismo salvífico de Deus, esse protagonismo é justamente a presença incansável de Deus a todo instante que, para a Autora mística, é o que faz com que ela não caia mais em erros: "É como tem parecido que me quereis Vós muito mais a mim que eu me quero!" (V 32,5). Esse Deus obra incessantemente, e obra por fidelidade a Ele, Ele não está submetido aos erros nem à bondade do humano, Ele faz porque Ele quer.

A persistência de Deus, sua tenacidade salvífica e sua resistência se fazem na vida de Teresa, não que ela busque ou perceba que precise dessa presença, ela simplesmente a padece. Esse Pai amoroso está sempre atento: atento às boas disposições da alma, às virtudes, mesmo que sejam pequenas e poucas: "Creio que Ele buscava incessantemente a melhor maneira de me trazer a Si. Bendito sejas, Senhor, que tanto sofrestes por mim!" (V 2,8). Um Deus que aguarda pacientemente, que espera, nas palavras de Teresa: Deus a sofre: "Deus que luta por abrir-se ao interior de Teresa, para ganhá-la como amiga, pondo em jogo todas as invenções de seu amor, forçando a vontade da criatura." (HERRAIZ, 1982, p. 30)

Assim, a Descalça castelhana não busca um Deus desconhecido ou escondido, o Deus de Teresa é presente e a principal relação que estabelece com ele é a da confiança. Ela tem certeza do amor, das graças e dos sofrimentos pelos quais a alma passa por esse seu Senhor, pois: "Deus é o eixo determinante e a graça proveniente de toda a sua vida como projeto único em suas fases diversas. Deus é sempre antes dela, está sempre na presença dela e vai sempre antes dela." (CARDEDAL, 1983, p.835)

Deus é o mundo pessoal de Teresa, ela se recusa a silenciá-lo em uma incapacidade de invocação, muito menos aceita não pronunciar seu nome devido a sua grandeza. Ele é seu amigo, sua alma confia nele pois na verdade Ele está nela. Ela afirma com a convicção de quem experiencia o que diz que Deus está dentro das coisas criadas, dentro de nós: "É o eixo, raiz de toda a aventura teresiana e de toda possível aventura espiritual humana, da presença de Deus na realidade natural e no homem a que constitui em sinal e imagem sua." (VELASCO, 1983, p.815) Por isso pode-se reconhecer-Lo no próximo e fazer dele todo o significado de sua devoção. Deus está nas almas, então o amor ao próximo é sentido como amor a Deus.

Assim não se pode conhecer Deus e sim reconhecê-lo, ele sempre esteve ali; a alma se propõe ou não a trilhar o caminho pelo qual se chega até ele. E, dessa forma, a Autora mística chega à questão primordial de seu livro *Castelo Interior ou Moradas*; que é: para se chegar ao reconhecimento de Deus, é preciso ter o conhecimento de si mesmo. Isso fica claro em sua obra quando, ao descrever passagens de sua vida, vai relatando as formas com que a presença de Deus era percebida e como ela se modificava a cada experiência, pois os mistérios de Deus introduzem o homem em zonas de sua intimidade. E como se pode chegar a esse descobrimento? Pela experiência. Juan Martin Velasco descreve apropriadamente sobre experiência, diz-nos:

A experiência se contrapõe em primeiro lugar ao conhecimento teórico, abstrato. Todos distinguimos entre saber sobre o amor por experiência e o conhecimento pelo estudo das definições de que ele existe. A experiência supõe o contato da pessoa com a realidade concreta. Mas, mesmo assim, quando se trata da experiência de Deus, seu caráter misterioso impõe à experiência que dele se tem uma série de peculiaridades. A primeira é que sucede na ordem da fé e não a substitui. Procede da iniciativa divina e tem caráter passivo e responsivo, até ao ponto de ser descrito como ferida saborosíssima, chaga e abrasamento da alma nela. (VELASCO, 1983, p.818)

Quando Teresa é convocada por seus confessores a escrever, ela o faz a partir de sua experiência mística e para deixar seu testemunho de como é sua intensa e íntima relação com Deus. Assim a novidade da mística não é falar de Deus, mas da alma que o experiencia e passa a reconhecê-lo como um Deus comunicativo e efusivo, e que está ao redor da criatura procurando descobrir nela o menor desejo de recebê-Lo. Em sua crescente comunhão a alma cada vez fará menos, Deus tomará mais espaço em sua vida, fazendo com que a Reformadora do Carmelo afirme, no quarto grau de oração do *Livro da Vida*, que a alma não faz mais esforços, pois: "[...] é alma Sua, que está a Seu cargo. Ele a ilumina, parecendo que a assiste e guarda permanentemente para que ela não O ofenda, protegendo-a e despertando-a para que O sirva." (V 21,10).

A Monja reformadora vai escrever não sobre o que Deus é em si mesmo, e sim sobre o que Ele é em relação ao homem. Deus dá graças para se fazer conhecer e alimentar o movimento que leva o homem até Ele. A divindade só se revela em sua obra, por isso o homem só pode conhecê-Lo quando ele atua em sua alma. Esse processo de atuação e conquista é lento e diferenciado, não se dá todo de uma vez, irá desde uma identificação imprecisa até a manifestação do mistério.

O Deus que se dá a alma, permite uma profunda equivalência: conhecer-se é conhecê-Lo e conhecê-Lo é conhecer-se: "O conhecimento de Deus desemboca inevitavelmente no conhecimento vital de nosso modo de estar diante Dele, de nosso comportamento moral." (HERRAIZ, 1982, p.41) A ação de Deus é progressiva, dinâmica, uma comunicação aberta sem limitações e o ritmo com que ele faz essa comunicação escapa totalmente ao controle da vontade humana. É uma presença inevitável que surpreende a alma, deixando inútil sua resistência. Assim Teresa sente em sua própria experiência que: "(...) a vida espiritual é uma relação de pessoa a pessoa, comunicação, amizade, comunhão. E não a observância de um programa de coisas e normas, de práticas e devoções." (HERRAIZ, 1982, p.42)

Nos últimos anos de sua vida, a Mística abulense viveu essa relação em alto grau, esteve na presença de Deus em paz e silenciosamente, pois: "A ação de Deus alcança toda a sua força e verdade. E a alma - Teresa - do lado oposto, o ponto alto de sua passividade. É a culminação de um processo em que principalmente estava empenhado Deus." (HERRAIZ, 1982,p.43)

Deus é um amigo a quem se deve uma resposta, e a resposta é a amizade. Assim, a Monja carmelita logo compreende que Ele não se revela a ela para ser entendido, mas sim para ser vivido. O autor Leonardo Boff, ao tratar da vivência de Deus, fala de uma experiência que não é exclusiva dos místicos, pois isso seria injusto, ele fala de uma presença divina manifesta em tudo, até mesmo naquilo que não parece tal manifestação, diz-nos:

Talvez alguém se dê conta de que aquilo que experimenta na vida nunca foi verbalizado em termos de experiência de Deus. Sobre Deus, imagina bem outra coisa, pode ser até de forma errônea. Apesar dessa possível falsa interpretação, devemos dizer que Deus realmente pode ser experienciável por aqueles que nem presumem isso, mas eles experimentam o mistério da vida, o sentido profundo que a invade, um secreto apelo para um Mais em tudo o que sentem vivem e fazem. Sob essa experiência se esconde aquilo que deciframos como sendo Deus. (BOFF, 2001, p.24)

Sem a experiência, a saída de si pareceria um aniquilamento do sujeito, uma negação pessoal que vai contra a razão da criatura, porém ao contrário, a experiência promove a liberdade: "(...) do homem como término dessa saída de si e aceitá-la com todo o risco que comporta, mas também com a segurança que oferece o conhecimento já adquirido da fidelidade de Deus." (VELASCO, 1983, p.826)

A culminação dessa experiência é a união; até aqui a alma buscava seu interior para descobrir lá a morada de Deus, a partir deste ponto "[...] o próprio Senhor seja nossa morada." (5M 2,5) Assim: "(...) a experiência, que havia começado avançando até Deus como seu objeto e que já desde o começo havia experimentado que a iniciativa era Dele, percebe agora com clareza que Deus não é objeto de suas potências, nem de seus atos, mas sim a raiz mesma de seu ser pessoal, a vida de sua vida, o manancial do qual procedem as águas de sua existência." (VELASCO, 1983, p. 827-828) Essa experiência não consiste, então, em uma ação humana sobre Deus, mas sim: "[...] porque Sua Majestade começa a comunicar-se a essa alma e quer que ela sinta como Ele faz isso." (V 14,5)

Ao homem mais fácil seria recusar-se a essa vivência, apelando para a fuga do reconhecimento de suas limitações e imperfeições, porém a experiência do divino não se faz pelo o homem, mas sim através de Deus que o busca: "Apesar de nossa imperfeição, Deus nos aceita e nos ama, Deus, portanto, se mostra onipotente e todo-poderoso na força que possui de suportar e de conviver com o ingrato e mau (Luc 6,35). Ele serve a toda humana criatura, independentemente de seu estado moral. Essa bondade de Deus é mais forte que todo ódio e toda injustiça na história e no universo." (BOFF, 2002, p.35)

Então viver essa amizade gera medo, recusar-se ao caminho do amor é o mais fácil, pois uma amizade como essa é totalizante, absorvente, fazendo com que muitas criaturas recuem e se refugiem no que acreditam ser a moral e boas obras. Ou essa recusa se dá através do silêncio; com medo da transcendência de Deus o homem O apaga: "[...] não é raro encontrar crentes que, faltando as forças para essa conversão gozosa [...] se refugiam em um silêncio para com Deus (incapacidade para a invocação) e em um silêncio sobre Deus (incapacidade para a teologia) que as vezes desemboca em um definitivo silêncio de Deus." (VELASCO, 1983, p.811) Teresa porém se recusa a silenciá-Lo.

Para a Monja de Ávila, a exigência desse amor a atormentava. Mesmo o desejando profundamente, ainda não se sentia pronta para entrega total, para uma submissão da autossuficiência e confiar-se totalmente a Deus. Para seu espírito tenaz, essa era uma grande exigência: "A minha vida era trabalhosa ao extremo, porque, na oração, eu via melhor as minhas faltas. De um lado, Deus me chamava; do outro, eu seguia o mundo. Davam-me grande alegria todas as coisas de Deus, mas eu me via ligada ao mundo." (V 7,17)

O movimento do homem em direção a Deus é precedido e motivado pela aproximação de Deus ao homem: "Não só porque o homem vê e experimenta com absoluta clareza e certeza quem é Deus, mas porque vê também que ele, o homem, tem toda a sua razão de ser em Deus." (HERRAIZ, 1982, p.74) Isso se traduz com grande desejo de servi-Lhe: "Vê-se com muita clareza quão pouco se devem estimar as coisas daqui, que nada valem. Quem está no alto percebe muitas coisas; já não quer querer, nem gostaria de ter livre-arbítrio, e assim o suplica ao Senhor, entregando-lhe as chaves da sua vontade." (V 20,22)

Entregar-Lhe as chaves é a expressão máxima do abandono, necessário para que o encontro se faça. O esforço para que esse encontro aconteça, segundo Teresa, resulta em fracasso, porque para além da determinação do homem, esse encontro: "[...] começa em Deus e acaba em nós" (4M 2,4) e "Bem me parece que a vontade deve estar unida, de alguma maneira, à de Deus. Mas é nos efeitos e obras posteriores que se conhecem essas verdades da oração, pois eles são o melhor crisol para prová-las." (4M 2,8). Assim a trajetória do encontro caminha da autoafirmação ao abandono, ponto culminante da entrega, narrado em *Contas de Consciência* quando a Autora mística entende estas palavras: "Não trabalhes tu de ter-me a mim encerrado em ti, senão de encerrar-te tu em mim." (CC 15)

A mensagem da presença de Deus é válida para todos e " [...] a transcender sua pessoa para descobrir - nela e através dela - as coordenadas sobre as quais descorre toda relação entre Deus e o homem. No presente caso, quem é Deus em cada um de nós." (HERRAIZ, 1982, p.79) O Deus de Teresa é o Deus de todos, plenamente misericordioso que se faz, ininterruptamente, de forma secreta ou manifesta, presença na vida de cada homem. Deus deseja dar-se e comunicar-se. Toda a obra Teresiana terá esse eixo central: Deus é comunicação, deseja essa comunicação com os homens, deseja distribuir suas graças. E essas graças não são distribuídas a quem merece ou não, pois Deus não se sujeita às virtudes do homem, mas sim à sua vontade: "[...] enquanto se dá todo em fidelidade a si mesmo e não em atenção à maior ou menor fidelidade do homem, e, enquanto não exclui nada, se oferece a todos." (HERRAIZ, 1982, p.83) Em Teresa lemos: "[...] crede que Deus pode fazer muito mais, e mais ainda, e não vos detenhais considerando se são ruins ou bons aqueles a quem Deus concede essas graças, pois sua Majestade sabe o que faz, como vos disse. Não temos de nos intrometer nisso." (5M 1,8). Assim Deus não é do tamanho de nossa vontade ou de nossa entrega, ele é a Sua própria vontade.

Com essa atuação tão fortemente presente, é preciso apenas crer para que a experiência se faça, só o que Deus espera é esse momento de aceitação e entrega: "Deus permanece mudo, inativo, por tanto oculto, simples palavra sem conteúdo para quem não se abre a este Deus de salvação, amigo e desejoso de fazer muito por nós." (HERRAIZ, 1982, p.83)

Quando a alma realmente crê que Deus a ama, nada parecerá muito, nada espantará. O amor de Deus preenche toda a alma pois: "O amor é comunicativo, necessariamente efusivo. E isto se diz pensando no amante, e não no objeto final sobre o qual ele recai." (HERRAIZ, 1982, p.85) Deus se dá todo sem metades: "Sem deixar nada por dar." (MC 6,3) Deus não espera, Ele vem, não é um sujeito passivo do desejo do homem, assim Ele não se cansa de dar suas graças, mas o homem se cansa de recebê-las, e Deus está com "necessidade de quem as queira receber". (5M 4,6).

Para Teresa a sua vida é um espelho onde todos podem descobrir as linhas da espiritualidade cristã; em suas obras insiste na gratuidade da doação divina, e nos caminhos de aceitação da alma dessas doações, pois só a aceitação de um Deus empenhado em dar-se, pode levar o homem para o caminho da generosa resposta e do compromisso de entrega. Assim podem se desdobrar em duas vertentes o pensamento teresiano: A graça se converte em exigência e a exigência é gratuidade.

E qual é essa exigência da graça? é fazer com que o homem saiba do dom do qual se faz possuidor, pois: "É importante entendermos os dons de Deus" (V 10, título.) O fruto dessa exigência é que o homem reconheça-se amado para a amar, crer nas graças que lhe são feitas gratuitamente para que possa corresponder oferecendo-se, já que: "Se não reconhecermos que recebemos, não vamos despertar para amar" (V 10,4) Reconhecer esse amor leva a uma outra exigência que é a da fidelidade, essa o Senhor imprime "nas entranhas" (C 6,4)

A alma se sente obrigada a servir pois sabe o quanto recebe de Deus : "Aceitar este Deus que faz graças, que tão entranhavelmente nos ama, não só não pode provocar no homem uma passiva quietude ou um estéril conformismo, porém desatará dinamismos de amor que polarizarão o home totalmente em Deus." (HERRAIZ, 1982, p.84) Sobre a exigência de gratuidade a Autora mística descreve a amizade com Deus, que exclui todo interesse e só pode ser vivida em doação: "O amor, contudo, tem tamanha força, se for perfeito, que desprezamos nosso próprio contentamento para contentar aquele a quem amamos." (F 5,10)

Teresa diz ter a sensação de receber mais do que compreende e dizer menos do que percebe em seu interior, por isso convida o leitor a ter a experiência, o que transformaria os balbucios em palavras repletas de sentidos.

Deus é o protagonista na vida da Reformadora, é uma presença que se impõe, real, viva. Ela acredita que é assim na vida de todo homem, indo além da atitude que esse homem possa adotar:

Deus permanecerá sempre fiel a si mesmo. É Ele quem nunca se cansa de dar, nem esgota suas misericórdias. Quando ela resiste a Deus, a ação de Deus revestirá um caráter de esperança, grande e dolorosa, de fecunda inventiva e de múltiplos recursos para chamá-la e despertá-la, para fazê-la notar a sua presença. Nunca O verá contra ela, nem sequer limitar-se a uma passiva espera. (HERRAIZ, 1982, p.101)

Para Teresa a alma tem de sair de si em direção a Deus: "Há que sair de si, aconselha Teresa, como a abelha sai da colmeia, em direção a Deus; [...] para encontrarmos a nós mesmos sem deformações nem amputações perigosas" (HERRAIZ, 1982, p.213) O movimento de sair em direção a Deus, promove, da mesma forma, o movimento contrário, a compreensão de que o conhecimento Dele é o fundamento para conhecermos a nós mesmos:

Não seria grande ignorância, filhas minhas, que se perguntasse a uma pessoa quem é e ela não se conhecesse nem soubesse quem foi seu pai, sua mãe ou a terra em que nasceu? Se isso seria grande insensatez, muito maior, sem comparação, é a nossa quando não procuramos saber quem somos e só nos detemos no corpo."(1M 1,2)

Teresa desfruta, então, de uma "viva notícia" de Deus (6M 11,3). Desse convívio nasce o desejo de conhecer mais Suas grandezas, pelo preço de trabalho que for, pois:" [...] eu com boa vontade tudo padeceria para fruir um pouco mais de compreensão da grandeza de Deus, pois percebo que quem mais O entende mais O ama e mais O louva." (V 37,2)

2.1.1 HUMILDADE

Nesse âmbito de convívio íntimo com Deus, a humildade é a porta de entrada para se andar na verdade: "A humildade é a verdade que baixou da cabeça ao coração." (HERRAIZ, 1983, p.249) O homem reconhece que suas verdades até aqui ficam obscurecidas frente à verdade divina: "[...] explica-se o que diz Davi num salmo: todo homem é mentiroso." (6M 10,5) Diante de tal reconhecimento, a alma deseja se esforçar por andar em verdade: "Tudo isto se traduz em uma atitude vital, existencial e dinâmica: o homem se vê forçado em andar em verdade." (HERRAIZ, 1982, p.217) A alma deseja ir ao encontro dessa verdade por ser ela amor, andar em verdade é andar no amor.

A humildade é a relação que se põe ao meio entre o homem e Deus, reconhecendo que seu fundamento está mais em Deus que nos homens, pois: "[...] mais do que a consequência de um olhar sobre nós mesmos, sobre nosso nada e nossa miséria, a humildade surge e se alimenta da contemplação de Deus." (HERRAIZ, 1982, p.250). Mas como tudo pode ser deformado, a humildade também pode ser desapropriada de seu real fim; a humildade é uma atitude, mas antes é um reconhecimento, e, se esse reconhecimento for falso, provocará uma falsa atitude que pode gerar um bloqueio espiritual e impedir que se vá adiante. Teresa afirma que a humildade é cimento do edifício da amizade entre Deus e o homem. Um dia, tendo uma visão do Cristo, ouve esta definição: "Esta é a verdadeira humildade: saber o que se pode (o homem) e o que Eu posso." (R 28)

Dessa forma a humildade é uma aceitação radical de Deus, pois: "O homem humilde é o que reconhece a Deus, e em quem Deus se reconhece." (HERRAIZ, 1982, p.254) Reconhecer sua própria realidade será uma invocação constante de Teresa, quanto mais clara para o homem é sua condição, com mais lucidez perceberá a Deus. Assim a Descalça castelhana sustenta que humildade não é negação do valor do ser, mas sim uma exata aceitação do que se é, estabelecer a verdade da alma para que ela possa reconhecer as verdades de Deus: "Digo que andemos na verdade diante de Deus e das pessoas, de todas as maneiras possíveis. Especialmente não desejando que nos tenham por melhores do que somos e, em nossas obras, dando a Deus o que é Seu, e a nós o que é nosso." (6M 10,6)

Diante da verdade de si o homem pode desfrutar da bondade que antes não percebia, a bondade do outro passa a ser reconhecida, pois: "A obra de Deus que é o ser humano, só os olhos do humilde a descobrem e goza." (HERRAIZ, 1982, p.258) e "A

soberba é o que tem atrofiado a capacidade de nos admirarmos dos que nos rodeiam." (HERRAIZ, 1982, p.259) O fruto dessa humildade será a caridade, porque abre a percepção humana para as verdades do outro que está ao lado. Humildade então é abertura, reconhecimento e admiração. Para essa abertura o homem não pode se aprisionar em sua falta de virtude, pois: "Se a humildade nos proíbe ficar presos de nossas bondades e virtudes - porque são de Deus- também nos impede cair na escravidão de nossos pecados. Nem vã presunção por um espiritual narcisismo, nem decaimento suicida pelo peso de nossas culpas." (HERRAIZ, 1982, p.259-260)

A humildade não é passividade nem resignação, pelo contrário, ela desperta e aciona mecanismos inesperados, forças desconhecidas que se apresentam em desejos de grandes realizações. Teresa então estabelecerá uma conexão entre humildade e o que ela chama de "santa ousadia": "Eu gostaria de ver nesta casa essa pretensão, porque ela sempre faz crescer a humildade e confere uma santa ousadia, pois Deus ajuda os fortes e não faz exceção de pessoas." (C 16,12). Dessa forma a humildade não acovarda nem desencoraja a alma pois não a "[...] ensina a andar como sapo, nem treina a alma para só caçar lagartixas" (V 13,3) O humilde então é forte porque está com Deus.

Quando a alma então se paralisa sob o peso de suas culpas e equívocos, isso não é humildade, ou melhor, é uma falsa humildade. No *Livro da Vida* Teresa descreve sobre a importância de se fazer a distinção entre a verdadeira e falsa humildade; para que a alma não se perca nos falsos labirintos e assim não realize o verdadeiro encontro com Deus. A falsa humildade causa: "[...] inquietação e desassossego [...] obscuridade e aflição ao lado da aridez e da pouca disposição para a oração e para fazer algum bem." (V 30,9) ao contrário da humildade verdadeira que: "[...] mesmo que nos faça ver que a nossa alma é ruim e nos leve a sofrer ao ver o que somos, fazendo-nos lamentar com sinceridade a nossa maldade, [...] não vem com alvoroço, nem desassossega a alma, não a obscurece nem lhe traz secura. Em vez disso, a verdadeira humildade traz graças à alma, e tudo ocorre ao contrário da falsa: com quietude, com suavidade, com luz." (V 30,9)

Quando a humildade é falsa, o homem só vê sua estatura moral, de culpas e equívocos, e ela se torna maior que todo o resto. Ao contrário a verdadeira humildade vem de um profundo conhecimento de Deus, e de que Deus é profundamente maior que os equívocos da alma.

2.1.2 - DEUS É COMUNICAÇÃO

Deus é desejo de se comunicar com o homem, toda criatura é capaz de entender Deus, por ter sido criada por ele, por isso a decisão de crer nele é preciso ser tomada firmemente. Para se iniciar em uma vida espiritual é preciso se decidir por fazê-lo, a alma precisa decidir crer.

Teresa afirma que a experiência de Deus é possível nesse mundo porque ela a vive: "As primeiras moradas começam afirmando a possibilidade de uma relação com Deus, e as últimas a verificarão e confirmarão." (ARRONDO, 2004, p.39) Cabe então, ao leitor, a liberdade de aceitar ou não essa experiência de comunicação:

[...] tampouco nos prejudicará ver que é possível, ainda neste desterro, comunicar-se tão grande Deus com uns vermezinhas asquerosos como nós e amá-los com uma bondade tão plena e uma misericórdia tão sem limites. Tenho por certo que quem se perturbar em saber que Deus concede grandes graças já neste exílio está muito desprovido de humildade e de amor ao próximo [...] (1M 1,3)

Esta relação de comunicação tem sua iniciativa em Deus, e à criatura cabe acatar ou não essa relação. A ideia de um Deus desejante de se comunicar foi sendo trabalhada pela Monja abulense ao longo de sua experiência espiritual, no começo de sua vida monástica ainda tinha a ideia de um Deus que provocava temor: "Nesse esforço para decidir sobre a escolha de estado (ser freira ou não), acredito que me impelia mais um temor servil do que o amor." (V 3,6).

Mais tarde, durante as suas experiências de encontro místico, Ele passa a ser o Senhor Amado, aquele que é só misericórdia para com suas criaturas. Seus escritos falam dessa realidade, um Deus próximo, amado e que quer estar em relação: "Por piores e mais imperfeitas que fossem as minhas obras, o Senhor as melhorava, aperfeiçoava e tornava meritórias [...]. O Senhor doura as culpas, faz com que resplandeça uma virtude que Ele mesmo põe em mim, quase me maltratando para que eu a tenha." (V 4,10)

Deus não fica ocioso a distância da vida das criaturas ele: "[...] valora os bons desejos, passa por cima dos defeitos, favorece a virtude, inclusive faz força para que cheguemos a tê-la. Definitivamente, um Deus de amor." (ARRONDO, 2004, p.43) Deus, então, está sempre desejoso de se comunicar, o homem não o pode escutar porque sua vida está cheia de ruídos, pequenos insetos como diz a Autora, se referindo às coisas

que distraem o homem da oração. Porém Deus se comunica em "sussurro e brisa suave" (ARRONDO, 2004, p.44) Daí a maior dificuldade de ouvi-lo: "Deus se revela como Amor, derrama comunicação e presentes e nos convida a uma estória de amor e conhecimento pessoal sem necessidade de ir buscá-lo longe." (ARRONDO, 2004, p.118)

Diante da aceitação da presença e comunicação de Deus com a alma, duas perguntas se fazem: O que Deus quer? E como conhecer a sua vontade? Para a primeira pergunta a resposta é: que a alma alcance a maturidade humana: "Que julgais, filhas, ser a Sua vontade que sejamos completamente perfeitas, a fim de nos tornar uma só coisa com o filho e com o Pai, como Sua Majestade pediu. Olhai quanto nos falta para chegar a isso!" (5M 3,7)

E, para se conhecer a vontade de Deus, será uma jornada particular de entrega de cada um, pois: "Em grande medida, a busca da vontade de Deus em cada um de nós dependerá de nossa própria decisão, do que queremos entregar-lhe. Em última instância nada pode dizer-nos qual é a vontade de Deus para nossa vida." (ARRONDO, 2004, p.155)

A decisão de doar-se é necessária: "Porque Deus convida, nunca impõe. Mas dificilmente se dará todo a quem não tenha tomado a decisão de dar-se totalmente." (ARRONDO, 2004, p.155) E a doação é amor, quanto mais entrega, mais amor, quanto menos, menor será a percepção do amor que continua sempre o mesmo: "Ele vê que quem O ama muito pode padecer muito por Ele, e quem ama pouco, pouco. Acredito que a medida do amor é a capacidade de levar cruz grande ou pequena." (C 32,7)

Das três potências da alma, que darão base ao que Teresa estruturou como o Castelo interior da alma: memória, entendimento e vontade, será da vontade que nascerá o amor, como uma determinação de amar:

Agora é uma decisão muito firme a que tomamos. Isso é o que tem feito a vontade, pouco a pouco, ajudada por Deus. Na medida em que a vontade começa a entregar-se, também inicia a amar, porque o amor nasce da vontade, muito mais profundo que o sentimento. O amor diz: Te conheço e te quero. Me entrego a ti. Se se decide amar assim, da vontade sai uma seta de fogo: é o amor." (ARRONDO, 2004, p.157)

2.1.3 - MEDIAÇÃO PELO CRISTO

Deus se torna próximo na dor e sofrimento de Jesus. Ao ver o Cristo tão chagado de amor pela humanidade, Teresa se enche de compaixão por ele e quer estar próxima daquele que deu sua vida por ela. Enquanto esteve com as agostinianas aprendeu um costume de oração que levou para toda a vida, o de meditar encima de passagens do evangelho, em especial na paixão de Cristo, e assim entrar em oração. Para ela nada tornava Jesus mais próximo do que poder senti-lo em sua humanidade, na verdade: “A humanidade de Jesus recebe, na espiritualidade teresiana, um valor absoluto. Teresa defenderá, contra tendências espiritualistas e advertindo que não somos anjos, sua presença em todo desenvolvimento da vida espiritual.” (PEDROSA-PÁDUA, 2003, p.166-167)

A presença de Cristo na experiência de Deus, ao contrário de diminuir, exponencia a transcendência de Deus, pois permite materializar a relação gratuita e amorosa Deste com o humano: "Eu percebia que, embora fosse Deus, era Homem, alguém que não se espanta com as fraquezas dos homens, [...] Mesmo sendo Ele Senhor, posso tratá-Lo como um amigo [...]." (V 37,5)

Teresa reconhece Deus através de Jesus, Sua dor não insulta, mas sim transpassa o coração, como no momento em que vê a imagem do Cristo chagado e opera em sua alma o amor da entrega: "Foi tão grande o meu sentimento por ter sido tão mal agradecida àquelas chagas que o meu coração quase se partiu; lancei-me a seus pés, derramando muitas lágrimas e suplicando-lhe que me fortalecesse de uma vez para que eu não O ofendesse." (V 9,1)

Cristo se torna, então, o mestre, o condutor da alma de Teresa em seu caminho de encontro com Deus. Será com ele que ela trilhará o caminho das graças espirituais, será Dele as palavras que vai perceber em seu interior, e será com Ele que aprenderá; ele será seu “livro vivo” (V 26,5) O caminho do encontro de si mesma, a Monja não trilha sozinha.

2.1.4 – O ENCONTRO DE SI

Isso de querer ser
exatamente aquilo
o que a gente é
ainda vai
nos levar além ²⁴

Diante da busca de conhecer-se e encontrar a Deus, quando acontece o encontro? Para Teresa quando a alma entende que seu esforço para produzir a presença de Deus é em vão, de que é preciso retirar toda a confiança em si e pô-la em Deus, em um verdadeiro abandono; a verdadeira humildade.

Após ter iniciado o caminho da descoberta de si mesmo, o segundo passo para a alma será o de sair de si, é preciso abandonar-se para transcender e viver o verdadeiro encontro. Para Teresa a alma estará verdadeiramente livre quanto mais se deixar guiar pelo seu Senhor. E a oração é o caminho direto para que seu coração e sua vontade estejam prontos para obedecer; aqui a alma interage com Deus pois não está fora Dele.

Analisados dessa forma, pode-se compreender que a união de amor buscada pelo místico não é nem uma forma ontológica de se fundir com Deus, nem uma experiência extática de despersonalização do objeto amado, mas uma íntima relação com o Outro amado, que possibilita uma profunda transformação da vida do místico.

Uma característica importante dessa relação pessoal, é que o amor do místico consiste em um acordo perfeito entre o querer de Deus e a vontade da alma. Essa é uma diferença importante entre o amor que o místico tem para com Deus, e o amor que os amantes humanos têm entre si. Esses não precisam de um acordo em todos os assuntos, pelo contrário, é preciso que haja a possibilidade de discordar para que os indivíduos possam permanecer distintos, com seus pontos de vista que, necessariamente, não precisam coincidir com o do outro.

Porém ser amado e amar a Deus não se processam dessa forma, já que para o místico o testemunho de Deus é o ápice da verdade e do conhecimento, não há nada que lhe compare. Por sua vez Deus permite ser invocado por essa alma, e lhe dá o que ela

²⁴ LEMINSKI, Paulo. Incenso Fosse Música. In: LEMINSKI, Paulo. *Distraídos Venceremos*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987. p.25.

deseja. Para o místico essa real transformação de sua vida e de seu caráter à semelhança do amor divino, é o que constitui a verdadeira felicidade.

Em Deus Teresa vive toda sua liberdade, seu mundo se dilata. A liberdade proporcionada pelo relacionamento com Ele é como: "(...) água que molha a terra ressecada, fecunda o deserto de nossa alma, e faz possível dar uns frutos que sua entranha, por si só, nunca poderia fazer surgir. Tal distância dos imperativos vigentes no mundo, torna possível o descobrimento de um mundo interior mais valioso e de uma confortadora presença amorosa de Deus." (CARDEDAL, 1983, p.859-860)

Assim pode-se concluir que o desejo de união mística não é uma relação que despersonalize aquele que a vivencia, ou despersonalize seu objeto de amor. Na verdade, na total transformação pessoal do místico, ele passa a ser reflexo, agindo para que todos possam ver nele Aquele a quem ama.

A presença constante de Deus na vida de Teresa leva a um itinerário de uma confiança que não cessa ante nada, como a passagem de Isaías que lhe chega através de sua regra carmelita: "Na esperança e no silêncio está minha fortaleza." (Is 30,15) e: "Falta-me tudo, Senhor meu. Mas, se não me desampardades, não serei eu quem vai faltar a Vós. Levantem-se contra mim todos os doutos, persigam-me todas as coisas criadas, atormente-me os demônios, mas não me falteis Vós, Senhor [...]." (V 25, 17)

Para a Descalça castelhana a melhor forma de encontrar a Deus não é procurando, e sim aderindo com "determinada determinação" à sua vontade: "Direis que desta maneira, como se há de alcançar (estas graças e gostos do Senhor) não os procurando. A isto respondo que não há outra melhor do que a que tenho dito, e não O procurar por estas razões: a primeira porque primeiro que para isto é necessário amar a Deus sem interesse." (4M 2,10) Essa busca não é feita então por interesse próprio, mas por reconhecimento da vontade de Deus.

O objetivo da vida espiritual passa a ser descobrir qual é essa vontade e querê-la. Com lucidez Teresa chama a atenção para essa adesão: "Crede-me que não está o negócio em ter hábito de religião ou não, senão em procurar exercitar as virtudes e submeter nossa vontade a de Deus em tudo e que o concerto de nossa vida seja o que Deus ordenar dela, e não queiramos nós que se faça a nossa vontade senão a sua." (3M 2,6)

Deus é o mais profundo da vida do homem e, para além das denominações que Teresa lhe dará: Rei, Majestade, Senhor, Ele é, antes de tudo, o amigo verdadeiro e fiel que: "[...] convida à amizade, e que nas entranhas e descoberto no centro da existência

põe em movimento todas as dimensões da pessoa. [...] Seu amor termina integrando desde os instintos primários da sexualidade, sensualidade e sensibilidade, até os pressentimentos e esperanças absolutas do espírito humano." (CARDEDAL, 1983, p.842) Um amigo que se enamora por toda a humanidade e por cada alma em particular desejando se comunicar com ela, através de uma relação pessoal. Relação essa que, de tão íntima e profunda, precisará de uma linguagem que possa expressá-la, uma linguagem mística.

2.2 - LINGUAGEM MÍSTICA

O místico fará dessa relação um fenômeno psicológico e físico; um meio pelo qual ele dirá o indizível: "[...] fala assim de qualquer coisa que não pode mais ser dito verdadeiramente com a palavra, prossegue portanto com uma descrição que percorre sensações e permite, por isso, mensurar a distancia entre o uso comum da palavra e a verdade da própria experiência." (CERTEAU, 2010, p.55) Assim a linguagem mística fala da impossibilidade radical da palavra de Deus, onde Certeau acredita se inserir a fábula mística, pois:

A fábula mística se inaugura com a identificação das estratégias que permitem articular uma palavra em nome de Deus, quando este último já não se encontra disponível neste mundo e os sábios confiscaram o discurso sobre Ele. (...) Ler Teresa com Certeau, é localizar essas marcas do ausente em suas próprias estratégias para falar de Deus e para escutá-lo. A ausência não é aqui o contrário da presença, senão o espaço aberto para uma busca e um desejo, segundo a lógica de uma ruptura instauradora. (ROYANNAIS, 2015, p.150)

Mesmo que a ciência transforme em objeto o fenômeno místico, ele ainda atravessa situações socioculturais dessa experiência. Para Certeau, uma observação médica se engana menos do que um teólogo qualificado da época, que faz um censo acreditando ser possível classificar um quadro de valores avaliativos; tais como: levitação, estigmas, êxtases... Como se apenas essas características fizessem o verdadeiro místico.

A experiência mística se torna uma experiência dos paradoxos, o místico sente de forma paradoxal: em um momento está em um extremo para logo depois estar em outro. Outro paradoxo do fenômeno será este ter a característica de exceção, de

anormalidade. Essas manifestações espetaculares apontavam para dois contrários: o fenômeno visível e o que é algo secreto do invisível. A mística não pode ser reduzida a um ou outro desses aspectos, pois eles não contemplam toda a experiência.

É necessário então voltar ao que o místico diz de sua experiência. Os fatos psicossomáticos classificados como místicos são particulares, mesmo sendo fenômenos aparentemente estranhos, são momentos na particularidade da experiência que o sujeito está fazendo. Diz-nos Certeau que seria como uma janela na qual entra um novo ar que permite respirar a uma vida diferente. Mas ao mesmo tempo em que são momentos, rasgos no tempo, essas experiências são decisivas e irredutíveis. Sensações, lembranças e memórias que o místico conservará nos mínimos detalhes.

A experiência mística transforma a vida do indivíduo, e a descrição desta narra uma manifestação que não é baseada em uma justificação externa, o que vem a luz não é outra coisa senão o reconhecimento interno de si mesmo. Nas palavras de Certeau o místico não tem nenhum outro dizer ou outro corpo que em si mesmo o fere e o faz feliz. Assim essa experiência se despreza do discurso na prática sem conseguir fazer repetir aquele primeiro momento. Na verdade a via mística acontece quando, na vida diária, o místico consegue descobrir e perceber tudo o que vivenciou naquele primeiro instante.

Assim, a experiência não pode ser circunscrita a uma forma particular de um instante privilegiado, o Deus que aproximou se afirma na forma de um espaço e não pode ser limitado a este, nem ser identificado. Tal exigência interna da experiência faz uma distinção da própria forma patológica e dá a ela um sentido espiritual, que não se firma em um momento intenso, ou furtivo que seja; nem se dedica a sua pesquisa como aquela de um paraíso de prova ou de perseverança. Então o místico não identifica a essência no fato que inaugurou ou constituiu a sua percepção fundamental, ele a prolonga na forma de viver.

A percepção espiritual do místico vem de uma organização já pré-formada mental, linguística e socialmente; é por isso que a experiência é definida culturalmente. Com isso a sua linguagem mística precisa ser reconhecida entre os seus pares. Essa linguagem precisa transmitir o que ele vivencia, mas também precisa ser reconhecida por aqueles que vão ler essa experiência, precisa haver uma articulação entre o que se vivencia e a realidade do seu grupo social. Daí a grande dificuldade do místico dizer o indizível da sua experiência em palavras que possam ser reconhecidas pelos seus.

Em sua análise Certeau fará uma recuperação da experiência da língua, como idioma, remontando à retórica da antiguidade, mas que é, acima de tudo, um novo modo de interpretar a relação entre o mundo e Deus: "É efetivamente uma maneira de falar que se remete, frequentemente, à proliferação do adjetivo místico durante a primeira metade do século XVII" (CERTEAU, 2010, p.105). E essa maneira de falar, esse modo de dizer tem objeto, itinerário e linguagem própria.

Dessa forma a mística não é um discurso, é uma forma de falar, e essa distinção é muito importante para que se possa pensar em uma literatura mística, diz-nos Cícero Bezerra:

O cristianismo traz no seu seio um princípio decisivo para a relação entre mística e linguagem, a saber: *Deus falou*. Dito de outro modo, a *encarnação do Verbo* permite ao cristianismo uma experiência da linguagem que não se reduz ao silêncio, ou seja, é necessário falar. O mais interessante é que essa "fala" vem escrita em línguas "vulgares". Mestre Eckhart (alemão), Marguerite Porete (francês), San Juan, Teresa de Ávila e Miguel de Molinos (castelhano), só para citar os mais conhecidos, impregnaram suas línguas com um estatuto metafísico até então desconhecido. A adaptação e recriação de novos conceitos, oriundos do latim e do grego, propiciaram transformações substanciais no que se refere ao sistema linguístico. (BEZERRA, 2012, p.257)

E o grande conflito então será entre a palavra e aquilo que lhe escapa, com todos os conteúdos de contrastes que isso possa trazer, como oculto/desnudo, visível/invisível, limitado e infinito... Algumas linhas de características aparecem como a nortear esse caminho do modo de falar místico, aponta Bezerra:

- a) A paradoxalidade do pensamento: o fenômeno místico traz consigo algo de difícil demarcação: como o "fenômeno" (que pressupõe aparição e visibilidade) é "místico" ?
- b) A eventualidade ou instantaneidade da "experiência" narrada.
- c) A presença inevitável de um *Outro* (Deus ou Absoluto) que não exige prova ou razões exteriores da sua manifestação sem, no entanto, ser algo puramente particular.
- d) A experiência narrada ou vivenciada não pode ser reconduzida ao seu momento originário. (BEZERRA, 2012, p.258)

Mesmo diante de toda a dificuldade de expressar o que vivencia, para o místico é imperioso que ele possa expressar-se, e, assim, comunicar-se com aquilo que é possível dizer.

2.2.1 - O QUE É POSSÍVEL DIZER:

"Toda manifestação da vida espiritual humana pode ser concebida como uma espécie de linguagem, e essa concepção leva, em toda a parte, à maneira de verdadeiro método, a novos questionamentos." (BENJAMIN, 2011, p.49) Assim começa Walter Benjamin o capítulo Sobre a Linguagem em Geral e sobre a Linguagem do Homem, em seu livro *Escritos Sobre Mito e Linguagem*.

A ideia do autor é abranger o conceito de língua e linguagem como manifestação de uma essência, que ele chama de essência espiritual²⁵, ou conteúdos espirituais, e que a palavra seria apenas um caso particular dessa manifestação, e não todo o processo possível de manifestação. Assim: "Toda comunicação de conteúdos espirituais é língua, linguagem, sendo a comunicação pela palavra apenas um caso particular o da comunicação humana e do que a fundamenta ou do que se funda sobre ela." (BENJAMIN, 2011, p.50)

Dessa forma a linguagem se estende para além da língua, pois não há seres na natureza que de alguma forma não participem da linguagem, não comuniquem a sua essência espiritual. Para o homem torna-se impossível representar o que não se comunica, não seria possível representar uma total falta de linguagem, pois que esta seria apenas uma ideia. Aqui então o autor fará uma pergunta: se a comunicação de conteúdos espirituais é atribuída à linguagem, de que essência espiritual a linguagem é manifestação imediata? e ele responde:

²⁵ Para Benjamin as essências espirituais não devem ser confundidas de imediato com suas respectivas línguas e linguagens, pois mesmo que estas: "[...] acompanhem seus conteúdos espirituais, essas não assumem a espiritualidade como a própria essência, o que apontaria, apenas num primeiro momento, para certa exterioridade da última. Benjamin propõe assim um duplo essencialismo posto em paralelo: a essência da linguagem e a essência espiritual. Em outras palavras, a espiritualidade coloca-se a si própria na linguagem, porém esse movimento tem como condição de possibilidade o caráter genético do espiritual de se fazer linguagem, de se manifestar em uma realidade outra espiritual. [...] Embora, como veremos, Benjamin elabore um jogo de dupla participação das essências, uma essência operando como essência da outra numa relação de reciprocidade. Tal distinção será importante no final do ensaio quando passar a uma constatação da retificação da natureza junto a um tipo de alienação da linguagem. [...] Assim, nos afasta do logos platônico ao conferir positividade à linguagem, bem como, quando postula uma dupla essência - senão um múltiplo essencialismo". VIANA, Fabiano Barbosa. *Notas Sobre a Linguagem Essencial em Walter Benjamin*. Disponível em: <http://www.gewebw.com.br/pdf/cad10/fabiano_barboza.pdf> Acesso em 27 de fevereiro 2016.

[...] a língua alemã, por exemplo, não é, em absoluto, a expressão de tudo o que podemos - supostamente- expressar através dela, mas sim a expressão imediata daquilo que se comunica dentro dela. Este se é uma essência espiritual. Com isso, à primeira vista, é evidente que a essência espiritual que se comunica na língua não é a própria língua, mas algo que dela deve ser diferenciado. A visão segundo a qual a essência espiritual de uma coisa consiste precisamente em sua língua ou linguagem - tal visão, entendida como hipótese, é o grande abismo no qual ameaça precipitar-se toda a teoria da linguagem, e a sua tarefa é a de manter-se em suspenso, precisamente acima desse abismo. A diferenciação entre essência espiritual e a essência linguística, na qual aquela comunica, é a distinção primordial em uma investigação de caráter teórico sobre a linguagem. (BENJAMIN, 2011, p.51-52)

Dentro dessa diferenciação, a essência espiritual não precisa da língua para se comunicar, mas faz uso dela para ser comunicável, e o que é comunicável em uma essência espiritual é sua essência linguística. Mas a essência espiritual é muito mais, possui muitos outros aspectos não limitados nem pela língua, nem pelo meio exterior onde ela se expressa. Porém, no homem, essa essência se expressará através das palavras, e estas através dos nomes: "[...] portanto a essência linguística do homem está no fato de nomear as coisas" (BENJAMIN, 2011, p.55)

Essa é a participação do homem no processo de comunicação; ao nomear ele insere na língua a essência espiritual, mas absolutamente não a reduz a isso. Se a linguagem for entendida como tendo o seu meio de comunicação a palavra, seu objeto a coisa e seu destinatário o ser humano, a linguagem mística fica fora desse enquadramento, pois nessa linguagem não há meio nem objeto, mantendo somente o mesmo destinatário. É assim que: "[...] no nome a essência espiritual do homem se comunica com Deus." (BENJAMIN, 2011, p.55)

Dessa forma, ao nomear, o homem consegue que essa essência espiritual seja plenamente comunicável pois:

A linguagem será imperfeita em sua essência comunicante, em sua universalidade, quando a essência espiritual, que fala a partir dela, não for, em toda a sua estrutura, algo linguístico, isto é, algo comunicável. Somente o homem possui a linguagem perfeita do ponto de vista da universalidade e da intensidade." (BENJAMIN, 2011, p.57)

Será então através do nome que o homem se comunica com Deus, pois a linguagem não é somente expressão do que é comunicável, mas é também símbolo do não comunicável, de sua essência espiritual já que: "Toda linguagem superior é tradução

de uma linguagem inferior, até que se desdobre, em sua última clareza, a palavra de Deus, que é a unidade desse movimento de linguagem." (BENJAMIN, 2011, p.73)

Os escritores místicos compreendem essa nomeação, sabem da necessidade de se oferecer no campo da linguagem um nome, um signo, um símbolo que o possa traduzir, transformando-o em um instrumento didático para a expressão de sua comunicação. Teresa não se furtará a nomear através dos símbolos, até mesmo bebendo da larga tradição literário religiosa de sua época, em especial seus mestres mais diretos como Francisco Osuna²⁶ em *Terceiro Abecedário* e Bernardino de Laredo²⁷ em *Subida do Monte Sião*, que manejaram um amplo repertório de símbolos, já que:

(...) o símbolo é o elemento indispensável para a tradução da analogia na literatura mística. Só por conceitos ou procedimentos analógicos pode o místico e o teólogo acercar-se do mistério de Deus. E é precisamente no emprego do símbolo onde começa a desenhar-se a grande diferença entre o estilo de Teresa de Jesus e o dos autores que a precedem." (SORLI, 1993, 32)

A diferença de Teresa frente a esses mestres se encontra tanto no tema quanto nos objetivos. Seus escritos não são tratados teológicos já que ela não é uma teóloga; sua linguagem descreve a interioridade, a experiência mística, em especial aquela do recolhimento, onde utilizará muitas das expressões encontradas em Osuna como "subir sobre si", "entrar dentro de si". Outra diferença marcante com relação aos autores místicos é que estes descreviam os graus de oração indistintamente, falavam dos estados místicos superiores sem os especificar, dando-lhes nomes vários como quietude, recolhimento, união. A Monja abulense porém, chega a uma descrição detalhada dos graus de oração, dedicando do capítulo 11 ao 22 de seu *Livro da Vida* para especificar cada um desses graus e tratar deles segundo sua experiência.

²⁶ "Francisco de Osuna (1492 - 1541?), escritor franciscano, é um dos elos de enlace entre a espiritualidade de Teresa e as correntes circundantes. Entre os livros de Osuna ela cita expressamente o *Terceiro Abecedário* (Sevilha, 1527): Quando eu ia (a Becedas), aquele tio..., me deu um livro; chamava-se *Terceiro Abecedário* e ensinava oração de recolhimento... não sabia como agir na oração nem no recolhimento, e por isso aquele livro me deu grande alegria. Decidi seguir aquele caminho com todas as minhas forças". (V 4, 7)" ÁLVAREZ, Tomás. (Dir.). *Dicionário de Santa Teresa de Jesús*. Burgos: Monte Carmelo, 2000. p. 1058.

²⁷ "Bernardino de Laredo (1482 -1540) médico e escritor. Autor do livro espiritual *Subida do Monte Sião* (Sevilha 1535), ao qual recorre Teresa nos começos de sua vida mística para dar conta desta aos seus acesores. Escreve ela: Olhando livros para ver se conseguia uma descrição da oração que eu tinha, encontrei em um, *Subida do Monte*, no tocante à união d alma com Deus, todos os sinais que se manifestavam em mim [...]" ÁLVAREZ, Tomás. (Dir.). *Dicionário de Santa Teresa de Jesús*. Burgos: Monte Carmelo, 2000. p. 889.

Porém esse detalhamento não foi fácil, para conseguir dizer algo profundamente desses graus de oração a Autora mística precisou tecer símbolos, onde os mais conhecidos serão o castelo e seu diamante interior, e, nos estados de oração, o jardim, que é a alma, e a água que são as graças que o Senhor oferece para que se regue esse jardim²⁸.

Quem principia deve ter especial cuidado, como quem fosse plantar um jardim, para deleite do Senhor, em terra muito improdutiva, com muitas ervas daninhas. Sua Majestade arranca as ervas daninhas e planta as boas. Façamos de conta que isso já aconteceu quando uma alma decide dedicar-se à oração e começa a se exercitar nela. Com a ajuda de Deus, temos de procurar, como bons jardineiros, que essas plantas cresçam, tendo o cuidado de regá-las para que não se percam e venham a dar flores, cujo perfume agradável delicie esse nosso Senhor, para que Ele venha a se deleitar muitas vezes em nosso jardim e a gozar entre essas virtudes. (V 11,6)

Ou ainda: "Voltemos agora ao nosso jardim ou vergel, e vejamos como essas árvores começam a impregnar-se para florescer e depois dar frutos, e os cravos e flores, para dar perfume. Agrada-me essa comparação." (V 14,9)

Tomás Álvarez destacará os elementos que se incorporam ao símbolo do jardim e da água com valor doutrinal: "[...]O Jardim (a alma), a Água (a vida), o Regar (a oração) O Jardineiro (o responsável pelas três coisas anteriores) as Flores (o aroma e a beleza do jardim), os Frutos (as virtudes pessoais e sociais); finalmente o Senhor do jardim, que é, por sua vez, o Senhor da água, do regar, das flores e dos frutos." (ÁLVAREZ, 2005, p.78)

O símbolo então será a ponte da qual o místico se utilizará para tocar nas fibras do pensamento daquele que o escuta, possibilitando que o ouvinte atravesse a ponte, tome posse do que é dito e o transforme em sua vivência pessoal. Para o místico essa ponte permite que ele se desloque de sua experiência e vá de encontro à linguagem para dizer o que é indizível.

²⁸ Montserrat Izquierdo Sorli tratará detalhadamente de alguns outros símbolos encontrados na obra teresiana como a porta, a luz, o sol, as pedras preciosas, o fogo, o vinho e a adega, o bicho da seda e a borboleta, o matrimônio e o centro. SORLI, Montserrat Izquierdo. *Teresa de Jesús, Una Aventura Interior: Estudio de un símbolo*. Ávila: Gran Duque de Alba, 1993.

2.2.2 - DIZER O INDIZÍVEL

O que o poeta quer dizer
no discurso não cabe
e se o diz é pra saber
o que ainda não sabe

Como enfim traduzir
na lógica do ouvido
o que na coisa é coisa
e que não tem sentido?²⁹

Em suas conferências Gifford sobre religião, William James estabeleceu duas marcas dos estados místicos: Uma é que qualquer descrição racional seria inadequada à transmissão da experiência mística, pois esta se aproximaria mais do sentimento do que do intelecto.

A outra marca seria o que ele chamou de qualidade noética: "[...] aqueles que experimentam estados místicos e detêm estados de conhecimento, estados de visão interior dirigida a profundezas de verdade não sondadas pelo intelecto discursivo." (JAMES, 1995, p.238) Dessa forma, a linguagem seria insuficiente para representar a mística.

A partir dos anos 70, porém, essa posição é criticada, em especial por Steven Katz, que coloca a mediação como pressuposto epistemológico para qualquer experiência. A ênfase metodológica recai na importância do contexto da experiência mística, e não em seu caráter inexprimível: "Nesses estudos está subentendida a afirmação de que toda mediação é linguística, ou pelo menos toda mediação que se pode estudar. A linguagem representa totalmente a mística, já que em seu tratamento da experiência não existe espaço para o inexprimível." (SHOJI, 2003, p.56)

Na primeira abordagem representada por James a noção de transcendência radical de Deus aparece quando a linguagem se torna incapaz de descrever essa realidade espiritual da experiência, nessa perspectiva não seria possível limitar o religioso pela linguagem, pois:

²⁹ GOULART. Ferreira. Não Coisa. In: GOULART. Ferreira. *Cadernos de Literatura Brasileira*. n 6. São Paulo: Instituto Moreira Salles, 1998. p. 77.

A interpretação do inefável como reação a algo transcendente baseia-se em uma caracterização da linguagem essencialmente como referência, sendo o inefável caracterizado como reflexo dos limites da linguagem na descrição da experiência religiosa, que gera como resposta o silêncio místico. Essa concepção é particularmente presente na tradição mística ocidental, que em geral vê os limites da linguagem como associado à insuficiência da descrição da experiência mística, sinal da transcendência radical de Deus. (SHOJI, 2003, p.58-59)

Porém segundo as críticas que são feitas a essa abordagem, como mostra Ewert H. Cousins em seu estudo de Franciscano Bonaventura, a visão da linguagem como uma prisão conceitual pode ser restritiva, já que os místicos sempre comunicaram muito e de variadas formas. Isso caracterizaria, segundo ele, mais do que uma inefabilidade da mística, mas sim uma mística da linguagem, resumida da seguinte forma:

Muitos místicos simplesmente não têm sido silenciosos. Muitos têm falado sem restrição, e outros têm escrito volumosamente. O gênero de literatura mística é não somente quantitativamente vasto, mas linguisticamente luxuriante. No discurso místico, a linguagem se desenfria: ela pula, ela salta, ela canta. Ela fala em prosa e poesia; ela dá descrições objetivas da experiência e voa nas asas do êxtase; ela guia iniciantes com um gentil cuidado e corta a ilusão com argumentos de lâmina afiada. (...) Além disso, certos místicos tem tido suas experiências místicas na e através da linguagem. Com isso eu quero dizer não somente que a linguagem evoca e molda a experiência, mas que as formas linguísticas participam na revelação do domínio transcendente. Nesse sentido pode existir uma mística da linguagem. (COUSINS 1978, p.238-239)

Diante dessa breve introdução sobre as considerações dos estudiosos a respeito da importância e do papel da linguagem na comunicação do místico, não se tem a pretensão de explorar detidamente o estudo da linguagem, mas sim de trazer a tona como e de que forma a Monja abulense se utilizou da linguagem para falar de sua experiência com Deus. De fato ela nunca pôde calar-se, utilizou-se como pôde de sua língua e de seu grande poder de comunicação para dar voz àquilo que precisava expressar, em seu caso seus escritos se tornaram a maior expressão de sua vida, e esta a maior expressão de sua experiência.

Juan Antonio Marcos defende que a falta de linguagem continua sendo linguagem, em uma dimensão eminentemente afetiva, como uma metalinguagem:

Ali onde há linguagem, forçosamente haverá também metalinguagem. E é metalinguagem essa peculiaridade tão humana de falar sobre seu falar, onde a construção do discurso se converte (no caso teresiano) em instrumento de comunicação e, ao mesmo tempo, objeto de reflexão. (MARCOS, 2015, p.5)

Porém essas dificuldades expressivas não são levadas ao âmbito da experiência, onde as seguranças e certezas teresianas são sempre contundentes. Para Antônio Marcos, justamente os fracassos e frustrações expressos por Teresa são seu verdadeiro êxito literário, pois é nesse esforço linguístico de se fazer entender que: "[...] em meio ao fracasso, nos permite captar qual a meta que tem, porque é inacessível, como, enfim, perturba todo seu ser." (MARCOS, 2015, p.5-6) E, apesar da frustração de não conseguir dizer em palavras o que vivencia, nem por isso "[...] deixará de levar até o fim todo tipo de assédio (ao indizível) para ensaiar uma possível conceitualização, em um afã desmedido para plasmar em categoria analíticas, vivências e experiências para as que comumente falta a linguagem". (MARCOS, 2015, p.8)

E a linguagem mística é feita desse esforço imenso, de moldar a palavra àquilo que se precisa expressar:

A vivência mística está instalada no mundo do inefável. Se o místico quer comunicar sua experiência, atrair os demais a ela, explicar sua extrema emotividade, deve fazer frente a esta pretensão forçando as palavras cotidianas para tirá-las de sua ordem de significação normal, em um esforço que em Teresa vemos como titânico." (GARCIA-LUENGOS, 1982, p.30)

Teresa conhece bem esse esforço: "Desdobro-me, irmãs, para vos explicar essa obra de amor, mas não sei como fazê-lo. (6M 2,3) Essa necessidade comunicativa aparece sempre entremeada de confissões de dificuldade expressivas: "Eu gostaria de saber descrever [...]" (V 8,11), "Quero exprimir-me melhor, porque todas essas coisas de oração são custosas [...]" (V 13, 12) ou "Não sei explicar em outros termos." (V 16, 1).

Parece que a linguagem perde a sua força quando precisa transmitir vivências místicas de intimidade, foge-lhe o colorido da narração, o que faz com que a Monja reformadora se angustie em sua narrativa e busque comparações possíveis para o que pretende dizer; mesmo reconhecendo que até mesmo as comparações são pálidas diante da experiência: "Muito grosseiras comparações são estas para coisas tão valiosas, mas minha ignorância não me permite elaborar outras." (6M 6,13) ou "Estou rindo comigo

mesma das comparações que formulei. Elas não me contentam, mas não sei outras. Pensai o que quiserdes; mas é verdade o que eu disse." (7M 2,11)

Frente a insistência de se fazer compreender, há a preocupação de Teresa de se alongar em suas explicações, preocupação que é compartilhada com o leitor como forma de justificativa, ou até mesmo de adiantamento frente a possíveis críticas. Porém esse excesso de uso de palavras que num primeiro momento poderia ser enfadonho, pode, em algumas ocasiões, ser:

(...) o melhor procedimento para por em foco o que o emissor considera relevante. E o que é mais importante, as contínuas e desenfreadas reflexões em voz alta sobre a construção do próprio discurso (sobre tudo se considerarmos a alta frequência com que se disseminam por todas as obras teresianas), constituem uma insólita novidade na história da literatura espanhola. São, sem dúvida, um dos encantos de sua escrita. (MARCOS, 2015, p.10)

Essa preocupação constante de que o leitor capte o que é relevante ao autor místico, se transforma em um marcador da comunicação. Desde que o emissor deseja comunicar algo ao destinatário, é necessário que seus enunciados sejam claros e compreensíveis.: "O importante será que o considerado relevante ou pertinente pelo emissor [...] seja também relevante para o destinatário. Só assim a comunicação terá tido êxito." (MARCOS, 2015, p.10-11)

Por isso Teresa traz para a sua narrativa imagens, todo tipo de comparação possível, tudo que possa lhe servir para melhor dar-se a entender:

Estou desejando deparar com uma comparação que possa me ajudar a explicar-vos algo deste tema. Creio não haver nenhuma muito adequada, mas vejamos esta: suponde que entráis no aposento de um rei ou de um grande Senhor - creio que lhe dão o nome de Câmara. Nele há infinitos tipos de vidros e louças, bem como muitas outras coisas, disposto em tal ordem que quase todos se veem logo que se entra.

Uma vez me levaram a um desses aposentos na casa da duquesa de Alba [...] fiquei espantada logo ao entrar, pensando para que podia servir aquela barafunda de coisas, e vi que se podia louvar ao Senhor ao ver tamanha diversidade. Agora acho graça ao ver como esta câmara me está sendo útil aqui. (6M 4,8)

Esse desejo por dar-se a entender é introduzido e reforçado por invocações a Deus, onde a Autora busca inspiração para tão árdua tarefa: "Conceda-me Sua Majestade a graça de eu me fazer compreender bem [...]" (V 15, 2); "Oh Deus meu,

feliz quem tivesse capacidade, letras e novas palavras para louvar Vossas obras, como as vê minha alma!" (V 25, 17). Porém mesmo se fazendo valer de imagens, símbolos, súplicas, Teresa confessa que o entendimento aqui não está em suas mãos: "O intelecto, se entende, não sabe como entende, ou, ao menos, não pode compreender nada do que entende. Não me parece que entenda, porque não entende a si mesmo. Também eu não consigo entendê-lo!" (V 18, 14)

Dessa forma para dizer o indizível a Reformadora do Carmelo perpassa pelo: "[...] balbucio, a ecolalia, multiplicando-se caoticamente os processos de derivação do verbo entender e suas variantes, acaso a única maneira (sem dúvida a melhor) de dar a entender as limitações intelectivas." (MARCOS, 2015, p.12) Sua fala então transborda da palavra escrita, o que ela sente, o que se passa em sua alma se transforma em exclamações, exclamações essas que dão título a um de seus escritos: *Exclamações da Alma a Deus*.³⁰ Submetendo, dessa forma, a palavra à intimidade amorosa de sua experiência mística.

2.2.3 - DIZER A EXPERIÊNCIA

"A experiência dará isso a entender, que para entender sem que nos digam, é preciso muita, e para fazer e entender depois de lido, é preciso pouca." (C 31,10). Assim Teresa apresenta a importância e a necessidade da experiência para aqueles que leem seus textos e pretendem seguir com ela os caminhos percorridos. Segue dessa forma os passos de seus guias espirituais que viam na experiência o caminho necessário para a compreensão dos estados místicos, como em Bernardino de Laredo por exemplo: "Se em alguns pontos [...] não há lugar nas letras onde falte a experiência, crê-se que caberá muito bem a experiência da alma, ainda que faltem as letras, mas se uma e outra sobram, melhor vantagem terá." (LAREDO, 1590, p.174) O que faz Víctor de La Concha afirmar: "Constitui o tema da experiência espiritual e sua justa valorização um

³⁰ "Teresa nos tem acostumado a entrar em sua oração ora diante de nós e conosco. Mas em nenhum de seus escritos se mostra tanto a comoção e a admiração, a colorida e densa efusão de seu interior. Por estas Exclamações podemos espreitar de alguma forma o conteúdo da sua oração: dores, esperanças e desejos, os campos pelos quais passeia seu espírito e a leitura que fazia de tudo em seus diálogos com Deus. (...) Podem ser saboreadas sem pressa, silenciosamente ante Deus, fazendo próprias as palavras e os sentimentos de Teresa." JESUS, Santa Teresa de. Obras Completas Teresa de Jesus. Edición de Maximiliano Herraiz, Salamanca: Ediciones Sígueme, 2015. p. 799.

dos pontos cruciais da espiritualidade espanhola do século XVI" (CONCHA, 1978, p.109)

O toque teresiano acrescentado ao campo da experiência será o de transformá-la em instrumento de autoconhecimento. Nesse âmbito a experiência de que fala a Mística abulense deixa de ser apenas uma comprovação pessoal passiva e se torna:

[...] a capacidade de dispor de uma linguagem conceitual que discerne o banal e o precioso, a essência espiritual e o que é acidente de conjuntura. Neste sentido, a experiência se nos mostra como atividade crítica que facilita ao místico um preciso ponto de vista. [...] há coisas que sem experiência apenas se desejam ser entendidas [...] (CONCHA, 1978, p.111-112)

A Monja carmelita conhecia bem a importância da experiência, mas nem por isso desconsiderava o conhecimento das letras, ao contrário sentia uma forte estima pelos letrados: "Neles busca o contraste de autenticidade de sua vivencia, mas, ao mesmo tempo, se converte em mestra espiritual deles." (CONCHA, 1878, p.110) Por isso não se cansa de dizer a suas filhas do Carmelo da necessidade de se ter um bom guia espiritual e que seja letrado, para que possa da melhor maneira suprir o que lhe falte em experiência:

Esse padre (Frei García de Toledo) que eu disse ter recebido muitas graças do Senhor procurou estudar tudo o que é possível conhecer sobre essa matéria pelo estudo, pois é muito instruído. Ele pergunta a quem tem experiência aquilo que não entende por não tê-la; com isso, é ajudado pelo Senhor, que lhe dá muita fé. Assim sendo, muito tem beneficiado a si e a algumas almas, incluindo a minha. (V 34, 13)

Dessa forma a Escritora mística não desprezava a experiência do outro, seja essa experiência nas letras, ou nas dificuldades da vida daqueles que a buscavam para um conselho: "Sua concepção do homem e da alma é o reflexo da experiência que ela mesma fez e que pôde observar em outrem durante sua vida" (BONAVENTURE, 1975, p.55) É por isso que ela salienta ao leitor de seus textos a importância de ter vivido a experiência espiritual, porque fora isso, suas palavras pareciam incompreensíveis:

O mundo interior, como o exterior, só é conhecido através da experiência, e os mistérios da alma são tais que ultrapassam todas as possibilidades de expressão da linguagem humana. Para poder apreendê-la é necessário um mínimo de experiência e de abertura de espírito. (BONAVENTURE, 1975, p. 55)

A paciência se torna então uma aliada do leitor místico, aquele que se aproxima do texto místico deve ter a compreensão que se aproxima de um tratado de experiência espiritual, que os resultados dessa leitura, ou até mesmo sua compreensão, estão submetidos a condições de entrega e vivência, que exigem do leitor mais do seu tempo de leitura: "Deveis ter paciência, se assim não for, não saberei explicar, como as tenho entendido, algumas coisas interiores de oração. E queira Deus que eu ainda consiga dizer algo, porque é bem difícil o que eu queria que compreendêsseis se não houver experiência." (1M 1,9)

Para Teresa a experiência: "[...] constitui a fonte principal de um conhecimento empírico das realidades da alma, um conhecimento existencial, ou melhor, experiencial." (BONAVENTURE, 1975, p.56) Esse tipo de experiência interior porém, não implica necessariamente uma compreensão intelectual da realidade que se experimenta, muitas vezes ela teve visões ou ouviu coisas das quais não compreendia absolutamente nada intelectualmente, mas que conhecia por experiência: "Na verdade nunca pensei que houvesse outro modo de ouvir ou de entender até conhecê-lo por mim mesma, o que, como afirmei, me custou um enorme sofrimento." (V 25, 9)

E Teresa tinha necessidade de compreender essa realidade empírica pois:

De fato, um favor é receber a graça do Senhor, outro é entender qual o favor e qual a graça, e outro ainda saber entender e explicar como é. Embora pareça ser suficiente o primeiro estado, para que a alma não fique confusa e medrosa e siga com mais afinco o caminho do Senhor, pondo sob os pés todas as coisas do mundo, é um grande benefício e dádiva entendê-lo. (V 17, 5)

Este conhecimento empírico passa a ter maior valor que o intelectual e o adquirido com os livros. Ficando em igual condição com a importância da fé, sendo esta a base fundamental da experiência: "Sei que os que não creem nisto não o verão por experiência, porque Deus aprecia muito que não imponham limites às suas obras." (1M 1,4). A experiência mística manifesta a relação subjetiva com Deus, e dessa forma faz referência ao mistério:

[...]entendido como tal pela presença [...] o auto-desvelar-se e a auto-doação no centro da pessoa humana da absoluta transcendência que precede, acompanha e atrai até si a vida toda da pessoa. A experiência mística aparece pois como o lado subjetivo de um eixo que tem sua raiz última mais além do sujeito. (VELASCO, 2013, p.31)

Somente pensando nesse mais além do sujeito se pode dar uma explicação adequada aos fenômenos pelos quais os místicos passam; os estados de consciência, a linguagem mística, a forma de vida, etc. Dessa forma, aqueles que recebem seus testemunhos e podem suspeitar algo da realidade que o místico apresenta por experiência, é porque também participam em alguma medida dessa experiência: "[...] tem em sua própria condição humana, na abertura de sua razão e na profundidade de seu desejo, a marca da realidade transcendente que permite a descrição do místico de despertar neles ecos do que ele tem vivido." (VELASCO, 2013, p.31)

Por isso: "A atenção na presença do Mistério como núcleo e manancial do que flui do fenômeno em seu conjunto faz com que a condição do místico não seja exclusiva de uma minoria de sujeitos agraciados com experiências extraordinárias." (VELASCO, 2013, p.31) Será então, nesse contexto de comunicação da experiência, que a linguagem poética se fará como ponte possível do discurso.

2.3 - LINGUAGEM POÉTICA

Ernst Fischer em seu livro *A necessidade da Arte* afirmará: "A linguagem não é tanto um meio de expressão como de comunicação." (FISCHER, 1979, p.31) O homem primitivo foi gradualmente se familiarizando com os objetos: "A linguagem original era constituída de uma unidade de palavras, entonação musical e imitação por gestos." (FISCHER, 1979, p.32) Dessa forma, mesmo que a palavra tivesse se tornado um signo, uma pluralidade de conceitos cabia dentro desse signo, sendo necessário para cada símbolo uma forma de abstração que só viria mais tarde no desenvolvimento da linguagem. Lembra o autor que: "[...] os árabes tinham cinquenta palavras para designar leão, duzentas para cobra, oitenta para mel e mais de mil para espada: em outras palavras as denominações sensoriais ainda não se tinham concentrado completamente em abstrações." (FISCHER, 1979, p.32) Assim, quanto mais o homem acumula experiências, mais ele conhece coisas em seus diferentes aspectos, e mais rica se torna sua linguagem para poder expressá-las.

Dessa maneira a poesia, além de meio de comunicação, tem também a função de meio de expressão, como nas belas palavras de Jorge Luis Borges:

No exato momento em que repassava os poderosos versos de Keats, pensava que estava somente sendo leal a minha memória. Mas a verdadeira emoção que eu extraía dos versos de Keats estava enraizado em algum instante distante de minha infância em Buenos Aires quando pela primeira vez ouvi meu pai lê-los em voz alta. E quando a poesia, a linguagem não era só um meio para a comunicação, senão também poderia ser uma paixão e um prazer: quando tive essa revelação, não creio que compreendia as palavras, mas senti que algo me acontecia. E não só afetava a minha inteligência como todo meu ser, meu corpo, e meu sangue. (BORGES, 2014, p.3)

Devido a seu duplo caráter de meio de expressão e comunicação, como imagem da realidade e signo para ela; na poesia se apresenta a problemática dessa conceituação, e o desejo de retornar à fonte da linguagem se torna inerente a ela: "Em todo poeta existe certa nostalgia de uma linguagem mágica original." (FISCHER, 1979, p.35) E em Dário Sánchez: "[...] um intento (desesperado) por restabelecer - recuperar - a relação motivada entre o significante e o significado, a unidade original. É isso o que desconhece a aproximação intelectual; a magia fundadora da palavra poética." (SÁNCHEZ, 2013, p.23)

A palavra poética³¹ então, busca restabelecer a unidade entre significante e significado, entre a coisa e a palavra, que no poema se tornam a mesma coisa pois:

³¹ A palavra poética se estrutura em torno da imagem – sonora, gestual ou visual. Mas esta pode se tornar retórica e vazia, mero jogo formal. É a armadilha para muitos pseudo-poetas. Sem densidade inaugural, a palavra-imagem pode se tornar uma casca vazia, mera aparência. O enigma da palavra poética é de tal grandeza que ela, em sua concentração e riqueza ambígua, pode ser misteriosamente deusa. É o caso das palavras do pensamento originário, como Heráclito, Parmênides, Platão e outros. A imagem é poética e não retórica apenas quando nela se dá o vigor da questão. O uso automático das palavras na comunicação e no raciocínio instrumental tende a esvaziar o que há de poético nas palavras. Elas se tornam portadoras de ideias gerais e vazias pela repetição do uso cotidiano. Uma palavra é poética quando provoca em quem a emprega uma ação ética. A sintaxe gramatical dilui o vigor da palavra, em geral, na proposição. A sintaxe poética concentra seu vigor na palavra. Na palavra poética e de pensamento, estão concentradas as forças centrífugas e centrípetas. No centro dessa tensão, há o mistério do "entre". É no "entre" que a sintaxe tem sua origem. Mas para a gramática a ordem vem das relações entre as palavras na proposição, determinando o sentido e o valor estrutural das palavras. Há, portanto, uma inversão. O operar da obra poética se concentra na sintaxe poética, pois esta institui e constitui o sentido ético-poético da verdade do real. CASTRO, Manoel Antônio de. *Palavra*. Disponível em: <<http://www.dicpoetica.letas.ufrj.br/index.php/Palavra/>> Acesso em 23 de abril de 2016.

No poema a palavra é a coisa, e não a sua referência. Quando o poeta espanhol Luis Cernuda diz: una rosa es una rosa es una rosa, não está (somente) fazendo um jogo verbal ou assumindo uma posição social; está seguramente cultivando, regando, e até podando a rosa. (SÁNCHEZ, 2013, p.26)

Essa busca pela unidade chega ao ápice, quando faz o poeta se perguntar, qual a necessidade das palavras na poesia³²:

Por exemplo, se tenho que definir a poesia e não a tenho comigo, se não me sinto muito seguro, digo algo como: a poesia é a expressão da beleza por meio de palavras artisticamente entrelaçadas. Esta definição poderia valer para um dicionário ou para um livro de texto, mas a nós nos parece pouco convincente. Há algo muito mais importante: algo que nos animaria não só a seguir ensaiando a poesia, mas também a desfrutá-la e a sentir que sabemos tudo sobre ela.

Isto significa que sabemos o que é a poesia. Sabemos tão bem que não podemos defini-la com outras palavras, como somos incapazes de definir o sabor do café, a cor roxa ou amarela ou o significado da ira, o amor, o ódio, o amanhecer, o entardecer ou o amor por nosso país. Estas coisas estão tão arraigadas em nós que só podem ser expressas por esses símbolos comuns que compartilhamos. E por que haveríamos de necessitar de palavras? (BORGES, 2014, p.5)

Ou, como compreendeu Adélia Prado em seu poema Antes do nome:

Não me importa a palavra, esta corriqueira. Quero é o esplêndido caos de onde emerge a sintaxe, os sítios escuros onde nasce o de, o aliás, o o, o porém e o que, esta incompreensível muleta que me apoia. Quem entender a linguagem entende Deus cujo Filho é Verbo. Morre quem entender. A palavra é disfarce de uma coisa mais grave, surda-muda, foi inventada para ser calada. Em momentos de graça, infrequentíssimos, se poderá apanhá-la: um peixe vivo com a mão. Puro susto e terror. (PRADO, 2016, p.24)

³² Posição essa refutada em Spitzer quando afirma: "Mas deve-se também ponderar o fato inegável de que a linguagem, o meio específico do poeta, é um sistema simultaneamente racional e irracional; alçada pelo poeta a um plano de irracionalidade ainda maior, ela não deixa de manter seus laços com a linguagem normal, o mais das vezes racional. Simplesmente não é verdade que a poesia consista em não palavras, com a possível exceção dos dadaístas ou das seitas dos letristas, que cunham palavras inexistentes em qualquer língua humana. A poesia consiste geralmente em palavras de uma dada língua, dotadas de conotações tanto racionais como irracionais, palavras que se transfiguram por obra da [...] prosódia." SPITZER, Leo. *Três poemas sobre o êxtase*. Tradução Samuel Titan. São Paulo: Cosac & Naify, 2003. p. 37.

Dessa forma, as palavras produzem um sentido que ultrapassa o que é dito, e atinge sensações e sentimentos, através das imagens que elas suscitam e que permitirão a entrega do leitor às emoções expressas.

2.3.1 - IMAGEM POÉTICA

Na introdução de seu livro *A Poética do Espaço*, Gaston Bachelard será enfático quanto a necessidade do filósofo, que queira estudar imaginação poética, romper com a linha do racionalismo ativo, esquecer o seu saber passado pois “É necessário estar presente, presente à imagem no minuto da imagem” (BACHELARD, 2008, p.1)

O princípio da noção de base não cabe para o estudo da poesia, pois aqui o ato poético é produzido pela exposição à imagem, e por isso não tem passado, na verdade nem um passado próximo, mas sim um passado longínquo que “[...] ressoa de ecos e já não vemos em que profundezas esses ecos vão repercutir e morrer. Em sua novidade [...] a imagem poética tem um ser próprio, um dinamismo próprio. Procedo de uma *ontologia direta*. É com essa ontologia que desejamos trabalhar.” (BACHELARD, 2008, p.2)

A imagem poética que o poeta propõe, tem ressonância naquele que ouve ou lê o poema, sem necessidade de se saber exatamente o que o poeta quis transmitir, pois esse é o legado da imagem, fazer vir a tona aquilo que está íntimo nas lembranças e vivências do ouvinte ou leitor. Por isso, para esclarecer filosoficamente a questão da imagem poética, o autor propõe uma fenomenologia da imaginação, que seria um estudo do fenômeno que essa imagem faz surgir quando chega à consciência, sabendo que esta é um produto da alma, do coração.

Ao que Bachelard chamou de fenomenologia da imaginação, lemos em Sánchez quando diz:

É claro que conceber o poema como fato predominantemente verbal ou como uma série de procedimentos linguísticos identificáveis tem um notável valor metodológico e didático; mas reduz a dimensão da poesia, subordinando o sentido ao sintático. O poema é palavra, sem dúvida, mas é também outra coisa, e é essa outra coisa que fica por fora da concepção linguística que temos sintetizado. (SÁNCHEZ, 2013, p.6)

Assim, para Sánchez o poema não será só fruto da linguagem ou da língua em seu aspecto semântico, nem somente fruto das experiências sócio-históricas mas sim: "Uma experiência vivida pela existência e pela linguagem, achamos que isso se aproxima muito mais daquilo que o poema é." (SÁNCHEZ, 2013, p.14) Continua o autor a respeito do que seria a razão na poesia, sobre o caráter ativo-concreto do poema, que levaria a uma lógica linguística, ele diz: "[...] se algo tem caracterizado o pensamento poético é a (suposta) renúncia ao racional [...]"(SÁNCHEZ, 2013, p.14) Porém ele vai argumentar que a poesia não precisa abrir mão do racional, mas sim terá uma razão própria, uma razão poética: "Mas, é que precisamente a linguagem poética se caracteriza pela fundação de um novo sentido, não intelectual, não preconcebido." (SÁNCHEZ, 2013, p.18) E continua:

Tendo presente essa inquietante complexidade do poema, temo-nos perguntado o tempo todo como é possível reduzir tal heterogeneidade a um conjunto de procedimentos linguísticos ou de evidências sócio-históricas. Até porque em todos os enfoques mencionados achamos uma intenção evidente de deixar de lado qualquer concepção sobre o caráter transcendente ou metafísico do poema, sobre sua origem mágica ou sobrenatural, ou, se desejar, sobre sua natureza irracional. Essa intenção está em correspondência com a tendência cientificista do pensamento racional que, aplicado à poesia, tenta trivializar o transcendente, objetivar o relativo, concretizar a ambiguidade para apaziguar a sua ignorância, para estimular a presunção de sua esterilidade. (SÁNCHEZ, 2013, p.22)

Também na defesa de uma Razão Poética está a filósofa Maria Zambrano que procura mostrar em sua teoria a possibilidade de uma unidade entre filosofia e poesia. Zambrano dirá que não é possível uma poesia sem razão, como não é possível uma razão sem poesia, por isso se torna uma crítica da filosofia tradicional que eleva a razão como definição máxima, que não permite nenhuma verdade a não ser a alcançada por seu saber discursivo.

Ela defenderá: “[...] um novo estilo de filosofia, em que razão e intuição se dão em perfeita simbiose” (ZAMBRANO, 2007, p.12) Desenvolve então, o conceito de Penumbra Acolhedora, que seria o estado do homem que, nem se cega com o excesso das luzes da ciência estrita com seu saber absoluto e que não admite nenhuma outra verdade; bem como não se mantém preso a escuridão da caverna, escuridão essa que seria a falta de conhecimento e ignorância que ela chama de "Zona de Bestas".

Essa Penumbra Acolhedora permitiria ao filósofo tatear a realidade; sentir de forma originária o “dolorido sentir”. Seria uma pretensão de aproximação do real mais modesta, porém mais segura, que se refere a origem do pensar onde filosofia e poesia ainda se encontravam juntas. “Vale mais– diz-nos- condescender ante a impossibilidade, que andar errante, perdido, nos infernos da luz” (ZAMBRANO, 2007, p.13)

Porém para um filósofo racionalista o sentir se funde com o irracional. Para Zambrano, no entanto, há um sentir originário, um sentir anterior a todos os “sentires”, esse sentir *entende* a verdade: “[...] nenhuma verdade se entende de verdade se não está sustentada por um sentir originário” (ZAMBRANO, 2007, p.14) É então que a poesia encontra o seu lugar para falar daquilo que é humano, pois se encontra: “[...] arisca e desgarrada, dizendo a voz em grito todas as verdades inconvenientes, terrivelmente indiscretas e em rebeldia.” (ZAMBRANO, 2007, p.16) Por isso, para a autora, o homem sente necessidade da poesia, pois que as necessidades desse sentir originário só podem desaguar nas palavras, naquilo que a poesia não abre mão de tocar: os sentidos. Em concordância com esse pensamento, lemos em Sánchez:

No entanto, achamos que a leitura de um poema é um acontecimento sensorial, ou seja, algo que se realiza com todo o corpo e não só com a cabeça; é uma experiência mágica - e mágica não necessariamente no sentido alucinatório ou metafísico, como costuma descartar o pensamento racional, mas no sentido inefável do não intelectual. Acreditamos que o poema (no sentido da poesia encontrada e não do verso procurado) é o lugar do sensorial mais que do intelectual, do ambíguo mais do que do racional, do prazer, da revelação e da dúvida mais que da reflexão, do método e da certeza, espaço da contradição e da transcendência. (SÁNCHEZ, 2013, p.23)

Assim enquanto a filosofia se esforça por abrir mão dos sentidos das coisas e adquirir uma pretensa autonomia, a poesia não pode abrir mão de sua origem na observação direta da criatura viva. Para Zambrano o poeta está com os pés enredados nas redes da admiração do contato imediato com o real.

Dois se tornam, então, os caminhos possíveis para a observação da realidade: o da filosofia e o da poesia. Para a autora porém, o caminho da filosofia se torna inviável, pois busca a perfeição inalcançável, inalcançável porque a verdadeira e perfeita luz a que o filósofo aspira, só se encontra após a morte, pois “Só Deus não admite a sombra da dúvida” (ZAMBRANO, 2007, p.20). A razão assim renuncia à experiência para alcançar o ser transcendente. A poesia não renuncia a nada, o caminho do poeta se torna

um mundo onde tudo é possível, pois se ocupa com aquilo que escapa à perfeição, como os sonhos, os fantasmas...

Zambrano afirmará que esses dois caminhos serão definidores de quatro tipos de unidade que diferenciará o filósofo do poeta: 1 – Unidade da poesia como criação em contraposição a Unidade da filosofia que seria adequação. 2 – Unidade de doação da poesia, pois quer as coisas do real sem renúncia alguma ao contrário da Unidade Filosófica que seria uma unidade de dominação, pois que deseja adequar-se ao esquema do real. 3 – Unidade incompleta do poeta versus a Unidade absoluta e sem mescla do filósofo. 4 – Unidade Não-ser (zona de sombra) da poesia, em contraposição à Unidade Ser, uma evidência de clareza da filosofia.

O que então poderia conjugar essas contraposições das realidades filosóficas e poéticas? Para Zambrano somente a Razão Poética seria a síntese que superaria esse conflito, pois permitiria às duas unidades dizerem e tomarem posse do mesmo objeto de observação, que seriam as experiências da alma.

2.3.2 – A POESIA É UM COMPROMISSO COM A ALMA

Os poemas são pássaros que chegam
não se sabe de onde e pousam
no livro que lê.

Quando fecha o livro, eles alçam vôo
como de um alçapão
Eles não têm pouso
nem porto
alimentam-se um instante em cada par de mãos
e partem.

E olhas, então, essas tuas mãos vazias,
no maravilhado espanto de saberes
que o alimento deles já estava em ti.³³

Bachelard afirma que, em seus trabalhos anteriores a respeito da imaginação, tinha preferido considerar as imagens distantes de qualquer consideração pessoal, fiel ao método científico. Porém reconheceu a insuficiência do método em se tratando de

³³ QUINTANA, Mário. Os Poemas. In: QUINTANA, Mário. Esconderijos do Tempo. Porto Alegre: Editora L&PM, 1980. p. 38.

imagens poéticas, já que estas trabalham com as ressonâncias psíquicas do sujeito, a imagem é transubjetivada, por isso não pode ser entendida definitivamente: “A imagem poética é, com efeito, essencialmente variacional. Não é como o conceito, constitutiva” (BACHELARD, 2008, p.3)

Uma dessas imagens transubjetivadas é a imagem da casa, pois, segundo o autor, nossa alma é uma morada; nesses termos não podemos deixar de tomar uma comparação com o livro *Moradas do castelo Interior* de Teresa de Jesus. Segundo o autor, lembrando os aposentos das casas, aprendemos a “morar em nós mesmos” enquanto a Autora mística irá dizer: “Ninguém acha tudo de que precisa senão em sua casa [...]” (2M 1,4) Para os dois autores moramos onde já estamos, adentramos em aposentos que nos resignificam enquanto os construímos consciente e inconscientemente. A poesia terá o papel de, através da imagem da casa morada, trazer a tona o que é mais íntimo da alma.

Ao propor a fenomenologia da imaginação, Bachelard convoca o leitor do poema a ver a imagem não como um objeto, nem como um substituto do objeto, mas sim que ele capte a sua realidade específica.

Para bem especificar o que pode ser uma fenomenologia da imagem, para especificar que a imagem vem *antes* do pensamento, seria necessário dizer que a poesia é, mais que uma fenomenologia do espírito, uma fenomenologia da alma. A poesia é, então, um compromisso com a alma (BACHELARD, 2008, p.6)

Nesse momento o autor fará uma distinção entre ressonância e repercussão, a ressonância será o levantamento de sentimentos e sensações que o leitor terá ao ler o poema, ao passo que na repercussão é como se o leitor tomasse o poema para si, o poema invade o ser por inteiro, assim: “A exuberância e a profundidade de um poema são sempre fenômenos do par ressonância-repercussão.” (BACHELARD, 2008, p.7)

O que Bachelard se propõe a estudar é determinar como, pela repercussão de uma única imagem, desperta a criação poética na alma do leitor: “Por sua novidade, uma imagem poética põe em ação toda a atividade linguística. A imagem poética transporta-nos à origem do ser falante.” (BACHELARD, 2008, p.7) E aqui se revela a criatividade do ser falante, por essa criatividade a consciência imaginante se revela como uma origem, e o trabalho de uma filosofia da imaginação poética será o de isolar o valor de origem no leitor, que lhe sugerem as diversas imagens poéticas.

2.3.3 -A OBRA DIZ RESPEITO AO LEITOR

Gosto da minha palavra
 pelo sabor que lhe deste:
 mesmo quando é linda, amarga
 como qualquer fruto agreste.
 Mesmo assim amarga,
 é tudo o que tenho,
 entre o sol e o vento:
 meu vestido, minha música,
 meu sonho, meu alimento.³⁴

Com o propósito de pesquisar a imagem poética em sua origem de imaginação pura, Bachelard chama a atenção para a importância do fenomenólogo ser modesto, não adentrar nas questões da composição do poema como se fosse um agrupamento de imagens múltiplas. Porém um certo orgulho, uma pontinha de orgulho que aparece no prazer da leitura, será uma marca fenomenológica inegável. Segundo o autor, quando fazemos uma leitura feliz, diferente dos críticos literários, tomamos para nós o que está escrito, é como se aquelas palavras tivessem sido escritas por nós “Ninguém sabe que na leitura revivemos nossas tentações de ser poeta.” (BACHELARD, 2008, p.10) e “Seja como for, todo leitor que relê uma obra que ama sabe que as páginas amadas lhe *dizem respeito*” (BACHELARD, 2008, p.10)

E ao viver o poema o leitor terá uma experiência de emergência pois: “A imagem poética é uma emergência da linguagem, está sempre um pouco acima da linguagem significativa.” (BACHELARD, 2008, p.11) por um isso um grande verso pode ter grande influência na alma, até mesmo de uma língua, é como e a poesia fosse além na evolução das palavras, como se tornasse as palavras imprevisíveis e, portanto, um fenômeno de liberdade.

É por isso que autores como Spitzer sugerem que se preocupe mais com a compreensão de que o leitor tem do poema do que com a lucidez de seu autor, pois:

(...) a poesia consiste em palavras, cujo sentido é preservado e que, pela magia do trabalho prosódico do poeta, alcançam um sentido-além-do-sentido e diria igualmente que a tarefa do filólogo consiste em assinalar o modo como se deu a transfiguração. A irracionalidade do poema não precisa perder nada às mãos de um crítico linguístico discreto; ao contrário, este há de trabalhar em consonância com o poeta (mas sem fazer caso de sua aprovação) na medida em que

³⁴ MEIRELES. Cecília. Marcha. In: *Viagem*. 2 ed. São Paulo: Global, 2012. p. 87.

retrace paciente e analiticamente o caminho do racional ao irracional - distância que o poeta pode ter coberto de um único salto audaz. (SPITZER, 2003, p.39)

Bachelard chamará então de Espaços de Linguagem, a imagem isolada, a frase que a desenvolve, ou por vezes o verso que provoca a imagem poética no leitor. Dessa forma, o simples impulso das palavras vividas cria um espaço onde: “[...] o verso tem um movimento, a imagem se escoa na linha do verso, arrasta a imaginação como se esta criasse uma fibra nervosa.” (BACHELARD, 2008, p.12) A imagem poética proporcionará uma experiência de linguagem vivida, onde o sujeito falante deverá estar por inteiro nela, ou não conseguirá entrar no espaço poético dessa imagem.

2.3.4 – A POESIA É FELIZ

Bachelard trará à tona a questão da sublimação na poesia. Fazendo um paralelo com as questões psicanalíticas ele dirá que, para a psicanálise, a sublimação é uma compensação vertical, de fuga para o alto, ao passo que, na imagem poética, essa sublimação seria o que ele chamou de uma *sublimação pura*. Esta alivia a carga das paixões, libera o ímpeto dos desejos e libera o homem para o nascimento de um novo ser: o homem feliz.

Sim, o autor reafirma, a palavra oferecida pelo poeta é feliz, domina o próprio drama, não será necessário ter vivido o sofrimento do poeta para usufruir da alegria que aquelas palavras provocam: “A sublimação na poesia, sobrepõe-se à psicologia da alma terrenamente infeliz. É um fato: a poesia tem uma felicidade que lhe é própria, independentemente do drama que ela seja levada a ilustrar.” (BACHELARD, 2008, p.14)

O ofício do poeta será o de associar as imagens que são livres e superam os dados da sensibilidade, por isso a obra adquire tamanho relevo, e já não pode mais ser explicada pela vida, ela é como uma reduplicação da vida, um fazer existir novamente as surpresas que evitam nossa consciência e nos faz despertar novamente para sensações e sentidos outros.

Dentro desse contexto de despertamento de consciência, a imagem não deve ser confundida com lembrança. Para o autor a imagem é fruto da imaginação e a proposta feita por ele, é “[...] considerar a imaginação como uma potência maior da natureza

humana.” (BACHELARD, 2008, p.18). Ela solta o sujeito de seu passado e da realidade, e pode produzir imagens para o futuro.

Para se receber o benefício psíquico da poesia é necessário o que o autor denominou de: Função do Real e a Função do Irreal . A primeira seria orientada pelas lembranças do passado, e a segunda tem por função a produção imaginativa. Segundo Bachelard é necessário que ambas andem lado a lado. Assim o poema tece o real e o irreal dinamizando a linguagem e permitindo que aquele que lê faça parte do jogo das rimas: "E, na poesia, o engajamento do ser imaginante é tal que ele deixa de ser simplesmente o sujeito do verbo adaptar-se” (BACHELARD, 2008, p.18)

Lendo Lila Zanganeh, em seu livro *O Encantador: Nobokov e a felicidade*, nos deparamos com esse trecho, onde a autora narra o momento em que o poeta Vladimir Nobokov tinha sido exilado da Rússia ainda muito jovem, e, ao mesmo tempo, tinha recebido a crítica de uma poeta que disse que ele nunca, jamais seria um escritor. Contamos ela:

Ignorando os conselhos de Zinaida, aos vinte e um anos ele enviou pelo correio um poema de qualidade duvidosa à sua mãe (Morrendo à noite, me alegre / de ressurgir à hora marcada. / O dia seguinte é gota de orvalho no paraíso / e o passado, um diamante.) Na carta anexada ao poema, entretanto, Vladimir acrescentou uma nota que ressoou através dos anos: Este pequeno poema vai provar a você que meu humor está radiante como sempre. Se eu viver até os cem anos, minha alma ainda assim vai andar de calças curtas. [...] Os séculos rolarão, os colegiais bocejarão sobre a história das nossas sublevações; tudo passará, mas minha felicidade, querida, minha felicidade permanecerá, no úmido reflexo da luz de um poste, na curva cautelosa de degraus de pedra que descem para as águas negras do canal, nos sorrisos de um casal que dança, em tudo com que Deus tão generosamente cerca a solidão humana. (ZANGANEH, 2011, p.132)

Sobre o tema da felicidade da poesia ir para além da vivência de seu autor, mas sim do que as palavras podem traduzir na alma de quem lê, lemos na obra de Etty Hilesum; (que talvez não por acaso tinha nos escritores russos sua fonte de encantamento e alegria), uma jovem judia vivendo o horror dos campos de concentração as palavras: "Gostaria muito de viver como os lírios do campo. Se as pessoas entendessem esta época, seriam capazes de aprender com ela a viver como os lírios do campo" e "Não existe um poeta dentro de mim, há sim um pedaço de Deus em mim que poderia desenvolver-se até se tornar um poeta. Num campo assim tem de

haver contudo um poeta que experimenta a vida lá, e lá também a poderá cantar" (HILLESSUM, 2003, p.30) ou ainda e de forma mais pungente:

Nova certeza: que querem o nosso extermínio. Também isso eu aceito. Sei-o agora. Não vou incomodar outros com os meus medos, não vou ficar amargurada se outras pessoas não entenderem do que se trata, para nós, judeus. Esta certeza não vai ser corroída ou invalidada pela outra. Trabalho e vivo com a mesma convicção e acho a vida prenhe de sentido, cheia de sentido apesar de tudo, embora já não me atreva a dizer uma coisa dessas em grupo. O viver e o morrer, o sofrimento e a alegria, as bolhas nos meus pés gastos e o jasmim atrás do quintal, as perseguições, as incontáveis violências gratuitas, tudo e tudo em mim é como se fosse uma forte unidade, e eu aceito tudo como uma unidade e começo a entender cada vez melhor, espontaneamente para mim, sem que ainda o consiga explicar a alguém, como é que as coisas são, gostava de viver longamente para no fim, mais tarde, conseguir explicar, e se isso não me for dado, pois bem, nesse caso uma outra pessoa irá fazê-lo e então um outro continuará a viver a minha vida, ali onde a minha foi interrompida, e por isso tenho de viver a minha vida tão bem e tão completa e convincentemente quanto possível até ao meu derradeiro suspiro, para que o que vem a seguir a mim não precise de começar de novo nem tenha as mesmas dificuldades. (HILLESSUM, 2003, p.102)

A poesia pode ser também, ela mesma, o bálsamo feliz que apazigua as dores dos poetas, transformando com suas palavras a realidade também daquele que escreve. Quanto a isso nos lembramos de um episódio ocorrido no Convento de São José de Ávila, após a reforma. As carmelitas, como forma de maior penitência tinham feito túnicas bem grosseiras de um sisal (tecido rústico e grosseiro) que acharam. Porém elas temiam que devido a sua característica esse tecido ficasse infestado de insetos como piolhos e percevejos.

Dessa forma em uma noite organizaram uma procissão, vestidas com esses novos hábitos e foram até Teresa cantando uma pequena estrofe: "Pois nos dai vestido novo, Rei Celestial. Livrai da praga importuna este saial". Teresa com sua espontaneidade habitual compõe outras estrofes encima desse refrão, que nos chegaram até os dias de hoje com o nome: Pois nos Dai Veste Nova³⁵, onde lemos assim:

Todas: Pois nos dai a veste nova
Rei celestial,
livrai da gente malvada
este saial.

³⁵ Jesus. Teresa de. *Poemas de Santa Teresa de Jesus*. (Edição Bilingue). Tradução de Pe. Agostinho dos Reis Leal, ocd. Lisboa: Alethêia Editores, 2015. p.169-171.

A Santa: Filhas, se pegais na cruz
tende valor, e a Jesus que é a vossa luz,
pedi favor; Ele será nosso defensor em transe tal.

Todas: Livrai da gente malvada este saial.

A Santa: Incomoda este mal gado na oração,
e o ânimo mal fundado na devoção.
Mas a Deus, no coração tende igual.

Todas: Livrai da gente malvada este saial.
A Santa: Pois viestes para morrer não desanimeis.
e de gente tão ruim não temereis.
Remédio, em Deus, achareis para tanto mal.

Todas: Pois nos dai a veste nova
Rei celestial,
livrai da gente malvada
este saial.

Numa nota a esse poema Tomás Álvarez diz que: "Foi tanto do agrado do Senhor esta singela procissão, que, segundo a tradição constante da Ordem, a Santa alcançou para todos os Conventos de sua reforma a preservação da praga importuna"³⁶ Talvez possa se ver nessa tradição a beleza da formulação das palavras modificando a percepção do real.

Para Zambrano, essa modificação do real, pode não ser acatada pelo pensamento filosófico pois este tem se ocupado de perguntar sobre as coisas, o ser e a realidade. Porém essa ocupação tem sido dentro de uma razão vital, com uma exigência de justificação, que muitas vezes não alcança o objetivo, porque quando se pede a alguém que se mostre, ou se justifique, se caminha por caminhos outros além da razão, passa a ser um requerimento ávido de amor, como escreve João da Cruz: “De amor jamais se cura, a não ser com a presença e com a figura” (CRUZ, 2002, p.32)

O problema da realidade da expressão filosófica é que cada expressão tem um ritmo, e o ritmo mais íntimo e inefável, será aquele que Zambrano chamará de Ritmo do Coração, ritmo mais lento que se percebe, mas muitas vezes não se atende: “[...] esse ritmo que é o constante fundo sobre o qual se destaca a voz do inteligível” (ZAMBRANO, 2007, p.60)

³⁶ JESUS. Teresa de. *Obras Completas Teresa de Jesus*. Org. Tomás Alvarez . São Paulo: Loyola, 1995. p. 1027.

A forma não contém todo o conteúdo, pois ao justificar-se, o ser não quer outra coisa que mostrar sua origem, chegar a uma expressão que seja uma criação de objeto. Por isso a forma mais fechada de sistema tem com o poema uma relação maior e mais íntima do que poetas e filósofos querem admitir. Assim sistema também é poesia: “[...] a poesia vive unida com a filosofia em uma unidade tão íntima e verdadeira que resulta por isso mesmo invisível”.(ZAMBRANO, 2007, p.62)

Dessa forma há uma unidade possível entre filosofia e poesia, as duas se unem pois são criações da palavra, entre elas existe uma unidade essência, íntima e viva: “Unidade que chega a ser uma identidade especial entre a pessoa viva e sua criação.” (ZAMBRANO, 2007, p.63) Aqui alma e intelecto se unem em uma metamorfose, onde ou a alma absorve a poesia, ou a inteligência conduz a alma no caminho do pensamento.

Mas, para além da poesia e da filosofia, aparece a unidade última, a religião. Para Zambrano filosofia, poesia e religião deveriam perceber o que há de comum entre elas e não o que há de irreduzivelmente diferente, pois: “Se a vida pode fazer-se eterna, pode igualmente fazer-se inteligível.” (ZAMBRANO, 2007, p.64)

No modo de viver humano, o decisivo é o tempo, que, se em alguma arte é refletido de modo privilegiado será na poesia. A poesia primeira que nos é dada conhecer é a linguagem do Sagrado, mas para o crente ela não é somente poesia, e sim misteriosa verdade, que transcende toda definição meramente lógica. Assim toda poesia terá muito da linguagem do Sagrado, ela realizará algo anterior ao pensamento.

O poeta estará a braços com a angústia da ausência, nostalgia do que se poderia de fato sentir. Assim nesses espaços onde a realidade era até então oculta, velada, o poeta será ávido por mergulhar nessa realidade em íntima descoberta da criação. Dessa forma, a poesia nasce quando se desprende da linguagem do Sagrado e se torna linguagem humana na memória.

Zambrano afirmará então que o poeta é mais afortunado com a unidade que o filósofo, pois o que ele quer é transformar-se na figura que ama, quer encarnar na verdade a objetividade. Daí a voracidade amorosa que persegue a “presença e figura”, voracidade essa traduzida em poesias místicas, que será o próximo tópico desse estudo.

CAPÍTULO III: POESIA COMO POSSÍVEL DA ESCRITA

3.1 - MÍSTICA POÉTICA

Teresa tem por estilo deixar claros os caminhos percorridos em seu processo criador. Isso se dá quando ela deixa visível os altos e baixos em sua escrita, fazendo o leitor participar com ela do livro. Ela tem um verdadeiro afã comunicativo que guia e orienta sempre sua escrita, mas que também deixa evidente nesse processo a sensação na Autora de que lhe faltam palavras para transmitir sua experiência; assim: "Esse afã desmedido (dar a entender algo) por dar respostas a preocupações e experiências, se choca uma e outra vez com a impotência expressiva (algo que é impossível)" (MARCOS, 2015, p.4) e nas palavras da Autora: "Eu gostaria de poder explicar um pouquinho do que percebia nessas revelações, mas, ao imaginar como fazê-lo, admito ser impossível." (V 38,2) ou ainda: "De fato, um favor é receber a graça do Senhor, outro é entender qual o favor e qual a graça, e outro ainda saber entender e explicar como é." (V 17, 5)

E a forma encontrada para se expressar é a poesia, que, mesmo nos textos em prosa traduzem a sensibilidade do encontro místico com o mistério. Importante situarmos nesse momento o cenário literário da Espanha à época da autora, e, como essa literatura influenciou a escrita teresiana.

3.1.1 - LITERATURA MÍSTICA ESPANHOLA

Em seu livro *Estudios literários Sobre Mística Española*, o autor Helmut Hatzfeld estabelece algumas características do porque o misticismo espanhol ter recebido o nome de clássico, tanto de teólogos quanto de historiadores da literatura. A primeira delas está no fato de que os importantes tratados de teologia mística da idade média, como os de Pseudo-Dionísio, Bernardo de Claraval ou São Boaventura, não permitiam ao leitor acompanhar em que se baseavam as experiências pessoais dos autores, mesmo que seus escritos:

[...] inspirem a oração afetiva e a aproximação a Deus e aos divinos mistérios pela via do amor e do contato direto, porém pelo caminho da razão e da especulação teológica, mas estes escritores não conseguem enlaçar e ligar o aspecto metafísico destes materiais sagrados com o aspecto psicológico, que parece praticamente inexistente e só presente de uma maneira implícita. Ainda que as exposições desses escritores medievais não deixem dúvidas no que se refere ao seu gosto pessoal de graças místicas, diferentes das graças sacramentais concedidas a todos os membros do corpo místico, nos deixam completamente às escuras com relação ao como. Sua distinção de três, sete, nove, dez ou doze etapas místicas não faz a mais leve alusão ao que realmente lhe acontece na alma ao avançar ao longo das etapas e ao passar de uma para outra. (HATZFELD, 1955, p.17)

Por outro lado, a cultura árabe cristã que culmina em Raimundo Lúlio, fará o processo inverso. Descuidando da parte teológica e se aprofundando no plano afetivo e psicológico, introduz o modelo do Amigo-Amado nas relações místicas, trazendo para a igreja um misticismo fundamentalmente nupcial, tratando do amor de Cristo com a igreja ou de Cristo com cada alma particularmente. É verdade que os escritos místicos em língua alemã dos séculos XIII e XIV, propagaram esse simbolismo nupcial a um grande número de monjas e seculares que fizeram uma fusão deste método com suas experiências psicológicas, porém:

[...] precisamente este grandioso intento realizado por Mestre Eckart e que alcançou sua culminância no conceito do nascimento do Verbo na alma particular, confundiu-se ao apagar os contornos ente o natural e o sobre natural, de forma que o misticismo especulativo estava próximo a dissolver-se na teosofia. (HATZFELD, 1955, p.18)

Os sucessores de Eckhart, Suso e Taulero já desenvolveram outro caminho menos especulativo e mais prático, um ascetismo prático, onde se pretendia preparar a alma para que recebesse a Deus, sendo este o principal objetivo. Porém, segundo Hatzfeld, a dificuldade aqui foi a linguagem, pois: "[...] não souberam desenvolver em linguagem, [...] alemã a doutrina junto com a psicologia aqui implicada." (HATZFELD, 1955, p.18) Mais tarde aparece Ruysbroeck, que, em língua flamenca medieval diz da experiência mística de prosa e verso, recorrendo ao simbolismo, e, dessa forma: "[...] leva a cabo a tarefa de uma fusão aceitável, ainda que confusa entre a teologia mística, a

metafísica e a psicologia, fusão que se assemelha muito ao que há de ser finalmente o misticismo clássico espanhol." (HATZFELD, 1955, p.18)

Porém ainda faltava aos escritos místicos, características que os permitissem ser mais difundidos e aceitáveis pelo público em geral. Hatzfeld destaca três dessas características, são elas: um conceito de ascetismo que consistisse em uma introspecção e um radical esvaziamento que prepara a alma para o caminho místico, um modelo da teologia tomista, com sua linguagem filosófica que permitisse que o misticismo fosse compreensível intelectualmente, e, por fim, uma língua vernácula clara, que fornecesse tanto visualizações concretas como abstrações teóricas: "Esta seria uma língua neolatina, melhor que uma língua germânica, já que se apoia, por natureza, mais intimamente no latim teológico tradicional e não tem necessidade de criar e formar palavras particulares." (HATZFELD, 1955, p.19)

Dessa forma, a língua espanhola se transformou, no século XVI, em grande instrumento de expressão, possibilitando que os autores espanhóis realizassem grandes obras em prosa, como no caso da *Celestina*³⁷; assim:

Os místicos estavam chamados a utilizar esta nova abundância gramaticalmente fixada, ainda que com flutuações um tanto livres. Eles usaram a língua, cuja gramática Nebrija acabara de fixar, cujo rico vocabulário e fraseologia revelaria Covarrubias, e a utilizaram com espírito criador para seus próprios fins. Todavia estavam abertos os caminhos aos dialectismos e Santa Teresa os utilizou abundantemente. As expressões idiomáticas junto com a sutileza italianizante, a precisão do vocabulário junto com a distinção sinonímica, a facilidade para os empréstimos e as adaptações, tudo propiciou criar o instrumento ideal para a mensagem mística da Espanha. (HATZFELD, 1955, p.20-21)

A união desses três elementos se deu da forma mais harmônica na Espanha católica, num momento onde essa levantava defesas contra o neopaganismo italiano, o luteranismo germânico e o perigo turco. Esse estado de defesa espiritual cristã conjuntamente com os exercícios espirituais de Inácio de Loyola, formam uma base onde a renúncia ascética, o sentimento de recolhimento interior, bem como uma intensa introspecção podem frutificar na forma da experiência mística vivenciada ali. Em Teresa observa-se então um: "[...] refinamento feminino que aprofunda esta

³⁷ "La Celestina" é uma obra de Fernando de Rojas, que teve a sua primeira edição conhecida em 1499, sob o título de *Comedia de Calisto y Melibea* e depois *Tragicomedia de Calisto e Melibea*. Esta obra é uma novela dramática, que marca a transição do período da idade média para o renascimento. É considerada uma das obras do apogeu da literatura espanhola e universal.

introspecção, e quando alcançou um altíssimo amor de Deus, Teresa não o oculta como São Inácio, mas sim se abre, mostra as graças místicas que se podem esperar." (HATZFELD, 1955, p.19)

Importante observar também a característica contemplativa da cultura espanhola, que transparece de forma viva em sua literatura. Os objetos do mundo externo, através da fantasia, tomam feições anímicas e metafísicas, permitindo que se tenha uma visão em conjunto das coisas do céu e da terra, criando continuas comparações; assim:

Dom Quixote vê gigantes nos moinhos de vento, um elmo na bacia do barbeiro, um castelo na pousada. A abundância de metáforas do espanhol revela a cada passo este predomínio da fantasia frente à realidade. Na aranha (candelabro) vê o espanhol uma grande aranha (aracnídeo); no cocheiro com seu chicote, um pescador com seu anzol; na capa do toureiro artisticamente balançado (Verônica), o santo pano daquela mulher. Assim também para santa Teresa um pátio com colunas brancas é um pátio fantástico; [...] as monjas em procissão pelos claustros figuram-se como flores brancas perfumadas (F 28) e imediatamente acrescenta que as são efetivamente ante Deus. É bem conhecida sua primeira impressão, expressada em uma imagem drástica, de São Pedro de Alcântara: Em sua fraqueza parecia feito de raízes de árvore (V 27). (HATZFELD, 1955, p.255-256)

Apesar dessa característica espanhola de ver e expressar pessoas e coisas como imagens, esta não interfere na autocrítica dos autores, que ponderam e se colocam em estado de defesa contra os paradoxos, contra os possíveis enganos desta literatura metafísica. Em muitos momentos de sua obra a Monja abulense expressa uma aguçada sensibilidade para discernir entre real e imaginário, como vemos em: "Parece-me que vos ouço perguntar o que fareis, se em tudo vejo perigo. E, se em coisa tão boa como as lágrimas me parece poder haver engano, sou eu a enganada." (6M 6,8), ou: "[...] se eu fora causa e agente de ofensas a Deus, e se a ilusão que tivera eram uma ilusão, toda a oração que eu tinha era um engano, e eu estava perdida e errada." (V 33,3), ou ainda: "O remédio que podemos ter, filhas, e quem no-lo dá é Sua Majestade, é amor e temor. O amor nos fará apressar o passo; o temor nos levará a atentar onde pomos os pés, [...] Desse modo, com certeza não seremos enganadas." (C 40,1).

Historicamente os espanhóis também estavam vivendo um momento de descobertas de novos mundos, e, conseqüentemente de novas e aparentemente estranhas culturas. Este fato, somado aos vários séculos de luta contra os mouros em seu território, estimulou a fantasia já presente no imaginário deste povo, e permitiu que

fizessem analogias entre as descobertas de novas terras geográficas e as incursões do mundo íntimo, tão estranho e de difícil acesso como aquelas.

Como os conquistadores de terras distantes, o místico daquele tempo procura descobrir mundos novos no interior da alma, pela rota do voltar-se para si e da contemplação. Aqui reaparece todo o orgulho heroico desse povo, as almas passam a ser consideradas castelos, como aqueles da cidade de Castela, que se mantém alerta contra o perigo dos demônios e não mais dos mouros. Característica presente num dos principais livros de ascese mística espanhola, *Castelo Interior ou Moradas* de Teresa de Jesus; assim:

Igual aos dramaturgos e romancistas contemporâneos, quem dos motivos mais profanos constroem um auto ou uma novela ao divino, da mesma forma a empatia de Santa Teresa sabe se adequar a um cavaleiresco desafio espiritual ou a uma composição burlesca universitária ao divino. Mais ainda: a santa é capaz de preencher com sentido místico um bordão popular (Morro porque não Morro) ou de representar na recreação uma moça aldeã que canta e dança acompanhada de castanholas. (HATZFELD, 1955, p.258)

Não somente pela vivência histórica a alegoria do castelo se presentifica no texto místico da Reformadora do carmelo, outras fontes também podem ser estudadas, sendo duas as mais destacadas: a influencia dos livros de cavalarias e a teoria arabista, esta defendida na atualidade mais pontualmente pela estudiosa Luce López Baralt.

As novelas de cavalarias tinham como eixo central o mundo dos cavaleiros andantes da idade média, onde os cenários eram repletos de castelos construídos sobre rochas, semelhantes a fortalezas, onde não só residiam senhores e reis, como também soldados defensores dos perigos e inimigos. Teresa se confessa assídua leitora dessa literatura: "Era tamanha a minha absorção que, se não tivesse um livro novo, em mais nada encontrava contentamento." (V 2, 1).

Essas leituras podem tê-la ajudado a compor uma analogia, porém não se pode esquecer que a Autora escreve *Castelo Interior ou Moradas* aos 62 anos, muitos tempo após ter deixado de ler estas novelas. Observa García de La Concha que a influencia dessas leituras, mais do que manancial para imagens comparativas, se fez base para: "[...] o conceito de amor que aparece naquelas novelas e que apresenta concordância com o que informa, desde a psicologia humana, aos tratados espirituais." (CONCHA, 1978, p.52)

A teoria arabista, no entanto, irá defender a filiação árabe da alegoria do castelo, formulando que o conceito dos sete castelos concêntricos viria da mística muçulmana que teria sido transmitida de autor a autor até chegar a: "[...] uma compilação de relatos e pensamentos filosóficos, redigidas no final do século XVI. Nesta compilação já aparece a similaridade do castelo plenamente desenvolvida, com seus sete castelos concêntricos [...] com o castelo teresiano das sete moradas." (SORLI, 1993, p.43)

Luce López Baralt faz sua pesquisa documentando que é possível encontrar o conceito dos sete castelos concêntricos muito antes do século XVI, já aparecendo tais conceitos em textos árabes só século IX. Apesar dessas pesquisas: "[...] a arabista porto riquenha não pretende dizer que os textos aludidos sejam a fonte imediata dos escritos teresianos, mas sim que formam parte de uma larga tradição literária que se tem repetido entre os místicos mulçumanos, ao longo de muitos séculos." (SORLI, 1993, p.43)

O fato então é que a literatura mística espanhola se torna uma rica expressão artística, em especial nos séculos XV e XVI com autores que tem suas obras divulgadas até hoje como João da Cruz e Teresa de Jesus, em especial em suas expressões poéticas, que será, como veremos, a grande expressão literária dos místicos.

3.1.2 - A POESIA MÍSTICA

O termo poesia mística tem sido usado para fazer a distinção entre as poesias chamadas sagradas, devotas ou ascéticas. A poesia elaborada pelo místico é um esboço de seu estado psicológico de busca de união com o divino; de união com o amor. Nas palavras de Rodrigo Petronio, a substância da obra do místico é seu "testemunho-testamento". (PETRONIO, 2011, p.4) Devido ao caráter subjetivo e pessoal dessa busca e entrega, a ele só resta a palavra poética, pois nela ele:

[...] canta a feliz ventura que teve a alma em passar pela noite escura da fé, em nudez e purificação sua, a união do Amado, a perfeita união de amor com Deus, [...] E tudo isso se desenvolve não de forma dialética, nem ainda na pura forma lírica de ímpetos e efusões, senão em metáfora de amor terreno, e com véus e alegorias [...] para reproduzir ainda que em sombras e distante, a inefável formosura do Amado.(PELAYO, 2015, p.21)

Em Adélia Prado lemos: "A poesia me faz perceber a pulsação das coisas. Isso que é poesia, e a isso chamo também de experiência religiosa." (PRADO, 1997, p.5) ou ainda: "Tudo é poético. A nossa salvação é esta. É por causa da presença divina. A poesia é exatamente o rastro de Deus nas coisas." (PRADO, 1997, p.15) Por certo que a busca de um fundamento sagrado da vida, a representatividade do belo, da dor, do mistério, são próximos ao trabalho poético, porém esses elementos se diferenciam do sentimento de união amorosa anunciado pelos místicos em seus poemas.

No poema percebemos uma contemplação e entrega que vai além da mera descrição, como aconselha Rilke a Kappus: "Se a própria existência cotidiana lhe parecer pobre, não a acuse. Acuse a si mesmo, diga consigo que não é bastante poeta para extrair suas riquezas. Para o criador, com efeito, não há pobreza nem lugar mesquinho e indiferente." (RILKE, 2013, p.23) O poeta então ultrapassa o lugar da linguagem cotidiana em uma atitude lírica, que narra o mundo contemplado a partir do eu contemplativo.

No poema chamado místico, além das características encontradas na lírica, observa-se uma aspiração de união divina, um desejo de encontro com o Amado a muito esperado e que se manifesta escondendo-se do amante pois: "O invisível não pode mostrar-se pelos sentidos nem exprimir-se por ideias. Só pode ser designado pelo poema e seus símbolos. A poesia não é um ornamento de fé: ela é sua inelutável linguagem." (GARAUDY, 2002, p.288-289)

Importante salientar que poesia mística não se refere à doutrina religiosa, nem à teologia dogmática, mas sim a um: "[...] estado da alma." Um estado de entrega e de efusão amorosa que perpassa o indivíduo fazendo com que sua: "[...] poesia mística não seja mais que a tradução em forma de arte de todas as teologias e filosofias, animadas pelo sentimento pessoal e vivo do poeta que canta seus amores espirituais." (PELAYO, 2015, p.3)

Em seu texto *A Poesia da Mística e a Mística da Poesia*, Vinícius Mariano de Carvalho faz um estudo sobre as particularidades que perpassam esses dois continentes de estudo: a mística e a poesia, e verifica os contornos comuns de suas expressões e experiências. Para o autor o ponto de partida para a relação entre poesia e mística está:

[...] justamente no reconhecimento da capacidade daquela em superar a linguagem e assim desvelar o que está além da linguagem, leia-se aqui o sagrado, compreendido como manifestação de algo de ordem diferente - de uma realidade que não pertence ao nosso mundo - em objetos que fazem parte integrante de nosso mundo natural, profano. (CARVALHO, 2012, p.54)

Será admitindo essa característica da poesia, como uma linguagem que não só transmite o conteúdo racional, e que então pode falar do sagrado, sem, no entanto revelá-lo, que o autor procura demonstrar quais os elementos poéticos podem caracterizar o conteúdo místico, e de que forma esses conteúdos se tornam uma constante em muitas poesias místicas. Mesmo tendo realizado essa observação apenas em poemas da tradição cristã ocidental, é interessante perceber esse recorte e de que forma ele viabiliza o estudo da poesia mística.

O primeiro elemento a se observar é que a poesia se propõe a uma atividade lúdica, brincar com as palavras e proporcionar a criação de outros mundos possíveis onde o ser possa habitar e nele resignificar sua experiência. Outro elemento, que pode parecer paradoxal à primeira vista, é o fato de que, no exercício da poesia o homem encontra o mais profundo de si, pois: "A poesia assim põe em descoberto o Ser para que nele apareça o Ente. Ela dá nome, faz com que o mistério apareça, desvela-o; revela a essência, funda o permanente. A poesia é então a linguagem primogênita." (CARVALHO, 2012, p.56)

Outro elemento da poesia que a faculta como linguagem mística, é a possibilidade desta de não se comprometer em dizer alguma coisa objetivamente, é como se na poesia, fosse possível à linguagem não falar do mundo real, existente, mas confabular consigo mesma, ou enunciar certas realidades que não poderiam ser mostradas na linguagem, já que nos poemas: "Tendem a desaparecer os contornos bem definidos de uma sequência lógica e o significado se manifesta incerto, mais sugestivo que afirmativo." (CARVALHO, 2012, p.57)

Será então nesse espaço produzido pela poesia que se poderá desvincular significado e significante, fala e silêncio, pares até então antagônicos na poesia encontram um espaço comum: "[...] que o poeta colhe e transpõe em linguagem humana [...]". (CARVALHO, 2012, p.58) Esse afastamento entre significado e significante dá ao poeta uma abertura para criar sua própria lógica da linguagem elaborada para restabelecer uma conexão entre o que se diz e a fluida realidade externa.

Nesse momento o poeta se equipara ao místico, dispondo de um conhecimento daquilo que não se sabe e que está para além da trama das palavras articuladas, pois:

"[...] a palavra poética. Ininteligível, propriamente, em sua aparição [...] Palavra clandestina que se furta à palavra legítima ou legitimada, a que se lê ou declara publicamente na sinagoga, ou na comunidade eclesial, palavra, pois, apócrifa, no sentido originário do termo." (VALENTE, 1991, p.251)

Essa tentativa de definir a experiência mística em termos linguísticos faz com que o discurso apofático, associado à teologia negativa³⁸, seja uma possibilidade discursiva, já que falar dessa experiência em termos mensuráveis retiraria dela seu caráter abscondido, e, com isso, a impossibilitaria:

Daí o aspecto poético da mística, visto mesmo em textos que não têm a forma de poesia, pois a poesia permite que se vá além das obrigações formais impostas pela língua, que os obriga a formular as expressões sob certas condições gramaticais convencionais (gênero, número, tempo, etc.). A poesia permite à língua falar fora desse poder formalizador. (CARVALHO, 2012, p.59)

Um autor místico que bem representou em seus poemas o discurso apofático foi João da Cruz, para ele, mesmo sendo contraditória, a linguagem não é obstáculo à experiência. Assim figuras de linguagem como oxímoros e negação explícita são usadas por ele para negar a impossibilidade de se falar da experiência mística:

O discurso apofático se torna, portanto, uma linguagem de proposições duplas, sem conclusões ou finalizações, em que cada proposição corrige a anterior, sem se esgotar, sem definir, e um possível sentido desta linguagem é encontrado apenas na tensão oscilante entre estas duas proporções.(CARVALHO, 2012, p.62)

Trazemos como exemplo, um Escrito Espiritual de João da Cruz, *Monte de Perfeição* (CRUZ, 2002, p.88-89)

³⁸ A teologia negativa descreve Deus por aquilo que ele não é, e assim chega ao “Silêncio Místico”, naquela impossibilidade que o místico tem de dizer do Deus de sua experiência, durante e após a vivência dela.

Para vir o que não sabes - hás de ir por onde não sabes
 Para vir o que não gostas - hás de ir por onde não gostas
 Para vir o que não possuis - hás de ir por onde não possuis
 Para vir o que não és - hás de ir por onde não és

Para vir a saber tudo - não queiras saber algo em nada
 Para vir a saborear tudo - não queiras saborear algo em nada
 Para vir a possuir tudo - não queiras possuir algo em nada
 Para vir a ser tudo - não queiras ser algo em nada

Quando reparas em algo - deixas de lançar-te ao tudo
 Porque para vir de todo ao tudo - hás de deixar de todo a tudo
 E quando o venhas de todo a ter - hás de tê-lo sem nada querer
 Porque se queres ter algo em tudo - não tens puro em Deus o teu tesouro.

Essa negação presente na poesia, onde em um primeiro momento se afirma, para depois negar o que foi dito, aparece como uma forma de alegoria do inefável, que não pretende privar a linguagem, mas sim avolumar o que está dito, pois: "[...] o discurso místico é sempre uma tentativa de trazer Deus para dentro da linguagem mantendo-o sempre fora de seu alcance." (CARVALHO, 2012, p.63) Assim percebe-se uma grande aproximação da forma de linguagem da teologia negativa com a concepção de poesia, em especial por ser essa a linguagem mais encontrada nas expressões da mística. Expressões essas que pretendem se aproximar do que é experienciado pelo místico.

3.1.3 - APROXIMAÇÃO DO ATO POÉTICO À EXPERIÊNCIA MÍSTICA

Uma discussão a respeito do que passou a se chamar de poesia pura teve início na França no século XX, onde se tentou converter o processo poético em uma matemática de valores independentes de autores e contextos históricos. Na contramão desse conceito, Henri Bremond escreve sua obra *Plegaria e Poesia*, dedicando suas páginas a mostrar a aproximação da poesia com a oração, bem como da poesia com a mística.

Bremond fará uma proposta para que o poema possa ser percebido não da forma como foi feito, mas qual era o mistério do poeta quando o fez, um mistério: "[...] não de sua estória pessoal, de seus amores, de suas debilidades [...] mas sim de sua vida de poeta, e como tal, como isso tem se transferido para sua obra." (BREMOND, 1947, p.12-13) Assim quando se lê um poema é possível alcançar o poeta, torna-se possível compartilhar com ele de seu estado poético, forma-se um intercâmbio entre o leitor e o autor onde: "[...] o pouco que entrevemos de nossa alma profunda, nos abre um acesso

até a alma profunda do poeta, e quanto mais esta se comunica conosco, mais clareia a nossa alma profunda." (BREMOND, 1947, p.13)

O autor apresenta um tríplice aspecto do que ele chama de "Mistério Poético", que, por sua condição de não racionalização, traz em si características da própria experiência mística. São eles: Fecundidade obscura e dolorosa do espírito ou do coração, Luz da inspiração e Fecundidade jubilosa do espírito. Dentre esses três aspectos, não podemos deixar de perceber as semelhanças com os escritos tanto de Teresa de Jesus, como João da Cruz a respeito dos estados místicos; semelhanças que traremos a seguir.

Bremond deu o nome de fecundidade dolorosa do espírito, aos momentos tumultuados, agitados que precedem à inspiração do poema, um desejo de busca que se presentifica pelas dificuldades, assombros, limitações da linguagem e da razão. Teresa chamaria esse momento, em sua classificação sobre os estados da alma, de primeiras moradas; aquelas onde o desassossego e as dificuldades ainda se apresentam, não permitindo a alma resplandecer o Deus que habita dentro do castelo pois: "[...] se sobre um cristal que está ao sol, se puser um pano espesso e negro, claro está que, embora o sol incida nele, a sua claridade não terá efeito sobre o cristal.." (1M 2,3). Em João da Cruz vemos esse momento descrito no conceito de "Noite Escura", onde: [...] A noite dos sentidos corresponde ao crepúsculo, momento em que pouco a pouco deixamos de distinguir os objetos." (SILVA, 1984, p.26)

A luz da inspiração descrita por Bremond é aquele momento onde o torvelinho experimentado anteriormente pelo poeta, se transforma em inspiração produtiva, alterando o olhar do artista e gerando sua obra onde: "[...] O real, o invisível, porém sólido, nos invade, nos recolhe e nos encanta." (BREMOND, 1947, p.105) Em Teresa, esse momento pode ser expresso pelas terceiras, quartas e quintas moradas, onde a alma se aprofunda e encontra o "braseiro de finíssimos perfumes" que: "[...] Não se vê o fogo, nem se sabe onde arde, mas o calor e os vapores olorosos penetram a alma toda, e não raramente se estende ao corpo." (4M 2,6) Em João da Cruz o meio da noite, momento de maior treva, torna-se também o momento de uma fé produtiva, pois "[...] se refere ao modo pelo qual a alma é levada à união." (SILVA, 1984, p.26)

E por fim o último momento desse "Mistério Poético" onde haveria uma fecundidade jubilosa, ao executar o poema, fazer vir a luz a obra, diz-nos Bremond : "[...] temos a impressão muito viva que esta experiência não depende de nenhum modo de nossa habilidade, que este brotar súbito de nossa fonte recôndita, que este contato com

uma presença real, que tudo isso nos é dado." (BREMONT, 1947, p.105) Aqui podemos aludir às sextas e sétimas moradas em Teresa onde ela narra que todo esse caminho percorrido ao interior do castelo, esse matrimônio espiritual que acontece entre a alma e o ser Amado tem por finalidade: "[...] fazer nascer obras, sempre obras." (7M 4,6) E em João da Cruz a analogia é feita com o fim da noite escura, momento em que Deus se torna treva luminosa para a alma, e esta já pode deleitar-se e transformar-se: "Amada já no Amado transformada.!" (CRUZ, 2002, p.37)

É assim que: "A linguagem mística brota viva de uma experiência particular, que é única e intraduzível. Abre um espaço novo, sem o qual o protagonista não pode mais viver." (TEIXEIRA, 2009, p.9) A essa impossibilidade de tradução a Reformadora do carmelo dará o nome de "Disparates Santos": "Oh! Valha-me Deus! Como fica então a alma! Ela desejaria ser toda línguas para louvar o Senhor. Diz mil disparates santos, procurando sempre contentar quem deixou assim." (V 16,4) ou ainda: "Para que eu disse isso meu Deus? A quem me queixo? Quem me ouve senão Vós, Pai e Criador meu? Pois para entenderdes o meu sofrer, que necessidade tenho de falar, se vejo tão claramente que estais dentro de mim? Este é meu desatino." (E 1,3)

Essas analogias entre os processos de criação poética e os caminhos de união mística, nos fazem perceber que: "Um leito comum irmana a mística e a poesia: a experiência amorosa, o enamoramento das pequenas grandes coisas e a atenção aos sinais do cotidiano." (TEIXEIRA, 2009, p.9) Desse leito comum de enamoramento, a prática com relação à linguagem permanece a mesma: "Trata-se de uma prática de destacamento, aonde a língua vem desnaturada, perdendo sua função de imitação das coisas. As palavras são atormentadas para poderem dizer o que literalmente não conseguem." (TEIXEIRA, 2009, p.9) Assim todas as expressões do místico passam a ter uma expressão poética, Teresa passa a fazer-se poesia.

3.2 - FAZER-SE POESIA

Com relação aos textos poéticos de Teresa de Jesus não foram dados a eles, ao longo dos anos, uma importância de relevância como percebemos em sua prosa, apesar da poesia ser uma constante em toda a sua vida. A Filha de Ávila ela escreve de forma muito alegre, para falar das festas litúrgicas, dos dias santos, de sua devoção, sobre a alegria de estar no carmelo... Sua poesia é uma forma de expressão viva e fraterna, e,

com base nisso, está sempre incentivando outras monjas para que também escrevam, que compartilhem em forma de versos ou pequenos estribilhos, seus sentimentos.

Outra realidade são as poesias tidas como místicas. Nessas ela expressa seus encontros com o Amado, as formas como esse amor se revela e como pode a alma suspirar por essas alegrias. Seja em forma de agradecimento, de louvor ou de humor, o fato é que as estrofes poéticas tem um lugar de expressão alegre e expressiva. Poetizar é expressar duplamente o que se sabe e o que se sente, e tem necessidade urgente de se exteriorizar.

3.2.1 - TERESA DE JESUS LEITORA E ESCRITORA

No museu nacional de escultura da cidade de Valladolid na Espanha, encontra-se uma imagem de Teresa³⁹, esculpida pelo artista Gregório Fernandez que a retrata com um livro em uma das mãos e uma pluma na outra, iconografia bastante particular do que representa a sensibilidade de Teresa; ela não só lê livros mas também os escreve, mesmo que em um primeiro momento pareça que ela o faz apenas por obediência a seus confessores: "Poucas coisas das que me têm sido ditadas pela obediência se tornaram tão difíceis para mim quanto a escrever agora sobre coisas de oração." (Castelo Interior, Introdução) Chamada a santa escritora, os caminhos de sua experiência mística, não poderiam ter outro destino, senão a literatura⁴⁰.

Filha de uma família burguesa castelhana, é incentivada por seus pais desde criança a ter intimidade com os livros. Da parte do pai o incentivo vinha para que se aproximasse de bons livros, normalmente os que tinham conteúdo espiritual, não aceitando os livros considerados frívolos como os de cavalaria⁴¹, muito em moda na época. Sua mãe, no entanto, era leitora de romances e não se importava que seus filhos os lessem, relembra Teresa: "Ela gostava de livros de cavalaria e esse passatempo não lhe fazia tão mal quanto a mim, porque ela não deixava seu labor, somente nos dando

³⁹ Disponível em: < <http://ceres.mcu.es/pages/Main>>. Acesso em 15 de setembro 2016.

⁴⁰ "[...] Teresa não escreve para fazer literatura, ainda que também o faça. Ela escreve [...] para que os destinatários do livro: conhecendo-me melhor, ajudem a minha fraqueza. Essa é a razão última de seu escrito. [...] Para a autora interessa-lhe conhecer-se a fundo para viver a fundo." JESUS, Teresa de. *Obras Completas Teresa de Jesus*. Org. Tomás Alvarez . São Paulo: Loyola, 1995. p. 17.

⁴¹ "Romances fantásticos de aventuras amorosas muito em voga por todo o século XVI, até que Cervantes os ridicularizou de modo definitivo. A santa, de alma cavaleiresca e muito filha de sua época, deixou-se seduzir por essas leituras. Há até biógrafos antigos que lhe atribuem a autoria de um desses livros [...]." JESUS, Teresa de. *Obras Completas Teresa de Jesus*. Org. Tomás Alvarez . São Paulo: Loyola, 1995. p. 30.

liberdade para lê-los [...]. Isso pesava tanto a meu pai, que era preciso ter cuidado para que ele não o visse." (V 2,1)

Tornando-se ávida leitora, a Monja abulense acaba por ter uma formação cultural muito superior ao da maioria das mulheres da sua época. Esse contato com o mundo literário também proporciona a ela a dimensão da importância da arte no processo do crescimento humano, tornando-a uma fiel divulgadora de leituras e livros, dando-os a suas amigas, ou até mesmo ao seu pai quando este já era um ancião: "Era tanto o meu amor pelo meu pai que resolvi transmitir-lhe o tesouro que acreditava ter encontrado na oração, que eu considerava o maior desta vida. [...] Com esse propósito dei-lhe livros." (V7, 10)

Mais tarde, nas fundações de seus mosteiros, os livros terão um papel essencial no processo de formação das monjas, fazendo-a colocar como um dos requisitos de suas *Constituições*:

A priora cuide de que haja bons livros, especialmente os Cartuxos, Flos Sanctorum, Contemptus mundi, Oratório dos religiosos, os de frei Luis de Granada e do Padre frei Pedro de Alcântara, porque esse alimento é tão necessário para a alma quanto a comida para o corpo. (Cts 2,8)

Com a proibição da leitura de romances e até mesmo de muitos livros de devoção em castelhano, e sendo autorizada somente a leitura em latim, estipulada pelo índice do inquisitor Fernando Valdés em 1559, a Monja se sente inconsolável. Porém esse episódio deu início à sua primeira visão do Cristo: "Senti muito quando se proibiu a leitura de muitos livros em castelhano, porque alguns muito me deleitavam, e eu não poderia mais fazê-lo, pois os permitidos estavam em latim; o Senhor me disse: Não sofras, que te darei livro vivo." (V 26,5)

No século XVI a língua espanhola desponta como uma língua de divulgação tanto científica quanto religiosa, as produções espirituais eram abundantes, o que permite a Teresa poder se dedicar a esse tipo de literatura. Mais tarde faz uma seleção de obras espirituais dos quais constavam, entre outros, autores como São Gregório, Santo Agostinho, Bernardino de Laredo e Francisco Osuna, que passam a fazer parte de seu itinerário espiritual.

O que impressiona na atividade literária da Reformadora carmelita é a assimilação que ela faz do que lê: "Teresa teve, desde pequena, uma estranha facilidade para tornar seu o que lê, identificando-se de algum modo com o que a leitura desvela." (ÁLVAREZ, 2019, p.108) Transforma assim em atividades práticas estes textos,

dotando-os de um personalismo inconfundível, através de um estilo pedagogicamente próprio.

Importante ressaltar a originalidade do *Livro da Vida*, uma autobiografia escrita, a princípio por obediência, e que se tornará um tratado de espiritualização, um caminho que a Autora traça entre sua vida e suas experiências com o Amado, o que faz Ricardo Senabre ressaltar: "[...] resulta de se admirar que os exegetas não tenham destacado como merece a inovação literária que representava uma autobiografia escrita em primeira pessoa em 1562. Nem sequer Erasmo atreveu-se a tanto." (SENABRE, 1983, p.765)

A característica pedagógica de seus textos teve uma infrequente aceitação, já que só aos homens cabia exercer o magistério. Em uma realidade patriarcal tanto no âmbito social quanto eclesiástico, paulatinamente Teresa amplia o círculo de sua influência a destinatários extramuros de seu convento, como pregadores letrados e freis de sua ordem e até mesmo de ordens outras, assim:

Como mulher não está capacitada para ensinar, todavia o faz, com uma legitimidade derivada de sua própria experiência - conceito muito moderno na época - que a situa acima de homens com conhecimento de teologia, mas que não gozavam de uma trajetória espiritual como a sua, que acabavam reconhecendo, repetindo e venerando. (DUQUE, 2014, p.108)

O que torna compreensível o cuidado restritivo que a Autora tem ao usar a palavra ensinar, pois sabe da forte influência dos letrados que combateriam seus textos, acusando-os de arrogantes e de testemunhos de uma experiência pessoal duvidosa, por isso afirma em *Caminho de Perfeição*:

E se alguma dessas pessoas (que não conseguem fazer a oração mental) vier a esta casa - porque, como eu já disse, nem todas vão pelo mesmo caminho -, é ainda mais conveniente que eu vos aconselhe, e até ensine, porque como madre, tendo o ofício de priora, isso é lícito, sobre como deveis rezar vocalmente, visto ser justo que entendais o que dizeis.

[...] Façamos isso para que não se diga que falamos e não entendemos o que dizemos - salvo se nos parecer que basta fazê-lo por costume, limitando-nos a pronunciar as palavras. Se isso basta ou não, não me cabe dizê-lo; digam-no os eruditos. (C 24, 2)

Outra característica marcante é sua memória do que havia lido; mesmo dizendo várias vezes em sua obra o quanto era esquecida: "Assim, mesmo que o Senhor me

tivesse dado mais capacidade e memória, podendo eu me aproveitar, com esta, do que ouvi ou li, o que não é o caso [...]" (V 10,7); "Parece-me que li ou ouvi esta comparação - como tenho memória ruim, não sei onde nem por que [...]" (V 11, 6) ou ainda: "Como tenho memória ruim e não posso reler o que escrevo, tudo resulta desconcertado." (4M 2,1). O fato é que a monja tinha grande capacidade de resgatar o conteúdo que estava em sua memória, e contextualizá-lo com o assunto que se apresentava no momento. No tocante às passagens bíblicas, por exemplo, diz-nos o estudioso teresiano Tomás Álvarez:

Teresa não teve sequer uma bíblia. Teresa não pôde ler a bíblia [...] E não pôde fazê-lo pela simples razão de que a bíblia não estava ao alcance de qualquer pessoa. Só existia em latim para o uso dos estudiosos.

Mas o fato de que Teresa não tenha podido manejar a bíblia por completo, nem tê-la a seu uso, não quer dizer que ela não a tenha conhecido e venerado. As mais de 600 citações que existem em suas obras demonstram que apesar da Bíblia não ser um livro a seu alcance, ela chega a conhecê-lo em profundidade, através de outros livros, ou de leituras fragmentárias da mesma que por força teve que fazer.

E até tal ponto a escritura se converte em pano de fundo de sua obra e do pensamento teresiano, que não há livro seu que não esteja repleto de citações.(ÁLVAREZ, 2009, p.107-108)

A notoriedade das obras dessa Autora mística se faz então, não por um, mas por um conjunto de fatores onde se pode destacar:

[...] leituras assimiladas e interiorizadas, se sobrepõe à influência dos pregadores e às frequentes conversas com os confessores e letrados amigos, sem esquecer a decisiva experiência pessoal, a que se somava uma atenta observação da natureza e uma aguda capacidade crítica da sociedade na qual vivia. (DUQUE, 2014, p.106)

Ao observarmos toda a agudeza literária e a sensibilidade pedagógica de Teresa em seus escritos, lemos com admiração seus poemas que eclodem em profundo estado de experiência mística. São escritos como rogos de amor ao Amado, em expressões líricas de profundo encontro, que se fazem palavras para que tanto ela, quanto o leitor possam ter uma amostra palpável de uma experiência imanente. Como um rastro marcado no chão mostrando que algo passou por aquele lugar, mas que não permite ao observador saber quem, nem de que forma a marca foi deixada.

3.2.2 - TERESA DE JESUS POETISA

Como dito anteriormente, a poesia vai expressar o mistério, o oculto; atravessa o umbral entre a lógica e a razão que a mística também transpõe. Em se tratando das expressões poéticas específicas de Teresa, Victor de la Concha analisa que ela o faz através de: "[...] uma analogia imaginativa, metafórica ou alegórica, para demonstrar e indicar essa peculiar vivência noética e afetiva." (CONCHA 1978, p.147)

Assim a Autora mística recorre ao desatino, porque será no desarranjo dos esquemas racionais que pode emergir as conotações subjetivas que se situam na mesma linha da poesia. Por isso, mesmo fazendo uso de metáforas e comparações, se lamenta da insuficiência destas para dizer o sentido mais profundo de sua vivência, como quando escreve sobre a experiência nas moradas superiores: "Ó segredos de Deus! eu não me cansaria tentando explicá-lo a vós se acreditasse poder acertar de alguma maneira. Assim, direi mil desatinos e, se alguma vez acertar, louvemos muito ao Senhor." (5M 1,4)

O ato de escrever a experiência toma em Teresa um eixo narrativo, que estará tanto vinculado à experiência quanto à sua história pessoal, o que dará um teor muito pessoal à experiência vivida, assim:

Não se trata pois de um recurso meramente expositivo, mas sim de uma vivência real, que não permite nenhum desdobramento, nenhuma discrepância entre autor e narrador. O jogo de vários sentimentos (a humildade, o amor a Deus ou ao Cristo, a admiração pela providência, etc.), pode por em planos distintos a protagonista, conferindo-lhe às vezes o maior destaque, as vezes quase a deixando de lado em posições secundárias, porém terminando sempre no eixo básico da possibilidade de separar a figura histórica de Teresa da personagem principal de suas obras. O que produz, a meu ver, o maior efeito do realismo teresiano: real, efetivamente vivido é tudo o que ela diz. O primeiro testemunho é ela mesma que fala de si e está calada em determinadas - e não em outras- circunstâncias.(MANCINI, 1983, p.487)

Da mesma forma, suas poesias também serão expressão de sua experiência, uma tentativa de nomeação do encontro, da espera, da saudade e do amor pelo Amado:

A poesia teresiana é a capacidade de simbolizar os movimentos da alma rumo a uma descoberta de sentido que se dá como descoberta de uma paixão, em uma espécie de mapeamento que não estabelece um mesmo caminho para todos de modo paradigmático, mas sim uma possibilidade de caminho para todos, porém cada um em seu caminho próprio. (BOAS, 2011, p.166-167)

Tomás Álvarez apresenta duas distinções de conteúdo das poesias teresianas: Um primeiro bloco poético escrito para celebrar momentos de festividade na liturgia carmelitana, como natal, circuncisão, festa dos santos; e um segundo grupo dedicado a celebrar os momentos especiais das jovens que ingressam no Carmelo, como a tomada de hábitos, e a tomada de véus "[...] festejadas como bodas místicas na família conventual." (ÁLVAREZ, 2009, p.559)

Um segundo bloco seria o da dimensão divina, suas poesias narravam as situações de profundo encontro de amor com Deus, da impossibilidade de vivenciar plenamente esse amor, e como este transforma a realidade humana em divina. Os poemas concebidos assim são os considerados poemas místicos, vistos pelos críticos como: "[...] os mais privilegiados literariamente." (ÁLVAREZ, 2009, p.559)

Com relação à inspiração divina lemos na própria Autora mística apontamentos sobre o protagonismo de Deus em seus escritos, como por exemplo, quando escreve sobre o terceiro grau de oração no *Livro da Vida*:

O Senhor me deu em abundância essa oração, muitas vezes creio que a cinco ou seis anos. Eu nem a compreendia nem seria capaz de descrevê-la e, chegando aqui, decidira dizer muito pouco ou nada. [...] o Senhor me concedeu hoje, quando eu acabava de comungar, esse modo de oração, e eu não pude ir adiante. Ele me mostrou essas comparações, me ensinou a maneira de explicá-lo e o procedimento que a alma deve seguir aqui, sendo muito o meu espanto por ter compreendido logo. Muitas vezes estive desatinada e ébria desse amor, e nunca tinha conseguido compreender. Sabia que isso vinha de Deus, mas não sabia como era sua ação [...] (V 16,2)

Assim Deus não só dá a inspiração à autora, como também explica e ensina, fazendo com que muitas vezes ela diga que Deus é quem fala e escreve por ela: "Por isso parece-me grande vantagem, quando escrevo, o estar concentrada, porque vejo com clareza que não sou eu quem o diz, nem forma os conceitos com a mente, nem sei depois como consegui dizer. Isso me acontece muitas vezes." (V 14,8), ou ainda na quinta morada: "Queira Deus que eu acerte em explicar algo de coisas tão difíceis;

porque se sua Majestade e o Espírito Santo não guiarem a minha pena, bem sei que será impossível." (5M 4,11)

Porém não nos enganemos que, diante da inspiração, a escrita seja conduzida com facilidade pela Madre fundadora: "Porque inspiração não significa facilitação do trabalho, mas sim garantia de acerto." (CONCHA, 1978, p.154) Acerto aqui não compreendido como formatação de estilo, ou acerto literário, mas sim como algo que se vivencia e consegue, de fato, expressar. A Autora chama a essas vivências de "obscuras coisas interiores" (1M 1,7) que quando são forçadas a serem escritas aparecem em meio a desatinos para então, lograr algum acerto. Dessa forma a inspiração é um estímulo, uma remoção dos obstáculos para que a expressão do autor transborde.

A Monja abulense, no entanto, não se considera escritora, menos ainda poeta, no *Livro da Vida* vai deixar claro que apesar de fazer versos muito sentidos, isso não a transforma em uma escritora, diz-nos: "Sei de alguém que, não sendo poeta, improvisava estrofes muito sentidas, declarando seu penar, não usando para isso o intelecto." (V16, 4) Mesmo ela não se considerando poeta, ela de fato o é. O estado místico pode avivar ou apontar certo numen poético, porém ele não pode criá-lo. Assim sua produção poética será mais escassa do que em prosa, porque ela só escreve poesias ou em momentos de eclosão de seus sentimentos de amor ou de dor, ou em situações específicas de vivências do Carmelo.

Muitas comparações foram feitas a respeito das poesias de Teresa de Jesus e João da Cruz, este sim considerado poeta pela crítica literária, ao passo que as estrofes da Monja escritora, eram vistas como "cantarcillos", versos simples e sem a complexidade daqueles escritos pelo amigo monge. Muitas dessas críticas⁴² são feitas no embasamento de que Teresa escrevia por obediência, o que diminuiria o valor poético de seus escritos; estudiosos de seu estilo narram isso: "[...] Teresa de Jesus, não duvidemos, escreve por obediência, a serviço de uma comunicação explicativa. Tão pouco, digamos sem rodeios, tinha ela um gênio poético como o de são João, para conseguir tão extraordinária simbologia linguística." (CONCHA, 1978, p.147) ou em

⁴² "Mais de uma vez a crítica literária rebaixou os elogios da produção poética teresiana devido a essas estrofes amotinadoras, improvisadas sobre a marcha. De extravagante chegou a etiquetá-las no século passado Vicente de la Fuente. Pese ao qual esses versos de menos voo completam e configuram o singular episódio de florescimento poético feminino que animou e elevou o nível estético do nascente Carmelo fundado pela Santa. Sem eles esse jardim perderia flor e aroma." ÁLVAREZ, Tomás. (Dir.); SCIADINI, Patrício. (Org.). *Dicionário de Santa Teresa de Jesus*. São Paulo: Edições Carmelitanas, 2009. p. 561.

Hatzfeld: "Se Santa Teresa e São João da Cruz escrevem poesias místicas - apesar de que São João é um grande poeta e Santa Teresa não mais que uma fazedora de versos [...]" (HATZFELD, 1955, p.204)

Contudo é verdade que a própria Escritora mística não chamava de poesia a seus escritos, sendo digno de nota o fato de a palavra poesia aparecer apenas uma vez em toda a sua obra. Ela mesma as designava por estrofes, ou vilancetes. Porém diminuir o valor de sua composição poética frente à obra de João da Cruz, seria como tentar colocar em situação de igualdade duas personalidades distintas, duas experiências místicas particulares se utilizando de uma mesma forma de expressão.

Mesmo que os dois tenham escrito poemas com o mesmo tipo de inspiração, como por exemplo, o poema "Vivo sem Viver em Mim", não se pode não levar em consideração as diferenças psicológicas do homem e da mulher. A mística Teresa de Jesus é diferente de João da Cruz, ela é ativa, propensa às atividades, é comunicativa, com relações sociais; ela é uma mística do diálogo, da comunicação. João da Cruz é um místico mais contemplativo, essa sua natureza se reflete em seus poemas. O fato é que os dois são poetas. Ela uma poeta que encontra coordenada diferente de João da Cruz, este quase sempre partindo do humano e do cósmico, e ela do social e do encontro. Sobre esse assunto falaremos mais a frente. Lançaremos um olhar mais detalhado agora para as dificuldades encontradas nas edições dos poemas teresianos.

3.2.3– AS POESIAS DE TERESA DE JESUS

Após o livro *La Poesía de Santa Teresa* do padre Ángel Custódio Vega de 1972, as pesquisas sobre as poesias de teresianas se mantiveram no mesmo patamar até a chegada de novos estudos de Tomás Álvarez, em 2000, editados no livro *Estudios Teresianos II*. Neste, o autor chamará atenção para o fato de que Vega não teve ao seu dispor, enquanto escrevia o livro, nenhum dos manuscritos poéticos, o que fez com que ele recorresse à crítica literária para resolver as dúvidas de autenticidade. Outra crítica que Álvarez faz a Vega, é que este se baseou na edição do Padre Silvério, datada de cinquenta anos antes, e não acrescentou novos documentos, nem pesquisas. O fato é que, nos dias de hoje, já se tem conhecimento de quatro novos manuscritos que se encontram no carmelo de Savona, na Itália, e estão sendo pesquisados e estudados como originais e acrescentam mais dados nestas investigações, segundo Álvarez:

Os novos manuscritos constituem um pequeno tesouro: completam um texto autográfico de uma canção de natal teresiana; documentam outros três poemas da Santa; entre eles – recordemos- transmitem vários versos de um (poema) rechaçado pela crítica, o qual, portanto, volta a ingressar pacificamente no florilégio poético da autora. (ÁLVAREZ, 2000, p.24)

Não é fácil aos investigadores da obra teresiana atestar com certeza quantos poemas ela deixou. Essa dificuldade se dá até mesmo para saber da veracidade do escrito, porque muitas monjas do Carmelo também escreviam belos poemas em sua época e isso dificulta as traduções, em especial por não se ter muitos originais das poesias arquivados. Até hoje foram contabilizados 31 poemas, com algumas pequenas estrofes e breves composições que normalmente a Madre Carmelita fazia nas festividades litúrgicas que aconteciam no mosteiro. O tema dos originais dos poemas é tão controverso, que fez com que Tomás Álvarez dedicasse toda a primeira parte do seu livro à avaliação de originais encontrados em Carmelos.

Diz-nos que, por muitos anos um original que se encontrava no Carmelo de Florença, não foi avaliado pelos estudiosos, e, mesmo depois de ter sido editado pelas Carmelitas de Paris em sua *Obra Completa*, recebeu a crítica do Padre Andrés de La Encarnacion, que vendo o manuscrito, não o reconheceu como sendo da Madre fundadora. Após essa crítica, o padre sentenciou o manuscrito florentino a ser esquecido por décadas, podendo, só bem mais tarde voltar a fazer parte das edições atuais. Temos aí um exemplo da dificuldade da autenticação das poesias da Autora.

Mesmo entre os editores da obra teresiana, não há um acordo sobre quais poesias são de autoria da Monja abulense, dessa forma cada edição das obras completas, estabeleceu um padrão para a quantidade e a autenticidade desses escritos; sendo editados da seguinte forma: na publicação de Éfren de La Madre de Dios (Biblioteca de Autores Cristianos) e na Edição de Maximiliano Herraiz (Ediciones Sigueme) constam 33 poesias, o Edital de espiritualidade de Madrid são 32 e Tomás Álvarez em sua edição das obras completas, 31 poesias.

A maneira de avaliar se a poesia é legítima, será através do formato, do conteúdo, dos conceitos que ali estão, fazendo com que alguns estudiosos considerem poesias autorais o que outros não consideram. Da mesma forma eles não coincidem com relação às poesias que são duvidosas. O que alguns editores colocam como dúvidas outros consideram inegável estilo de Teresa. Outra singularidade das edições é que a

Autora não colocava título em seus escritos, os títulos são colocados por seus editores e, por isso, também são diferentes entre si.

Quanto a essas controvérsias os editores tem preferido colocar em apêndices aquelas que não são consideradas como autênticas, ou que provocam dúvidas com relação à sua autoria. De toda forma a sequência que prevalece é a encontrada no Padre Andrés da Encarnação no século XVIII, atualmente conservada na Biblioteca Nacional de Madrid; ou a ordem estabelecida pelo padre Silvério de Santa Teresa na sua edição crítica de 1919. Porém, apesar de toda a controvérsia gerada a respeito da autenticidade dos manuscritos, concordamos com Maximiliano Herráiz no que se refere ao que é especial nesses poemas, ou seja: a capacidade de tocar sensivelmente a quem os possa ler, diz-nos:

Justamente por causa desta abundância de versos e cânticos, não é fácil estabelecer com segurança a filiação teresiana de algumas poesias. Isso não é grave, não ganharia nem perderia a poética de Teresa. Ganha sempre a vida que a deu origem, e que tão bem conquistou em suas comunidades. (HERRAIZ, 2015, p.703)

A Reformadora sempre incentivou suas monjas a escreverem poesias, versos e estrofes, por causa disso nos carmelos teresianos essa é uma atividade abundante. Ela incentiva que suas filhas tenham o hábito da boa leitura, e também de transformar em versos o que vivenciam. Muitas dessas monjas criaram belos poemas que podem ser encontrados até os dias de hoje; entre elas podemos trazer como exemplo Madre Ana Maria da Cruz que entrou no Carmelo de Granada e foi muito influenciada por João da Cruz, que estava em sua plena produção poética e mística. As poesias de Ana Maria da Cruz não chegaram até a atualidade.

Outro exemplo é o da Madre Ana de São Bartolomeu, primeira freira do Carmelo teresiano, entra sem saber ler e escrever e "milagrosamente" começa a escrever. Teresa a incentiva e ela passa a ser sua secretária pessoal. Já Maria de São José, diferentemente da maioria de suas irmãs do Carmelo, era muito culta, foi educada com grande instrução literária, o que fez com que Teresa a tenha apelidado de "letrada". Seus escritos sobreviveram ao tempo e foram editados sob os títulos: *Livro das recreações*, *Avisos*, *Ramalhete de Mirra*, *Máximas* e *Chagas do Amor Divino*.

É por esse motivo que o trabalho dos pesquisadores se faz tão árduo com relação à autenticidade dos manuscritos. Mas, como foi dito acima, não acreditamos que se

perca com isso o real conteúdo dos poemas teresianos, que ultrapassam o texto escrito. Textos que foram escritos, não de forma aleatória, mas fazendo uso de recursos doutrinários.

3.2.4 - RECURSOS DOUTRINÁRIOS E LITERÁRIOS

Teresa de Jesus realiza sua obra em diálogo. Primeiro um diálogo consigo mesma, pois seus escritos são recordações de suas vivências sociais, místicas e emocionais. Depois conversa com seus possíveis leitores, primeiro seus censores e confessores, depois seus filhos e filhas do Carmelo. Sua proximidade com as pessoas faz com que seus escritos soem como se estivesse falando em família, de forma confidencial e próxima. Por isso eles são fonte de inspiração até os dias de hoje, a Autora fala de seu coração para o coração do leitor, conhecedora que era das dores e dificuldades humanas, foca seus esforços em apresentar um Deus de puro amor, que deseja o encontro com essa alma em sofrimento e a quer em si.

Por último, a Reformadora dialoga com Deus, esse diálogo será a fonte de tudo o que escreve; como O vê, como O escuta, como O ama, como Ele a ama... Essa constante convivência será retratada em forma de íntima amizade.

Os escritos teresianos trazem a particularidade do encontro. Seu epistolário, por exemplo, é uma obra ampla e robusta que mostra a cada página o interesse pelas pessoas, por suas situações e necessidades. Ela quer dialogar, dar notícias a um, confortar a outro, resolver compras do mercado com outra... Enfim. Seu desejo de partilha está impresso nas palavras, tanto de seus livros, poesias, quanto nos testemunhos de convivência em epístolas.

Teresa fala como escreve e escreve como fala. Seus interlocutores são de carne e osso, muitas vezes os chama pelo nome e assim vai usando expressões literárias que são comuns a toda gente, quem lê se apropria do que ela fala porque lhe entende. Mesmo não tendo uma preparação formal literária, sua preparação é a do diálogo, é a experiência da conversa com Deus e com os homens que lhe dá a base para escrever.

Escrevia nas raras horas em que tinha um tempo fora de suas obrigações no mosteiro, ou de suas fundações. Mesmo sem nenhum conforto, de joelhos tomando suas horas de sono e já em uma idade mais avançada; mesmo e apesar de tudo isso, a Monja reformadora conversa, dialoga, coloca na pena o que transborda de seu coração. Acima

de tudo ela é uma escritora espiritual mística, sua preocupação é mostrar o quanto Deus ama a alma, quais são os caminhos que a alma trilha para chegar até Deus, e incentivar essa alma a realizar a experiência do encontro com o Amado.

A Madre preocupa-se sempre em comunicar a sua experiência pessoal da vida espiritual, e dessa forma colocar o leitor a par da possibilidade de ter essa mesma experiência. Mostra o caminho, apresenta as possibilidades, e assim seus escritos vão assumindo uma característica mais pedagógica do que teológica. Mesmo que escreva "desconcertadamente" como ela diz, de forma frenética ou até mesmo descontínua: "Mas em que desconcerto escrevo! é bem coisa de quem não sabe o que faz. É vossa a culpa irmãs, pois me mandastes escrever. Lede como puderdes, pois escrevo como posso; e, se não o fizerdes, queima-o por ser ruim." (C 15,1) Aos seus censores deixou a tarefa de fazer as correções teológicas necessárias, e, por mais de uma vez, precisou reescrever seus textos em obediência a eles.

O estilo teresiano é caracterizado pela forte e marcante personalidade desta Filha de Ávila, que imprime um ritmo e uma estrutura muito particular a seus escritos. Uma tendência pessoal é sua espontaneidade; ela não tem uma preocupação com um sentido estético formal, mas sim em expressar de forma direta e eficaz a vivência interior com fidelidade:

[...] em todos os níveis linguísticos, se apresentam sinais de duplo sentido que constituem a cara e a coroa da moeda do estilo teresiano: expressar de maneira direta e eficaz a vivência interior, sem mediações convencionais de fórmulas estereotipadas; expressa-la, por sua vez, com finalidade. (CONCHA, 1978, p.100)

Importante salientar que espontaneidade na obra teresiana não significa desvalorização do sentido estético formal; um exemplo disso temos na redação do livro *Caminho de perfeição*, quando na sua segunda edição, de Valladolid, a Autora corrige e aprimora cuidadosamente a ortografia, o léxico e a sintaxe, como lemos em Maximiliano Herraiz:

Passado o tempo, quis (Teresa) obstruir as defeituosas transcrições de sua obra e decidiu mandá-la para ser impressa. Segundo testemunha uma confidente: quando chegavam em suas mãos [as mudanças de sua obra], dizia: Deus perdoe a meus confessores que dão o que me mandam escrever, e isto, por que permanecem com ele mudam e

trocam algumas palavras, que esta e esta não é minha, e logo as apaga e põe entre linhas de sua letra (HERRAIZ, 2015, p.239)

Assim a espontaneidade teresiana tem como estratégia relativizar a retórica, o que Teresa qualifica de forma genial como "transtornar a retórica" (V 15,9). Sua expressão assume uma liberdade linguística que propõe uma pluralidade estilística, ao evitar a terminologia conceitual e recorrer às comparações, como vemos por exemplo nas quartas moradas: "Dizem que alma entra em si; outras vezes, que se eleva acima de si. Com essa linguagem não saberei esclarecer nada, pois tenho este defeito: pensar que, dizendo as coisas como sei, me dou a entender, quando talvez elas só estejam claras para mim." (4M 3,2) assim: "Fica deste modo, demarcado dois campos: o dos letrados que dizem, falam uma linguagem conceitual própria de pessoas estudadas, e o dela mesma como mulher e para mulheres." (CONCHA, 1978, p.144)

Essa linguagem pouco escolástica e tão feminina, era o que melhor convinha para evocar o conhecimento experimental de Deus, que é no que se baseia e se fundamenta a mística teresiana. Ela se negou a usar a linguagem dos teólogos e preferiu o estilo próprio, espontâneo e particular, o que acaba por se tornar mais tarde, justamente uma base de estudos tanto para teólogos, quanto para sábios letrados.

Algumas explicações foram postuladas pelos estudiosos teresianos para justificarem o estilo pessoal da Escritora mística, porém eles não se mostram suficientes para abarcar todo o rico universo de sua obra.

Algumas dessas explicações seriam: 1) A falta de cultura: explicação que cai por terra após os estudos de sua obra e se analisar que a Monja carmelita tinha uma "cultura muito superior à média das mulheres de seu tempo." (ÁLVAREZ, 2009, p.324) 2) A limitação de sua linguagem por falta de livros devido a censura do códice de 1559: outro argumento que também não se fundamenta posto que na data desta censura Teresa estava com quarenta e quatro anos, e por isso já tivera contato com um grande numero de obras, que já faziam parte de sua linguagem. 3) Descuido de seu estilo: A personalidade firme e decidida da Reformadora exclui por si só essa explicação. Sua implicação pessoal nas tarefas que estão em sua responsabilidade não lhe permitiria um descuido dessa natureza. Mesmo sendo essas reflexões interessantes, apontariam para que a espontaneidade de seu estilo fosse intencional, porém quando se comparam as duplas redações de textos teresianos observa-se justamente uma tentativa da autora de reparar o texto como em seu original o que não seria necessário caso a

espontaneidade é que desse o tom da sua escrita. Dessa forma estamos de acordo com Tomás Álvarez a respeito do estilo teresiano:

A vontade de estilo supõe a escolha deliberada dos traços pelos quais um autor deseja ser reconhecido, os quais configuram sua personalidade criadora. Teresa consciente de seus recursos expressivos e com pleno controle sobre eles, escolhe voluntariamente seu modo de escrita como uma faceta mais de estilo pessoal. [...] Teresa funda um estilo de vida que traduz também um estilo de pena: rompe as barreiras intactas até então para as mulheres e aproveita as traves que a impedem de entrar em terrenos vedados. A mulher escritora, que não pode escrever segundo estilo elevado ajustado às normas da retórica, cria em liberdade seu próprio espaço literário no qual faz recair seu próprio estilo do modo mais expressivo e direto: Como um colóquio que se situa deliberadamente a margem das normas retóricas de artifício e correção renascentista, porém que não pretende tão pouco vulgarizar. Entre estes dois polos extremos se situa e cria a forma para dar vida e expressão a conteúdos vitais projetando-se tal como ela é: espontânea natural, direta, e com um forte sentido estético em sua elevada singeleza. (ÁLVAREZ, 2009, p.325-326)

Entendemos assim que sua escrita não é feita por premeditação, mas por entrega, nas linhas lemos, ouvimos e sentimos a Autora, a reconhecemos e podemos ouvir a poesia das suas palavras e o desejo que tem de nos mostrar como trilhar essas veredas da experiência; como lemos nas palavras do Frei Luis de Leon:

Assim manifesta a luz que põe nas coisas escuras, e o fogo que suscita com suas palavras no coração de quem as lê. Que, deixados de lado, outros muitos e maiores proveitos que ganham os que leem estes livros, dois são, a meu ver, os que mais eficácia fazem: um é facilitar o ânimo dos leitores no caminho da virtude e outro acender neles o amor Dela e de Deus. (LEÓN, 2001, p.237)

Nesses caminhos pelos quais a Autora nos leva, há algumas ideias capitais, elementares, que nascem de sua própria experiência e vão sendo costuradas ao longo de toda a sua obra, as quais podemos destacar:

- As coisas são frágeis e fugazes
- Deus é imutável e único valor permanente (Deus não se muda, só Deus basta).
- Deus é a realidade interior da pessoa humana. Deus habita na morada central do castelo.
- A Comunicação da alma com Deus é a suprema forma de vida a qual o ser humano pode aspirar.

-A alma é o espaço mais precioso da interioridade do homem. É um castelo todo de diamantes e pleno de formosura e preciosidade.

-A oração é a forma de entrar em comunicação com Deus

-Cristo é todo nosso bem. A humanidade de Cristo é o meio mais perfeito para entrar em comunicação com Deus.

-A verdadeira vida mística é dom de Deus

-Praticamente o amor de Deus e o amor a Deus bastam. Orar é amar porque o amor se realiza na comunicação de Deus com o homem.

Essas ideias mestras de ordem profunda e elevadas, são tratadas por Teresa com palavras sensíveis, que permitem a comunicação de conceitos sublimes com uma linguagem pertencente ao cotidiano. O que nos remete a outra característica de seus escritos: o coloquialismo; este podendo ser ramificado em duas direções, no uso da linguagem corrente e sem subterfúgios literários e no diálogo imaginário com seus interlocutores, os censores e monjas do Carmelo. Esses colóquios são eficazes em colocar em uma perspectiva realista o que está sendo vivido intimamente, em especial para o público de carmelitas que haviam renunciado ao mundo exterior para se dedicar à trajetória espiritual.

Esse diálogo constante, está entrelaçado com a história pessoal da Autora, aparentando uma confissão, não sistemática, mas feita por necessidade para exprimir da forma mais clara possível a experiência. Os destinatários serão importantes interlocutores no processo da confecção dos textos, influenciando no gênero em que aparece em cada obra. No caso do *Livro da Vida*, por exemplo, o principal interlocutor é Deus, a quem a Autora mística dirige suas orações e exclamações em estilo direto e em terceira pessoa. Em segundo lugar estão seus confessores, que são solicitados a avaliarem o texto e corrigi-lo, ou o destruam como quiserem. E por fim um diálogo com suas filhas espirituais, um diálogo pedagógico baseado em sua experiência.

O livro *Caminho de Perfeição* está dirigido diretamente às monjas, como deixa claro a Madre Carmelita: "Este livro contém avisos e conselhos que Teresa de Jesus dá às irmãs religiosas e filhas suas dos mosteiros [...]" (C introdução) São avisos do diálogo com alguém que é amigo e esposo, e a quem a Autora deseja que se aproximem.

Os interlocutores do livro *Castelo Interior ou Moradas* são seus censores, Padre Gracian e Padre Alonso Vázquez. Isso faz com que a autora mantenha um amplo debate verbal, abrindo mão de imagens alegóricas para comunicar sua experiência. Desta forma

cada obra apresenta uma singularidade, de acordo com seus destinatários que não são os mesmos em cada texto e também não são tratados de maneira uniforme. Quando seu interlocutor é Deus, Teresa escreve com grande doçura, outra marca de seu discurso de Autora mística.

A espontaneidade sincera com que a autora mística se dirige a Deus faz parte de seu temperamento literário, é a expressão de sua sensibilidade que irrompe em exultações passionais:

Não podendo dominar sua alma, ela não chega mais a dominar sua pluma, e enquanto ela narra suas etapas ascendentes em direção à vida perfeita, sente-se subir a maré do amor, ela se exalta, o fluxo inflama-se, e repentinamente ela brota em exclamações amorosas: Oh meu Deus!... Sois Glória! Oh! Doçura inefável dos Anjos!... (HOORNAERT, 1922, p.609)

Enquanto ela redige suas páginas, repentinamente a emoção a invade, é movida por um furor divino, de amoroso entusiasmo e, mesmo se desculpando a seu confessor por explodir em confissões de amor no meio do texto, acaba por ser arrebatada novamente:

Mas não há como não ser assim meu filho, e vossa mercê há de perdoar esses intervalos; porque ao pensar no que Deus sofreu de mim e me ver neste estado, não causa surpresa que eu perca o tino do que digo e vou dizer. Queira o Senhor que os meus desatinos sempre sejam esses e que Sua Majestade não me permita ter o poder de opor-me a Ele; que Ele antes me consuma agora. (V 19,9)

Foi neste estado de alma que ela escreve suas orações, os trechos passionais dos *Conceitos de Amor de Deus*, do *Castelo Interior ou Moradas*, suas íntimas *Exclamações da Alma a Deus* como: "Ó vida, vida! como podes sustentar-te estando ausente de tua Vida?" (E 1, 1) ou "Ó meu Deus e minha verdadeira fortaleza! Que é isso, Senhor, que para tudo somos covardes, menos para ir contra vós?" (E 12,1) E também foi neste estado especial que escreveu, suas poesias místicas, o que faz com que Hoornaert a considere a maior escritora lírica do classicismo espanhol, diz-nos:

É na espontaneidade de suas exclamações amorosas, saindo impetuosamente de seu coração abrasado, é nestas orações apaixonadas por Cristo e a Deus onde ela é as vezes humilde, audaciosa, suplicante, é estes apóstofos eloquentes ao mundo ou à

alma, onde o movimento da frase torna-se mais flexível, mais regular, mais fácil de medir que o sentimento se eleva, e nós descobriremos o maior escritor lírico do classicismo espanhol. (HOORNAERT, 1922, p.611)

Outra característica do estilo teresiano e que merece destaque é sua forma humorada e irônica de escrever, Teresa capta com facilidade o lado cômico das situações e das pessoas com as quais vivia, e os expressa em tom jovial. Na verdade era uma apreciadora do bom humor nas pessoas ao seu redor: "Conta a sua enfermeira e companheira de viagens, Ana de São Bartolomeu, falando de sua maneira de viajar: Não era amiga de pessoas tristes, nem ela o era, nem queria que aqueles que iam em sua companhia o fosse. Dizia: Deus me livre de santos encapotados." (ÁLVAREZ, 2009, p.401)

A Monja carmelita também gostava de fazer gracejos dando apelidos às pessoas do seu convívio, como por exemplo, devido a sua baixa estatura, chamava a João da Cruz de "meio frade" ou o "santinho do frei João". Mas é em seu epistolário que essa característica se encontra abundantemente. Precisando proteger os nomes mencionados nas cartas, já que a época não se podia confiar na discrição no sistema de entrega pelos mensageiros, a Autora usa sua criatividade elaborando apelidos divertidos como: Matusalém, Melquisedec, o Choramingas, a Delgada, O Capeta, as Cigarras. Ao amigo Jerônimo Gracian também couberam pseudônimos como Pablo ou Eliseu, e até a ela mesma também se referia por pseudônimos como Ângela, ou Lorência. Ainda hoje nas pesquisas de seu epistolário há apelidos que não foram descobertos de quem se tratava.

O mau humor não é coisa que agrada a esta Madre, acredita mesmo que ele seja porta aberta para que o demônio atormente a alma, por isso não cansava de aconselhar a seus companheiros: "Sobre o que diz de suas provações interiores, quanto mais as tiver, menos caso deve fazer. Claramente se vê que procedem de fraqueza de imaginação e de maus humores; o demônio o percebe, e deve ajudar um bom pedaço." (Ct 133,8) ou ainda preocupada com uma noviça: "[...] a esta diga, enquanto não chega a minha carta, que estou convencida de ser ela vítima de muitos maus humores, e, se assim não for, pior ainda." (Ct 180,3)

A espontaneidade humorada de Teresa era tão rotineira, que muitas lendas e anedotas foram sendo alimentadas em uma tradição oral pelo povo na Espanha, em uma mistura de realidade e fantasia, pois:

Com elas logrou o povo devolver realismo e autenticidade à imagem da Santa. Enquanto biógrafos, processos canônicos, e artistas (poetas, pintores e escultores) insistiam unilateralmente no místico, na santa seráfica, em seus êxtases e transverberação..., o povo captou a componente festiva, jovial e humorista da pessoa e os escritos de Teresa. (ÁLVAREZ, 2009, p.403)

Alguns autores reuniram essas lendas em livros⁴³, porém a obra de Teresa como um todo, inclusive a poesia, já citada, "Pois Nos dai Vestido Novo" feita para que os piolhos e outras pragas não infestassem o hábito das monjas, tem exemplos ricos desse humor. Em seu epistolário destacamos alguns desses momentos: "A princesa de Éboli transformada em monja era de fazer chorar." (Ct. 56, 4), "[...] e a Ana de Jesus, que me faça saber como está, porque estava com uma cara muito murcha no dia em que vim." (Ct. 57, 4) "Quero dizer-lhe que me dão aborrecimento essas suas quedas; seria bom que o amarrassem ao animal, para não poder cair. Não sei que qualidade de burrico é esse [...]" (Ct. 88,5) e destacamos em especial esse trecho, que nos fez rir ao lermos:

Ó meu Padre! que desastre me aconteceu! estávamos bem satisfeitos sobre uns feixes de trigo, junto a uma venda, por não se poder estar nela, eis senão quando entra-me uma grande salamandra ou lagartixa pelo braço acima, entre a túnica e a carne. E foi misericórdia de Deus não ser em outra parte, pois creio morreria [...] (Ct 102, 10)

Mas não só em sua vida cotidiana Teresa faz uso desse humor, sua vida mística também é perpassada por essa disposição de espírito como quando tenta descrever seus arroubos: "Não vou falar de coisas que não tenha vivenciado muito. Assim quando comecei a escrever sobre esta última água, parecia-me impossível tratar disso, pois é mais difícil do que falar grego. Por essa razão, parei de escrever e fui comungar." (V 18,8) Ou nas quartas moradas quando diz:

Tenho a impressão de ter na cabeça rios caudalosos, cujas águas se precipitam. Ouço muitos passarinhos e silvos - não nos ouvidos, mas na parte superior da cabeça, onde dizem estar a parte superior da alma. Pensei assim durante muito tempo, pois julgava que o grande movimento do espírito subia para o alto com velocidade. (4M 1, 10)

Para Angel Custódio Vega o estilo poético teresiano pode ser classificado em cinco grupos: Poesias lírico-místicas, que se caracterizam pela expressão de uma

⁴³ Otilio Rodriguez autor de "Legenda Áurea Teresiana" (1970), A. Castro Albarrán com o título "Pó de suas Sandálias" (1931) e Alfonso Ruiz no livro "Anedotas Teresianas" (1965)

sublimação emotiva de sentimentos, tanto humanos quanto divinos, ou às vezes ambos. Algumas dessas composições são escritas em momentos de êxtase ou de alta oração. Como exemplo dessas poesias podemos citar Vossa Sou Pra Vós Nasci: "Amor doce, eis-me aqui: Que mandais fazer de mim?"⁴⁴ e também Sobre Aquelas Palavras: "De todo já me entreguei, e de tal sorte hei mudado, meu amado é para mim, eu sou para meu Amado."⁴⁵

Outro grupo distinto de poesias são as didático-ascéticas, aquelas que têm como base temas espirituais de perfeição, nos quais transbordam os desenvolvimentos mentais mais que a emoção. Uma característica da personalidade da Monja reformadora é seu espírito de coragem e força. Ao contemplar Jesus crucificado, ela não poupa esforços para desenvolver em suas filhas o mesmo fervor e entusiasmo que a dirige: "um ímpeto varonil e enérgico" (VEGA, 1975, p.41) que a conduz a escrever estrofes que encorajam os corações mais enfraquecidos, pois a Autora mística não se satisfaz com meios-terms, para ela a perfeição não dever ser moderada, pois quem decide:

[...] seguir ao Cristo de uma grande distância e com má vontade, isto não é admissível para a razão de Teresa, que sempre foi amiga do tudo ou nada. Daí que vergaste e fale com frequência dos covardes, e dos medrosos dos que temem a morte e amam a vida dos que vacilam ante a cruz. (VEGA, 1975, p.41)

Como exemplos de poesias ascético-didáticas podemos citar a poesia intitulada Cruz, Saboroso Descanso da Minha Vida⁴⁶: "Oh bandeira, em cujo amparo o mais fraco será forte! Oh vida da nossa morte, que bem a ressuscitaste" e também o poema Abraçadas à Cruz⁴⁷: "Vamos para o céu, monjas do Carmelo. Abracemos bem a Cruz e sigamos a Jesus, que é nosso caminho e luz, cheio de todo consolo."

Na terceira classificação de composições poéticas, Vega denomina de poesias de Devoção e Circunstancias, dedicadas aos santos. É digno de nota observar que aos santos a quem a Madre do Carmelo dedicou suas poesias, não eram os santos de sua devoção particular, mas sim àqueles de devoção e culto da igreja ou de sua ordem. Dessa forma, não há nenhuma poesia dedicada, por exemplo, a São José, a quem ela

⁴⁴ JESUS. Teresa de. *Poemas de Santa Teresa de Jesus*. (Edição Bilingue). Tradução de Pe. Agostinho dos Reis Leal, ocd. Lisboa: Alethêia Editores, 2015. p. 57.

⁴⁵ Idem. p. 65

⁴⁶ Idem. p. 119.

⁴⁷ Idem. p. 127.

tinha profunda devoção. Mas vamos encontrar poesias para santos em que a devoção parece rara, como santo Hilarião, ou santa Catarina de Alexandria. Em santo André, Teresa tem seu tema de predileção; o amor à cruz, que a faz escrever no poema *A Santo André, Apóstolo*⁴⁸: "Se o padecer com amor pode dar tanto deleite, que gozo não dará ver-te? Que será quando nós virmos a eterna Majestade, se André por ver a Cruz pôde tanto alegrar-se?"

Outro grupo de poesias foi classificado de Opcionais, estas dedicadas ao cotidiano da vida nos mosteiros, em especial às tomadas de hábito, à profissão ou renovação dos votos. Permitindo que um tema pessoal ao se transformar em poesia, possa tocar a cada uma que vivencie aquela experiência, como no poema *Numa Profissão de Votos*⁴⁹: "Oh que bem tão sem segundo! Oh casamento sagrado! por o Rei da Majestade ter sido o desposado!" ou ainda na poesia *Na profissão da irmã Isabel dos Anjos*⁵⁰: "Seja meu gozo no pranto, sobressalto o meu repouso, meu sossego doloroso, minha bonança o quebranto."

E por fim o grupo das composições classificadas como Villancicos (Cânticos), que se caracterizam pela adaptação de canções e versos populares à época, a uma linguagem espiritual. A Monja abulense não se furtou a acomodar alguns desses versos, à inspirada ternura de seu coração. Como se pode ver, por exemplo, no poema *Natal*⁵¹: "Dá-nos o Pai seu filho único: hoje vem ao mundo num pobre portal. Oh, que grande alegria, que já o homem é Deus!" e também em *Ao Nascimento do Menino Deus*⁵²: "Miguelzinho, olha quem chama. Anjos são, que aí vem a alva. Ouvi um enorme zumbido que parece cantilena. Olha Brás, que já é dia, vamos lá ver a Zagala."

Para além dessa divisão didática dos escritos poéticos da Reformadora do Carmelo, o que buscamos é o aprofundamento na poética de suas palavras. Na sensibilidade literária que transporta ao papel o que tem como fonte inspiradora a experiência mística, ou o desejo de se colocar beleza e delicadeza nas experiências comuns do cotidiano. No desejo sempre presente em Teresa, de trazer luz àqueles que

⁴⁸ JESUS. Teresa de. *Poemas de Santa Teresa de Jesus*. (Edição Bilingue). Tradução de Pe. Agostinho dos Reis Leal, ocd. Lisboa: Alethêia Editores, 2015. p. 131.

⁴⁹ Idem. p. 157.

⁵⁰ Idem. p. 149.

⁵¹ Idem p. 101.

⁵² Idem. p. 105.

estão no caminho do encontro com o Cristo, luz que: "[...] não conhece noite, mas que, como sempre brilha, por nada pode ser ofuscada." (V 28, 5)

3.3 - A LUZ DA PALAVRA

Gaston Bachelard, descrevendo sobre as imagens que nos são caras à memória fala da importância do devaneio, pois este consegue fazer o papel de ligação entre as imagens e às memórias, em especial nos espaços onde se vivencia a solidão.

O espaço da casa, por exemplo, contém lembranças e experiências vividas guardadas como fósseis, pertencente à poesia. Somente a literatura não abraçaria toda a sua profundidade, pois não se trata de uma descrição do espaço lembrado, mas sim um devaneio que faz repousar no passado, para além das lembranças, as sensações vividas, sensações táteis, olfativas, etc. Assim quando o poeta fala de sua casa, faz com que o leitor vivencie e mergulhe em sua própria casa. Quando as palavras do poeta ressoam no âmago daquele que lê, faz com que este possa vivenciar a sua experiência da casa, as impressões dos momentos de solidão, de alegria, de contentamento. Vivências particulares e próprias que as palavras da poesia puderam trazer a tona:

Para evocar os valores de intimidade, é necessário, paradoxalmente, induzir o leitor ao estado de leitura suspensa. É no momento em que os olhos do leitor deixam o livro que a evocação de meu quarto pode tornar-se um umbral de onirismo para outrem. Então, quando é um poeta que fala, a alma do leitor repercute, conhece essa repercussão. (BACHELARD, 2008, p.33)

Tomás Álvarez reflete que um dos caminhos que nos leva a narrativa do livro é justamente o de acompanhar Teresa em seu próprio castelo interior, em sua casa da alma. A este caminho ele deu o nome de nível simbólico da narrativa, onde o símbolo dispensa a narração explícita: “É uma espécie de palavra aberta ou de mensagem em surdina, capaz de despertar no leitor ressonâncias e inteligências segundo o colorido da alma do leitor mesmo, segundo a sua capacidade de escuta e empatia com a experiência da autora.” (ÁLVAREZ, 2005, p.547)

Por isso quando a Descalça castelhana fala dos cômodos dessa casa, dos animais que a rondam, como símbolos de nossas paixões; ou quando diz do ilustre habitante do interior do castelo que é Deus, ela convoca o leitor a mergulhar em sua

morada, a descortinar suas lembranças e sensações na sua experiência particular de sentir a Deus e a si mesmo. A Autora vai tecendo imagens que permitem ao leitor fazer esse caminho interior, imagens poéticas e repletas de significado.

Diferentemente da proposta de Bachelard, nas *Moradas de Teresa de Jesus*, o ápice da luz e da lucidez está no mais profundo do ser. Para conhecer-se a si mesmo de forma plena, a alma precisa mergulhar no mais fundo, ir vencendo os porões que ficam na superfície, e buscar o cômodo mais interno. Lá está a verdadeira luz que pode propiciar todo o bem. O medo gerado pelas sombras aqui não encontra eco e, toda a casa do ser pode finalmente se iluminar com a luz do diamante que brilha nela, Deus.

3.3.1 - LITERATURA AO DIVINO

Em seu livro *Poesia Espanhola*, o autor Dámaso Alonso fará uma pesquisa a respeito de um fenômeno literário que aconteceu na Espanha nos séculos XVI e XVII que foi a conversão da literatura profana a um plano religioso, uma divinização de temas tradicionais e comuns ao povo da época, do qual tanto Teresa de Jesus quanto João da Cruz foram expoentes, diz-nos: "O fato de que as duas grandes espiritualidades se tenham dedicado a essa humilde tarefa de adaptação, obrigaria a considerar o fenômeno espanhol de conversão da literatura profana a plano religioso com mais atenção do que até aqui se tem feito." (ALONSO, 1960, p.166)

Essa literatura, que se mantém praticamente por dois séculos, encontra-se com toda naturalidade no centro das letras e do espírito do povo espanhol. Liga-se a dois fenômenos essenciais: a popularidade e a popularização da obra literária. A divinização pode ser feita tanto das obras, como de temas, em especial os poemas narrativos ou de gênero cavaleiresco ou pastoril. A título de exemplo pode-se citar uma pequena estrofe popular na Espanha, que foi utilizada tanto por Teresa quanto por João da Cruz em sua literatura ao divino; o núcleo inicial é:

Vivo sem viver em mim
E tão alta vida espero
Que morro porque não morro

A oposição morte-vida, o jogo conceitual do vivo sem viver, vem dos contrastes que já existiam na poesia de trovas, e que outros autores espanhóis utilizavam: "O tema

vivo sem viver em mim e mesmo o verso que morro porque não morro pertencem, portanto, a uma longa tradição cortesã, enredada às vezes com o popular." (ALONSO, 1960, p.178) É assim que os dois amigos carmelitas tomam dos versos populares, e os transformam ao plano do espírito. O estudioso teresiano Padre Silvério, não conseguiu compreender este estado de divinização do popular, e por isso:

[...] trabalha inutilmente para afastar a sombra de plágio da pessoa literária de Santa Teresa e de São João, a propósito das glosas de Vivo sin vivir en mí. Trabalho inútil: no campo da literatura ao divino não existe, nem pode existir, a noção de plágio: tudo é enriquecimento de oferenda à Divindade.

Muito menos existe, é evidente, propriedade literária, ou a propriedade é um conceito inconsistente, como se tudo se unira no rio da espiritualidade para um divino anonimato.(ALONSO, 1960, p.185)

Estamos de acordo com Alonso; no campo da poesia ao divino, o mais importante não são os rigores literários da composição do poema, mas sim o que é produzido ou vivenciado por aqueles que comungam dele. Outro exemplo que corrobora essa afirmação é o poema vertido em canção pela então noviça Isabel de Jesus:

Véante mis ojos,
dulce Jesús bueno;
véante mis ojos
muérame yo luego⁵³

Este tema aparece em sua forma original no Cancionero de Montemayor de 1554 onde se lê:

Véante mis ojos
y muérame yo luego,
dulce amor mío,
y lo que yo más quiero

O ponto em questão aqui é que, ouvindo Isabel de Jesus, Teresa entra em estado de êxtase⁵⁴, como narra a própria Izabel na declaração para beatificação de Teresa:

⁵³ Poema intitulado Saudades de Deus:

Vejam-te meus olhos, / Doce e bom Senhor; / Vejam-te meus olhos, / E morra eu de amor.
Olhe quem quiser, / Rosas e Jasmims: / Que eu, com a tua vista, / Verei mil jardins.
Flor de serafins, / Jesus Nazareno, / Vejam-te meus olhos, / E morra eu sereno.
Sem tal companhia / Vejo-me cativo. / Sem ti, vida minha, / É morte o que eu vivo.
Este meu desterro / Quando terá fim? / Vejam-te meus olhos / E morra eu, enfim.
Prazeres não quero, / - Meu Jesus ausente: / Que tudo é suplício / A quem tanto o sente. JESUS, Teresa de. *Obras Completas Teresa de Jesus*. Org. Tomás Alvarez . São Paulo: Loyola, 1995. p. 1029.

Outra vez, ouvindo cantar a esta testemunha umas coplillas que tratavam do sentimento da ausência de Deus, sentiu-se de tal maneira arrebatada, que ao final de um tempo, esta testemunha viu que a levaram, carregada nos braços, à sua cela. O que se passou por lá não pude ver por ser ainda noviça, e havia nestas coisas grande recato. No outro dia, ao meio dia a vi sair, parecia que ainda não estava toda de volta a si; depois, por um escrito da própria Madre Teresa de Jesus, que lhe havia feito Nosso Senhor uma grande graça, creio ser isto o viu esta testemunha, por ser o mesmo dia em que a Madre disse em seu texto ter acontecido, e na mesma ocasião e na mesma hora. (Declaração de Isabel de Jesus. Salamanca, 3 de janeiro de 1592. BMC, t.20, p. 120)⁵⁵

Não importava se eram versos populares transformados em espirituais, mas sim o sentimento gerado na Madre fundadora, que a sensibiliza a ponto de lhe provocar uma experiência mística. Assim os poetas ao divino, tanto Teresa quanto João da Cruz, não estão aprisionados a formas, a "pedantarias" (ALONSO, 1960, p.187), mas estavam abertos ao influxo do que sentem e vivenciam:

[...] a espiritualidade destas duas extraordinárias criaturas estava baseada no modo de ser espanhol, e como não faziam senão verter para o divino a expressão popular do comum do seu povo. Os dois, Santa Teresa e San Juan, espanhóis ao divino, poetas ao divino. Os dois vivem ao divino a vida de seu povo. (ALONSO, 1960, p.189)

Aprofundaremos agora no poema feito a partir de versos populares da Espanha, o Vivo sem Viver em Mim.

3.3.2 - VIVO SEM VIVER EM MIM

Como foi posto acima, o poema Vivo Sem Viver em Mim, foi escrito tanto pela Reformadora do carmelito, que se apresenta em algumas edições sob o título: Aspirações de vida Eterna ou Morro porque não Morro; quanto por João da Cruz, com o título autêntico de: Versos de uma alma que sofre por não ver a Deus. Pela especificidade

⁵⁴ "Passei todo o dia de ontem com grande solidão e, a não ser quando comunguei, nada causou em mim ser dia da Ressurreição. À noite, estando com todas, cantaram uma copla dizendo como era difícil suportar viver sem Deus. Como eu já estava penalizada, foi tamanho o efeito que isso teve em mim que minhas mãos começaram a se entorpecer e não me foi possível resistir." (R15, 1)

⁵⁵ Disponível em: < <https://delaruecaalapluma.wordpress.com/2015/05/26/veante-mis-ojos-la-copla-que-hizo-perder-el-sentido-a-teresa-de-jesus/> > Acesso em 03 de outubro de 2016.

desse texto⁵⁶ e pelo interesse que despertou nos estudiosos ao longo da estória, como Custódio Vega, Garcia de la Concha, Helmut Hatzfeld e Tomás Álvarez, entendemos que seria interessante trazer um pouco mais dele nesse momento.

A grande convergência do conteúdo dos dois poemas, faz com que os pesquisadores atribuam como data provável para sua criação, o período que vai do ano de 1572 a 1574, quando ambos os autores místicos conviveram em Ávila, onde a Madre era priora e o frei João confessor no convento da Encarnação. Foi nesse convívio tão próximo, que a Monja carmelita pôde estar sob a direção espiritual de João da Cruz, confessar-lhe suas experiências e até mesmo compartilhar com ele os enlevos místicos.

⁵⁶ Com relação à experiência mística vivida por Teresa que deu origem a esse, que é considerado o primeiro poema místico da autora, os pesquisadores concordam ter sido após ter ouvido, na páscoa de 1571 as estrofes cantadas, pela então noviça, Izabel de Jesus chamada " Véante mis Ojos", como descrito acima. Somente o estudioso Tomás Álvarez discorda dessa hipótese, diz ele: "Com frequência se tem datado o poema da Santa em Salamanca, entre abril e maio de 1571, por relacioná-lo com a graça por ela recebida nesse lugar e com a pequena canção que o provocou (Véante mis ojos) - Para além do pouco embasamento histórico dessa tese, ela resulta pouco verdadeira, se tem em conta dois dados: que não é o cântico inicial, nem a estrutura estrófica do poema Vivo sem Viver em Mim, que se combinam na cantiga de Salamanca. [...] Este indício é de importância se tem em conta que se trata de canções e cantigas, e que a igualdade de métrica e estrofe era indispensável para que a sintonia do Véante mis Ojos se adaptasse ao poema derivado dela. [...] Na verdade o poema Vivo sem Viver em Mim é irredutível a essa melodia." ÁLVAREZ, Tomás. *Estudios Teresianos II*. Burgos: Monte Carmelo, 2000. p. 44.

Da mesma forma há uma divergência, entre os estudiosos, a respeito do momento místico vivido por João da Cruz quando da confecção do poema. A título de informação deixaremos aqui as pesquisas desses autores. Para Ángel Custódio Vega, o poema "Vivo sem Viver em Mim", teria sido concebido pelo monge carmelita, quando este estava no cárcere da cidade de Toledo e, ouviu pela janela jovens cantando a seguinte estrofe: "Morro de amores, / Carilo, que farei? / Que te morras, alahé" VEGA, Angel Custódio. *La Poesía de Santa Teresa*. Madrid: Editorial Católica, 1975. 2. ed. p. 34.

Já para Helmut Hatzfeld e García de la Concha a hipótese é de que, quando o frei visitou o convento da cidade de Beas em 1578, entrou em êxtase ao ouvir uma noviça cantar "Quien no sabe de Penas", e assim compôs seu o poema. CONCHA, Victor García de la. *El Arte Literario de Santa Teresa*. Barcelona: Ariel. 1978. p. 323 e HATZFELD, Helmut. *Estudios Literarios Sobre Mística Española*. Madrid: Gredos, 1955. p. 205.

Tomás Álvarez diverge dos outros autores, alegando que nenhuma das duas canções que possam ter sido ouvidas pelo monge, coincidem com o poema final. Também defende que seria improvável uma distância tão grande entre a possível data de confecção do poema de Teresa, de 1572, até o ano de 1578 onde teria sido escrito o de João, como defendem Vega e Hatzfeld. Com relação à experiência mística que propiciou esse poema para João da Cruz, Álvarez acredita que esta se deu pela convivência em Ávila com a Madre, é bem possível que o êxtase místico vivido pela fundadora, também tenha dado inspiração ao monge para escrever suas estrofes, já que nessa época os dois estavam muito próximos e compartilhando certas graças místicas: "Estava terminando o período dos grandes ímpetos, dos desejos incontidos que, sob a direção de frei João, levam a Madre Teresa ao desejo da morte (morte física!) para alcançar a vida (a vida verdadeira)" ÁLVAREZ, Tomás. *Estudios Teresianos II*. Burgos: Monte Carmelo, 2000. p. 43.

Foi neste período, especificamente em 1572, que Teresa escreveu sua sexta Morada, culminando com os ímpetus da alma de desejar a morte física para alcançar o que seria a vida verdadeira:

Por ela mesma sabemos que este período de fortes aspirações se encerra com a graça do ingresso no estágio final de sua vida mística (matrimônio espiritual: Moradas VII) [...] O qual nos permite fixar [...] o clímax místico e a carga emocional que palpita nos dois poemas gêmeos do Santo e da Santa de Ávila. (ÁLVAREZ, 200, p.44)

O poema escrito por ambos autores místicos possuem a mesma estrutura de estrofes e o mesmo número de versos: oito estrofes de sete versos mais três versos iniciais. O poema se desenvolve a partir de outro⁵⁷ que tem como tema o amor profano, e os dois autores: "[...] o elevam, por igual, ao plano teológico e místico, com uma subjacente relação bíblica: o vivo eu, no eu..., desejo morrer e ver-me com o Cristo... de São Paulo, o amor lânguido (morro de amor) do Cantar dos Cantares."⁵⁸ Eis o poema:

⁵⁷ Não há, entre pesquisadores e críticos, uma exatidão a respeito de qual poema ou verso popular os autores místicos poderiam ter se inspirado. Mas algumas possibilidades são levantadas como o verso do poeta Juan de Meneses que diz: "Porque é tormento tão terrível / A vida de mim cativo / Que não vivo porque vivo / E morro porque não morro." Outra estrofe, atribuída a Duarte de Britho e que tem o mesmo tema é: "E com tanto mal crescido/ De tudo agora desespero / Que por vós, triste, cativo/ já não vivo porque vivo / E morro porque não morro.] VEGA, Angel Custódio. *La Poesía de Santa Teresa*. Madrid: Editorial Católica, 1975. 2. ed. p. 59.

⁵⁸ ÁLVAREZ, Tomás. *Estudios Teresianos II*. Burgos: Monte Carmelo, 2000. p. 40.

Vivo sem Viver em Mim ⁵⁹
TERESA DE JESUS

Vivo sem viver em mim,
E tão alta vida espero,
Que morro porque não morro

Já fora de mim vivi
Desde que morro de amor;
Porque vivo no Senhor,
Que me escolheu para Si.
O coração lhe rendi,
E nele quis escrever
Que morro porque não morro.

Esta divina prisão,
De amor em que sempre vivo,
Faz a Deus ser meu cativo,
E livre meu coração;
E causa em mim tal paixão
Deus prisioneiro em mim ver,
Que morro de não morrer.

Ai! Como a existência é amarga
Sem o gozo do Senhor!
Se é doce o divino amor,
Não o é a espera tão larga:
Tire-me Deus esta Carga
Tão pesada de sofrer,
Que morro de não morrer.

Só vivo pela confiança
de que um dia hei de morrer;
Morrendo, o eterno viver

Versos de uma alma que sofre por não ver a Deus
JOÃO DA CRUZ

Vivo sem viver em mim
E de tal maneira espero
Que morro porque não morro

Em mim eu não vivo já,
E sem Deus viver não posso
Pois sem ele e sem mim quedo,
Este viver que será?
Mil mortes se me fará,
Pois minha mesma vida espero.
Morrendo porque não morro

Esta vida que aqui vivo
É privação de viver;
E, assim, é contínuo morrer
Até que viva contigo.
Ouve, meu Deus, o que digo.
Que esta vida não a quero
Pois morro, porque não morro

Ausente estando eu de ti,
Que vida poderei ter
Senão morte padecer
A maior que jamais vi?
Pena e dó tenho de mim,
Pois se assim eu persevero,
Morrerei porque não morro.

O peixe que da água sai
Nenhum alívio carece
Que na morte que padece,

⁵⁹ Os editores deste poema, concordam na autenticidade de Teresa nas oito primeiras estrofes. Tanto Éfren de la Madre de Dios quanto Maximilliano Herraiz editam este poema com apenas as oito estrofes. Porém Tomás Álvarez, em sua edição das obras completas, acrescentou mais seis estrofes, que a maior parte dos críticos atribuem a João da Cruz, como sendo as estrofes de 3 a 8 de seu poema. Em nota Álvarez acrescentou: "Em alguns manuscritos antigos encontram-se mais estas estrofes." ÁLVAREZ, Tomás. *Estudios Teresianos II*. Burgos: Monte Carmelo, 2000. p. 959. Por esse motivo transcrevemos a versão contida nas *Obras básicas* organizadas por Tomás Álvares, que contém as oito estrofes consideradas autênticas.

Tem, por seguro, a esperança.
Ó morte que a vida alcança,
Não tardes em me atender,
Que morro de não morrer.

Olha que o amor é bem forte!
Vida, não sejas molesta;
Vê: para ganhar-te resta
Só perder-te: - feliz sorte!
Venha já tão doce morte;
Venha sem mais se deter,
Que morro de não morrer.

Se me deleito, Senhor
É que a vida é verdadeira;
Durante esta, passageira,
Não a goza a alma cativa.
Morte, não sejas esquiva;
Mata-me, para eu viver,
Que morro de não morrer.

Ó vida, que posso eu dar
A meu Deus, que vive em mim,
A não ser perder-te, a fim
De o poder melhor gozar?
Morrendo o quero alcançar,
E não tenho outro querer;
Que morro de não morrer.

Se ausente de meu Deus ando,
Que vida há de ser a minha
Senão morte, a mais mesquinha,
Que mais me vai torturando?
Tenho pena de mim, quando
Me vejo em tanto sofrer,
Que morro de não morrer⁶⁰

Afinal a morte lhe vale.
Que morte haverá que se iguale
A meu ver lastimoso
Pois se mais vivo, mais morro?

Quando penso aliviar-me
Vendo-te no Sacramento
Faz-se em mim mais sentimento
De não poder-te gozar;
Tudo é para mais penar,
Por não ver-te como eu quero
E morro porque não morro

Lá no Céu, definitiva
Com a esperança de ver-te,
Vendo que posso perder-te
Redobra-se em mim a dor;
Vivendo em tanto temor
E esperando como eu espero,
Morro sim, porque não morro.

Livra-se já desta morte,
Meu Deus, entrega-me a vida;
Não ma tenhas impedida
Por este laço tão forte;
Olha que peno por ver-te
O meu mal é tão inteiro
Que morro porque não morro.

Chorarei já minha morte
Lamentarei minha vida,
Enquanto presa e retida
Por meus pecados está
Oh! Meu Deus! Quando será
Que eu possa dizer deveras
Vivo já porque não morro?⁶¹

Os dois poemas se referem à experiência mística dos amigos carmelitas, manifestação que desperta o lirismo e possibilita o uso das imagens ao longo dos versos. Porém, mesmo que a experiência possa ter sido de teor parecido para os dois, o

⁶⁰ JESUS, Teresa de. Vivo sem Viver em Mim. In: *Obras Completas Teresa de Jesus*. Org. Tomás Alvarez. São Paulo: Loyola, 1995. p. 957-959.

⁶¹ CRUZ, São João da. Glosas da Ama que Pena por não ver a Deus. In: *Obras Completas*. Petrópolis: Vozes, 2002. 7. ed. p.40-41.

fato é que cada um irá apresentar sua poesia de forma diferente, denotando e transparecendo as características de personalidade e de espiritualidade de cada um.

Teresa é uma autora autobiográfica, seus textos narram o que lhe acontece de forma confidencial; por isso, já na primeira estrofe ela narra como se rendeu, e, a partir de então, morre de amor, núcleo central no qual irá girar os versos restantes. João da Cruz já não esboça tão explicitamente suas confidências pessoais, porém o estado a partir do qual a alma está entregue, está presente nos dois; na Madre fundadora em: "Já fora de mim vivi" (E1 v.1) e no Monge carmelita: "Em mim eu não vivo já" (E1 v.1). Marcadamente, ambos, poemas de amor: "[...] de amor louco (como diria Maritain) de um homem que deseja ver Deus, que sem Deus não pode viver, que grita a Deus como os profetas bíblicos: Ouve, meu Deus, o que eu digo!" (ÁLVAREZ, 2000, p.47)

As diferenças entre os dois autores místicos começam a ser percebidas com relação à estruturação que cada um deu a suas estrofes. O poema teresiano é um monólogo, a Autora fala consigo mesma, com a própria vida, com a própria morte, fazendo-se personificação do poema: "Só vivo pela confiança de que um dia hei de morrer." (E5 v 1-2) ou "Ó vida, que posso eu dar a meu Deus que vive em mim." (E8 v.1-2) João da Cruz porém, escreve dialogando, primeiramente um breve diálogo consigo mesmo: "Em mim eu não vivo já, e sem Deus viver não posso; Pois sem ele e sem mim quedo, este viver que será?" (E1v.1,4) E mais tarde com Deus: "Ouve, meu Deus, o que digo, que esta vida não quero, pois morro porque não morro." (E2 v.5-7) Ao contrário dos dois interlocutores teresianos: morte e vida, o frei carmelita só terá como interlocutor a Deus.

Assim o poema da Reformadora transparece o mistério contemplativo que ela está vivendo e o amor que está experienciando. Partindo dessa mesma experiência do mistério, João escreve uma oração a Deus, os dois criam espaços poéticos e espirituais diversos; mais o de uma oração envolvente o do frei carmelita, mais autobiográfico e introspectivo o da Monja reformadora.

O tema da vida e da morte⁶² aparece personificado no poema teresiano finalizando cada estrofe. As imagens iniciais "O coração lhe rendi" (E1v.5), "Morro de

⁶² "É bem possível que este gênero literário poético, necrófilo, seja tão antigo quanto a fala de Castela. Mas os textos nos oferecem a primeira manifestação, na breve composição do famoso comendador Escrivá, da qual se conhece comumente só o primeiro quarteto, e mesmo assim um tanto modificado, como veremos. Em sua pureza e integridade como se segue:

Vem, morte, tão escondida, que não te senta comigo. Porque o gozo de contigo, não me torne a dar a vida. Vem como raio que fere. Que faltando tem ferido. Não se sente seu ruído, por melhor querer ferir.

amor" (E1 v.2), "Que me escolheu para Si" (E1 v.4) e "Nele quis escrever" (E1 v.6), apontam para ações pessoais, sendo as duas primeiras da autora, e as duas finais de Deus. Na 2ª estrofe, em contraponto a "Deus cativo" aparece a imagem da liberdade: "E livre meu coração" (E2 v.4). Assim a Autora destaca o tema da liberdade como consequência da experiência de amor no desejo de vida e morte.

Em um primeiro momento pode parecer estranho que a Autora mística se queixe tanto da vida neste mundo, comparando-a a um desterro e prisão, quando ela vivencia consolos e doçuras divinas tão grandes que poderiam fazer qualquer pessoa passar por essa vida em estado de felicidade. Porém do que se queixa Teresa é justamente que, por vivenciar tantas benesses, deseja a união total, abraçar-se com o Amado de forma definitiva e por isso clama por outra vida; como na 7ª estrofe: "Lá no céu, definitiva, é que a vida é verdadeira; Durante esta, passageira, não a goza a alma cativa. Morte, não sejas esquiva; Mate-me, para eu viver." (E7 v.1-6) Assim: "Não diz a santa que este mundo e esta terra sejam amargos em si, mas sim em comparação ao amor, ou quando não se goza desse amor." (VEGA, 1975, p.67)

De forma distinta trata o frei carmelita o tema da vida e morte. Em seu poema o tema de vida se constitui de uma morte, ao passo que a morte seria a vida desejada: Diferente de seus outros poemas, em que usa as imagens para levar o leitor ao plano simbólico, neste, o poeta está narrando seu transe, sem fazer uso de imagens nas primeiras estrofes: "A comparação do peixe e da água, na estrofe quarta, assim como a alusão ao sacramento da Eucaristia, entram no poema sem conotações simbólicas: o que ocorre com o poeta na Eucaristia, forma parte do acontecimento que está narrando." (ÁLVAREZ, 2000, p.51)

No cenário de fundo de cada poema existe uma experiência comum; o sentimento de vida e morte. Após uma experiência mística e poética que pertencem ao passado: "O coração lhe rendi" (E1, v.5 Teresa) e "Em mim eu não vivo já" (E1 v.1 João), seguem os questionamentos do que fazer então? Como a alma deve agir a partir daí? Morre ou vive? Pede a Deus a vida ou a morte? E nessa experiência de amor o que é vida e o que é morte? Por isso o contraste ambivalente dos dois temas principais, que, resignificados após a experiência se tornam a mesma realidade da alma: "Inegavelmente, há um mal maior que o morrer, que é não morrer e assim não chegar à

Assim seja tua vinda; Se não, desde já me forço. Que a alegria que falei com você. Me dará de novo a vida" VEGA, Angel Custódio. *La Poesía de Santa Teresa*. Madrid: Editorial Católica, 1975. 2. ed. p. 24-25.

posse do amado. Mal imenso no humano e mal infinito e irreparável no divino. Mas o único remédio preventivo é o freio discreto do tempo." (VEGA, 1975, p.29)

Para além do tema da transcendência da vida e da morte Teresa também fala de amor, neste caso, da distância de seu Amor, e os sofrimentos e desencantos gerados por esta ausência: "Os ais desoladores, os suspiros ardentes, os gemidos que exala, as expressões violentas e entrecortadas que deixam escapar de sua boca, mostra que a dor da alma é imensa, e, em um momento da vida, oscilam sobre a morte." (VEGA, 1975, p.62) Desta forma, a Autora mística está em um plano poético mais sentimental e vital, está cativa de seu amor, absorvida no amor divino, sem ter como se esconder, pois Deus a rodeia por todas as partes, e em seu mais íntimo ser.

Neste conceito de Deus Amante e Amado, é interessante observar que Ele também se faz cativo desse amor, Ele está em busca da alma e também a quer para si. Esse pensamento toca tão profundamente a Teresa que seus versos tentam expressar o quão difícil é ser objeto desse amor: "Esta divina prisão de amor, em que sempre vivo, faz a Deus ser meu cativo, e livre meu coração." (E2 v.1-4) Porém ao perceber que Deus também se torna cativo, seu coração sente piedade e a faz gemer: "E causa em mim tal paixão Deus prisioneiro em mim ver, Que morro de não morrer." (E2 v.5-7) Deus então se deixa aprisionar até a união definitiva com a alma que desposou.

Garcia de la Concha fazendo a análise desse poema, propõe três tempos psicológicos que se apresentam no texto. O tempo enunciativo, o valorativo e o resolutivo. O tempo enunciativo se caracteriza pela alienação objetiva vivida e comunicada em sua alienação subjetiva. A alma nega a si mesma, já não vive em si, mas fora de si, no Senhor: "Já fora de mim vivi Desde que morro de amor; Porque vivo no senhor" (E1 v.1-3) A alma alcança um estado de união das potências, onde os raptos e voos do espírito se apresentam. Poema gerado quando a autora está terminando de escrever sua sexta morada, não seria de surpreender que ele abarcasse conteúdos desse matrimônio, como a ferida de amor, ou a entrega do coração: "O coração lhe rendi." (E1 v.5)

O segundo tempo psicológico, designado por Concha de valorativo, tem a marca da tensão em que a alma vive, e a busca de um canal que permita escoar essa tensão. Segundo o autor, as expressões da terceira estrofe, como vida larga, cárcere, desterros, ferros, não devem ser compreendidos apenas como expressões de sofrimento da vida, mas sim como elementos figurativos da dicotomia vivida pela alma. Assim, no conjunto

dos sentimentos, é mais importante o que está por vir do que o presente que se vive, daí que a prisão insuportável se externa no próprio ato de estar vivo:

Na realidade, todo o poema teresiano está marcado por um forte otimismo que não tira a força da tensão, antes, pelo contrário, contribui para acrescentá-la. Porque a alma sabe, sem titubeios, que sua vida terminará no abarcamento pleno do gozo de Deus, sente que seu pulso se acelera e o tempo se faz insuportável. (CONCHA, 1978, p.350)

O terceiro e último tempo descrito pelo autor será o resolutivo, momento onde se apresenta o enfrentamento da alma com a vida e a morte. Aqui, Teresa introduz a palavra esperança na quinta estrofe: "Só vivo pela confiança de que um dia hei de morrer; Morrendo, o eterno viver Tem por, por seguro, a esperança." (E5 v.1-4), o que numa leitura mais superficial pode dar abertura a algum engano, acreditando-se que se trata somente da morte corporal definitiva para que se alcance a vida verdadeira.

Porém em sua leitura psicológica García de la Concha propõe um outro nível de interpretação, onde a esperança é de justamente viver morrendo, viver fora de si, porque uma vida sem esperança em Deus, seria de fato a morte verdadeira: " A esta tensão vida-morte entremeadas resulta a vida plena; esta morte- vida condicionada resulta a morte definitiva, que, aqui pela união mística; ou além do corpo, abre caminho para o perfeito gozo de Deus." (CONCHA, 1978, p.351)

Concluindo a análise deste poema pode-se destacar a atitude poética embriagada e amorosa da Madre reformadora, e a postura analítica e enérgica do Frei João. Também se observa que, em contrapartida ao otimismo característico dos enamorados que se apresenta em Teresa, com os contrastes das experiências amargas e doces que a faz desejar cada vez mais a presença de seu Amado, no monge carmelita um desconsolo se apresenta, que o faz questionar heroicamente a vida afastado de Deus, e a privação temporal de sua presença.

Ambos poetas falam de amor e de sofrimento por seu afastamento, do desejo de deixarem a vida para poderem finalmente viver junto ao seu objeto de amor. Palavras e sentimento que também encontramos na prosa teresiana, através dos muitos símbolos que utilizou para dizer de sua experiência amorosa.

3.3.3 - POESIA DOS SÍMBOLOS NA PROSA TERESIANA

Na obra em prosa de Teresa de Jesus, consideradas obras maiores: *Livro da Vida*, *Caminho de Perfeição*, O livro das *Fundações* e *Castelo Interior ou Moradas*, é possível observar uma evolução das imagens utilizadas pela Autora, começando pelas alegorias até chegar aos símbolos, como uma busca para encontrar os canais literários que melhor expressem sua experiência mística que se torna cada vez mais sublime.

Os símbolos vão sendo construídos artesanalmente pela Monja abulense de forma a trazer à luz o sentimento vivido na alma, e ela o faz de forma que seja uma grande sugestão poética ao leitor, rica e transcendente. Como vemos na sua explicação do que é a alma no livro *Castelo Interior ou Moradas*: "Falo de considerar a nossa alma como um castelo todo de diamante ou de cristal muito claro onde há muito aposentos." (1M 1,1)

Os símbolos vão sendo os artífices da poética na obra teresiana, o que permite que se saia do campo estritamente didático e possibilite que a leitura seja feita com componentes emotivos e imaginativos. Na verdade, textos como os da Autora mística necessitam de leitores que os possam interpretar em outro nível de razão, que ultrapasse as traduções literais, em especial quando se está diante do livro *Castelo Interior ou Moradas*, última obra escrita por Teresa e onde se condensam suas experiências mais íntimas e intensas com o Amado. Neste livro cada símbolo possui tanto potencial imaginativo poético que: "[...] a imagem total só pode ser compreendida através de uma perspectiva profundamente interpretativa. Se não for assim, o leitor corre o perigo de cair às portas do castelo interior." (SORLI, 1993, p.37)

Assim, os símbolos emanam de uma adesão interna do leitor a uma forma de pensamento existente, a ideia será expressa pela imagem que o autor forjou para aquele pensamento, pois: "O símbolo atua de agente de comunicação com o mistério, e revela intuições que não poderia explicar aquele que as experimenta. O pluralismo do símbolo justifica que possa ser decifrado de distintos modos." (SORLI, 1993, p.38) Vemos então essa característica forte em Teresa, ela não se detém na característica puramente descritiva, procura ir fundo no elemento que quer transcrever para que o leitor não fique preso ao que é superficial. É por isso que a autora não só modifica as imagens originais, recebidas muitas vezes através da tradição literária, como acrescenta elementos novos que possam lhe servir para transmitir sua comunicação.

É possível perceber então, uma trajetória da utilização dos símbolos que perpassam sua obra, culminando no *Castelo Interior*, com o fim de mostrar o encontro pessoal entre Deus e o homem no centro da alma. Esses símbolos são descontinuados, criados como uma elipse em uma rede de imagens, onde a autora quebra, vez por outra o conjunto, para abrir novas ramas; porém todas ligadas a um tronco comum que as sustentam. E será justamente nesse descontínuo radical que está a originalidade literária de Teresa, na construção de um símbolo integrador, a interiorização.

Como forma de estudar a poética simbólica da prosa teresiana, escolhemos analisar seis símbolos contidos ao longo de sua obra, e mais especificamente no *Castelo Interior ou Moradas*; são eles: O Castelo, A porta, A luz, A Água e a Fonte, O fogo, O Bicho de Seda/Borboleta, e O Casamento. Montserrat Isquierdo Sorli dá o nome a esses símbolos de "Núcleo Básico" (SORLI, 1993, p.38), onde entendemos estar o ápice poético de suas vivências místicas.

A crítica literária admite que o símbolo do castelo não seja original em Teresa de Jesus, como quase nenhuma de suas imagens literárias. Trata-se de uma imagem que já estava no imaginário do povo advindo da tradição artística e da literatura da época. O Castelo é um símbolo complexo, derivado da casa e da cidade murada, cercada, fazendo uma analogia com o interior da alma que deve estar em vigilância.

A alegoria do castelo na obra teresiana, como um veículo da presença de Deus na alma, foi um processo de evolução de suas percepções e experiências místicas. A primeira referencia a essa imagem foi feita no *Livro da Vida*, quando a autora faz a analogia da alma com o jardim e diz: "Como confiais (Senhor) as armas dessa cidade e as chaves de sua fortaleza a governante tão covarde, que no primeiro assédio dos inimigos, permite que eles aí penetrem?" (V 18,4) Estas primeiras referencias mostram o caráter bélico da imagem, da cidade fortaleza, que precisa ser protegida e guardada dos ataques externos.

Esse caráter bélico também aparece em um trecho do livro *Caminho de Perfeição* onde a Monja escreve: "[...] o Senhor da terra invadida se recolhe a uma cidade, que fortifica muito bem, e, a partir dali, sai para atacar os adversários; as pessoas da cidadela são tão especiais que, sozinhas, têm mais poder que muitos soldados que fossem covardes." (C 3,1)

A culminância poética dessa imagem se encontra no reconhecimento, em Teresa que o que há de mais superior na alma, está no interior, no centro deste castelo. Assim a imagem da alma como um palácio a princípio, e como um castelo feito do mais puro

cristal posteriormente, se enquadram na maior comunicação doutrinal teresiana, que é declarar que Deus está no centro da alma:

[...] não há razão para nos cansar buscando compreender a formosura deste castelo. Pois, ainda que entre ele e Deus exista a diferença que há entre Criador e criatura - já que este castelo é criatura - basta que Sua Majestade diga que o fez à Sua imagem para que possamos entender a grande dignidade e formosura da alma.

Não é pequena lástima e confusão que, por nossa culpa, não nos entendamos a nós mesmos nem saibamos quem somos. [...] Se isso seria grande bestialidade, muito maior, sem comparação é a nossa quando não procuramos saber quem somos e só nos detemos no corpo. [...] Consideremos portanto que esse castelo tem, como eu disse, muitas moradas, umas no alto, outras embaixo, outras dos lados. E, no centro, no meio de todas está a principal, onde se passam as coisas mais secretas entre Deus e a alma. (1M 1, 2-3)

Assim a utilização da imagem casa-palácio-castelo, não foi de uma concepção literária súbita, mas sim foi sendo gerada ao longo da sua obra, e, mais ainda, ao longo de suas vivências com o Amado, o que a faz afirmar que o maior pecado que alma pode fazer é cobrir esse castelo com um pano muito negro e não deixar que os raios do límpido cristal brilhe no interior de seus cômodos.

Outro símbolo de forte expressão imaginativa na obra teresiana é da *porta*, que traduz a oposição dentro/fora e que a Autora mística vai utilizar como representação de interioridade, posto que a porta do castelo só permite entrar, entrar para a verdadeira comunicação com Deus que está profundamente oculto no interior das salas do castelo. Teresa usará uma palavra dura para aqueles que desprezam o interior de si mesmos, para ela isso seria “grande bestialidade” (1M 1,1) Seu confessor Gracían ao ler essa palavra sugeriu substituí-la por abominação. Mas Teresa fez questão de manter bestialidade, porque, segundo ela, a falta de conhecimento próprio é uma das maiores aberrações do homem, pois: “[...] para ela a interioridade do homem tem algo de sagrado. O castelo está habitado por Deus. Entrar nele é relacionar-se com Deus na morada interior, ali onde a pessoa é pessoa e se acha convocada por Outra pessoa”. (ÁLVAREZ, 2005, p.558)

A porta também terá, na interpretação teresiana, outro significado além de ser a porta do castelo sempre aberta a toda humanidade que queira se aproximar de Deus. Ela também representa Jesus Cristo, sendo este a porta para se chegar aos segredos de Deus: "Este valor plural do termo porta que encontramos em todas as obras teresianas, sem

que possamos precisar qual dos dois tem mais força em nossa escritora, já que a oração e a pessoa de Jesus Cristo são os pilares de sua espiritualidade, e, por tanto, de sua poética." (SORLI, 1993, p.48)

Apesar da forte polêmica gerada no século XVI sobre a conveniência ou não da contemplação da humanidade de Cristo na oração mística, a Monja abulense sempre fez uma defesa ardente a favor da sagrada humanidade de Cristo, deixando claro esse posicionamento no *Livro da Vida*: "Muitíssimas vezes o tenho visto por experiência; o Senhor me disse. Tenho certeza de que temos de entrar por essa porta se quisermos que a soberana majestade nos revele grandes segredos." (V 22,6)

A imagem da porta perpassará então, toda a obra teresiana, significando a possibilidade do encontro do homem com Deus através da oração; e se explicita no Livro das Moradas com a equação porta=oração: "Pelo o que posso entender, a porta para entrar nesse castelo é a oração e a reflexão. [...]Não chamo oração aquilo em que não se percebe com quem se fala e o que se pede, [...] por mais que se mexam os lábios, não se trata de oração." (1M 1,7).

A luz será uma palavra chave no simbolismo teresiano que aparece vinculado a outro símbolo, o do sol que é sua fonte principal. O sol representa, na obra da Autora mística, a divindade; a luz será o simbolismo da comunicação de Deus com o homem, desde as situações mais obscuras da alma, até a total iluminação com sua união plena com Deus. Este simbolismo gira sobre o eixo de oposição luz/treva, diferente de João da Cruz que é o poeta da noite, a mística de Teresa é uma mística de luz: "A luz é, para nossa escritora, a comunicação de Deus, a iluminação divina, a graça, a verdade, a vida, sobre tudo, Jesus Cristo. [...] Deus é fonte de luz e de vida, e afastar-se Dele equivale a morrer." (SORLI, 1993, p.51)

No *livro da Vida* a luz significa muitas vezes a graça divina, por isso que afastar-se da luz significa queda, nesse sentido entrar nas trevas da negação da filiação divina. E a Reformadora vivencia essa luz, ela a conhece, a vê e entende: "E vi com clareza, e continuei a ver [...] Muitíssimas vezes o tenho visto por experiência." (V 22,6) Sua iluminação não é fruto então do entendimento humano, mas uma compreensão da sua experiência mística, que ela poetisa através de suas imagens literárias:

[...] Eu gostaria de poder explicar um pouquinho do que percebia nessas revelações, mas, ao imaginar como fazê-lo, admito ser impossível.

Só a diferença entre a luz que vemos e a que nos é apresentada nas visões, sendo tudo luz, impede a comparação, pois mesmo o clarão do sol parece apagado diante do fulgor que há ali. Em outras palavras, a imaginação, por mais sutil que seja, não consegue pintar nem esboçar aquela luz, nem coisa alguma das que o Senhor me apresentava, causando-me uma felicidade cujo caráter sublime está além da descrição. (V 38,2)

Assim como a luz, a água será um elemento simbólico utilizado pela Autora para designar a graça divina, que é distribuída ao homem gratuitamente desde os estados iniciais da fé até a plena união mística. Junto à água, está também o elemento fonte pois: "[...] se a água representa para Teresa de Jesus a comunicação divina, a fonte é a origem de onde procede essa comunicação, é dizer, Deus mesmo." (SORLI, 1993, p.69) Teresa tratou no *Livro da Vida*, capítulos 11 ao 22, de forma poética o tema da água, do jardim e da fonte nos quatro graus de oração, tema mais tarde aprofundado no livro *Castelo Interior ou Moradas*.

O estudioso teresiano Tomás Álvarez destacará os elementos que se incorporam ao símbolo do jardim e da água com valor doutrinal: "[...] O Jardim (a alma), a Água (a vida), o Regar (a oração) O Jardineiro (o responsável pelas três coisas anteriores) as Flores (o aroma e a beleza do jardim), os Frutos (as virtudes pessoais e sociais); finalmente o Senhor do jardim, que é, por sua vez, o Senhor da água, do regar, das flores e dos frutos." (ÁLVAREZ, 2005, p.78)

O tema do regar o jardim, não é original em Teresa, ela já tinha tido a oportunidade de ler essa imagem no livro *Tratado de Oração e Meditação* de Pedro de Alcântara; porém o que será singular dessa autora é transformar essa imagem em um processo dinâmico, onde participam a alma, o jardineiro, o Senhor; todos envolvidos em um único fim que é o deleite de se ter um jardim onde Deus possa se permanecer.

No primeiro momento de oração, o coração está endurecido, para regá-lo é preciso fazer muito esforço, como a tirar água de um poço com baldes, que nesse caso seria o esforço de recolher os sentidos, não se importar com o que se vê ou ouve e manter-se concentrado na meditação de seu passado. É importante ressaltar que em todo momento é Deus quem possibilita a oração e sua forma; ao jardineiro cabe apenas o desejo de estar com Deus, porque todo o resto a ele pertence: “Quando digo não se elevem sem que Deus os eleve, uso linguagem espiritual.” (V 12,5)

No segundo grau de oração, o qual será chamado de oração de quietude, a metáfora da água continua. Nesse grau, Deus já permite que o jardineiro se utilize de instrumentos, como um torno, para que a água possa ser retirada com mais facilidade,

sem precisar de tanta força dos braços; e para que o jardineiro possa descansar um pouco de tantos trabalhos. Teresa aconselha: "Deus quer, pela sua grandeza, que a alma entenda que Sua Majestade está tão perto dela que não há porque enviar-Lhe mensageiros, se ela pode falar diretamente com Ele, e falar baixo, visto que, dada a Sua proximidade, Ele já entende o simples mover de lábios." (V14, 5)

Chega-se, então, à terceira água que rega o jardim, a qual vem de rio ou de fonte e chega até a alma sem que o esforço seja de retirá-la como antes, mas sim de melhor canalizá-la. Nesse grau de oração as faculdades dormem, não mais causam grandes dificuldades à vontade, pois estão todas mergulhadas na água da graça; a alma já não sabe ir adiante ou voltar atrás, o deleite desse momento é tão intenso que ela fica em suspenso querendo apenas regozijar-se: "Nesse estado, a alma não sabe o que fazer: se fala, se fica em silêncio, se ri ou se chora. É um glorioso desatino, uma loucura celestial, onde se aprende a verdadeira sabedoria, sendo para a alma uma maneira muito deleitosa de se regozijar." (V 16,1)

Nesse momento, o louvor a Deus é desordenado, a alma só deseja poder clamar o amor do qual é objeto, dizer em altas vozes a todos que a possam ouvir como é doce o amor de seu Senhor. Para Teresa, esse é um "desassossego saboroso", em que as flores do jardim começam finalmente a abrir e a exalar seu perfume.

E, por fim, encontra-se o quarto e último grau de oração. Seguindo sua metáfora a respeito da água que banha o jardim, na oração de união, a Autora nos diz que a água vem do céu e cai como chuva sobre o jardim, geralmente quando a alma menos espera. Como a alma ainda é imperfeita, o quarto grau não é necessariamente um estado de puro bem estar e tranquilidade pois ainda há intempéries; nesses momentos Teresa aconselha ir buscar a água novamente. Se uma faltar, é necessário ir em busca de outra, pois a alma nunca fica inativa apenas recebendo as graças de Deus.

Nesse momento o que a alma recebe é graça, na verdade uma superabundância da graça que deixa a alma como se estivesse derretida; por ela passou tão grande e intenso fogo que não há como sair dessa experiência da mesma forma como entrou. Teresa tenta dizer o que sente a alma estando nesse estado, porém, as palavras lhe faltam, não é possível somente com o intelecto poder dizer o que é vivenciado na oração. É então que a Descalça narra o que Senhor diz a ela: "Desfaz-se toda, filha, para se pôr mais em Mim. Já não é ela que vive, mas Eu. Como não pode compreender o que entende, é um não- entende entendendo." (V18,14)

O livro *Caminho de perfeição* é concluído com um comentário da Autora sobre a oração do Pai Nosso, ao terminar esse comentário ela retoma a imagem da água e da fonte como símbolo da vida e a plenitude de se alcançar a comunicação com Deus, diz: "Como vistes, essa oração encerra em si todo o caminho espiritual, desde o princípio até o ponto em que Deus engolfa a alma e dá-lhe de beber abundantemente da fonte de água viva que, como eu disse, se encontra no fim do caminho." (C 42, 5)

O símbolo do fogo é a representação do amor de Deus e seus efeitos na alma, por isso é um processo simbolizador ascendente, paralelo ao processo místico vivido pela Monja reformadora. Dessa forma a pequena centelha que Deus sopra na alma na oração de quietude, se transforma em fogo devorador na oração de união que arranca a alma de si mesma e sobe até Deus no voo do espírito:

Essa oração é, portanto, uma centelhazinha do Seu verdadeiro amor que o Senhor começa a acender na alma, para fazê-la compreender que é esse amor feliz. [...] porque a centelhazinha vinda de Deus, por menor que seja, faz muito ruído e, se a alma não a extingui por sua culpa, ela vai começar a acender o grande fogo que lança chamas. (V 15,4)

Assim há um avanço no processo simbólico, o amor de Deus que na oração de quietude era uma centelha, na oração de união se transforma em fogo que abrasa a alma em amor divino. Paralelo ao avanço desse processo simbólico, está também a vivência mística de Teresa em ímpetos de amor, o que a faz exclamar: "Eu me via morrer de desejo de ver a Deus [...] e sentia verdadeiramente que a alma me era arrancada." (V 29, 8) Que culmina na imagem do dardo de ouro e fogo, e da ferida de amor.

Mesmo sendo apresentado apenas uma vez, o símbolo do bicho da seda que se transforma em borboleta é um dos mais belos e originais da literatura teresiana. É descrito na quinta morada do *Castelo Interior*, e, mesmo que Francisco Osuna tenha esboçado sobre esse símbolo, não há nenhum autor espanhol anterior a Teresa que o tenha feito com o sentido espiritual que ela lhe dá, que é o da morte/transformação em Deus. Assim a alma entra no mais interior de seu ser e morre, como o bicho da seda em seu próprio casulo, para renascer como linda borboleta branca: "Assim entende ela o sentido profundo de sua existência. E assim desenha o perfil da história de todo homem, inquilino do próprio castelo, como a crisálida o é de seu casulo." (ÁLVAREZ, 2005, p.636)

Com essa simbologia Teresa rechaça qualquer protagonismo humano na experiência com Deus. Ao homem se reserva a ação dos preparativos, mas é Deus quem protagoniza o dom de si mesmo por amor: "Dificilmente se poderia apontar melhor essa negação do protagonismo humano, que com o símbolo elaborado por Teresa: só quando o bicho da seda morre, se lhe concede o milagre de renascer borboleta." (ÁLVAREZ, 2005, p.633)

E, por fim, o símbolo do matrimônio que será utilizado pela Monja para demonstrar a união transformante da alma em Deus, última etapa do processo espiritual. Mesmo não sendo um símbolo utilizado originariamente pela Autora, já que era comum aos místicos representarem a alma como esposa do Amado, assim como no Cântico dos Cânticos; a forma poética com que Teresa irá se utilizar do símbolo faz com que a imagem se aproxime da realidade cotidiana e seja a expressão real de sua vida. Assim nos diz o que acontece na última morada do Castelo: "No matrimônio espiritual [...] essa secreta união se passa no centro mais íntimo da alma, que deve ser onde está o próprio Deus." (7M 2,3).

Entendemos com esses exemplos, a forma poética com que Teresa vai bordando seus textos, conduzindo o leitor através de imagens e símbolos, a saborear as sensações narradas de forma sensível e profundamente humana. O que nos permite aprofundar agora em três de seus poemas, *Sobre Aquelas Palavras*, *Oh Formosura que Excedeis* e *Alma Procura-te em mim*, e assim trazer a tona os ensinamentos e vivência que eles podem suscitar.

CAP IV: NOS VERSOS TERESIANOS

4.1 - SOBRE AQUELAS PALAVRAS

Por compreendermos que a prosa teresiana tem componentes profundamente poéticos, sendo inclusive este o título de nosso trabalho: *Loucos de Amor: A poesia nas Palavras de Teresa de Jesus*; propõe-se nesse capítulo traçar um paralelo entre alguns poemas de Teresa e articulá-los com as três últimas moradas, ou seja: com os três últimos graus de intensa vivência espiritual narrados em seu livro *Castelo Interior ou Moradas*. Essa articulação será feita tanto em relação às circunstâncias de sua vida no momento dos escritos, quanto do convite à entrega ao amor presente nos poemas como na prosa.

Os poemas escolhidos trazem a característica de ser um espelhamento poético da vivência mística das últimas moradas. Como foi dito no capítulo anterior, não há uma unanimidade dos estudiosos teresianos a respeito dos poemas autorais de Teresa, salvo do poema *Oh Formosura que Excedeis*, que tem um trecho redigido por ela em uma carta a seu irmão Lourenço⁶³. Porém como este trabalho se baseia em pesquisas de dedicados estudiosos, ao encontrarmos em suas coletâneas outros poemas aceitos como autorais, nos sentimos a vontade de poder escolher e trabalhar também com estes.

Articularemos então neste momento a viva experiência de entrega ao Amado narrada no poema *Sobre Aquelas Palavras: "Dilectus Meus Mihi"*⁶⁴, ou, como se encontra em algumas traduções, *Meu Amado é para Mim*; com a quinta morada do castelo interior, onde a alma já está vivenciando os efeitos dessa entrega. Assim é a poesia:

⁶³JESUS, Teresa de. Carta 165 de 2 de janeiro de 1577. In: *Obras Completas Teresa de Jesus*. Org. Tomás Alvarez. São Paulo: Loyola, 1995. p. 1273-1281.

⁶⁴JESUS, Teresa de. *Poemas de Santa Teresa de Jesus*. (Edição Bilingue). Tradução de Pe. Agostinho dos Reis Leal, ocd. Lisboa: Alethêia Editores, 2015. p. 65.

SOBRE AQUELAS PALAVRAS "DILECTUS MEUS MIHI"

De todo já me entreguei,
e de tal sorte hei mudado,
meu Amado é para mim,
eu sou para meu Amado.

Quando o doce Caçador
me atirou e deixou ferida,
nos braços do meu amor
minha alma ficou caída;
e tomando nova vida,
De tal sorte hei mudado,
meu Amado é para mim
E eu sou para meu Amado.

Feriu-me com uma seta
arvorada em amor,
e minha alma ficou feita
uma com seu Criador;
já eu não quero outro amor,
pois ao meu Deus fui outorgado
meu Amado é para mim
e eu sou para o meu Amado.

Não se pode precisar a data de composição desse poema, porém por sua clara alusão ao poema bíblico *Cântico dos Cânticos*, alguns estudiosos situam a sua redação em 1573, momento em que a Monja abulense escreveu o seu *Conceitos de Amor de Deus*, onde faz um comentário a este Cântico. No entanto, devido a referência à ferida de amor, em: Quando o doce caçador; Me atirou e deixou ferida (E2 v1-2), é possível pensar que o poema foi escrito após a sua experiência de transverberação (V 29,13-14), que acontece em 1560. Assim, mesmo não podendo ser exata a data de sua redação, as pesquisas sugerem o ano de 1560 como o da confecção do poema.

O tema se desenrola trazendo a imagem de Deus como o Amado que é caçador de almas, que as procura para incendiá-las de amor em um protagonismo divino do qual Teresa nunca deixará de relatar como em: "Que pretensão a nossa [...], como se quiséssemos impor limites Àquele que dá ilimitadamente os Seus dons quando quer" (V 39,9) ou: "Dê-se pressa em servir sua Majestade [...] pois verá [...] quão bem empregado é dar tudo e a si mesmo - a Quem tão sem medidas se dá a nós." (Cta. 3)

A utilização do símbolo bíblico da "caçada de amor", abre vastos caminhos ao discurso poético, tendo como ponto central o Amado/amada e a busca de um pelo outro. Outra representação desse mesmo tema é o da caça feita pelo falcão que persegue a garça até alcançá-la no céu e dominá-la, ou, ser por ela dominado. Nessa conquista de amor a garça seria o Amado e o falcão a alma. Simbologia essa presente no misticismo espanhol onde há: "[...] um acúmulo de símbolos, que materializam a mesma energia ascético-ativa implicada no símbolo da caça, por exemplo, a luta da alma com Deus [...] na qual a alma usa de todo tipo de artifícios para fazê-Lo prisioneiro." (HATZFELD, 1955, p.78)

João da Cruz utilizou dessa simbologia demonstrando o voo da alma querendo alcançar a Deus e o movimento que o Amado faz, descendo ao alcance da alma para que ela possa alcançá-Lo. Em um trecho do poema *Outras Glosas ao Divino*⁶⁵ o autor escreveu:

⁶⁵ CRUZ, São João da. *Outras Glosas ao Divino*. In: *Obras Completas*. Petrópolis: Vozes, 2002. 7. ed. p. 42. Oportuno também deixar aqui uma referência do mesmo poema, pela beleza e delicadeza da tradução em português, feita por Dora Ferreira de Almeida em: SILVA, Dora Ferreira da. *A Poesia Mística de San Juan de la Cruz*. (Edição Bilíngue) São Paulo: Cultrix, 1984. 1. ed. p.89.

Que não de esperança falto
 Voei tão alto, tão alto,
 Que, à caça, lhe dei alcance.

Para que eu alcance desse
 Aquele lance divino,
 Voar tanto foi preciso
 Que de vista me perdesse;
 E, contudo, neste transe
 A meio do voo quedei falto;
 Mas o amor foi tão alto,
 Que, lhe dei, à caça alcance

Mais tarde, o próprio autor místico explicará sobre esse movimento do voo da alma; a luta pelo Amado e a recompensa da entrega Desse à pequenina alma, diz-nos:

Não seria capaz de voo tão alto que chegasse a prender esta divina ave das alturas. Como, porém ela quis abaixar-se a olhar-nos, e veio provocar-nos a que levantássemos o voo de nosso amor, [...] Podemos muito bem crer na possibilidade de uma ave de pequeno voo prender a águia real, de voo sublime, se esta descer a um lugar baixo, querendo ser presa (CRUZ, 2002, p.768)

Teresa de Jesus, porém, traduz em seus versos a caçada tal como se encontra no poema do *Cântico dos Cânticos*, o Amado sendo o caçador e a alma sendo caçada. É importante salientar que sua experiência de transverberação tem um forte impacto em sua percepção de encontro, propiciando que, em sua poesia, se retrate a "ferida de amor".

Assim, a ferida causada por tão doce caçador não é ferida de morte⁶⁶, pois o amor não deseja matar, mas sim dar nova vida, tema que a Autora mística desenvolverá na quinta morada ao tratar do processo da metamorfose mística, usando a simbologia da lagarta que se transforma em borboleta. Voltaremos a esse tema mais adiante.

Há então uma ação do Amado, e essa ação é que propicia a transformação da alma que, ao ser atingida se rende e, deliberadamente, se deixa transformar em seu Amado: "Esta metamorfose de uma forma na outra, dá lugar a uma forma nova, um

⁶⁶ Importante apontar o que se deseja dizer aqui: neste momento, da quinta morada, a ferida causada não levará à morte, mas sim à transformação da alma, de lagarta à borboleta. Porém, chegando à sétima morada, haverá a morte da alma, em um matrimônio onde alma e Deus não poderão mais se separar, diz-nos Teresa: "Talvez seja isso o que disse São Paulo: O que se eleva se une a Deus e faz-se um só espírito com Ele. É possível que se refira a esse soberano matrimônio, onde se pressupõe que sua Majestade já aproximou a alma de Si por meio da união. [...] Parece-me que o mesmo pode dizer a alma aqui, porque é onde a borboletinha a que nos referimos morre, fazendo-o com grandíssimo deleite, porque sua vida já é Cristo." (7M 2,5)

converter-se um em outro, cedendo a posse de si mesmo ao outro por amor." (PALUMBO, 2016, p.222)

Porém nessa transformação a alma que, num primeiro momento está como sujeito passivo dessa caça, como observamos no primeiro verso do poema: De todo já me entreguei (E1 v1), após a entrega, volta a ser sujeito ativo de suas escolhas, como nos versos: E tomando nova vida (E2 v5), e: Já eu não quero outro amor (E3 v5). Assim a transformação do Amado na amada não retira da alma sua personificação,mas em um processo de união mística, a transforma.

4.1.1 - UNIAO MÍSTICA

Feriu-me com uma seta
Arvorada em amor,
E minha alma ficou feita
Uma com o seu Criador

As quintas moradas do espírito são as moradas que se caracterizam pela união da alma com Deus. Deus é o tesouro, o diamante escondido dentro de nós mesmos, e cabe à alma procurar e encontrar este tesouro. As resistências para essa tarefa são fornecidas por Deus, pois nessa morada as forças do corpo não podem interferir: “Eu disse forças à alma para que entendais que as do corpo não fazem falta a quem Deus Nosso Senhor não as dá. A sua ausência não impossibilita ninguém de adquirir suas riquezas. Desde que cada um dê o que tiver ele já se contenta.” (5M 1,3)

Nesta morada a alma está adormecida para as coisas do mundo e para si mesma. Durante o tempo em que dura a união a alma fica fora de si e sem sentidos. Quando há verdadeiramente união divina, reptes (distrações e males) já não podem mais entrar, pois Deus está unido à intimidade da alma: "Deus se fixa a Si mesmo no interior da alma de modo que, quando esta volta a si, de nenhuma maneira pode duvidar que esteve em Deus e Deus nela. [...] essa certeza é o sinal que mais importância tem." (5M 1,9)

Desse breve momento virá a certeza da experiência do místico. E como ter certeza da experiência de algo que não se viu? Teresa não sabe explicar, apenas diz: “Isso eu não sei, são obras de Deus. Sei, no entanto, que digo a verdade. E se alguém não tiver essa convicção, é sinal, em minha opinião, de que não houve união de toda a alma com Deus.” (5M 1,11)

A Monja reformadora fará a distinção entre união divina e os outros tipos de união, pois elas acontecem e também são prazerosas, porém a união divina “[...] em nada se relacionam esses contentamentos com os da terra. É muito diferente o modo de os sentir, [...] é como se uns atingissem a superfície grosseira do corpo e os outros tocassem a medula dos ossos.” (5M 1,6).

Então como a alma está com intelecto e faculdades suspensas, quem age é Deus. Por maiores esforços que se faça quem introduz a alma no centro de si mesma, e entra com ela no castelo é tão somente Deus. Tomás Álvarez esclarecendo a esse respeito diz que mesmo Deus estando dentro e fora de nós, nosso espírito fica como que opaco (ÁLVAREZ, 2005, p.626) a sua presença.

A Autora mística vai insistir na necessidade da alma ter disposição para querer receber a graça de Deus, e, para isso, retoma um trecho do *Cântico dos Cânticos* “Levou-me o Rei à adega dos vinhos” (Ct 1,3), ou seja: a alma é levada, não entra por seus próprios esforços: “Mas, por mais esforços que envidemos, por nós mesmos não conseguimos entrar. Sua Majestade é Quem vai nos introduzir, entrando também Ele no centro de nossa alma.” (5M 1,12). E essa é a chave para que possa se fazer Uma com o seu Criador (E3 v4) o fato de que o Amado entra junto no centro da alma; não somente atira a seta (E3 v1), mas também aninha a alma que se rendeu e se transformou.

4.1.2 - METAMORFOSE MÍSTICA:

Quando o doce caçador
Me atirou e deixou ferida,
Nos braços do meu amor
Minha alma ficou caída;
E tomando nova vida,

Como já foi observado neste trabalho, para escrever sobre graças divinas na alma, a Descalça abulense fará uso de símbolos, pois: “[...] no léxico teresiano são símbolos em embrião ou jogos de imagens que abrem ao leitor novos espaços para a compreensão.” (ÁLVAREZ, 2005, p.629) E o símbolo utilizado por ela para falar de metamorfose mística será a do bicho da seda. Assim como o verme tira de si mesmo os fios da seda e constrói com ele um casulo do qual sairá como borboleta transformada, também a alma vai crescendo com confissões, boa leitura e sermões, e vai “tecendo” sua

casa "[...] então desaparece o verme, que é muito feio, e sai do mesmo casulo uma borboletinha branca, muito graciosa." (5M 2,2)

A metamorfose mística se caracteriza por um processo de transformação onde uma alma: "[...] remodelada por uma força superior, para além do plano biológico [...] opera uma misteriosa reinserção de sua pessoa inteira, corpo e alma, na esfera transcendente da vida de Deus" (ÁLVAREZ, 2005, p.630) . Então a morte mística do homem é o seu maior triunfo, inclusive triunfo psicológico sobre a morte. O medo da morte física já não é mais uma barreira, ao contrário, a alma tira de si para transformar-se em morada de Deus.

Quando a alma, borboletinha, sai do casulo após ter ficado imersa na grandeza do Senhor fica em desassossego, pois estando transformada já não encontra acalanto no mundo: "[...] percebendo-se renovada e estranha às coisas da terra, busca repouso em outro lugar. Mas aonde irá a pobrezinha? Não pode voltar ao lugar de onde saiu, pois, como eu disse, não está em nossa mão fazê-lo." (5M 2,9) Essa experiência é vivida de forma tão intensa que Garcia de La Concha chama a atenção para as formas verbais encontradas no poema, diz-nos:

Desde o começo se apresenta uma vivência radicalizada: já toda, já não quero eu... contribui a conotar este mesmo caráter decisivo, o emprego de formas verbais do pretérito absoluto, que representam a ação como terminada e finda: entreguei e dei, deixou rendida, foi feita uma [...]. (CONCHA, 1978, p.331)

Apesar de a alma estar em extrema paz, também está em sofrimento porque não mais encontra satisfação em suas relações pessoais, já que tudo parece pequeno diante do que viveu. Os desgostos são tantos que esta deseja sair do mundo. É a morte mística, morte para renascer com outra maneira de viver: “[...] com horizonte novo, com psicologia nova, com nova abertura ao transcendente, com insaciável apetite de mais vida em um estado superior, entrevisto e pressagiado dessa união.” (ÁLVAREZ, 2005, p.631)

Álvarez chamará a atenção para o tom otimista do conceito de metamorfose teresiano. A alma se transforma de um verme grande e feio a uma doce borboletinha branca, nascida para voar e ser livre, diz-nos: "Assim entende ela o sentido profundo de sua existência. E assim descreve o perfil da estória de todo homem, inquilino do próprio castelo, como a crisálida o é de seu casulo." (ÁLVAREZ, 2005, p.636)

Maria Zambrano, em seu texto *San Juan de La Cruz: de la "noche oscura" a la más clara mística*, usará um termo instigante para o processo de metamorfose mística, ela o chamará de autofagia. Fazendo uma analogia da lagarta que devorou seu próprio corpo para transformá-lo em asas, com o devorar-se da alma a si mesma para transformar-se definitivamente. A autora esclarece:

O que o místico busca é sair da solidão atravessando como a crisálida seu cárcere. Mónada sem janelas, a alma do místico só há de encontrar remédio em devorar seu próprio cárcere, sua própria alma. [...] E assim vemos que o místico realizou toda uma revolução; se fez outro, se alienou por inteiro, realizou a mais fecunda destruição, que é a destruição de si mesmo, para que neste deserto, neste vazio, venha habitar por inteiro outro; colocou em suspensão toda a sua existência para que este outro se resolva a existir nele. (ZAMBRANO, 2007, p.127)

Importante destacar que o que pode parecer destruição da alma, é na verdade a essência de uma criação, criação de outra vida onde não há um abandono da realidade, mas sim um adentrar-se nela, um gozar das coisas deste mundo de forma mais profunda, pois, após essa nova vida: "Tudo, tudo está presente com uma fragrância como recém-saído das mãos do Criador." (ZAMBRANO, 2007, p.129)

Aqui, mais uma vez, Teresa insiste em retirar da alma todo protagonismo em sua experiência com Deus, não é o homem quem por fim se une, quem vincula a si a divindade; ao homem é reservado o protagonismo dos preparativos dessa união, mas caberá a Deus o protagonismo da doação de amor: "Difícilmente se poderia considerar melhor essa negação do protagonismo humano, do que com o símbolo elaborado por Teresa: só quando a lagarta morre, se lhe concede o milagre de renascer borboleta." (ÁLVAREZ, 2005, p.633)

Vemos no poema que será a ação do Amado caçador que suscitará a transformação, como nos versos: minha alma ficou caída (E3 v4), e me atirou e deixou ferida (E2 v2). Em contrapartida há uma resposta da amada que livremente se deixa transformar no Amado, quando usa as expressões verbais entreguei (E1 v1), e hei mudado (E1 v2), pois essas:

São três⁶⁷ ações que dão conta da transformação de uma no Outro. Precisamente nesta troca de formas consiste a experiência da qual Teresa quer dar conta. Esta metamorfose de uma em outra dá lugar a uma forma nova, um converter-se um no outro, cedendo a posse de si mesmo ao outro, dando um salto ontológico à liberdade de ser um mesmo no outro por amor. Na verdade, neste poema, a perspectiva é unilateral já que o processo é visto da perspectiva da amada. (PALUMBO, 2016, p.222)

Essa transformação no amor tem como consequência o sair de si em direção ao outro. Assim, o amor ao próximo será a expressão da metamorfose, obras de amor que a alma terá prazer em realizar.

4.1.3 - AMOR AO PRÓXIMO

Quando a alma recebe as graças deste estado de união mística, mas não continua fazendo esforços para se adiantar, ela será como uma sementeira para outras almas, pois: “Deus quer que uma graça tão grande não seja concedida inutilmente. Se a alma não se beneficia a si com ela, que sirva de proveito para outros.” (5M 3,1)

Para a verdadeira união não se pode esquecer o amor ao próximo. Teresa insiste nesse assunto pois, para amar ao próximo, é preciso amar antes de tudo, a Deus. “[...] só chegaremos a praticar com perfeição esse preceito se o amor ao próximo tiver como raiz o amor a Deus.” (5M 3,9). Por isso sempre repete que o amor quer obras e as obras são dirigidas aos outros. Após receber as graças, já não se pode mais ficar parado.

Mais uma vez fala que o sinal de perfeição da alma é a submissão à vontade de Deus, pois não necessariamente a união é marcada por graças sobrenaturais. O que o crente deve estar sempre buscando é a conformidade da vontade de Deus.

Os vermes que ainda rondam o castelo, que são as nossas imperfeições, aqui ainda estão a espreita, e será um trabalho da alma afastá-los dessa morada. A Reformadora alerta: não se engane a alma que já atingiu o estado de união com Deus, o fato de cumprir as obrigações para evitar os pecados não impede que o amor próprio, a maledicência e a falta de caridade corroam os sentimentos.

⁶⁷ Neste caso Teresa se refere a três ações: entreguei, dei e mudado; pois, no poema em espanhol o primeiro verso na primeira estrofe contém o verbo dei (Ya toda me entregué y di). Porém nas edições em português esse verbo não foi traduzido, motivo pelo qual em nosso texto colocamos apenas os verbos entreguei e mudado.

A conformidade com a vontade de Deus não significa não ter sensações de tristeza ou alegria, mas sim render-se ao que é superior, fazer da necessidade virtude. E a vontade de Deus é a perfeição da alma, que ela ame ao próximo e que, através desse amor, chegue ao amor de Deus. A caridade fraterna será o termômetro que mostrará de que modo tem a alma caminhado em direção ao amor. Diz-nos Álvarez: “[...] que não há amor sem obras [...] o amor verdadeiro é oblato, sacrificado, realista, em profunda simbiose com o amigo ou com o Amado.” (ÁLVAREZ, 2005. p.641)

Para o caminho da união o essencial não está nas exterioridades, na forma de rezar ou nos arroubamentos públicos: “Não irmãos, não é assim! O Senhor quer obras. (...) Esta é a verdadeira união com a vontade de Deus.” (5M 3,11). Desta forma:

Quando vos virdes falhas nessa virtude, ainda que tenhais devoção e consolos, e talvez alguma pequena suspensão na oração de quietude (a algumas pessoas logo lhes parecerá que tudo está feito), crede-me que ainda não chegastes a essa união. Pedi então a Nosso Senhor que vos conceda com perfeição o amor ao próximo e deixai-O agir em vós.. (5M 3,12)

Santo Agostinho em suas confissões IV, leitura a qual Teresa era afeiçoada, tratará a respeito do amor ao próximo recomendando o amor a toda a criação, em especial às demais almas que são fruto do Criador, e como tal, tem parte Dele em si mesmas, são amantes no Amado, assim:

Se te agradam os corpos, louva nele a Deus e retribui o teu amor ao divino Artista para Lhe não desagadares nas coisas que te agradam. Se te agradam as almas, ama-as em Deus porque são também mudáveis, e só fixas n'Ele encontram estabilidade. De outro modo passariam e morreriam. Ama-as portanto n'Ele, arrebatá-Lhe contigo todas as que puderes e dize-lhes: Amemo-Lo. (AGOSTINHO, 1999, p.110-111)

Para Agostinho o amor às almas, não implica na concepção do próximo apenas como um meio para se chegar a Deus, como o amor a um inferior. Pelo contrário, o amor ao próximo em Deus, faz com que o outro se perpetue em uma comunhão Deus-eu-próximo que é substancialmente superior e mais profunda que o binômio Deus-eu; desta forma:

[...] o gozo de Deus em comunidade é mais perfeito que uma unilateral relação Deus-eu, pode-se falar do próximo como um bem necessário e insubstituível não só para alcançar a felicidade, mas também para sermos felizes, apesar do Sumo bem ser Deus e não o outro. (LÓPEZ, 2016, p.7)

Teresa introjeta de forma tão clara o amor ao próximo, que, escrevendo sobre a primeira morada de seu *Castelo Interior* diz: "Entendamos filhas minhas, que a verdadeira perfeição é o amor a Deus e ao próximo. Quanto mais fielmente guardarmos esses dois mandamentos, tanto mais perfeitas seremos. [...] Deixemo-nos de zelos indiscretos." (1M 2,17) E, comentando esse trecho da Autora, Maximiliano Herraiz coloca: "O amor é o absoluto. O resto é relativo. O amor é a meta. Tudo o mais são meios. Tudo se subordina ao amor; o amor não se submete a nada. [...] Explicita belamente e com agudeza seus pensamentos. Deus é o destino do homem." (HERRAIZ, 2000, p.281)

A Monja reformadora retomará um recurso inevitável em sua trajetória a respeito do amor: O Cristo. Para ela Ele é o amor, alguém que o viveu e expressou em linguagem humana e em comunhão com a fonte de todo amor que é Deus. Sua relação com Cristo situa Teresa ante si mesma e ante os demais, pois: "Mesmo sendo Ele Senhor, posso tratá-Lo como um amigo." (V 37, 5). Esse encontro assinala o comprometimento com suas grandes e enriquecedoras amizades, pois:

Sem Cristo o mais profundo da amizade teresiana - vivência e doutrina - ficam obscuras, Cristo e o amor fraterno se postulam e exigem. Possuem idêntico destino. Como não concebe uma comunidade sem o Esposo profundamente ligado ao grupo, tão pouco crê que se possa falar do amor ao irmão senão a partir de uma irrenunciável vinculação a Cristo. [...] Cristo é a presença que explica as demais presenças e as faz boas. O AMOR Dele que dá valor e alma a todos os amores. (HERRAIZ, 2000, p.286)

Assim o amor ao irmão, esse amor espiritual, tem como realidade última Deus: "[...] só chegaremos a praticar com perfeição esse preceito se o amor ao próximo tiver como raiz o amor a Deus." (5M 3,9) Deus então não é uma realidade estranha ao homem, ou um recurso mental para facilitar uma atividade difícil, amar a Deus é amar no mais íntimo do próprio ser: "É o reconhecimento existencial do fundamento último de nossa realidade. Não se fecha os olhos ao homem que tenho diante de mim e a quem

amo. Mas sim ao contrário, vejo e contemplo aquele que se faz sempre digno de meu amor: Deus." (HERRAIZ, 2000, p.288)

Para não romper a unidade do amor, a Autora mística preza pela integração e harmonia, Deus e o homem não se apresentam como antagônicos ou distantes. Não se trata aqui do amor por exclusão ou oposição, mas sim de uma harmonia e integração porquanto: "[...] chegando ao fundo de seu eu, se lhe revelou completamente o mistério: a aparição grandiosa do Deus pessoal a põe de joelhos ante ao próximo." (HERRAIZ, 2000, p.297) Teresa terá o cuidado de chamar a atenção para o fato de que o amor emana sempre da mesma fonte, seja qual for a dimensão na qual ele se exteriorize. E diz isso diante de sua pessoal convicção do amor de Deus pelas criaturas: "[...] é tão grande o amor que o Senhor nos tem que, para recompensar aquele que demonstramos pelo próximo, faz crescer por mil maneiras o amor que temos a Ele. Disso não posso duvidar." (5M 3,8)

Essa fonte de todo amor tem apenas um desejo: desaguar-se nas criaturas, o que leva a Monja dizer: "[...] compreendi que mesmo na cozinha, entre as panelas, o Senhor vos está ajudando interior e exteriormente." (F 5,8), demonstrando a presença inequívoca de Deus acompanhado do homem.

4.2 - OH! FORMOSURA QUE EXCEDEIS!

Como dito anteriormente, este é um dos poucos poemas reconhecidos como autoral teresiano, por estar contido em uma carta a seu irmão Dom Lorenzo, datada de janeiro de 1577, onde escreve: "Pensei que nos enviaria vossa mercê o seu vilancete, porque os daqui não tem pés nem cabeça; mas tudo elas cantam. Agora me lembro de um que fiz certa vez, estando com muita oração, e parecia-me achar descanso nisso." (Cta 165). Eis o poema:

OH! FORMOSURA QUE EXCEDEIS!

Formosura que excedeis
a todas as formosuras!
Sem magoar, dor fazeis,
como sem dor desfazeis,
o amor das criaturas!

Oh! laço, que assim juntais
 duas coisas sem igual,
 não sei por que desatais,
 Pois atado força dais,
 a ter por bem o que é mal

Vós juntais quem não tem ser
 com o Ser que não acaba;
 sem acabar, acabais,
 sem ter que amar, Vós amais
 e engrandeceis nosso nada.

Ha entre os estudiosos opiniões divergentes sobre o poema estar completo ou não,⁶⁸ pela colocação da autora ao fim da carta: "Não me lembro o resto. Que cabeça de fundadora! Mas asseguro-lhe estar bem em meu juízo quando isto fiz." (Cta 165). Mas se houve ou não a perda de algumas estrofes, isso não interferem de fato em seu conteúdo, já que, para a Autora, escrevê-las lhe causou "grande descanso"(Cta 165). Lorenzo, porém não entende o poema;isso é possível de deduzir pela resposta que Teresa lhe envia 15 dias depois, onde descreve um pouco mais sobre ele:

Já passei por esse gênero de oração; costuma depois repousar a alma, que então se entrega, às vezes, a algumas penitências. Especialmente se é ímpeto muito forte, não lhe parece possível deixar de empregar-se em fazer por Deus alguma coisa, porque é um toque de amor que Ele dá a alma e, se for aumentando, fará vossa mercê entender o que, segundo me escreveu, não entende da copla. É um grande penar, uma dor saborosíssima, sem se saber de quê. E embora seja de fato ferida verdadeira que o amor de Deus produz na alma, não se sabe de onde vem nem como, nem se é ferida, nem que coisa é; só se sente uma dor saborosa, que a faz prorromper em queixumes; e, assim, diz:
 Sem ferir que dor fazeis!
 E quão sem dor desfazeis
 O amor pelas criaturas! (CT 171)

⁶⁸ Vítor de La Concha observa: "Se se observa o testemunho da escritora, caberia colocar um hipotético problema textual: o poema está completo? Creio que não, as estrofes que ela transcreve constituem uma unidade de comunicação coerente, porém parcial e desproporcionalmente desenvolvida." CONCHA, Victor García de la. *El Arte Literario de Santa Teresa*. Barcelona: Ariel. 1978. p. 355. Opinião contrária tem Custódio Vega: "A santa parece indicar que em sua redação primeira deveria ter algumas estrofes a mais [...] se as teve a mais ou não, não sabemos. Mas bem examinada a composição hoje, não parece que haviam mais estrofes, pois o sentido encontra-se completo e encerrado, e a santa nunca mais o recordou, apesar de sua boa memória." VEGA, Angel Custódio. *La Poesía de Santa Teresa*. Madrid: Editorial Católica, 1975. 2. ed. p. 87.

Analisando o poema, Garcia de la Concha chama a atenção para o sentido do verbo desfazeis (E1 v4):

Podemos logo interpretá-lo como destruição, as armas divinas do Esposo destroem qualquer apego que dificulte a pureza e a plenitude da entrega. Tenhamos presente, porém, que também se desfaz um laço. [...] nesse desfazeis se apresenta o breve desenvolvimento da imagem nupcial bíblica do Esposo bonito e potente com a tradicional do laço: ao mesmo tempo em que se enlaça com a esposa, desfaz os laços que a ligava às criaturas. (CONCHA, 1978, p.356)

Os núcleos verbais encontrados no poema: excedeis, fazeis, desfazeis, juntais, acabais, amais, engrandeceis; se concentram no Amado⁶⁹; a alma parece apenas protagonizar o lamento do laço que se desfez: não sei porque o desatais (E2 v3). Após gozar do encontro místico no laço de união a alma encontra-se em aridez, daí seu lamento, seu questionamento, por reconhecer que estando com o Amado tem forças: pois atado forças dais (E2 v4); mas afastada Dele murmura, balbucia, se sente vivenciando uma secura dos sentimentos.

4.2.1 - SECURAS DA ALMA

Sem magoar, dor fazeis,
como sem dor desfazeis,
o amor das criaturas.

As sextas moradas serão as mais extensas do livro. Correspondem ao período estático da vida de Teresa, dos 43 aos 57 anos. Aqui a Monja abulense irá expor mais detidamente o tema das quatro formas de regar a alma que havia descrito no *Livro da Vida*, 12 anos antes, quando ainda não tinha vivenciado muitas de suas experiências místicas. Foi também nesse momento que escreveu o poema que estamos tratando e autografou por duas vezes o livro *Caminho de Perfeição*, além de fundar o seu primeiro Carmelo e começar os preparativos para a fundação dos demais.

O período que antes havia sido designado em sua autobiografia como terceira e quarta água como formas de regar a alma; serão retratados agora como uma morada do

⁶⁹ Fato que corrobora a hipótese de Garcia de la Concha de que o poema não se encontra completo, diz-nos: "Aqui eu encontro um dos indícios de que a composição que nos chegou, não está completa: no esquema geral da comunicação teresiana é constante a bipolaridade Deus/alma; neste poema, ao contrário, só nos é mostrado a ação de Deus." CONCHA, Victor García de la. *El Arte Literario de Santa Teresa*. Barcelona: Ariel. 1978. p. 357.

castelo: as sextas; que podem se intitular de o "período extático do processo místico" (ÁLVAREZ, 2005, p.654).

No primeiro capítulo dessa morada a autora descreve a *secura*⁷⁰ experimentada pela alma, momento em que o toque divino não produz dor, mas a alma mesmo assim se sente ferida:

E saberá ela na verdade dizer o que tem? É indizível, tratando-se de aflições e pesares espirituais que não se sabem dominar. O melhor remédio (não para acabar com o sofrimento, pois este não o conheço, mas para melhor suportá-lo) é ocupar-se em obras de caridade e outras coisas exteriores." (6M 1,13)

A presença de Deus é dolorosa mas não é sofrimento. Esse amor dói porque não consome a alma toda. Aqui o Senhor, que está no centro da morada, é quem faz o movimento de atração, a alma não pode atenuar nem aumentar aquela "dor saborosa" (6M 2,4), à alma cabe apenas abraçar-se: "[...] será que desse braseiro aceso, que é o meu Deus, salta alguma fagulha e cai na alma de modo a deixá-la sentir aquele abrasamento? Como a fagulha em si é insuficiente para queimá-la, causa-lhe aquela dor." (6M 2,4). Tomás Álvarez, descrevendo esse processo diz:

Se trata de uma prova dolorosa e total, a que é submetido o místico de forma exaustiva: desde fora e de dentro de si mesmo, em seu dinamismo psicológico (...) em suas relações com os demais, total incompreensão e isolamento. E em sua relação com Deus, radical sentimento de ausência e desamparo. (ÁLVAREZ, 2005, p.657)

Mesmo recebendo os favores de Deus, a alma ainda geme e anda chorosa: "Segundo creio, esse sofrimento é o maior de todos quantos há na terra." (6M 11,6). As mercês vão aumentando seu tormento, pois vendo-se ausente de Deus, mais cresce seu desejo de estar com Ele. A angústia gerada por esse desejo que não se concretiza deixa a alma:

⁷⁰ "Securas na vida mística - Dentro da vida mística são João da Cruz situa o estado da noite passiva do espírito. Santa Teresa, por sua vez, é testemunha explícita de que a vida mística, tal como ela a vive e codifica doutrinalmente, não é um idílio sem fissuras. Tem seu flanco obscuro. Não só devido a estranha vivência mística dos pecados passados, porém presentes e lacerantes na memória [...] Mas pela interferência de episódios ou de períodos de *secura*, muito mais profundos e dolorosos que os sofridos em etapas anteriores do caminho espiritual." ÁLVAREZ, Tomás. (Dir.); SCIADINI, Patrício. (Org.). *Dicionário de Santa Teresa de Jesus*. São Paulo: Edições Carmelitanas, 2009. p. 610.

[...] abrasar-se em si mesma. Ocorre-lhe às vezes, por um pensamento muito breve ou por uma simples palavra sobre a morte que tarda, vir então (não se sabe de onde nem como) um golpe, semelhante a uma seta de fogo. Não digo exatamente seta, mas, seja o que for, vemos claramente que não pode proceder de nossa natureza. [...] Aí esse raio que passa depressa, transforma em pó tudo o que encontra de terreno em nossa natureza. E, pelo tempo que dura, não podemos lembrar-nos de coisa alguma de nosso ser⁷¹, porque ele ata de súbito as faculdades. (6M 11,2)

Esse padecimento não é no corpo, e sim na alma: “Tudo a atormenta; sente-se como uma pessoa suspensa no ar, que não encontra apoio na terra e não pode subir ao céu. Abrasada com essa sede, não pode chegar à água.” (6M 11,5) Por isso é preciso ânimo e coragem para entrar por esse caminho de oração, pois: "A meu ver, há nesse caminho espiritual duas coisas que oferecem perigo de morte. Um é essa aflição que tem de fato riscos, e não pequenos. A outra é a felicidade e deleite excessivo, em tão grande grau que pode levar alma a um genuíno desfalecimento.” (6M 11,11)

Essa segura espiritual se faz tão obscura que beira a desesperança, num estado de angústia que é como se a alma nunca tivesse acreditado em Deus e, menos ainda, recebido as suas benesses em demonstrações de amor. A Madre narra que o que foi vivido em experiência com Deus, nesse estado da alma, parece como a lembrança de um sonho: "Eu me esquecia de todas as graças que o Senhor me dera, restando apenas uma vaga lembrança, semelhante a um sonho, para dar pena [...]" (V 30, 8). Não ter essa memória deixa a alma em um estado de aridez que, para Teresa, se assemelharia ao inferno:

⁷¹ Em todas as edições utilizadas neste trabalho, a frase se apresenta tal como está: "E, pelo tempo que dura, não podemos lembrar-nos de coisa alguma de nosso ser [...]" Porém Antônio Mas Arrondo traz uma informação interessante em seu livro, ele diz que um censor ao ler a frase original a corrigiu para essa edição que temos hoje. Ele não diz quem foi o censor; nem outro estudioso da obra de Teresa coloca alguma nota nessa passagem. Mas, como título de informação, pensamos ser interessante trazer aqui o seu apontamento, diz-nos: "Quando o censor lê o manuscrito, fica horrorizado ante a frase: [...] não podemos lembrar-nos de coisa alguma de nosso *Senhor* [...] Como é possível - pensa ele- duvidar do Senhor depois de tudo que acabamos de ler? Deve ser um erro da autora. Rabisca a última sílaba da palavra *Senhor* e coloca um *R* encima do borrão, para que se leia *Ser*. A troca é significativa: não é a mesma coisa perder a memória do Senhor e perder a memória de mim mesmo. O equívoco atravessa cinco séculos. Durante este período fomos impedidos de compreender a tragédia da noite escura em santa Teresa. Graças a Deus, várias pessoas fizeram cópias antes da intervenção do censor, e hoje podemos recuperar seu sentido original." ARRONDO, Antonio Mas. *Acercar el cielo*: Itinerario espiritual con Teresa de Jesús. Santander: Sal Terrae, 2004. p. 227.

Nessas ocasiões, a fé está tão amortecida e adormecida quanto as outras virtudes [...] Ir rezar só causa mais aflição, ocorrendo o mesmo com buscar a solidão, pois o sofrimento que se sente, sem saber de onde vem, é insuportável. Tenho para mim que há nisso uma imagem fidedigna do inferno, que é de fato assim, pelo o que o Senhor me deu a entender numa visão; porque a alma se queima por dentro, sem saber quem lhe pôs fogo nem por onde ele entrou, tampouco fugir dele nem como apagá-lo (V 30,12)

João da Cruz compôs o poema *Canções da Alma*, (CRUZ, 2002, p.438-439) descrevendo esse estado, e deu o nome de Noite Escura a essas securas espirituais. Para o Monge carmelita esse momento de escuridão existe para que se dilate o de luz e gozo, como uma purificação antes da vivência radical do amor de Deus, diz-nos:

[...] esta ditosa noite, embora produza trevas no espírito, só o faz para dar-lhe luz em todas as coisas. Se ela o humilha e torna miserável, é apenas com o fim de exaltá-lo e levantá-lo; e quando o empobrece e despoja de toda posse e apego natural, visa dilatá-lo no gozo e gosto de todas as coisas do céu e da terra [...] Convém, portanto, à alma ficar primeiro no vazio e na pobreza do espírito, purificada de todo apoio, consolo ou percepção natural, a respeito de todas as coisas divinas e humanas; e assim vazia, seja verdadeiramente pobre de espírito, bem como despojada do homem velho, a fim de vier aquela nova e bem aventurada vida que por meio desta noite se alcança, e que é o estado de união com Deus.(CRUZ, 2002, p.509-512)

As securas espirituais representam, então, um processo de passagem da alma de um estágio de aprendiz das graças espirituais, para o de amada na união amorosa. O Místico carmelita se utiliza da metáfora da amamentação para descrever esse processo, dizendo que em um primeiro momento a mãe supre as necessidades do filho oferecendo-lhe o peito e aninhando-o nos braços fornecendo todo o tipo de proteção e alimento sem que a criança precise se esforçar para isso. A medida porém, que a criança cresce, a mãe vai lhe tirando os regalos para propiciar que ela consiga se sustentar com coisas maiores e menos infantis, assim:

[...] há no céu grande gozo quando Deus tira uma alma das faixas da infância, descendo-a dos braços e fazendo-a andar com seus pés; quando lhe tira o peito em que até então ela achava o leite, alimento brando e suave de criancinhas, para dar-lhe a comer o pão com casca, começando a fazê-la provar o manjar dos fortes.(CRUZ, 2002, p.472-473)

João da Cruz descreve os muitos proveitos que a alma tira ao passar pelos estados de securas. Um deles é o de, vendo-se agora tão árida, alcançar a humildade, através do conhecimento próprio, e assim não cair na soberba: "Daqui nasce o amor do próximo, pois a todos estima, e não os julga como antes, quando se achava com muito fervor e não via os outros assim." (CRUZ, 2002, p.477). Outro proveito que tira a alma desse estado é o de exercitar a paciência, pois na perseverança de continuar nos exercícios espirituais sem achar consolo nem gosto: "Exercita-se na caridade para com Deus, pois não é mais movida, em suas obras, pelo sabor da consolação que a atraía, mas unicamente por Ele." (CRUZ, 2002, p.479-480) Essa aridez tem um efeito sobre a alma de purificação das imperfeições, purificação que vai conduzi-la a uma liberdade espiritual onde o amor se faz o princípio e fim e, sentindo-se plenamente amada, a alma pode fielmente amar: "É este amor que move e guia então, a alma, fazendo-a voar para seu Deus pelo caminho da solidão, sem ela saber como nem de que maneira." (CRUZ, 2002, p.572) . A alma passa a ser guiada por um ardente desejo do amor, um ardente desejo de Deus.

4.2.2 - DESEJO DEUS

Oh! laço, que assim juntais
 Duas coisas sem igual,
 Não sei porque desatais...

As sextas moradas do espírito também se caracterizam pela travessia por uma região repleta de grandes desejos, desejos que se apoderam da alma como:

Desejos de chegar, desejos de ver a Deus, [...] são desejos como setas que ferem. Como setas disparadas de dentro, do mais profundo do castelo. [...] Setas que às vezes se convertem em centelha incendiária de todo o castelo da alma. Que converte a alma em um braseiro de aromas finos, capazes de impregnar, uma a uma, todas as camadas da interioridade. Desejos que vão durar toda a jornada das sextas moradas. (ÁLVAREZ, 2005, p.660)

A Autora mística descreve os grandes desejos que o Senhor desperta na alma que, de tão grandes e impetuosos, podem mesmo deixar a alma em perigo, como esclarece no subtítulo do capítulo 11 das sextas moradas: "Trata-se de certos desejos tão grandes e impetuosos que Deus dá a alma de fluir Dele que a põe em perigo de

perder a vida." Que os desejos que tinha eram grandes, Teresa já havia narrado em sua autobiografia (V 13,6); o que se difere nessa morada do espírito é que os desejos, antes dispersos, agora apontam em uma única direção: desejo de Deus:

[...] parece que a alma tem extrema necessidade de Deus, dizendo e perguntando a si mesma: Onde está o teu Deus? [...] a alma parece não ter consolo no céu, nem estar nele, ao mesmo tempo em que não mais habita a terra, cujo consolo não quer; ela parece estar crucificada entre o céu e a terra. Com efeito, o que vem do céu (que é, como eu já disse, uma notícia tão admirável de Deus que supera tudo quanto possamos desejar) lhe causa mais tormento, visto aumentar tanto o desejo que às vezes priva a alma dos sentidos, embora por pouco tempo. (V 20, 11)

A Reformadora do carmelo passa a compreender agora os grandes desejos, estes que não partem de sua própria consciência mas que chegam até ela, sendo servidos por Deus. O desejo de Deus pela alma é tamanho que começam a acontecer os voos do espírito como um momento de pré-união : "Vereis então o que sua Majestade faz para concluir esse noivado - o que, segundo me parece, ocorre quando dá arroubos, que a tiram de seus sentidos." (6M 4,2)

Para Teresa os arroubos se diferenciam da oração de união. Estes alcançam maiores efeitos morais, bem como maiores graças de Deus. A Autora assim os define:

Consideremos agora o fato de que esta última água é tão abundante que, se a terra o permitisse, poderíamos crer que já se encontra conosco a nuvem da grande Majestade. Mas quando Lhe agradecemos por esse bem enorme, fazendo obras de acordo com nossas forças, o Senhor nos colhe a alma tal como as nuvens colhem os vapores da terra, afastando-a por inteiro deste. E a nuvem vai ao céu, levada pelo Senhor, que começa a lhe mostrar as coisas do reino que tem preparado para ela. Não sei se a comparação é adequada, mas na verdade é assim que acontece. (V 20, 2)

Essa definição a Monja abulense terá para sempre, quem possibilita o estado de êxtase é Deus pois será Ele que arrebatará a alma. Dessa forma sempre advertia suas irmãs que se o Senhor não deseja que os arroubos aconteçam, nada poderá a alma fazer para alcançá-los; não há como consegui-los sem que Deus os faça.

Na oração de união a alma ainda tinha algum meio de resistir aos arroubamentos utilizando a vontade. Neste estado, porém, a alma nada pode fazer pois a sua resistência

é inútil; toda a sua vontade está imbuída de Deus e, mesmo que ela não coopere para que esse estado ocorra, ele surge como um ímpeto: “[...] tão acelerado e forte que vedes e sentis uma nuvem ou águia possante levantar-se e colher-vos com suas asas.” (V 20,3). Dessa forma o arroubo acontece de forma violenta, mas como uma doce violência, pois os resultados são benéficos para a alma: “[...] a felicidade vem com intervalos: de vez em quando, a alma se engolfa ou, melhor dizendo, o Senhor a engolfa em Si.” (V 20,19) Porém, com o discernimento que lhe é peculiar, a Reformadora do Carmelo chama a atenção de suas monjas e faz uma distinção bem clara e um tanto jocosa do que é o verdadeiro arroubo que provém de Deus, ensina ela:

E é isso o que acontece quando os arroubos são verdadeiros, ficando a alma com os efeitos e benefícios indicados. Se os arroubos não fossem verdadeiros, eu muito duvidaria de que viessem de Deus, receando que fossem os acessos de raiva de que fala São Vicente. (V20,23)

Os efeitos finais para a alma são vários: a constatação do grande poder de Deus que há acima dela; um poder maior em que ela em nada pode interferir e que imprime humildade à alma. Outro efeito é o desapego que o arroubamento gera, Teresa o classifica de estranho, pois agora o desapego não é só do espírito, mas também do próprio corpo. Por fim a alma fica entregue a um grande tormento, pois já não consegue consolação quando volta a si, fica toda tomada de um grande desejo de Deus, o que causa aflição já que ainda se encontra nessa vida e nesse corpo. Daí cresce-lhe o desejo de solidão, anseia por seu Deus, reconhece as delícias de estar com Ele mas continua tendo de conviver com as pessoas e habitar um corpo falível. Elucida-nos:

[...] a alma parece não ter consolo do céu nem estar nele, ao mesmo tempo que não mais habita a terra, cujo consolo não quer; ela parece estar crucificada entre o céu e a terra. Com efeito, o que vem do céu (que é como já disse, uma notícia tão admirável de Deus que supera tudo quanto possamos desejar) lhe causa mais tormento, visto aumentar tanto o desejo que Às vezes priva a alma dos sentidos, embora por pouco tempo. (V 20,11)

A alma fica, então, com ânsias de morte, deseja a todo custo estar próxima de seu Senhor mas não acredita que o mereça; uma vez que sofre, deseja passar o resto da vida em tal sofrimento para melhor agradá-lo. Dessa forma inverte os desejos humanos,

deseja a morte como forma de libertação e permanece na vida como forma de aprisionar-se e servir a Deus. A alma favorecida pelo Senhor tem a vida trabalhosa e com cruz, cruz essa que sempre será tratada pela Autora como sinal de grande avanço da alma nas coisas do Senhor. À cruz dedicou alguns de seus poemas e rebatizou alguns de seus descalços com esse segundo nome.

Aqui a alma não se contenta em servir o Senhor no pouco senão no máximo. O espírito deseja erguer-se acima de tudo, em primeiro lugar de si mesmo, aprendendo o que se tornou a base dos ensinamentos teresianos: humildade e obediência.

Aflige-se a alma quando se recorda do que para ela era ponto de honra, dinheiro, status, beleza; pois percebe que para se chegar a semelhante bem do amor de Deus, só é possível abandonando tudo. Tudo o que é perecível e não contenta a Deus é nada, e ainda menos que nada, expressões essas muito comuns nos textos teresianos para quem os conceitos de tudo e nada sempre foram sedutores. Aqui tudo é Deus, pois só este não é transitório, mensagem clara contida em um dos seus versos mais conhecidos *Nada te Perturbe*: “Nada te perturbe, nada te espante, tudo passa. Só Deus não muda. A paciência tudo alcança. Quem a Deus tem, nada lhe falta. Só Deus basta.”⁷²

Dessa forma, tudo é para Deus, nada mais prende a alma pois sabe que todo bem que possui vem de Deus. Assim, o que ela pode oferecer às outras almas, ou até mesmo o que lhe falta é referenciado por Deus, o que permite que ela atinja a verdadeira humildade. E a alma assim o faz não por um preceito moral, mas porque, depois de ter entrado em contato com as verdades de Deus, não poderia ser de outra forma:

Quando olha esse sol divino, a alma fica deslumbrada com a claridade. Quando olha para si, a impureza lhe tapa os olhos e essa pombinha fica cega. Assim é que, inúmeras vezes, ela fica totalmente ofuscada, absorta, espantada, desfeita diante de tantas grandezas que vê. Aqui alcança a verdadeira humildade. (V 20,29)

Os êxtases; os arrebatos, nada mais são do que testemunhos de amor, de amor tão intenso que a Madre do Carmelo diz ser insuportável receber tanto sem nada pagar. Então a alma entrega-se, como única forma possível de pagamento já que nada mais no

⁷² *Poemas de Santa Teresa de Jesus*, (Edição Bilíngue). Tradução de Pe. Agostinho dos Reis Leal, ocd. Lisboa: Alethia Editores, 2015.p.87.

mundo criado lhe pertence. Este episódio de amor entre Deus e a alma é passageiro e tem essa característica justamente por ser um momento preparatório para a alma, para avançar até a plenitude final das sétimas moradas onde, então, os arroubamentos cessam. Dessa forma o êxtase acontece para que seja possível a união da amada com o Amado, momento em que o Esposo começa a dar "joias" a esposa (6M 5,11), faz com ela participe da vida do Amado e cela o matrimônio espiritual em comunhão de amor.

4.2.3 - SENTIR-SE AMADA

Sem ter que amar, Vós amais,
e engrandeceis nosso nada

Segundo Arrondo as sextas moradas também são as moradas do desejo de amar insatisfeito, onde Deus quer que o amor aumente antes de consumá-lo: “Qualquer pessoa que haja experimentado de alguma maneira em sua vida a necessidade imperiosa do ser humano de amar e ser amado pode ao menos compreender o conteúdo das sextas moradas, e, em muitos casos, vivê-las.” (ARRONDO, 2004, p.170)

Teresa se encontrou com o amor das pessoas em todos os tempos de sua vida, na infância, na adolescência e na maturidade, em família ou no convento, com pessoas simples ou nobres da realeza, o amor será o elo que a fará lembrar-se de cada um daqueles que passaram e os que permaneceram trilhando com ela o caminho da vida, fortalecendo a constatação:

É amada. Todos os personagens que aparecem nas página de seus livros nos são apresentados pela autora sob o mesmo prisma: a amam muito. Desde seu pai até Frei Pedro de Alcântara. Desde os teólogos tridentinos mais acéticos, como Báñez aos mais puritanos como era o Mestre Gaspar Daza, ou o Cavaleiro Santo, Francisco de Salcedo, até a mais sensível de suas monjas. Todos se rendem cedo ou tarde, confessando-o abertamente, ou tratando de dissimula-lo a duras penas para ater-se aos cânones estabelecidos de santidade, ao feitiço de Teresa. (HERRAIZ, 2000, p.269)

Em sua autobiografia narra com naturalidade esses momentos, como por exemplo: “Éramos três irmãs e nove irmãos. [...] No entanto, fui a mais querida de meu pai e não era isto sem alguma razão.” (V 1,3); “Todas gostavam de mim, pois o Senhor me deu esta graça, de agradar a todos, onde quer que estivesse, e assim era muito querida.” (V 2,8) É comum encontrarmos em seus textos expressões de intensidade

quando trata de afeto, como se desejasse expor o tanto que é amada, por isso os advérbios muito, demasiado, tanto, extremo... São frequentes em seus escritos em se tratando do amor do qual é alvo das pessoas que a rodeiam.

Para a Monja abulense sentir-se amada era uma experiência real, a afetividade passa a ser sua marca no trato com as pessoas, fazendo com que esses encontros não sejam superficiais, mas notadamente marcantes. Porém, ao leitor da sexta morada uma frase chama a atenção; a Autora não se sente uma pessoa afetiva, chegando a dizer: "[...] não sou nada sensível. Pelo contrário, tenho um coração tão duro que às vezes até me dá aflição." (6M 6,8) Como poderia um coração tão duro embasar todos os seus escritos no valor do amor e da amizade?

As relações interpessoais lhe são tão caras, que seu epistolário se torna um exemplo de sua vivência amorosa. O amor se comunica e está embasado na transparência e verdade das relações, pois:

O afeto está relacionado com a liberdade. As relações devem reforçá-la e não inibi-la. Só a liberdade permite manter a integridade pessoal e discernir os rumos da própria vida. Mas esta liberdade é construída através das relações de liberdade com os demais [...] As relações também oferecem a liberdade da comunicação sincera, da demonstração do afeto, da entrega ao amor do outro.

A experiência de Deus como amor, revelado na humanidade de Cristo, deve chegar ao íntimo da pessoa, deve comprometer honestamente o próprio afeto com o afeto dos demais. Pois, no dizer de Teresa, amor gera amor. (PEDROSA-PÁDUA, 2011, p.195-197)

O amor será a grande força de Teresa, que não necessita de muito para render-se a ele, como vemos em uma carta dirigida a Maria de São José: "Bem vejo que não é perfeição em mim, isto que tenho de ser agradecida; deve ser natural, mas com uma sardinha que me deem me subornarão..." (Cta 256) Acolhe aos outros com facilidade e se sabe igualmente acolhida.

O desejo de ser querida permanecerá ao longo da vida, sofrendo apenas um ajuste de direção:

[...] não é que propriamente haja eliminado sua forte tendência natural a ser amada. O que acontece é que a reduziu e centrou em Deus, e não que Deus pode dar e receber dos homens. Seguir alimentando o seu desejo de ser amada para melhor ser escutada, para ser melhor recebida, tanto por quem tem que dar-lhe luz e ministrar-lhe a verdade, como por aquele a quem se acercará ela para dizer: a vaidade

que é tudo. [...] quer então ser querida para ser acreditada na verdade que ocupa sua vida de Deus. (HERRAIZ, 2000, p.277)

Para uma alma que se sente tão amada por Deus não pode haver descanso; uma alegria explosiva, um grande júbilo lhe tomam conta, e o desejo é o de transmiti-lo a gritos para que outros também possam saborear de tamanha comunhão e alegria. A Escritora mística compara esta à alegria do Pai na parábola do filho pródigo: "Oh quantas festas faria e, se pudesse, quantas demonstrações daria, para que todos entendessem sua felicidade! A alma parece ter encontrado a si mesma e, tal como o pai do filho pródigo, gostaria de convidar a todos e fazer grandes festejos" (6M 6,10) A essa alegria imensa ela também chamará de "Boa loucura" (6M 6,11), pois parece que a alma se encontra embriagada e se torna impossível ficar oculta. Como exemplo dessa "Boa loucura" a Autora mística se reporta à mulher samaritana do Evangelho; o encontro com Jesus a transformou por inteiro:

Encontrando-se nas sextas moradas, acolhida e amada completamente, não pode guardar sua alegria para si e decide voltar ao povo para comunicar às pessoas que o Senhor lhe havia transformado. A alegria transbordante de quem se sente amado [...] faz com que a samaritana - segundo interpreta Teresa- volte a seu povo de uma maneira singular: Ia a santa mulher, tomada pela embriaguez divina, dando gritos pelas ruas. (CAD 7,6) (ARRONDO, 2004, p.200)

O verdadeiro deleite da alma é ser amada por Deus; Teresa ama pois também se sabe muito amada, é preenchida, é alimentada por verdades e insuflada de coragem e sabe que esse estado de prazer:

[...] é o maior de quantos se podem provar na vida, ainda que se juntem todos os deleites e gostos do mundo. Vê-se a alma alimentada e melhorada sem saber quando o mereceu, instruída em grandes verdades sem ver o Mestre que a instrui, fortalecida nas virtudes. regalada por Quem tão bem o sabe e pode fazer. A alma não conhece termo de comparação, exceto talvez o carinho da mãe que ama muito o filho e o alimenta e regala. (CAD 4,4)

4.3 - ALMA, PROCURA-TE EM MIM⁷³

Esse é um poema que tem uma história interessante, ele surge após Teresa, em um momento de oração, ter ouvido estas palavras: "Busca-te em mim". Em um primeiro momento ela não consegue entender o que isso quer dizer, mas, depois de muito pensar, decide escrever a seu irmão Lorenzo para que ele pudesse ajudá-la. Como este tão pouco sabia dizer o que significava, procurou ajuda nos amigos em comum Francisco de Salcedo, Pe. Julián de Ávila e o bispo Dom Álvaro de Mendonça. As monjas de São José também foram consultadas; porém, mesmo sendo homens de grande conhecimento teológico e mulheres de profunda vivência espiritual, essas palavras também lhes fugiam ao entendimento.

Sendo assim, o bispo Dom Álvaro decidiu que: "[...] já que o enigma veio da Santa, esta é quem deveria dar a solução, de um modo criativo. Para isso convocou um certame literário [...]" (VEGA, 1975, p.89) Como o poema tem uma clara relação com esse certame, acredita-se que este foi escrito no mesmo ano, em 1577. Certames eram concursos, que também se chamavam *vejámenes*, e consistiam em se apresentar um enigma, um tema complexo aos melhores alunos das universidades, para que eles apresentassem por escrito uma solução que seria avaliada e julgada por um juiz que, ao final, apresentaria um vencedor. Dom Álvaro convocou para esse certame Francisco de Salcedo, Pe. Julián de Ávila, São João da Cruz e o irmão de Teresa, Lorenzo de Cepeda.

Como o assunto era delicado e profundo, o bispo entendeu que o melhor juiz para esses escritos seria a própria Monja, até mesmo para que, ao ler as respostas, pudesse lançar luz aos seus pensamentos sobre o que significavam essas palavras. As monjas do Carmelo de São José também quiseram fazer parte desse certame, ao que o bispo negou dizendo que apenas os homens poderiam participar.

Estas não se fizeram de rogadas, enviaram assim mesmo suas respostas à Teresa, que no momento se encontrava em Toledo, e, porque foram as primeiras cartas a chegar

⁷³ Mais um exemplo das particularidades de cada tradução, o nome deste poema vem editado com algumas variações. Em seu original em espanhol tanto na edição das Obras completas de Efrén de La Madre de Dios e Otger Steggink. Madrid: La Editorial Católica, 1962.; quanto na de Maximiliano Herraiz. Salamanca: Ediciones Sigueme, 2015. Encontramos o título: *Búscate en mí*. Já na edição das obras completas de Tomás Álvarez. São Paulo: Loyola, 1995. Encontramos: *Buscando a Dios*, com sua tradução para o português: *Buscando a Deus*. E, por fim, na obra em que estamos tomando como base na tradução para o português: *Poemas de Santa Teresa de Jesus* (Edição Bilingue). Tradução de Pe. Agostinho dos Reis Leal, ocd. Lisboa: Alethêia Editores, 2015. Encontramos: *Alma, buscaste has en mí*. Por estarmos nos baseando nesta última tradução, manteremos a sua diagramação, entendendo porém que outras também podem ser as formas de chamar a esse poema.

e todas de uma vez, foram lidas prontamente pela Madre que escreve ao irmão: "Fizeram-me rir algumas das respostas das Irmãs. Outras estão excelentes e deram-me luz sobre o assunto, pois não pense que eu o entenda." (Cta. 165). Mesmo com tantas atribuições que a reforma de Toledo demandava, sua saúde frágil e o grande número de cartas que precisava despachar por dia, a Reformadora do Carmelo encontrou meios para participar dessa proposta, assim se expressando:

Se eu não tivesse sido forçada pela obediência, certamente não responderia, nem aceitaria a incumbência de julgar; e isto por algumas razões. Não por ser meu irmão um dos competidores - como insinuam as Irmãs daqui, achando que a afeição me fará torcer a justiça-, porque muito bem quero a todos, como aos que me têm ajudado a levar meus trabalhos. [...] O mesmo Senhor me dê graça para que eu não diga coisa por onde mereça ser denunciada à Inquisição - tal é o estado de minha cabeça, pelos muitos negócios e cartas que escrevi de ontem à noite para cá. Mas a obediência tudo pode, e, por conseguinte, bem ou mal, farei o que manda vossa senhoria. Desejo não me faltou de alegrar-me um pouco mais com estes papeis, mas não houve tempo. (Certame - 1)

A cada um dos participantes Teresa responde com seu humor e honestidade natural. As respostas que cada um deu ao certame se perdeu ao longo do tempo, restando apenas a de Lorenzo, que a responde após uma breve introdução tanto em prosa quanto em verso.⁷⁴. Porém pode-se depreender da resposta da Autora o conteúdo

⁷⁴ Eis a resposta de Lorenzo em: VEGA, Angel Custódio. *La Poesía de Santa Teresa*. Madrid: Editorial Católica, 1975. 2. ed. p. 96-97

"Porque se fornecerá a falta de respostas, tome-se primeiro por fundamento desta o que disse São Paulo: Que abismo de riqueza, sabedoria e prudência de Deus..., A partir dele, por ele, para ele tudo existe. A ele a glória pelos séculos. Amém" (Romanos 11, 33 - 36).

Eis, pois a resposta: quem considerar profundíssima esta verdade: Que Deus está em todas as criaturas e que ninguém está fora Dele, e, por conseguinte, que o mesmo Deus está nelas mais que elas mesmas, e que Ele é o centro da alma, se ela estiver tão limpa que não impeça esta admirável união, será ela em Deus e Deus nela sem empecilhos. Ao que segue agora a proposta em verso e sua resposta.

Para dar mais calor a tão seca resposta como esta, ainda que um passatempo, é que a dei com humildade. Suplico aos juízes desta proposta que lhe de oração de quietude. E porque ajude a sua devoção, a quem não estiver bem com a prosa. Possa se medir, pois é preciso atenção. Peço ser avisado mais tarde do meu pedido, que me digam como foi.

O Tema:

O sua Bem em sua grandiosidade
disse à alma enamorada
que se busque em sua grandeza,
E que a sua imensa beleza
busque em sua própria morada.

Resposta:

De amor à suprema fonte,
sem baixar de suas alturas,
Com seu amor onipotente

de cada uma. A Francisco de Salcedo chama a atenção para o fato de tentar por Deus em todas as coisas, pois já é um fato de que Ele está em todas elas, e graceja: "Também fala muito de entendimento e de união. Já se sabe que na união o entendimento não atua. [...] E o pior de tudo é que, se não se desdiz, terei de denunciá-lo à Inquisição, que está perto. [...] Emende-se logo; senão verá o que acontece." (Certame 3-4)

Ao Pe. Julián já escreve na primeira frase: "Começou bem e acabou mal; e por isso não merece elogio." (Certame 5) Ao que parece Julián discursou sobre a união da luz criada e inciada, bem como do que sente uma alma quando está unida a Deus e não da busca da alma em Deus. Teresa também discorda da sua interpretação de que a alma estaria purificada nessa união, ao que a Autora diz: "Creio que não bastam aqui virtudes nem purificações, porque é coisa sobrenatural dada por Deus a quem Ele quer; e, se algo dispõe, é o amor. Mas eu lhe perdoos seus erros, porque não foi tão longe quanto o meu Padre frei João da Cruz." (Certame 5)

Ao seu amigo e parceiro de experiências místicas João da Cruz tem a fala jocosa mais contundente, talvez por ele já estar acostumado com suas expressões de humor. O frei também falará do estado de união da alma com Deus ao que Teresa retruca dizendo que nesse momento Deus não necessitaria de dizer à alma que o busque, pois que já o encontrou; e finaliza dizendo: "Deus me livre de gente tão espiritual que de tudo quer fazer contemplação perfeita, dê no que der. Contudo lhe agradecemos de nos ter dado tão bem a entender o que não perguntamos. Por isso é sempre bom falar de Deus que, de onde não pensamos, nos vem o proveito." (Certame 7)

A resposta dada a seu irmão Lorenzo foi a de maior caráter pedagógico, como uma orientadora espiritual que não queria que o pupilo alçasse voos que ainda não estava preparado, diz ela: "[...] Disse mais do que entende. Mas pela recreação que nos deu com elas, perdoamos-lhe a pouca humildade em meter-se em coisas tão subidas,

Se faz sempre presente
E encerra em si as suas criaturas.

E, o mesmo amor que foi delas
no princípio se mantém,
Ama tanto estar com elas,
Que está muito mais dentro delas
Que elas mesmas sem perceberem.

Pois a alma limpa e pura
que ame neste pensar,
vai se encontrar com grande ternura
Na grande formosura,
e a ela mesma sem divisão.

como diz sua resposta, e pelo bom conselho que dá - sem que lhe tenha sido pedido - que tenham oração de quietude, como se estivesse em seu poder!" (Certame 8) As palavras orientadoras tocaram Lorenzo que "[...] se ressentiu muito e andou algum tempo de mal humor." (VEGA, 1975, p.93)

Por fim Teresa escreve a Dom Álvaro no mesmo tom bem humorado que corrigiu a seus companheiros: "Mande Vossa Senhoria que se emendem; que eu me emendarei em não me parecer pouco humilde, como meu irmão. Todos esses senhores são tão divinos, que perderam por carta a mais; porque - como tenho dito- Deus não dirá a quem alcança o favor de ter a alma unida a Ele que O busque, pois já O possui." (Certame 9)

A Descalça castelhana respondeu com profundidade e humor a um desafio que, mais tarde, seria exposto em um verso: "*Alma, buscarte-as em mim e a mim, buscar-me-as em ti*" de forma a clarear o mistério dessas palavras: "*Busca-te em mim*". É certo que Teresa não faz nenhuma alusão de que esse verso, ou a poesia que lhe foi originada seria a solução do Certame, porém ele encerra em si a beleza da alma retratada no Amado: "[...] de uma ternura e intensidade de amor sem medida e a nada comparado." (VEGA, 1975, p.95) Eis o poema:

ALMA PROCURA-TE EM MIM

Alma procura-te em Mim
E a Mim busca-me em ti.

Tão fielmente pôde o Amor
Alma, em Mim, te retratar
que nenhum sábio pintor
soubera com tal primor
tua imagem figurar.

Foste, por amor, criada
formosa, bela e assim
dentro do Meu ser, pintada.
Se te perderes, minha amada,
Alma, procura-te em Mim.

Porque Eu sei que te acharás
Em Meu peito retratada,
tão ao vivo figurada,
que ao ver-te folgarás,
por te veres tão bem pintada.

E se acaso não souberes
em que lugar me Perdi,
Não andes daqui para ali
porque se encontrar Me quiseses
a Mim, Me acharás em ti!

Em ti, que és meu aposento
és minha casa e morada.
Aí busco, cada momento,
em que do teu pensamento
encontro a porta fechada.

Só em ti há que buscar-Me,
que de ti nunca fugi;
nada mais do que chamar-Me
e logo irei, sem tardar-Me,
e a Mim, me acharás, em ti!⁷⁵

4.3.1 - ALMA RETRATADA EM DEUS

Foste, por amor, criada
formosa, bela e assim
dentro do Meu ser, pintada.

Em novembro de 1577 Teresa escreve a sétima⁷⁶ e última⁷⁷ morada do espírito. Começa dizendo poder parecer às monjas a quem o livro é destinado que, como muito já se tinha escrito sobre esse caminho espiritual, nada mais poderia ser dito, porém seria

⁷⁵ *Poemas de Santa Teresa de Jesus*, (Edição Bilíngue). Tradução de Pe. Agostinho dos Reis Leal, ocd. Lisboa: Alethêia Editores, 2015.p.83-85.

⁷⁶ O episódio que assinalou a entrada de Teresa nas sétimas moradas aconteceu nas Oitavas de São Martinho, e está narrado no livro de *Relações*. Conta-nos ela que comungava com João da Cruz, quando este partiu a hóstia que lhe daria com outra monja. Teresa entendeu que este ato teria sido para mortificá-la, já que o frei sabia que ela gostava quando as hóstias eram grandes. Nesse momento teve uma visão imaginária do Senhor que lhe disse: “Não tenhas medo, filha, que alguém tenha poder para afastar-te de Mim. [...] Olha este prego, que é sinal de que serás Minha esposa de hoje em diante. Até agora não tinhas merecido: doravante, defenderás Minha honra não só como Criador, como Rei e como teu Deus, mas como verdadeira esposa Minha. Minha honra é a tua, e a tua a Minha.” (R, 35)

⁷⁷ Importante salientar que a sétima morada é considerada a última, na apresentação pedagógica que Teresa faz do itinerário espiritual da alma, pois, como ela mesma salienta: "Por isso digo que não se imagine serem poucos os aposentos, mas milhares." (1M 2,12) A sétima será a última morada como uma forma: "[...] meramente representativa das infinitas situações progressivas que o homem vive." ÁLVAREZ, Tomás. (Dir.); SCIADINI, Patrício. (Org.). *Dicionário de Santa Teresa de Jesus*. São Paulo: Edições Carmelitanas, 2009. p. 636.

um: "Grande disparate pensar assim. Se a grandeza de Deus não tem limites, tampouco o terão as Suas obras." (7M 1,1) E as graças e misericórdias encontradas pela alma nesse último estágio de seu itinerário espiritual são tantas, e tão profundas, que faz com que a Reformadora do Carmelo diga:

Ó grande Deus! Pareço tremer - eu, criatura tão miserável - ao tratar de coisa tão alheia ao que mereço entender! De fato, tenho estado imersa em grande confusão, pensando se não seria melhor acabar em poucas palavras esta morada, pois creio que podem pensar saber eu do assunto por experiência, o que me causa enorme vergonha. Sem dúvida, sabendo eu quem sou, isso é algo terrível. (7M 1,2)

Sabendo da profunda experiência espiritual de Teresa nesse momento de sua vida, tonar-se claro que, nas palavras acima, ela não trata da experiência propriamente dita, já que esta ela tinha muita e não teria porque envergonha-se; mas sim da profundidade desse encontro da alma com Deus e da dificuldade de transformá-lo em palavras, em instruções sobre esse pessoal e íntimo matrimônio, diz-nos: "São tantos e tão delicados os mistérios que existem em nosso interior que seria atrevimento empenhar-me em enumerá-los." (7M 1,11)

Segundo a Autora mística, ainda não conseguimos compreender os segredos existentes na alma, por não nos entendermos como criaturas feitas à imagem de Deus e possuidores de: "[...] um mundo interior, onde cabem tantas e tão lindas moradas, quanto as que tendes visto. E é certo que assim seja, pois dentro dessa alma há uma morada para o próprio Deus." (7M 1,5) Essa percepção da criatura como imagem de Deus será tão clara para Teresa que se tornará: "[...] o eixo central de toda a aventura teresiana e de toda possível aventura espiritual humana, da presença de Deus na realidade natural e, no homem, a que constitui marca e imagem sua." (VELASCO, 1983, p.815) Sobre essa marca divina na alma nos diz Cecília Palumbo:

A figura divina se imprime na totalidade humana como forma, conteúdo e luz, em que se manifesta a glória do amor. Esta impressão corresponde esteticamente com o processo de informação de modo tal que, a partir da impressão-informação tem origem a expressão, que corresponde à manifestação externa, em um fazer, ou em um obrar de alcance universal. (PALUMBO, 2016, p.224)

Assim na experiência espiritual de Teresa, há uma constatação de que Deus não se conhece, mas sim, se reconhece; Ele já está na criatura, e é reencontrado por ela. A

percepção deste pressuposto produz, primeiramente, uma repercussão na consciência de si e do mundo, dando um valor eminente às coisas criadas, desde as mais simples às mais complexas, passam a ser marcas e imagens de Deus: "[...] creio que, em cada coisinha que Deus criou, há elementos que transcendem o entendimento, ainda que se trate de uma simples formiguinha." (4M 2,2)

Para que este pressuposto ontológico passe a ser uma base para uma experiência de Deus, é necessária uma disposição da alma, no sentido existencial, sem a qual essa presença divina não consegue ser reconhecida. A primeira disposição é estar determinada ao conhecimento de si mesma pois: "[...] pensar que entraremos no céu sem entrar em nós, [...] é desatino." (2M 1,11) Para a Madre será essa tomada de consciência de si que mostrará à alma o quanto ela está perdida, gerando uma necessidade de empreender uma busca para encontrar-se Naquele que a criou. Será a convicção dessa presença divina, que fez da alma sua imagem, que desencadeará o movimento de busca.

4.3.2 - BUSCA DE DEUS EM SI

Só em ti há que buscar-Me,
que de ti nunca fugi;
nada mais do que chamar-Me
e logo irei, sem tardar-Me,
e a Mim, me acharás, em ti!

O método que Teresa utilizou para empreender sua busca espiritual foi o da experiência. É certo que a Reformadora do Carmelo não desprezava as doutrinas dos mestres espirituais, ou a ajuda dada pelos livros, menos ainda dispensava as conversações com os mestres letrados; porém, esses métodos empalidecem ante aquela que será indispensável nessa busca ao divino: a experiência. Narra-nos ela: "Oh! Valha-me Deus! Ouvir essas palavras e crer nelas é uma coisa; entender a sua verdade pelo modo de que falo é algo inteiramente diverso!" (7M 1,7). Martín Velasco propõe uma conceituação da palavra experiência no âmbito dos fenômenos psicológicos sentidos por aqueles que vivenciam um encontro espiritual, diz-nos:

A experiência de Deus tem a Deus por fim, não porque o faça objeto de nenhum ato humano, mas sim porque ocorre no centro da alma graças à ação de Deus sobre ela.

[...] A experiência de Deus é o caminho - o método- para chegar a seu descobrimento. Mas a descrição desta experiência pela Santa mostra,

ao mesmo tempo, como a experiência de Deus apresenta ao homem a sua própria identidade e entrada no mistério. (VELASCO, 1983, p.818-819)

Assim, para Teresa, trilhar o caminho para o conhecimento de Deus é condição para o verdadeiro autoconhecimento. Algumas formulações podem ser feitas a partir desse pressuposto, a primeira seria o reconhecimento do homem de sua condição precária em relação à grandeza de Deus, o que se torna fonte de humildade para alma, diz-nos ela: "A meu ver, jamais chegamos a nos conhecer totalmente se não procuramos conhecer a Deus. Olhando a Sua grandeza, percebemos a nossa baixeza; [...] considerando a sua humildade, constatamos como estamos longe de ser humildes." (1M 2,9).

Mas seria um engano pensar que a Autora só percebe a alma pelo prisma de sua pequenez frente a Deus, ela também reconhece a beleza e os mistérios existentes no homem, prova disso encontra-se logo no começo da descrição do castelo quando diz: "[...] poucas vezes consideramos as riquezas existentes nessa alma, seu grande valor, quem nela habita; e assim não damos importância a conservar sua formosura." (1M 1,2) Será essa presença de Deus na alma que a embeleza e faz com que o homem tenha desejos que, por si só, não teria; diz-nos: "Quão baixos ficaríamos se o vosso dar seguisse a medida do nosso pedir!" (CAD 5,6) ou ainda: "[...] desejo, filhas, que nunca vos esqueçais de que o Senhor não se contenta em dar-nos o pouco que pedem os nossos desejos [...]" (CAD 6,1)

E, como último pressuposto, pode-se constatar que para Teresa a experiência de Deus promove um aprofundamento na interioridade da alma, resultando daí uma nova dimensão:

Da superficialidade e da saciedade de si mesmo em que se encontra o homem voltado ao exterior, se passa ao descobrimento do centro, da profundidade, das entranhas da alma que só a presença de Deus é capaz de descobrir. [...] Assim, pois, o caminho para tirar o homem de seu problema radical é a busca de Deus realizada na experiência, e esta experiência produz imediatamente um aprofundamento das raízes da realidade humana, uma dilatação de seus desejos e um claro conhecimento de seus mistérios. (VELASCO, 1983, p.820)

Esse lugar mais profundo, que a Escritora mística chama de "braseiro"⁷⁸ de finíssimos perfumes" (4M 2,6) presente neste castelo, será o lugar do encontro da alma com Deus: "[...] onde se passam as coisas mais secretas entre Deus e a alma." (1M 1,3) Esse encontro é chamado de matrimônio espiritual e acontece no mais íntimo da alma, onde deve estar o próprio Deus, que, a tal ponto quis unir-se á criatura, que não quer mais separar-se dela: "O Senhor parece querer manifestar-lhe naquele momento a glória do céu, fazendo-o de um modo mais inefável que em qualquer outra visão ou gosto espiritual." (7M 2,3)

O noivado espiritual porém, foi diferente, a alma e Deus separaram-se muitas vezes. Em sua forma habitual de expor as questões espirituais por metáforas, Teresa descreve o noivado espiritual dando o exemplo de duas velas perfeitamente unidas que produzem uma só chama. É possível separar uma vela da outra ficando duas velas distintas. Já no matrimônio é como: "[...] água do céu que cai sobre um rio, ou uma fonte, onde já não mais se pode distinguir a água do rio e a caída do céu." (7M 2,4)

O sustento que Deus dá a alma neste momento da relação a Autora compara, baseando-se no profeta Isaías, a um leite jorrando de peitos divinos (IS,46), esse leite conforta a todo o castelo e serve materialmente aos dois noivos. Diante dessa emanção de amor a alma não tem outra forma de expressar-se a não ser irrompendo em palavras de ternura, exclamações impossíveis de reprimir: "Oh! Vida de minha vida!" ou "Oh! Sustento que me sustentas!" (7M 2,6) Porém, mesmo chegando a essa morada a alma não está segura, sempre persistirá a necessidade de vigilância e lealdade. Ainda existirão turbulências e sofrimentos, mas a alma estará em paz, pois seu verdadeiro espírito está feito um com Deus, protegido junto à Majestade na sala principal do castelo.

Esse encontro tão profundo que faz com que a alma e Deus possam se considerar como um, Arrondo chama de amor adulto que: "[...] consiste em um movimento incessante nascido da vontade, mediante ao qual o Amado se entrega à amada e esta, por sua vez, faz doação de si no Amado, Jesus Cristo. O amor consuma a unidade mediante a entrega e recepção mútua do outro." (ARRONDO, 2004, p.255)

⁷⁸ "Braseiro de aromas é imagem com que Teresa apresenta a Deus e sua ação no profundo da alma. Pertence ao grupo: fogo, chama, centelha, calor. [...] Nos escritos de Teresa aparece unicamente no *Castelo*, quando a santa já havia escutado longamente a frei João da Cruz, em quem a imagem do fogo e da fragrância de aromas é insistente, embora ele não mencione braseiro." ÁLVAREZ, Tomás. (Dir.); SCIADINI, Patrício. (Org.). *Dicionário de Santa Teresa de Jesus*. São Paulo: Edições Carmelitanas, 2009. p. 626.

O abandono é o ponto crucial desse encontro, e, por ir contra o processo consciente e natural do auto esforço para se obter algo, é um momento difícil para a alma, em especial para uma alma tão cheia de "grande determinação" (V 36,9) como era Teresa. O desejo do encontro com o Amado a impulsionou em uma busca ativa desse momento, usando todos os seus esforços para isso. Porém sua busca se apoiava em um esforço próprio: "[...] o Deus buscado se media pela intensidade do desejo que Dele se tinha, e parecia apontar a pretensão do encontro como resultado de sua esforçada disposição. O resultado é o fracasso." (VELASCO, 1983, p.822)

Os contentamentos alcançados pela alma com seus esforços de meditação e oração são reais, porém: " [...] não dilatam o coração, acostumando, antes, apertá-lo um pouco." (4M 1,5) Para a Monja abulense esses contentamentos poderiam ser comparados a outros que se podem usufruir na terra como: "[...] a herança inesperada de uma grande fortuna, o encontro súbito com uma pessoa muito querida, a realização de um negócio importante [...]" (4M 1,4) Dessa forma os contentamentos começam em nós e terminam em Deus.

Aos contentamentos dados por Deus Teresa chama de gostos, e esses são diferentes por começarem em Deus e terminarem na alma, eles dilatam o coração e conduzem a um centro, a "[...] um lugar ainda mais interior, como uma coisa profunda. Penso que deve ser o centro da alma [...]" (4M 2,5). Para alcançar esses gostos, os esforços da alma são em vão, diz-nos:

Eu suplicava ao Senhor que me ajudasse; mas, pelo o que vejo agora, eu não depositava total confiança em Sua Majestade, nem perdia de todo a que punha em mim. Eu procurava soluções, fazia esforços; mas ainda não compreendia que isso de nada serve se, mesmo não confiando por inteiro em mim, eu não pusesse a confiança em Deus. (V 8,12)

Essa entrega, num movimento de saída de si, pode parecer um salto no vazio, como uma anulação e aniquilamento da alma, porém, a alma que galgou as etapas da experiência compreende nesse abandono uma liberdade, por ter adquirido um conhecimento experiencial da presença e segurança que o Amado proporciona. O que faz com que ela irrompa em suspiros de reconhecimento:

Oh, valha-me Deus! Quisera ter aqui toda a eloquência e sabedoria dos mortais, para bem saber - como aqui se pode saber, porque tudo é não saber nada, neste caso- explicar algumas das muitas coisas que podemos considerar para conhecer um pouco quem é esse Senhor e Bem nosso! (C 22,6)

Dessa forma: "[...] a experiência que começou avançando até Deus como seu objeto e que desde o começo havia experimentado que a iniciativa era Dele, percebe agora com clareza que Deus não é objeto de suas capacidades nem de seus atos, mas sim a raiz de sua personalidade [...]" (VELASCO, 1983, p.828) É necessário, então, uma entrega consciente e desejosa para que o Amado possa buscar a amada e fazer dela sua casa e morada.

4.3.3 - CASA E MORADA DIVINOS

Em ti, que és meu aposento
és minha casa e morada.

O caminho de interiorização⁷⁹ até o centro da alma onde Deus se encontra, perpassa toda a obra de Teresa e constitui uma grande fonte de simbolização, tornando-se, no livro *Castelo Interior ou Moradas*, a sua imagem fundamental. Já no *Livro da Vida* é possível perceber um vocabulário que remete a uma percepção de interioridade como a ideia de círculo que não possui lados, nem alto nem baixo; bem como a ideia de interior. O Centro não é então um lugar vazio, mas sim um espaço preenchido por Deus, lugar de encontro e de morada de Deus no homem: "Na oposição espacial dentro/Fora, o centro representa, na literatura teresiana, a imagem total da interioridade." (SORLI, 1993, p.106) Esse espaço sagrado de interiorização não é eleito pela alma, mas sim revelado a ela, é preciso que ela o descubra através de um caminho onde vença alguns obstáculos e estágios para adentrar nesse local.

Voltando aos estudos de Bachelard sobre o espaço da casa, este propõe dois temas principais de ligação: A casa sendo imaginada como um ser vertical, um apelo a nossa consciência racional, e a casa imaginada como um ser concentrado, ela nos leva

⁷⁹ "[...] Teresa de Jesus vai criando um simbolismo de interiorização, em um processo ascendente que culmina nas Moradas. Imagens como o *Espelho*, em cujo centro se apresenta Cristo (V 40,5), o *Hóspede* que vive dentro (C 28,2), o *Céu pequeno* que é a alma onde Deus se encontra (C 28,4); o *Palácio* de grandíssima riqueza onde está o Rei (C 28,9); o *Paraíso* onde Deus se compraz (C 29,4); e o *Castelo Interior* em cujo centro e metade está a morada principal, onde se passam as coisas mais secretas entre Deus e a alma. (1M 1,3)" SORLI, Montserrat Izquierdo. *Teresa de Jesús, Una Aventura Interior: Estudio de un símbolo*. Ávila: Gran Duque de Alba, 1993. p. 106

a uma consciência de centralidade. Em seu aspecto de verticalidade a casa demonstra a sua polaridade sótão-porão, onde no sótão estaria a racionalidade e no porão a irracionalidade.

O porão, a princípio, é o ser obscuro da casa que contém as irracionalidades das profundezas, ao passo que no sótão estão os elementos mais facilmente digeridos, aqueles que parecem estar sob a luz dos fatos e da razão. Porém os dois espaços podem provocar medo, em especial o porão, ainda desconhecido e contendo sombras de nossas vivências mais íntimas, visitá-lo exige certa dose de coragem e entrega ao que não se percebe claramente pela razão.

O autor trará para o estudo outro conceito que será o de "além-porões", essa instância imaginativa tratará do aprofundamento das sombras e medos contidos no porão. Bachelard vai tecendo os labirintos contidos na narrativa, que vão levando o leitor a aprofundar cada vez mais nessa instância, vivenciando os medos e as penumbras contidas nela, e, dessa forma, trilhando seus próprios caminhos de devaneios em suas relações mais íntimas com seu porão particular. Em contra partida aparece a figura reconfortante da torre.

Essa instância imagética será responsável por levar o leitor a sentir uma doce sensação de intimidade e conforto. A torre representa uma ascensão, do escuro e complexo labirinto do porão, à luz e segurança da razão e da esperança de controle sobre a realidade: “Com efeito, no final de tantos desfiladeiros tortuosos e estreitos, o leitor desemboca numa torre. É a torre ideal que encanta todo sonhador de uma morada antiga.” (BACHELARD, 2008, p.42) As torres e os subterrâneos do "além- porões" acabam por alongar a casa, e fazer desse lugar onírico um grande espaço de circulação da alma para seus devaneios de encontro com sua solidão, medos e seguranças.

Como vimos anteriormente, o que Teresa expõe em seu livro *Castelo Interior* será justamente o oposto; o ápice da luz se encontra exatamente no mais profundo do ser, pois que este é Deus. Quando mais próximos do centro, menos trevas e medo, pois o bem que essa luz gera ao fim, alcança a todos os cômodos do castelo.

Interessante perceber que os arroubos, que antes aconteciam em uma parte superior do Castelo, agora cessam, a alma entra em seu próprio centro, e não precisa mais sair de si para o encontro já que Deus fez dela: "*Aposento; minha casa e Morada.*" (E6 v1,2)

Ao ser introduzida no centro do castelo Teresa tem uma visão intelectual da Santíssima Trindade que a fez acreditar tê-la presente em si:

Primeiro lhe vem ao espírito uma inflamação que se assemelha a uma nuvem de enorme claridade. Ela vê então nitidamente a distinção das divinas Pessoas; Por uma notícia admirável que lhe é infundida, entende com certeza absoluta serem as três uma substância, um poder, um saber, um só Deus. (7M 1,6)

Tomás Álvarez esclarece que esta passagem contida no livro causou grande confusão a um trio de teólogos que denunciaram a Monja à inquisição, acusando-a de heterodoxa. O mal estar se deu na passagem “Dessa maneira, o que acreditamos por fé é entendido ali pela alma por vista, se assim o podemos dizer [...]” (7M 1,6) Os teólogos questionavam como poderia ela ter visto a Trindade se João havia dito: “Ninguém jamais viu a Deus. O Deus unigênito, que está no seio do Pai, esse o deu a conhecer” (Jo, 1:18).

Tanto frei Luiz de Leon, quanto Gracián acrescentaram notas⁸⁰ a esse trecho, tentando adequar o que a Autora havia escrito às severas exigências da inquisição, afirmando que ela via sem exatamente ver. Para Álvarez, no entanto, essa adequação era como: “[...] colocar muita água no vinho puro do testemunho de Teresa.” (ÁLVAREZ, 2005, p.770) E o testemunho total de Teresa será a sua experiência, as três pessoas estão no interior de sua alma e ela seguirá embebida nessa presença como uma “[...] esponja que se embebe de água” (R 45) Diz-nos:

Essa presença, tão fora de dúvidas, das três Pessoas, em que claramente se experimenta o que diz São João - que faria a sua morada na alma -, e não só por graça, mas porque quer dar a sentir essa presença, que traz tantos bens indescritíveis, é de tal maneira que não é necessário ficar fazendo considerações para perceber que Deus está ali. (R 6,9)

⁸⁰ "Padre Gracián retocou essa passagem no autógrafo: Mediante visão ou conhecimento intelectual que nasce da fé !?/. Ribeira riscou a correção. Frei Luis, em contrapartida, julgou-se no dever de proteger o texto teresiano com uma longa nota marginal, em sua edição príncipe: Embora o homem nesta vida, perdendo o uso dos sentidos e elevado por Deus, possa ver de passagem a sua essência, como provavelmente aconteceu a São Paulo, Moisés e alguns outros, a Madre não fala aqui desse tipo de visão, que, mesmo breve, é clara e intuitiva. Ela fala de um conhecimento desse mistério que Deus concede a algumas almas por meio de uma grandíssima luz que lhes infunde, e não sem alguma espécie criada. Mas, como essa espécie não é corporal nem representa na imaginação, a Madre diz que essa visão é intelectual, e não imaginária." JESUS, Santa Teresa de. *Obras Completas Teresa de Jesus*. Org. Tomás Alvarez . São Paulo: Loyola, 1995. p. 568.

Essa habitação divina, portanto, gera reflexos de sua presença, pois: "Para que pensais que são aquelas inspirações a que me referi - ou melhor dizendo, aspirações - [...] para que se deitem e durmam? Não, não, não!" (7M 4,10)

Todo o itinerário espiritual percorrido pela alma, sua entrada no interior do castelo até o encontro com o ilustre habitante, foi para que esta dilatasse seu coração (4M 1,5), e fosse absorvida por esse amor, já que: "[...] o importante não é pensar muito, mas amar muito." (4M 1,7) Dessa forma, agora "Marta e Maria devem andar juntas" (7M 4,12) trabalho e contemplação, obras e amor, formam uma unidade. Como Marta a alma pode desenvolver grandes atividades, e, como Maria, permanecer consciente da companhia constante de Deus.

Assim as obras que nascem após esse matrimônio espiritual, são frutos da paz e quietude que o encontro com o Amado na sétima morada permitiu. O silêncio experimentado por esse encontro faz com que a Madre do Carmelo o compare à construção do templo de Salomão:

Passa-se com tanta quietude e silêncio tudo o que o Senhor ensina e comunica à alma que me leva a pensar na edificação do templo de Salomão, durante a qual não se devia ouvir o mínimo ruído. Assim, neste templo de Deus, nesta sua morada, só Ele e a alma se regozijam em grandíssimo silêncio." (7M 3,11)

O silêncio encontrado e vivenciado pela alma, fará parte da entrega final e total do matrimônio, é o que será abordado no próximo capítulo.

CAPÍTULO V - NO CAMINHO DO ENCONTRO

5.1 - O SILÊNCIO NO CAMINHO DO ENCONTRO COM DEUS

Se eu quiser falar com Deus
 Tenho que ficar a sós
 Tenho que apagar a luz
 Tenho que calar a voz (Gil, 1980) ⁸¹

Pode parecer contraditório falarmos de silêncio em uma Escritora mística que atrai justamente por suas palavras eloquentes e sedutoras, como é Teresa. Quando começo esse capítulo me lembro de José, pai de Jesus, personalidade a quem Teresa tinha profunda devoção; o que mais encantava a Autora em José, era sua obediência silenciosa⁸² diante de Deus, pois: "[...] não sei como se pode pensar na Rainha dos Anjos, no tempo em que tanta angústia passou com o menino Jesus, sem se dar graças a São José pela ajuda que lhes prestou." (V6, 8)

Esse capítulo trata dessa obediência silenciosa, sobre como esse silêncio leva a alma a participar do encontro de amor.

⁸¹ GIL, Gilberto. Se eu quiser falar com Deus. In: GIL, Gilberto. *Luar*. São Paulo: WEA, 1981. Faixa 10. 1. CD.

⁸² "José da Galiléia foi um homem tão profundamente espiritual que seu vulto sublime escapa às análises limitadas de quem não pode prescindir do material humano para um serviço de definições. Já pensaste no cristianismo sem ele? Quando se fala excessivamente em falência das criaturas, recordemos que houve um tempo em que Maria e o Cristo foram confiados pelas Forças Divinas a um homem. [...]
 O mundo não tem outras notícias de suas atividades senão aquelas de atender às ordenações humanas, cumprindo um édito de César e as que no-lo mostram no templo e no lar, entre a adoração e o trabalho. Sem qualquer situação de evidência, deu a Jesus tudo quanto podia dar. A ele deve o cristianismo a porta da primeira hora, mas José passou no mundo dentro do divino silêncio de Deus." EMMANUEL (Espírito). *Levantar e Seguir*. Psicografado por Francisco Cândido Xavier. São Paulo : GEEM, 1992. p. 12

5.1.1 - CALAR O ENTENDIMENTO

"O essencial é saber ver,
Saber ver sem estar a pensar,
Saber ver quando se vê,
E nem pensar quando se vê,
Nem ver quando se pensa.

Mas isso (triste de nós que trazemos a alma vestida!),
Isso exige um estudo profundo,
Uma aprendizagem de desaprender"⁸³

Foi o tio Pedro de Cepeda quem presenteou Teresa com uma obra que teve um papel importante em sua trajetória espiritual, o livro de Francisco de Osuna *Terceiro Abecedário Espiritual*. Neste livro a Filha de Ávila encontrou representações que lhe calaram fundo ao coração, em especial, da amizade e comunhão que se pode ter com Deus. Também se encontra no livro um capítulo dedicado ao silêncio e ao aquietamento do coração como caminhos para a comunhão, diz-nos Osuna:

Se queremos aprender das coisas que são feitas neste mundo maior, que é dado por livro e exemplo das coisas que temos em nós mesmos, que somos um mundo menor, falaremos que todo movimento natural se ordena na quietude, e por ela trabalham todas as coisas; pois que nenhuma se move a fim de encontrar repouso, o qual buscam todas as coisas como último fim; onde, dessa forma, não deve o homem ser menos solícito em buscar a quietude de sua alma, pois, sem a inclinação natural que a isto é convidado, tem também a razão que dá voz ao melhor e deseja ter repouso e descanso, ao qual também nos provoca a escritura dizendo (Prov. 15,15): A alma segura é como um perpétuo convite. (OSUNA, 2017, p.570)

O silêncio do coração se torna necessário para que a alma escute a Deus, assim, não é um silêncio passivo, mas encorajador do encontro e da entrega:

Toda a ansiedade da criança acaba quando sua mãe o abraça: já não precisa mais falar, e ela também cala em seu amor. Oh! indizível e inexplicável é o silêncio com que o amor atravessa Deus e a alma quando Ele desce sobre ela como rio de paz e como riacho de mel muito suave (Is 66,12); quando dele que é fonte viva correm a ela as águas de Siloé em silêncio (Is 8,6); quando cessando as palavras,

⁸³ PESSOA, Fernando. O Guardador de Rebanhos. In *Poemas de Alberto Caieiro*. Lisboa: Ática, 1993. 10º ed. p. 50.

veem as obras, quando cala a alma não sabendo o que pedir, pois não lhe falta nenhum cumprimento de seus desejos quando cala o Senhor, porque não há o que repreender a quem tantos sinais deu de seu amor. (OSUNA, 2017, 581)

Em seu livro, Osuna distingue três maneiras de expressão do silêncio, três formas de calar o entendimento para a união com Deus. A primeira forma: "[...] é quando cessam na alma todas as fantasias e imaginações e espécies das coisas visíveis, e assim calam-se todas as coisas criadas." (OSUNA, 2017, 583) Este silêncio é um calar dentro da alma, em uma posição de contemplação do Criador que faz com que esta fique tranquila sem se inquietar pelas atribulações que possam tumultuar o seu equilíbrio. Teresa fala desse silêncio na sétima morada quando diz: "A diferença que há aqui nesta morada é o que já se disse: quase nunca há aridez nem alvoroços interiores como havia, de tempos em tempos, em todas as outras. Pelo contrário, a alma está quase sempre em quietude [...]" (7M 3,10)

O segundo silêncio o autor define como: " [...] é quando a alma, quietíssima em si mesma, tem uma maneira de ócio espiritual, sentando-se como Maria aos pés do Senhor e dizendo: ouvirei o que falará em mim meu Senhor Deus." (OSUNA, 2017, 583) Aqui a alma se cala para ouvir a voz de Deus numa sujeição receptiva, uma voz que é a: "[...] divina inspiração que se recebe no ouvido da alma sem expressão de palavra, mas somente com a presença de Deus que se dá a sentir." (OSUNA, 2017, 584) Para a Monja reformadora calar para ouvir a voz de Deus é justamente parar de fazer esforços intelectuais e despir-se, pois: "De fato, não há dúvida de que, ao esvaziar-nos de tudo o que é criado e ao desapegar-nos dele por amor a Deus, o próprio Senhor preenche a nossa alma de Si mesmo." (7M 2,7)

O terceiro silêncio é expreso quando: "Nosso entendimento se cala em Deus, quando a alma se transforma Nele e goza abundantemente da Sua suavidade, na qual adormece como parte Sua, e se cala, não desejando mais, pois que está satisfeita." (OSUNA, 2017, 584) Neste silêncio o entendimento está tão quieto em Deus que a alma não consegue compreender o que lhe dizem, o que é externo chega até ela como um burburinho distante de difícil compreensão, ela está embebida em entendimentos espirituais e profundos pois o Senhor fala: "[...] de uma maneira que se pode sentir, porém não pode dar a sentir o outro." (OSUNA, 2017, 585) Em Teresa vemos a explicitação dessa forma de silêncio quando diz:

Vejamos agora o âmago daquilo que a alma sente. Diga-o quem o sabe, pois não se pode entendê-lo e muito menos explicá-lo!

Depois de comungar e de sair dessa oração de que falo, eu estava pensando, para escrever o que a alma fazia naquele momento. O Senhor me disse as seguintes palavras: Desfaz-se toda, filha, para se pôr mais em Mim. Já não é ela quem vive, mas Eu. Como não pode compreender o que entende, é um não-entender entendendo. (V 18,14)

Depois de fazer essa divisão representativa do silêncio, Osuna finaliza afirmando: "Assim temos duas maneiras de calar: uma cessando em nós a imaginação e os pensamentos que voltam na memória; e a outra é um esquecimento de nós mesmos, em uma total conversa de nossa alma interior a sós com Deus." (OSUNA, 2017, 583) A respeito do esquecimento intelectual para que se faça silêncio no encontro com Deus, encontramos no texto *A teologia Mística*, de Pseudo-Dionísio⁸⁴, um estudo sobre a tríade dialética que fará uma equação a respeito dos processos que trazem Deus, chamado no texto por Uno, até o mundo; bem como os que fazem a alma humana retornar ao Uno. Para ele isso se dará de forma lenta e progressiva, e acontece quando o homem supera os limites de sua razão discursiva e pode então, finalmente, chegar à fusão, diz-nos:

Quanto a ti querido Timóteo, exerce-te sem cessar nas contemplações místicas, abandona as sensações, renuncia às operações intelectuais, rejeita tudo o que pertence ao sensível e ao inteligível, despoja-te totalmente do não-ser e do ser, e eleva-te assim, o quanto podes, até te unires na ignorância com Aquele que é além de toda essência e de todo saber. (DIONÍSIO, 2004, p.130)

Em se tratando dessa questão específica, o abandono da razão intelectual para a possível união com Deus, os estudos de Dionísio se aprofundam na mística, e tem como contribuição a distinção entre teologia positiva, ou catafática e a teologia negativa, ou apofática. Já tratamos da teologia negativa neste trabalho, aquela que tem como característica negar, no que se refere à divindade, qualquer traço de imperfeição que possa aparecer naquilo que os homens entendem como perfeito. Dessa forma a teologia

⁸⁴ "Pseudo-Dionísio, o Aeropagita, é claramente um pseudônimo. O verdadeiro autor ocultou sua identidade usando o nome de Dionísio, personagem histórica convertida na ocasião em que Paulo, segundo o livro de Atos, pronunciou o seu famoso discurso no Areópago de Atenas [...] O Pseudo-Dionísio, ao contrário, é um filósofo-teólogo do século V d.C., que provavelmente usou o pseudônimo com a finalidade de garantir êxito e a difusão de suas obras [...]" DIONÍSIO, Pseudo. *O Aeropagita. Obra Completa*. Tradução de Roque Frangiotti. São Paulo: Paulus, 2004. p. 5.

negativa descreve Deus por aquilo que ele não é, e assim chega ao *Silêncio Místico*, naquela impossibilidade que o místico tem de dizer do Deus de sua experiência, durante e após a vivência dela: “[...] Ou seja, a apreensão totalmente desnudada, direta, embora além de qualquer possibilidade de conhecimento.” (DIONISIO, 2004, p.7)

O Silêncio, então, se faz caminho para o encontro místico, e, ao mesmo tempo, se presentifica no encontro; tem um papel tão relevante na trajetória espiritual da alma que Teresa convoca suas monjas à observância da regra carmelita: "Com efeito irmãs, este desejo do bem das almas, que nos é dado por Deus, pode levar-nos a cometer muitos erros. O melhor é ater-nos ao que diz a nossa Regra: Procurar viver sempre em silêncio e esperança⁸⁵." (3M 2,13) Abordaremos agora como essa experiência do silêncio era vivida por esta Escritora mística, e como ele se transforma em palavra na oração, já que esta é: “[...] tratar de amizade - estando muitas vezes tratando a sós - com quem sabemos que nos ama." (V 8,5)

5.1.2 - O SILÊNCIO EM TERESA

“Só outro silêncio,
O senhor sabe o que silêncio é?
É a gente mesmo, demais.
Vivendo se aprende, mais, é só a fazer outras maiores perguntas.
A gente sabe mais, de um homem, é o que ele esconde.
A gente só sabe bem aquilo que não entende.
Amor é a gente querendo achar o que é da gente.”⁸⁶

Não é uma tarefa simples discorrer sobre o silêncio na obra teresiana, prova disso é que em suas *Concordâncias*⁸⁷ apenas 24 tópicos são encontrados sobre o vocábulo silêncio, e, dentre esses, a maioria trata do silêncio como regra para as monjas dos mosteiros, e não necessariamente como caminho ou encontro espiritual. Assim percebemos o quanto o silêncio representa uma linguagem particular, uma expressão do mistério. A riqueza das palavras de Teresa emergem de um silêncio profundo, de um silêncio do ego para que: “[...] se abra espaço para a verdade de Deus, silêncio da

⁸⁵ Palavras da regra Carmelita tomadas de Isaías 30,15

⁸⁶ ROSA, João Guimarães. *Grande Sertão Veredas*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001. pg. 25.

⁸⁷ ASTIGARRAGA, Juan Luis. *Concordâncias de los escritos de Santa Teresa de Jesús*. Roma: Editoriales O. C. D., 2000, 1. ed.

superfície e da aparência para poder descobrir a Vida no mais profundo do ser." (MARIÑO, 2014, p.350)

Será então no mais profundo do castelo que o silêncio fará eco, como expressão de uma experiência de irrupção do mistério, pois:

Só o silêncio pode escutar-se no eco da Palavra. Adentrar-se nele, antes que uma indicação de Teresa para entrar no caminho da oração, representa uma chave para compreender suas palavras. Seu próprio caminho que tão magistralmente nos transmite através de seus textos, supõe submergir-se no silêncio e, ao final, deixar que o silêncio se converta em epifania quando ela mesma somente pode calar. Cala com metáforas, com símbolos, com palavras, mas cala enfim..." (MARIÑO, 2014, p.353)

O silêncio apresenta-se como um caminho para acolher a Presença divina, não permitindo que as interferências pessoais ponham freio a esta experiência, tornando-se um silêncio que cria e pode: "[...] manifestar-se irrepreensível cujo eco percebemos além das metáforas, símbolos, ou até mesmo dos fenômenos místicos, na própria Teresa que encarna totalmente o amor [...]" (MARIÑO, 2014, p.354)

Dessa forma a Monja andarilha ama com a amorosa sabedoria que o silêncio proporciona, pois vive a partir de um interior, de um centro habitado em seu ser, onde se encontra um Deus que faz dali um: "[...] lugar de encontro, espaço sagrado, o mostrar-se amoroso do Mistério que se abre pleno de luz, e no silêncio. Outra não pode ser a linguagem divina a respeito de suas criaturas, silêncio que é excesso, manifestação, palavra." (MARIÑO, 2014, p.355)

Para dizer desse amor imensamente prazeroso vivenciado nesse encontro sagrado, Teresa usa, em nosso entendimento, a mais bela expressão do silêncio em sua obra, não por acaso contida no penúltimo capítulo da sétima morada, na expressão de todo um amadurecimento de sua experiência com Deus quando diz: "Assim, neste templo de Deus, nesta Sua morada, só Ele e a alma se regozijam em grandíssimo silêncio. O intelecto não precisa agir nem indagar nada. O Senhor que o criou quer sossegá-lo [...]" (7M 3,11)

A alma percorre um grande caminho de transformação pessoal para chegar ao encontro com o Amado, caminho esse repleto lutas e ausências, porém, ao chegar à morada mais profunda, o silêncio se torna plenitude da presença. Não é só a alma que passa pela transformação, o silêncio também o faz, ele se transforma do silêncio inicial, feito de esforço para se afastar dos ruídos externos, para o: "[...] calar luminoso que

distingue as impressões do Amado e abre um espaço sempre crescente para permitir o emergir da vida frente a tantas ilusões que nos rodeiam." (MARIÑO, 2014, p.356)

Este caminho de silêncio se torna condição e meio para o encontro, condição porque proporciona adentrar a alma em uma tomada de consciência de si, de tocar sua realidade, fazendo silêncio de seu próprio conhecimento. E também é meio quando permite que se escute o que emerge do interior da alma, identificando a voz do Amado que chama e assim é possível ir:

[...] silenciando a dispersão interna, tão notável no mundo dos desejos, silenciando o ego, fantasias e todas as formas de falsas identidades sob as quais nos camuflamos. É caminho de silenciar nossos fantasmas, nossas tendências mais destrutivas, despersonalizadoras, que não nos deixam olhar-nos nem olharmos os demais, o mundo, em sua verdade e beleza. (MARIÑO, 2014, p.362)

Esse silêncio não é de forma alguma uma espécie de condição espiritual especial ou um estado de nirvana; pelo contrário, Teresa é o exemplo de que nesse estado persistem as fadigas e os trabalhos externos, em uma realidade dinâmica com suas dificuldades e fragilidades. No entanto esta realidade externa está integrada e pacificada com o centro divino da alma, como nos elucida a Monja reformadora:

Retomando o que dizia, não se entenda que as faculdades, sentidos e paixões estejam sempre imersos nessa paz; a alma, sim, é que está. Mas nestas moradas não deixa de haver épocas de guerras, de sofrimentos e de fadigas. A diferença é que são de tal maneira que a alma não sai de sua paz nem de seu posto. Isso é o que costuma acontecer.

Está o Rei em seu palácio; ainda que haja muitas guerras em seu reino, bem como inúmeras coisas penosas, nem por isso deixa de estar em seu posto. O mesmo ocorre aqui. Conquanto nas outras moradas haja muita confusão e feras peçonhentas, e embora se ouça o ruído, ninguém, tendo entrado nesta última, é afastado daí pelo o que quer que seja. Os rumores escutados podem encher a alma de compaixão, mas não a ponto de alvoroçá-la e lhe tirem a paz. Isso porque as paixões já estão vencidas e não ousam entrar nesta morada, sabendo que sairão ainda mais humilhadas se o fizerem. (7M 2, 10-11)

Como muitos aspectos do caminho espiritual teresiano, o que aparece em início como uma condição, ao final se apresenta como um prazer; assim é com o silêncio. Em um primeiro momento buscar o silêncio requer um esforço da alma de recolher-se e buscar a solidão. Algumas pessoas se contentarão apenas com esse primeiro passo, satisfeitas ao acreditarem estar dilatando suas virtudes. Mas entrar verdadeiramente no

silêncio pressupõe mais que uma metodologia, se trata de uma entrega, uma disponibilidade de ouvir e discernir, justamente para que a alma não se acomode nas primeiras moradas. Não é fácil entregar-se ao silêncio, Teresa insiste para que a alma não se engane:

Voltando ao que dizia, quisera saber declarar como essa corte santa vem com nosso companheiro, Santo dos santos, sem impedir a privacidade da alma e de seu Esposos quando ela deseja entrar em si, nesse paraíso com seu Deus, fechando atrás de si a porta a todas as coisas do mundo. Digo deseja porque, entendi, isso não é coisa sobrenatural, estando em nossas mãos e sendo algo que podemos fazer com o favor de Deus, já que sem Este não podemos nada, seque ter um bom pensamento. Porque isto não é o silêncio das faculdades, mas o encerramento delas no interior da alma. (C 29,4)

Outra característica que faz com que também não seja fácil se entregar ao silêncio, é a dificuldade da alma de receber a gratuita e super abundante doação divina: "Ele nunca se cansa de dar nem a Sua misericórdia pode se esgotar; que nós não nos cansemos de receber." (V 19,15) A Reformadora do Carmelo esclarece com bastante sensibilidade e sabedoria a respeito dessa dificuldade, para ela por trás de uma possível máscara de humildade está, na verdade, a nossa grande resistência em receber, em sentirmo-nos incondicionalmente amados, diz-nos:

Não procure as humildades, de que pretendo falar, de certas pessoas que creem ser humilde não compreender que o Senhor vai lhes concedendo dons. Entendamos, como deve ser, que Deus no-los dá sem nenhum merecimento nosso, e agradeçamos a Sua Majestade; porque, se não reconhecermos que recebemos, não vamos despertar para amar. Uma coisa é certa: quanto mais vemos que estamos ricos, sabendo que somos pobres, tanto maior o nosso aproveitamento e ainda mais verdadeira a humildade. O resto é abater o ânimo por pensar que não se é capaz de obter grandes bens se, começando o Senhor a dá-los, a alma se atemoriza com medo da vaidade. (V 10,4)

A alma que recebe assim tão gratuitamente o amor, só pode retribuir amando incansavelmente, com: "[...] mãos vazias para acolher e coração disposto para responder, responder com a entrega de si." (MARIÑO, 2014, p.370) E a entrega germina em encontro e em amor ao próximo. O silêncio que foi caminho até o centro do castelo, agora é parte do encontro, um silêncio habitado pela comunhão, por isso: "Teresa permanece em silêncio, um silêncio que não acaba com as enfermidades, as

contradições nem com as perseguições. É o silêncio que permite abraçar ao próximo descobrindo em seu rosto o Amado." (MARIÑO, 2014, p.371)

5.1.3 - COMUNHÃO SILENCIOSA

"Nem é preciso que amor seja palavra"⁸⁸

Deus é presença no cotidiano dessa Monja abulense, a comunhão feita com o Amado não pode mais ser rompida, portanto, estar diante de tudo o que a vida apresenta é estar diante Dele. No livro *Experimentar Deus*, Leonardo Boff nos diz:

Aquele que experimentou Deus penetrou no reino da mística. A mística não assenta sobre o extraordinário, mas é a transfiguração do ordinário. O místico é aquele que se faz sensível ao outro lado da realidade. É aquele que capta o mistério (de mistério vem mística) que se revela e vela em cada ser e em cada evento da história pessoal e coletiva. E o capta porque aprendeu a ser sensível ao invisível aos olhos, mas sensível ao coração atento. Por isso, o místico autêntico não tem segredos a contar ou confidências a fazer. Ele vê Deus em todas as coisas enquanto está sempre em busca de um Deus sempre maior do que Aquele que ele já encontrou. Porque Deus perpassa toda a realidade, pode, por isso, ser percebido e experimentado nas mais diferentes situações da vida e em cada detalhe da vida pessoal e do universo. (BOFF, 2000, p.15)

Também encontramos essa percepção do Deus presente em todas as coisas quando vemos o carinho e admiração com que Teresa fala da natureza; ela não só admira a natureza, ela a absorve como fonte de expressão de amor do Amado. José Vicente Rodriguez usa uma expressão interessante para dizer dessa absorção, ele diz que a Monja abulense: "[...] era uma alma porosa que ia absorvendo e fazendo em si tesouro do que via [...]" (RODRIGUÉZ, 2014, p.66)

Em seu texto *Teresa de Ávila y el Sentido de la Naturaleza*, María Giovanni Bertini expõe sobre a sensibilidade pessoal de Teresa, que, através da visão e encontro com a natureza, suscitava a experiência de comunhão com o Sagrado, Diz-nos:

Na verdade, ainda que Santa Teresa não o diga, e talvez não tinha pensado por sua humildade, a verdade era que através de toda a natureza, Deus lhe dirigia a sua voz e ela o correspondia. A natureza não se interpunha, para nossa carmelita, entre Deus e sua alma, mas

⁸⁸ PRADO. Adélia. Amor. In: PRADO, Adélia. *Poesia Reunida*. São Paulo: Editora Record, 2016. 2. ed.p. 187.

Deus estava presente em seu espírito com a linguagem pura e comovedora das criaturas do universo (BERTINI, 2012, p.73)

No *Livro da Vida* a Monja reformadora já havia escrito sobre como se sentia ao estar diante da natureza, diz-nos: "Para quem segue esse caminho, é útil um livro que leve ao rápido recolhimento. Eu também me beneficiava de ver campos, águas, flores; encontrava nessas coisas a lembrança do Criador, isto é, elas me despertavam e me recolhiam, servindo-me de livros [...]" (V 9,5)

Nas fundações dos mosteiros que empreendeu, era claro o quanto se alegrava ao saber que as casas onde estes seriam fundados possuíam algum jardim, ou davam vistas para algum campo, deixou isso registrado mais de uma vez em suas cartas, como por exemplo: "[...] Tenho uma cela muito linda, completamente isolada, com uma janela que dá para um jardim." (Ct 108, 2) ou: "Deram-me uma cela apartada, parece uma ermida; muito alegre, tenho saúde." (Ct 122, 3)

A natureza também cumpria um papel de auxílio àqueles que estavam em melancolia e não conseguiam orar, a estes aconselhava: "[...] quando se vir nesses apertos, ir a algum lugar de onde veja o céu, e andar passeando, que nem por isso deixará de fazer oração; [...] é preciso levar a alma com suavidade." (Ct 65, 4).

A alegria e satisfação que tinha em poder observar a natureza traduzia a admiração da Autora pela beleza e graça divinas que se representavam ali pelo cantar dos pássaros, as flores e os pequenos animais. Por isso incentivava seus monges e freiras a também estarem em contato com a natureza, para que os ajudem em seus processos de oração vendo a grandeza do criador. Bom exemplo desse estado de admiração da graça divina na natureza, encontramos em sua viagem de Beas de Segura a Sevilha:

[...] recordemos a viagem da Madre e seus acompanhantes, no caminho de Beas de Segura a Sevilha, quando se detêm em 18 de maio de 1575 para passar a tarde. Maria de São José, Testemunha presencial, o conta assim: Aquele primeiro dia chegamos a tarde em uma floresta, de onde apenas podíamos tirar a nossa Santa Madre, porque com a diversidade das flores e canto de mil passarinhos, toda se desfazia em agradecimentos a Deus (Livro das recreações, recr. 9) Aqui se vê claramente o que havia dito sobre a admiração como um temperamento da personalidade, e ali, onde encontra clima propício, se manifesta. (BERTINI, 2012, p.71)

Fazer comparações entre o que via na natureza e os estados da alma em oração alegrava a Teresa, pois eram como expressões vivas da presença divina no mundo, presença essa que trabalha com cuidado as sementes e frutos também na alma.

A essa presença de Deus no mundo Leonardo Boff chama de transparência. A transparência divina é mais do que a imanência e a transcendência, incluindo assim tudo o que existe, explica-nos ele:

Deus não é só transcendente nem é só imanente. Ele é também transparente. Como diz São Paulo: Há um só Deus e Pai de todos, que está acima de tudo [transcendente], por tudo [transparente] e em tudo [imanente] (Ef 4,6). Existe uma categoria intermédia entre a transcendência e a imanência: a transparência. Ela não exclui, mas inclui. Ela participa de ambas e se comunica com ambas. Transparência significa a presença da transcendência dentro da imanência. Em outras palavras, significa a presença de Deus dentro do mundo e do mundo dentro de Deus. Essa presença transforma o mundo de meramente imanente em transparente para a transcendência presente dentro dele. O mundo não é negado, mas afirmado. Contudo ele não é apenas mundo; é o lugar e a própria manifestação emergente daquilo que é mais do que mundo, isto é, do Transcendente, de Deus. Bem o disse Teilhard de Chardin: O grande mistério do cristianismo não é exatamente a Aparição, mas a Transparência de Deus no Universo. Oh! sim, Senhor, não só o raio de luz que passa roçando, mas o raio que penetra. Não vossa Epifania, Jesus, mas vossa Diafania. Deus emerge, aparece através do homem e do mundo. Estes se tornam então transparentes. (BOFF, 2002, p.8)

Essa imediatez da experiência de Deus, a que Leonardo Boff se refere como transparência, confere uma visão contemplativa da vida. Assim, a Monja abulense percebe o mundo em sua referência a Deus que está presente em todos os tempos e lugares e: "[...] empapa a realidade com sua misteriosa presença." (BOFF, 2002, p.34) O mundo passa a ser uma expressão silenciosa da comunhão com o Amado, pois estará na profundidade das realidades visíveis a presença divina que: "[...] veste os lírios dos campos e alimenta os pardais; a semente é a Palavra de Deus; Deus é o agricultor, ele é a videira e nós somos os ramos. Em tudo lê a vontade de Deus, não apenas na Lei e nos Profetas." (BOFF, 2002, 38)

Essa sensibilidade ao perceber o mundo, faz com que o sentimento de amor se dilate, pois tudo e todos estão engrandecidos pela presença do Amado. Foi essa sensibilidade que tornou possível à Autora mística perceber a profundidade de um poema de amor como o *Cântico dos Cânticos*, e escrever sobre sua compreensão dele.

Sobre isso trataremos no próximo tópico, sobre o sentimento de amor que é gerado através do encontro, tendo como orientação o poema dos Cânticos.

5.2. - O SENTIMENTO DE AMOR

O texto *Conceitos do Amor de Deus*⁸⁹, uma interpretação⁹⁰ de Teresa sobre o poema *Cântico dos Cânticos* de Salomão⁹¹, começou a ser redigido em 1566 no mosteiro de São José de Ávila. Onze anos depois, em 1575 a Autora mística enviou o escrito ao padre Báñez para sua apreciação, recebendo dele sua autorização: "Vi com atenção estes quatro caderninhos, que ao todo têm oito folhas e meia, e não encontrei nada que seja má doutrina, mas sim boa e proveitosa." (ÁLVAREZ, 1995, p.881)

Ao padre Diego de Yanguas porém, o texto trouxe uma preocupação pois: "[...] não lhe parecia decente que uma mulher, ainda que Teresa, declarasse o Cantares." (HERRAIZ, 2015, 770) Dessa forma ele pede que ela queime seu escrito, o que ela

⁸⁹ "Foi o padre Gracián o primeiro editor desta obra de madre Teresa. A primeira edição foi em Bruxelas no ano de 1661 com o título *Conceitos do amor de Deus*, título que respeitam o padre Silvério de Santa Teresa e o padre Tomás Álvarez entre os editores modernos. Por outro lado os padres Éfren de la Madre de Dios e Oter Steggink foram os primeiros a abandonarem esse título (trocando-o por *Meditações sobre os Cantares*) exemplo que seguiram os editores das obras completas do Editorial de Espiritualidade." Jesús, Teresa de. *Obras Completas Teresa de Jesus. Edición* de Maximiliano Herraiz, Salamanca: Ediciones Sigueme, 2015. p. 769. Como neste trabalho estamos seguindo a tradução para o português das obras de Teresa de Jesus feita por Tomás Álvarez, manteremos o título *Conceitos do Amor de Deus*.

⁹⁰ A tradução bíblica que Teresa utilizou para essa interpretação foi a Vulgata Latina. Nós, no entanto, utilizaremos a tradução da Bíblia de Jerusalém para redigir os títulos das divisões dos capítulos. Porém ao citarmos a autora manteremos a sua redação original.

⁹¹ "O eixo de todo o Cântico dos Cânticos é o amor humano. Em razão disso, pairou sobre este livro certa suspeição quanto à sua legítima inspiração divina. Somente com enormes esforços perpetrados tanto no âmbito do judaísmo quanto do cristianismo, a obra foi acolhida no cânon escriturístico, justificado por sua potencialidade simbólica de representar o amor entre Deus e o homem, e mais particularmente Israel (Ravasi 2003). Trata-se, de fato, de uma retomada, já que a valoração do caráter metafórico do amor humano narrado nas páginas desse texto bíblico é muito anterior aos seis Sermões sobre o Cântico dos Cânticos, do Doutor Melífluor.

Parece-nos pacificado que sua perspectiva simbólica nupcial foi inaugurada por Hipólito, no século III, em seu Comentários sobre o Cântico dos Cânticos. Nele, Hipólito (1965) estabelece uma complexa relação entre Israel, os gentios e Cristo, este alegorizado em múltiplas figuras, desde Sofia, agente de Deus na criação, genitora do vinho, que alimenta a Igreja com os seus seios (a Lei e os Evangelhos), ao deus Hélio, que corre pelo firmamento e congrega as nações. Orígenes o seguirá, adotando a mesma linha em seu tratado (2007), ou seja, a da relação idílica e sponsal entre Cristo e a Igreja, e reconhecendo nessa a alma de cada fiel, desejosa de se unir ao Verbo de Deus. Cirilo de Jerusalém, Gregório de Nissa, Ambrósio, Jerônimo, Agostinho, Cassiodoro, Isidoro de Sevilha e um bom número de Padres da Igreja trilharão a mesma linha de interpretação alegórica do Cântico dos Cânticos. Essa perspectiva exegética também será valorada no medievo por Beda, o Venerável, Ruperto de Deutz, João Gerson, Pedro Abelardo, e, particularmente, por Bernardo de Claraval e Guilherme de Saint-Thierry, amigos que exerceram enorme influência doutrinal sobre as beguinhas" SANTOS, Cristian. Alusão ao Cântico dos Cânticos em O espelho das Almas Simples, de Marguerite Porete. *Revista Estação Literária*. Londrina: Vol 13, 2015. p. 372-373.

obedece prontamente. Felizmente o livro já havia sido copiado várias vezes,⁹² e são essas cópias que se tem hoje para o estudo e tradução, sem se saber ao certo se o texto encontra-se na íntegra.

A Monja abulense não intitulou nem fez divisões em seu texto, tanto o título quanto a divisão dos capítulos ficou a cargo do Padre Gracián em sua edição de 1661. Uma coletânea das obras de Teresa já havia sido editada por Luis de León em 1588, porém o editor não incluiu as *Meditações sobre os Cantares* nessa obra.⁹³

A Autora mística não escreve este texto para oferecer uma interpretação exegética sobre o *Cantares* bíblico, nem oferece uma leitura parcial do livro. O que ela fez foi escolher alguns versículos e tecer suas considerações de forma bastante pessoal sobre eles, para ela: "[...] estas anotações são meditações, desabafo familiar escrito com toda a liberdade." (ÁLVAREZ, 1995, p.843) Sobre a forma pessoal com que vai escrever, nos esclarece a Autora no prólogo:

Tem me dado o Senhor, de alguns anos para cá, um gosto muito grande cada vez que ouço ou leio algumas palavras dos Cânticos de Salomão, e isto de modo tão extremado que eu, sem entender com clareza o latim em língua vulgar, me recolhia mais e tinha minha alma mais movida do que pelos livros muito devotos que compreendo; e isso é uma coisa quase comum e, ainda que me declarassem em vernáculo, eu tampouco o entenderia mais. (CAD prólogo)

Certamente este se tornou um dos escritos mais discutidos e provocativos⁹⁴ de Teresa. Em uma época em que a mulher mal sabia ler e escrever, uma monja do Carmelo

⁹² O texto que consta da obra em português a qual estamos nos embasando é o da cópia do mosteiro de Alba de Tormes, com notas de cópias dos mosteiros de Consuegra e do Deserto de las Nieves.

⁹³ "Não é possível saber quais foram as razões precisas da omissão do frei Luis: a ausência dos originais, o estado fragmentado das cópias, ou o clima adverso que pairava sobre as obras que comentavam um livro tão sensível como o Cantar dos Cantares; não fazia muito tempo que o próprio frei tinha sido confinado nos cárceres do Santo Ofício... De toda forma, atualmente se conhece bem as circunstâncias e dificuldades pelas quais atravessou esta pequena obra." GARCÍA. Julio C. Varas. Las Meditaciones Sobre los Cantares de Santa Teresa. *Revista de Manuscritos Literários e Investigación*. n. 12. Disponível em: <<https://www.manuscrtao.com/tag/documentos-recuperados/>>. Acesso em 05 de outubro 2017. p?

⁹⁴ "Ainda hoje causa admiração a audácia e a ousadia espiritual desta carmelita que, com a perplexidade do enamoramento, se debruça sobre o *Cantar dos Cantares*, pedra sobre a qual tropeçaram outros teólogos em seu afã por ir além da letra da Vulgata latina. E isso em tempos perigosos nos quais vivia. Talvez [...] só os descendentes de uma casta hebreia, autênticos e eternos exilados de si mesmos ao longo da História, estavam capacitados para esta viagem intelectual de aproximar-se do Eterno na linguagem amorosa e sensual dos Cantares, que não deixa de causar assombro aos intelectuais escolásticos de antes e de hoje." GARCÍA. Julio C. Varas. Las Meditaciones Sobre los Cantares de Santa Teresa. *Revista de Manuscritos Literários e Investigación*. n. 12. Disponível em: <<https://www.manuscrtao.com/tag/documentos-recuperados/>>. Acesso em 05 de outubro 2017.

se dispõe à audaciosa tarefa de meditar sobre um texto bíblico e fazer suas anotações com todos os tons místicos do encontro do Amado com a Amada. Em um século escuro pelas sombras de inquisição, essa era, sem dúvida, uma audaciosa expressão de amor a Deus.

Outra característica muito particular da interpretação de Teresa sobre este poema, é que ela entende que este fala do amor a Deus, mas partindo da linguagem do amor humano. Assim sua interpretação não vai sublimar tanto esta linguagem que ao final nem pareça humana, como fez alguns teólogos de sua época em suas interpretações, ela: "Partirá da materialidade do humano para alcançar o divino. De modo que penso que, como em outro assunto também, Teresa se mostra mais próxima da compreensão do livro por parte dos eruditos de nossos dias que muitos outros autores espirituais." (SÁNCHEZ, 2015, p.168)

Num primeiro momento a Reformadora tem receio de escrever sobre o que passa a entender desse poema, mais tarde porém, por obediência, se dispõe a redigir o que lhe vem na alma, conta-nos ela:

[...] algumas vezes o Senhor me dá tanto a entender, que eu fico com o desejo de não esquecer, mas não tinha coragem de por coisa alguma por escrito.

Agora, com a opinião de pessoas a quem estou obrigada a obedecer, escreverei alguma coisa daquilo que o Senhor me dá a entender, que se encerra em palavras de que minha alma gosta, palavras referentes este caminho da oração por onde, como eu disse, o Senhor leva essas irmãs destes mosteiros e filhas minhas. (CAD prólogo)

As imagens de amor desse poema soam tão claras para a Descalça castelhana, que ela não compreendia, nem tolerava certas expressões de escândalo da sua época frente a ele, diz-nos:

Parecer-vos-á que há nestes Cânticos algumas coisas que se poderiam dizer com outro estilo. É tanta a nossa torpeza que eu não me espantaria; e até ouvi algumas pessoas dizerem que antes fugiam de escutá-las. Oh valha-me Deus, que grande miséria a nossa! Que assim como as coisas peçonhentas transformam em veneno tudo quanto comem, assim também acontece conosco, que, de graças tão grandes quanto a que nos faz aqui o Senhor ao permitir que entendamos o que possui a alma que O ama e animá-la para que possa falar e regozijar-se com Sua Majestade, temos de ter medo e dar sentido de acordo com o pouco sentido do amor de Deus que temos. (CAD 1,3)

Teresa o escreve como se estivesse falando em voz alta, acostumada com o texto por ouvi-lo em sua liturgia das horas⁹⁵, ela diz como entende esse encontro tão profundo e esse matrimônio espiritual que, afinal, também vivenciava com seu Amado. Ela escreve sobre um conhecimento experiencial da via do amor, que percebe tão bem expresso no Cântico; a começar pela primeira estrofe, o beijo do Amado.

5.2.1 - "QUE ME BEIJE COM BEIJOS DE SUA BOCA" (Ct 1,2)

"Tenho fome da tua boca, da tua voz, do teu cabelo,
e ando pelas ruas sem comer, calado,
não me sustenta o pão, a aurora me desconcerta,
busco no dia o som líquido dos seus pés."⁹⁶

A Escritora mística assim define o beijo: "Porque claro está que o beijo é sinal de paz e de grande amizade entre duas pessoas. Quantas maneiras de paz existem! O Senhor nos ajude a que o entendamos." (CAD 1,10) Desta forma desejar o beijo do Amado é criar uma relação, relação de profundidade e de paz.

No entanto também existem os beijos da falsa paz, que são os beijos de tudo o que é passageiro e que embriaga a alma, a colocando em uma "[...] guerra perpétua." (CAD 2,1) esses beijos incendeiam a alma, mas de uma forma diferente do abrasamento causado pelo amor: "Ao contrário o beijo de Deus impregna paz tão profunda que afugenta outros amores. Quem na verdade sentiu o beijo do *Cantar*, lhe repugna os outros beijos." (SÁNCHEZ, 2015, p.171)

Ao provar esse sentimento de amor, a alma deseja mais, deseja ter a mesma liberdade que os amantes têm para se declararem, por isso pede o beijo, pois deseja aprofundar esse amor e escapar daquilo que ainda os separa; em especial os preconceitos tolos, diz-nos Teresa:

Eu por certo me lembro de ter ouvido um religioso fazendo um sermão muito admirável que se dedicou em especial a falar dos regalos com que a Esposa tratava com Deus. E houve tantos risos e o que ele disse foi tomado tão mal, porque falava de amor (embora fosse sermão do Mandato, que não é para tratar de outra coisa), que eu fiquei espantada. E vejo com clareza ser o que tenho dito: praticamos

⁹⁵Oração cotidiana que acontece em vários momentos do dia com Salmos e Cânticos e leitura de partes da bíblia.

⁹⁶NERUDA, Pablo. Tenho fome da tua boca in: Cem Sonetos de Amor. Porto Alegre: Editora L&PM, 1997. 1. ed. p. 98.

tão mal o amar a Deus que não nos parece possível que uma alma trate dessa maneira com Ele. (CAD 1,5)

A Madre reconhece a dificuldade encontrada nessas palavras, pois, como poderia a alma tão pequena dizer coisas tão íntimas àquele que é seu criador? Sabia que seria acusada de não entender o significado de tal expressão, de ser uma "néscia" (CAD 1,10) porque, simples como era não deveria estar lendo tais coisas. Ela sabe, por experiência, que à alma é possível dizer tais coisas por estar abrasada, são almas: "[...] mortas de amor ao seu Deus" (CAD 1,11). Assim a alma que está com escrúpulos de dizer palavras apaixonadas, na verdade ainda não sente verdadeiramente este amor: "[...] porque estas palavras e outras semelhantes dos Cânticos são proferidas pelo amor; e, como elas não o têm, bem podem ler os Cânticos todos os dias e não se exercitar nessas palavras, sequer se atrevendo a pronunciá-las." (CAD 1, 11)

A Autora não se furta a reconhecer que muitos sentidos poderiam ser encontrados para essas expressões, mas a forma como ela entende, é expressa com uma singeleza e simplicidade muito particular de sua relação com Deus. Diz ela que uma alma tão pequenina só pode falar assim com seu Amado porque Ele permite, pois: "[...] a alma que está abrasada de um amor que a desatina não quer saber de nenhum deles (sentidos), mas apenas de dizer essas palavras. Sim, porque o Senhor não o impede." (CAD 1, 10)

Desta forma não são as palavras do *Cântico* que representam o amor, o amor é que é representado por elas, a alma já está abrasada, e só pode se expressar dessa forma. É por isso que Teresa diz que, somente os que não amam verdadeiramente podem se espantar ao ouvir tais palavras e considerá-las algum atrevimento. Para Deus não há espanto algum, na verdade Ele é quem permite⁹⁷ que a alma se abra e diga o seu amor pois:

⁹⁷ "Mas a grandeza maior de Deus é, para a doutora de Ávila, que ele se abaixe, condescenda. Ele mostra sua grandeza, revelando-se nos fracos para levar adiante o seu projeto de salvação. É o grande Deus que, humilde, se abaixa, chama e se comunica porque nos ama [...] Deus é o amante que se doa a si mesmo. Seu amor não tem medida, tampouco têm medida seus dons de misericórdia." PEDROSA-PÁDUA, Lucia Pedrosa. Vida e Significado de Santa Teresa de Jesus. In: PEDROSA -PADUA, Lucia; CAMPOS, Mônica Baptista (Orgs). *Santa Teresa Mística para Nosso Tempo*. Rio de Janeiro: Reflexão, 2011. p. 45.

[...] a quem o vosso amor tirou de si, Senhor, bem perdoareis que diga isso e mais, embora seja atrevimento. E, Senhor meu, se significam paz e amizade, porque não Vos pediriam as almas que as tendes com elas? Que melhor coisa podemos pedir que o que Vos peço, Senhor meu: que me deis essa paz *com o beijo de Vossa boca*? Essa, filhas, é elevadíssima petição. (CAD 1,12)

Teresa analisa como elevado esse pedido, porque entende que Deus tem muitas maneiras de mostrar sua amizade pela alma, assim, a Esposa no poema poderia ter dito apenas beije-me, concluindo com menos palavras o seu pedido. Porém, questiona a Reformadora do Carmelo: "Por que diz com o beijo de sua boca? Pois com certeza não há palavras em demasia." (CAD 2, 16) Se não há palavras em demasia no poema, há uma razão para que a esposa se exprima dessa maneira.

Sua alma sensível percebe que a palavra boca não é colocada no texto de forma leviana, há um sentido para que o pedido tenha sido feito dessa forma, e o sentido que Teresa compreende é que a alma pede o beijo da boca como forma de total entrega, porque outras formas de amizade com Deus são possíveis, mas se a alma deseja uma comunhão, ela pede intimamente o beijo da boca, assim: "[...] o nosso Rei trata a paz e a amizade com as almas de muitas maneiras [...] O problema é que nós as temos com sua Majestade de passagem, como dizem. Tendes de olhar, filhas, o ponto central da questão para que possais pedir o que pede a Esposa se o Senhor vos aproximar de si." (CAD 2, 16)

A disposição para essa comunhão faz com que os participantes desta relação amorosa estejam a disposição para transcender todos os limites a fim de consumir seu amoroso propósito, desta forma as antíteses alto/baixo, corpo/alma aparecem vinculados e possibilitam uma nova realidade em que os contrários não mais se excluem, mas sim propõe uma unidade:

Deste modo o espírito e a matéria, concebidos como a cara e a coroa de uma moeda realizam um papel importante nesse objetivo supremo que será alcançar uma forma de comunicação plena e absoluta. No momento em que os sujeitos poéticos experimentam o encontro total de suas respectivas identidades, a comunicação se torna tão perfeita e intensa que o diálogo se extingue, porque se extingue para os amantes a possibilidade de dizer tu; são o mesmo ser, por isso esse amoroso diálogo entre a alma e o Esposo, que é o Cântico, se converte em um monólogo verdadeiramente estremeceador. (PADRÓN, 2013, p.452)

O beijo dado pela boca do Amado se transforma em selo de paz e amizade, o que faz com que a Monja rogue:

Pois, Senhor meu, não Vos peço outra coisa nesta vida a não ser que me beijes *com o beijo da Vossa boca*, e que seja de uma maneira que, embora eu queira me afastar dessa amizade e união, esteja sempre, Senhor da minha vida, com minha vontade sujeita a não se afastar da vossa." (CAD 3,15)

Receber o beijo deixa a alma aberta aos encantos do Amado, reconhecendo que nesse encontro de amor está todo o bem e todas as delícias a que se possa almejar. Assim, Teresa continua a sua interpretação do poema, dizendo agora sobre a adega e o vinho: "E que não haja nada que me impeça de dizer, Deus meu e glória minha, com sinceridade, que mais *valem os teus peitos do que o vinho*." (CAD 3,15)

5.2.2- "LEVOU-ME, À ADEGA E CONTRA MIM DESFRALDA SUA BANDEIRA DE AMOR" (Ct 2,4)

No Interior da adega
Do Amado meu bebi⁹⁸

Um autor místico e amigo de Teresa que também discorreu sobre a adega foi João da Cruz em seu poema *Cântico Espiritual*, tendo sua primeira redação em 1584 e, mais tarde, uma segunda redação em 1586. Escreve este poema cerca de dez anos após a Descalça, onde podemos inferir que este tema tenha sido fonte de diálogos entre os dois amigos que vivenciavam o amor ardoroso por Deus. Em suas explicações sobre esse poema, diz-nos o frei a respeito da adega:

Esta adega, mencionada pela alma, é o mais extremo e íntimo grau de amor, a que ela pode chegar nesta vida. Esta é a razão de dar-lhe o nome de adega interior, isto é, a mais íntima; donde se conclui que há outras, menos interiores; a saber, os graus de amor pelos quais se sobe esta última. (CRUZ, 2002, p.734-735)

⁹⁸ CRUZ, João da. *Cântico Espiritual* Canção XXVI. In: CRUZ, São João da. *Obras Completas*. Petrópolis: Vozes, 2002. 7. ed. p. 587.

Neste local de profunda comunhão⁹⁹ a alma é introduzida. A Monja chama a atenção para esse movimento da Esposa no poema. Não é ela quem escolhe entrar na adega, mas sim seu Amado quem a introduz e, uma vez introduzida, a alma sorve o líquido que ali lhe é oferecido pois:

O Senhor a põe no celeiro para que dali ela possa sair rica além de toda a medida. Não parece que o Rei queira deixar qualquer coisa por lhe dar, mas que ela beba de acordo com seu desejo e se embriague bem, bebendo de todos¹⁰⁰ os vinhos que há na despensa de Deus. Ele quer que ela goze de todos esses gozos, que se admire de Suas grandezas, que não tema perder a vida por beber tanto que vá além de sua natureza, que morra nesse paraíso de deleites. (CAD 6,3)

A alma então bebe de seu Amado, suas potências passam a ser encharcadas pelas potências do Amado, que as dilata e redefine. João da Cruz assim esclarece o que a alma bebe ao entrar na adega: "Quanto ao entendimento, bebe sabedoria e ciência; quanto à vontade, bebe amor suavíssimo; e, quanto à memória, bebe alegria e deleite [...]" (CRUZ, 2002, p.736) Quando a vontade bebe do amor do Amado, ela se conforma e o assimila, assim, quando a alma sai da adega está repleta, embriagada nesse amor, em uma:

[...] ditosa embriaguez que faz suprir ao Esposo o que a alma não pode, que é por ordem tão maravilhosa que, estando todas as faculdades mortas ou adormecidas, o amor fique vivo, e que, sem que a alma entenda como, ordene o Senhor que opere tão maravilhosamente a ponto de formar uma só coisa com o próprio Senhor do amor, que é Deus, com grande pureza. Porque não há quem lho impeça, nem sentidos, nem faculdades, digo intelecto e memória, e tampouco a vontade, subentenda-se. (CAD 6,4)

Analisando a respeito das características do amor místico, a psicanalista Ana María Rizzuto traça um paralelo entre o amor entre duas criaturas, e o amor entre a criatura e Deus. Segundo ela, a diferença crucial entre esses dois relacionamentos é que

⁹⁹ No livro *Castelo Interior ou Moradas*, Teresa trata sobre a adega nas quintas e sétimas moradas, justamente nas moradas finais onde a alma está em união: "A imagem da adega interior demonstra a passividade da alma nessa oração e o protagonismo de Deus. A nota mais característica desta imagem é sua interioridade." SORLI, Montserrat Izquierdo. *Teresa de Jesús, Una Aventura Interior: Estudio de un símbolo*. Ávila: Gran Duque de Alba, 1993. p. 220.

¹⁰⁰ Todos os vinhos que Deus pode dar são suas graças, que ele dá na medida e da forma que quer: "E assim ocorre nas graças do Senhor, que a um dá pouco vinho de devoção, a outro dá mais, a outro aumenta a dose e começa a fazê-lo sair de si, [...] a uns dá um grande fervor em Seu serviço, a outros ímpetus; a outros ainda, grande caridade para com o próximo." (CAD 6,3)

o místico crê desde o começo na fidelidade total divina e, em troca dessa entrega incondicional, o que a alma precisa fazer é retribuir a esse amor.

No amor humano outros fatores são observados dentro da relação; o contato corporal, as afinidades culturais e sociais, os intercâmbios verbais e afetivos, juntamente com a vida diária que se compartilha, facilitam o conhecimento progressivo dos amantes. Na relação amorosa com Deus porém, esses fatores não estão presentes, fazendo com que o místico busque outras formas de sustentar essa relação, diz-nos ela:

O místico, por sua parte, não tem um Deus corpóreo que sustente e reflita com sua presença concreta o diálogo do amor. Deve encontrar esse diálogo na fé, nas escrituras, nas orações, na liturgia e estar atentíssimo em escutar o desejo de Deus presente em toda comunicação, incluindo o discernimento do guia espiritual. Esta é uma diferença essencial com relação aos amantes humanos, cujo discernimento do desejo do outro pode ser esclarecido com o diálogo e o gesto corporal. O místico substitui o diálogo com a oração, na qual trata de escutar os sussurros divinos, sujeitos a um temeroso discernimento. A tarefa do místico requer uma extrema sutileza porque Deus, como dizem os apofáticos, é o incognoscível da via negativa. Rapidamente aprende o místico, o que os amantes maduros também descobrem em sua realidade humana: não é possível amar profundamente se um não se purifica de tudo aquilo que ofende o amado, pois isso limita a recepção de seu amor. (RIZZUTO, 2013, p.356)

A crise de perceber o ser amado escapando não pode ser resolvida pelo místico da mesma forma que se resolve humanamente. A estes o diálogo e o afeto são caminhos para se diminuir a distância, ao místico porém só fica mais perceptível sua impotência frente ao Amado; para a psicanalista este é o momento no qual o amor humano e maduro difere radicalmente do amor místico. A desproporção entre os amantes é tal que somente a generosidade de Deus é capaz de abrandar o coração do místico para que possa se dar entre eles a união mística.

O místico percebe esta união não somente com o que Deus dá, mas também com o momento da entrega total e, apesar de ser um momento de intensa desigualdade entre os amantes, é também o de maior comunhão, diz-nos Rizzuto: "O assombroso é que naquele momento de desigualdade absoluta entre o Deus que se revela no vinho embriagante de seu amor e sua criatura sedenta por seu criador, a resposta apaixonada é o prometer-lhe ser sua Esposa, o estado mais profundo de igualdade acessível aos seres humanos." (RIZZUTO, 2013, p.357)

Assim quando a alma encontra-se nesse estado, absorta e embebida, com as faculdades em suspenso, passa a não saber o que quer, nem o que diz, está fora de si. E será a respeito desse estado da alma que a Descalça castelhana analisará o termo *E Contra mim desfralda a sua bandeira de amor*; diz-nos:

[...] cada qual poderá ver muito claramente se chegou a receber algo dessas graças que se assemelhe ao que diz a Esposa: o estandarte erguido sobre mim é o amor. Porque não sabem onde estiveram, nem como contentaram o Senhor em regalo tão excelso, assim como não sabem o que fizeram, pois não Lhe davam graças por isso. (CAD 6,8)

Cobrir a alma com sua bandeira¹⁰¹ de amor é a marca do desejo do Esposo, ele se regozija com ela, e o mostra de mil maneiras: "[...] como verás em muitas palavras nos *Cânticos* à Esposa (tais como: *Toda bela és, ó minha bem amada*, bem como muitas outras, como digo)" (CAD 6.8) Neste momento Teresa compara a alma a ouro, e afirma que: "[...] Sua Majestade vai esmaltando esse ouro." (CAD 6,10), dessa forma a alma só pode sentir-se profundamente amada, não sabe como nem compreende o que ama, afinal: "Estando o amor da alma posto tão verdadeiramente ao lado do de Deus, como poderia alcançá-lo o intelecto?" (CAD 6,11). Então finaliza Teresa:

O estandarte erguido sobre mim é o amor. E o é de tal modo que o amor que a alma tinha ao mundo desaparece e o amor próprio se torna desamor; aos parentes, ela só quer por Deus; o amor ao próximo e aos inimigos - e não se pode crer sem ter experimentado- aumenta muito. E o amor a Deus fica tão sem medidas que a aflige algumas vezes mais do que o pode suportar sua baixeza natural. A alma, vendo que já desfalece e vai morrer, diz: *A parai-me com bolos de uva, reanimai-me com maçãs, pois estou doente de amor.* (CAD 6,12)

¹⁰¹ O termo bandeira também foi utilizado na obra teresiana como expressão simbólica de combate, do bom combate como escreveu Paulo (2 Timóteo 4-7). No *Livro da Vida* ela diz: "[...] a alma tem agora asas para voar bem alto. Ela ergue o estandarte pela causa de Cristo, parecendo que o comandante da fortaleza subiu ou foi levado à torre mais alta para desfraldar a bandeira de Deus. Ela olha para os de baixo como quem está a salvo; já não teme os perigos, mas os deseja, como quem de alguma maneira tivesse a garantia da vitória." (V 20,22)

5.2.3 - "SUSTENTAI-ME COM BOLO DE PASSAS, DAI-ME FORÇAS COM MAÇÃS, QUE ESTOU DOENTE DE AMOR..." (Ct 2,5)

Mas há a vida que é para ser intensamente vivida,
Há o amor. Que tem que ser vivido até a última gota.
Sem nenhum medo. Não mata.¹⁰²

Esta parte final da interpretação teresiana do poema do *Cânticos*, trata das últimas experiências com o Amado, no seu ardor do amor sem limites, próprio das sétimas moradas. Uma peculiaridade dessa experiência de encontro é a suavidade, que é tamanha que, se o Senhor não intervém, pode acabar a própria vida. A Autora se surpreende com essa dicotomia; como pode a suavidade matar? diz-nos: "Oh, que linguagem tão divina para o meu propósito! Como, Esposa Santa, a suavidade vos mata? Porque - pelo que sei- algumas vezes a suavidade parece tão excessiva que desfaz a alma de maneira tal que parece já não haver alma para viver." (CAD 7,1)

E continua a Autora questionando que tipo de bolos e maçãs poderiam ser esses? como não são remédio que possa trazer de volta a vida, só poderiam servir para fazer com que a alma morra de uma vez. Porém o verbo amparar está presente na mesma frase, o que faz com que a Autora entenda que; se a alma pede amparo, não pede para morrer mas sim para viver um pouco mais, mesmo neste estado doente de amor, para: "[...] servir um pouco, com a vida, Àquele a Quem vê que tanto se deve." (CAD 7,1)

O amor então se apodera por completo da alma, esta sente como se estivesse perto de morrer, a Reformadora afirma que não há exagero nessa afirmação:

Não penseis, filhas, que exagero ao dizer que a alma morre, porque, como já vos falei, isso é a pura verdade. O amor age por vezes com tanta força, dominando de tal maneira as forças do sujeito natural, que até sei de alguém que, estando em semelhante oração, ouviu cantar uma bela voz e garante que, a seu ver, se o canto não cessasse, a alma já lhe ia sair do corpo¹⁰³, graças ao grande deleite e suavidade que Nosso Senhor lhe permitia experimentar. (CAD 7,2)

Quando a alma compreende que é necessário que ela esteja viva, mesmo desejando a morte, pede então um outro bem, para sair desse estado tão intenso:

¹⁰²LISPECTOR, Clarice. A descoberta do mundo. In: *A Descoberta do mundo*. Rio de Janeiro: Rocco. 1984. p 152.

¹⁰³Ela se refere ao êxtase de Salamanca (1571), que teve ao ouvir o cântico *Vejam-te os meus olhos* (4M 11,8)

Amparai-me com bolos de uvas. Somente uma razão maior permitiria que a alma abrisse mão desse estado de júbilo:

Esses bolos têm um gosto distinto dos da terra. Entendo eu que ela pede ao Esposo que a deixe fazer grandes obras a serviço de Nosso Senhor e do próximo, razão pela qual se alegra em perder aquele deleite e contentamento; e embora isso seja vida mais ativa do que contemplativa, parecendo que a alma perderá se esse seu pedido for atendido, quando ela se encontra nesse estado, nunca deixam de agir juntas Marta e Maria.

Para contentarem mais a Deus, esquecem-se de si em favor do próximo e perdem a vida nos conflitos, como fizeram muitos mártires. E, com suas palavras envoltas em tão elevado amor de Deus, embriagadas daquele vinho celestial, de nada se recordam - e, se o fazem, pouco lhes importa descontentar os homens. (CAD 7,3)

Os bolos seriam, então, a súplica da alma para que pudesse realizar obras a serviço de Deus, mesmo que com isso ela perdesse aquele deleite e contentamento estando próxima dele; entretanto, compreende que se não estiver próxima das criaturas, esse amor tão dado em gratuidade se perderia. Diz-nos: "Digo que esses bolos e obras saídos e produzidos de uma árvore de tão fervoroso amor têm um aroma que dura muito mais. Uma alma dessas aproveita mais, com suas palavras e obras, do que muitos que façam obras com o pó da nossa sensibilidade mundana e com algum interesse próprio." (CAD 7.7)

Ao analisar essa passagem, em sua interpretação do *Cântico dos Cânticos*, Bernardo de Claraval também interpreta as obras como frutos da fé, diz-nos:

A fé sem obras é um cadáver. Igual a flor quando desponta e não traz fruto, *reanima-me com flores, dá-me vigor com maçãs, porque desfaleço de amor.* Portanto, a alma habituada a quietude só se consola com as boas obras apoiadas em uma fé verdadeira, quantas vezes se lhe oculta a luz da contemplação, como as vezes acontece. Pois, quem goza dessa luz, não digo continuamente, senão sequer por um tempo, enquanto mora neste corpo? [...] Já tenho dito que, sempre que se sai da contemplação se refugia na ação; mas volta novamente com confiança a ela, porque ambas são companheiras e habitam juntas; ao fim Marta é irmã de Maria. (CLARAVAL, 2017, p.189)

O autor Dennis Martin, em seu texto *Trinitarian and Mystical Receptivity: Modern Theory and a Medieval Case Study* traça um paralelo a respeito da passividade e o sentido como tal estado é percebido na modernidade. Diz o autor que na idade média

o conhecimento místico era vivenciado como fundamentalmente receptivo, amoroso, permitindo-se penetrar pela força do amor de Deus. No entanto, no mundo moderno, locuções como dependência e receptividade foram assimiladas a passividade e vitimização, levando-as a um senso pejorativo.

Recepção se torna, então, um sinal de vitimização dependente de sofrimento. A passividade perde, na atualidade, a sua característica ativa de simbolismo positivo, que é o que o místico trata quando fala de seu amor. Ser amado implica em atividade, o amor não consegue permanecer inativo, até porque não há mediação em ser amado por Deus, a alma se torna toda preenchida. João da Cruz discorreu sobre o tema da ação na passividade, diz-nos:

Desse modo o Senhor se comunica passivamente ao espírito, assim como a luz passivamente se comunica a quem não faz mais do que abrir os olhos para recebê-la. Receber a luz sobrenatural que se lhe infunde é para a alma o mesmo que entender passivamente; e quando se diz que, nesse caso, ela não age, não é por motivo de não entender. e sim porque entende sem indústria sua; apenas recebe o que lhe é dado, como acontece nas iluminações, ilustrações e inspirações divinas.¹⁰⁴

Assim, ao chegar ao estado de união mística, a alma é como que lançada fora de si, o desejo de amor é aumentado e, ao final, tudo o que ela pode fazer ativamente é se unir passivamente¹⁰⁵ a Deus:

¹⁰⁴ CRUZ, São João. Subida ao Monte Carmelo. L II, XV-2 In: CRUZ, São João da. *Obras Completas*. Petrópolis: Vozes, 2002. 7. ed. p. 239.

¹⁰⁵ O autor Colin Thompson, também ao tratou do tema da ação na passividade, diz-nos: "A passividade, no entanto, não é um estado de inatividade nem o completo abandono à vontade de Deus que se associou tradicionalmente com a heresia do quietismo. Implica em renunciar a tudo o que dificulte o labor de Deus na alma e o melhor é interpretá-la como uma forma distinta de atividade: a atividade de ser receptiva a algo mais além de si mesma." THOMPSON, Colin P. *Canciones En La Noche* : Estudio sobre san Juan de la Cruz. Traducción de Marta Balcells. Madrid: Trotta, 2002. p. 209. Outro autor que também tratou do tema foi Teilhard de Chardin na segunda parte de seu livro *O Meio Divino*, intitulado *Divinização das Passividades*, onde ele falará das passividades de crescimento e as de diminuição. CHARDIN, Pierre Teilhard. *O Meio Divino*. Petrópolis: Vozes, 2014. 2 ed. p.41-63.

Receptividade, aqui, não é para ser vista principalmente como um ato ou uma potência por parte do assunto, é mais uma capacidade por meio da qual eu permito outro morar dentro de mim. Isso não será visto como um empobrecimento de ser, como algo experimentado em um mais baixo nível, mas como algo que tem a ver com a riqueza completa do ser. Para sofrer a riqueza do ser, eu tenho que sofrer este empobrecimento. (MARTIN, 1995, p.704)

Teresa amou tanto que dizia que morria porque não morria: “Morrer, para Teresa, não é querer a morte – seria suicida –, mas, ao contrário, entrar na realização do desejo. Para ela, sofrer não é querer o sofrimento – seria masoquismo; é antes, o ato de espera viva da presença. Sofrer manifesta a presença na ausência e faz da separação uma ferida de amor.” (VASSE, 1994, p.90)

Desta forma, "O amor é forte quando está próximo ao Amado; quando se ausenta, se debilita. Se trata de certo tédio do impaciente desejo que inevitavelmente afeta o espírito que ama com ardor em ausência do Amado [...]" (CLARAVAL, 2017, p.189) Adoecer de amor é, então, a característica da saudade da alma, para o psicanalista Denis Vasse: “O amor consiste em morrer de desejo até o êxtase. Até a saída de si, no seu próprio coração: onde “isso” fala, no arrebatamento silencioso da alma. Morrer de amor revela que a morte não é nada.” (VASSE, 1994, p.95) Se não se morre, se enlouquece de amor, o que para Teresa se trata de uma boa loucura, pois deixa a alma em estado de graça: "Oh! que boa loucura, irmãs! Oxalá Deus no-la desse a todas!" (6M 6,11)

5.3 - LOUCOS DE AMOR

Olha: o amor pulou o muro
 O amor subiu na árvore
 em tempo de se estrepar
 Pronto, o amor se estrepou
 Daqui estou vendo o sangue
 que escorre do corpo andrógino.
 Essa ferida, meu bem
 às vezes não sara nunca.
 às vezes sara amanhã.¹⁰⁶

O tema dos loucos de amor remonta há muitos séculos na história. Às margens do cristianismo, há uma mulher Salê (a idiota) que aparece primeiramente no século IV em um conto intitulado *História lausíaca de Palladios*¹⁰⁷ em uma: "Forma primeira do que se tornará loucura para o Cristo." (CERTEAU, 2015, p.50) A história é de uma mulher sem nome chamada de Salê, que vivia em um mosteiro junto a outras 400 mulheres e que se passava por louca. Vivia apenas na cozinha se alimentando de restos das outras monjas com um pano amarrado a cabeça no lugar do véu, e fazia qualquer serviço. Às outras monjas ela causava repugnância, o que fazia com que ela fosse alvo de golpes, injúrias e desprezo. Porém ela nunca resmungou ou insultou a ninguém. Na verdade, ela se mantinha em completo silêncio, nunca alguém tinha ouvido o som da sua voz.

Um dia um anjo se apresentou a um santo homem da cidade e disse que ele não era na verdade santo, mas que havia em um mosteiro uma mulher que vivia na cozinha e com um pano na cabeça, e que essa sim era uma mulher de Deus pois: "Às voltas com essa multidão, ela jamais afastou seu coração de Deus." (CERTEAU, 2015, p.71) O santo parte a procurá-la e quando a encontra se ajoelha a seus pés e pede que ela o abençoe, o que causa grande espanto às outras monjas, e faz com que estas revelem o quanto mal haviam feito à "louca" do mosteiro. Após esse episódio Salê passou a ser tão bem tratada e considerada pelas demais que não suportou, saiu do mosteiro e nunca mais foi vista. Esta é uma história que representa outras tantas, como nos diz Certeau:

¹⁰⁶ ANDRADE. Carlos Drummond de. *Brejo das Almas*. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2013. p. 15.

¹⁰⁷ O conto na íntegra encontra-se em: CERTEAU, Michel de. *A fábula Mística: Séculos XVI e XVII* Vol. I. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015. 1. ed. p. 51-52.

Uma mulher sem nome, que desaparece assim que reconhecida, precede outras figuras, de homens que têm nomes: Marcos o louco (salos), na cidade de Alexandria (século VI); Simeão o louco de Êmeso, na Síria (século VI); André Salos, em Constantinopla (século IX) etc. Com os séculos, essa loucura sobre para o norte e se faz numerosa

A essas testemunhas antigas e disseminadas, de onde sairão os grupos de loucos do Cristo (yourodivyj) que circulam nas praças de Moscou do século XIV ao século XVI, eu pergunto que desvio eles produzem. Não para captar o segredo de sua sedução (há outro além de seu próprio arrebatamento?), mas para tentar circunscrever o seu ponto de fuga por onde eles nos desviam para um absoluto. (CERTEAU, 2015, p.50)

Fato importante a se destacar na história de Salê é que ela *passava-se por louca*, enquanto era a única que *jamais tinha afastado seu coração de Deus*. As ações dessa mulher eram intencionais, diziam algo de sua alma, mas que as demais monjas, a multidão descrita no conto, não conseguia perceber. O amor transformou seus atos em ações só perceptíveis a alguém que, como ela, vivia a experiência do absoluto e poderia reconhecer ali não a fuga de uma realidade, mas a entrega total a um propósito, que era não se afastar de Deus.

Na mística Sulfi¹⁰⁸ os exemplos desses loucos de amor são chamados de malâmátí, que têm como tradução homens da mácula, ou da reprovação, da culpa. Esta:

É uma forma de espiritualidade radical, excessiva, até mesmo mórbida, segundo a percepção que se tem de fora. Poder-se-ia também chamá-los mestres da suspeita, devido a seu comportamento constante de suspeitar de tudo que venha de seu eu, da opinião alheia e do mundo mundano como possível armadilha para distanciá-los de sua meta de união com Deus. (OLIVEIRA, 2006, p.129)

Os malâmátí procuram evitar a todo custo, por meios de rigores da ascese auto impostas, uma satisfação orgulhosa ou os olhares de aprovação e elogios dos demais, pois acreditam que estes seriam motivos de queda em seu caminho de encontro com Deus. Essa evitação chega a tal rigor que, como forma de proteção, eles começam a se comportar de uma forma que desagrade aos demais, ou que cause mesmo repugnância e censuras, para não serem levados em alta conta e, dessa forma, possam continuar ocultando o seu estado espiritual: "A vida malâmátí é assim uma vida espiritual que

¹⁰⁸ Vertente mística existente dentro do Islamismo.

propositadamente apresenta-se de uma forma enganosa, disfarçada [...] um desinteresse absoluto em ser identificado, compreendido ou aprovado pela comunidade que o cerca." (OLIVEIRA, 2006, p.130)

No *Livro da Vida* Teresa narra o quanto lhe atormentava quando falavam bem dela ou a tinham em grande consideração¹⁰⁹. Para ela isso era motivo de angústia pois acreditava que, para ser digna das graças do Senhor deveria padecer incompreensões e injúrias, porém continuava tendo seus arroubos em público e mais as pessoas a consideravam. Até que: “[...] o Senhor me perguntou por que eu temia, se, nesse caso, só havia duas alternativas: murmurarem de mim, ou louvarem a Ele. [...] essas duas coisas representavam ganhos para mim, motivo pelo qual eu não devia me afligir” (V 31, 13) Essas palavras conseguiram acalmá-la.

Para a Monja a alma que realmente está devotada a Deus não se importa que falem bem ou mal dela pois nada tem de si mesma, tudo vem de Deus e por isso não deve se apegar nem a mostrar seus pecados, nem a glorificar suas graças. Por isso alerta para os perigos de se estar em alta conta com as pessoas, pois as cobranças serão muitas, logo lhe exigirão a perfeição.

Quanto mais pessoas a admirarem, menos reconhecerão que são seres falíveis e ainda em corpos mortais, dirá ela: “Assim, como eu digo, é preciso muito ânimo, já que a pobre alma, nem bem começou a andar, já a querem obrigar a voar.” (V 31, 17) A Autora acredita que seus esforços de humildade são pequenas palhas que lança na fogueira do amor abrasado de Deus. Tem vergonha do pouco que pensa fazer em contraste do muito que recebe em graças: “Sim, Senhor meu, tenho vergonha, mas de não ter para contar senão atos tão minúsculos, para que quem os fizer grandes tenha esperança.” (V 31, 25)

O seu receio de estar em alta conta era tanto que, assim como a Salê da história, Teresa não ousa “[...] erguer a cabeça, desejando não ser vista.” (V 31,12) ou roga em uma oração a Deus que: “[...] quando alguma pessoa pensasse bem de mim, Sua Majestade lhe declarasse meus pecados para que ela visse com quão poucos méritos

¹⁰⁹ Um exemplo disso foi o grande esforço que fez para que não pintassem seu retrato: "Teresa tentou em vão impedir o evento com mil justificativas, mas seu superior estava convicto da importância do assunto e decidido a realizar o retrato apesar das réplicas da retratada." PEDROSA -PADUA, Lucia. Santa Teresa de Ávila: Dez Retratos de uma Mulher "Humana de Deus". In: PEDROSA -PADUA, Lucia; CAMPOS, Mônica Baptista (Orgs). *Santa Teresa Mística para Nosso Tempo*. Rio de Janeiro: Reflexão, 2011. p. 104.

meus Ele me concedia graças." (V 31,15). Porém também é preciso cuidado ao se mostrar os equívocos, para que essas demonstrações não se tornem fonte de orgulho e pareçam humildade quando na verdade não o são, talvez por isso a Salê permaneça em silêncio: "Finalmente, nenhum contrato, mesmo que fosse o primeiro e o último de todos, o da linguagem, é por ela honrado." (CERTEAU, 2015, p.60)

5.3.1 - DESATINOS SANTOS

E eu, quero te servir a poesia
 numa concha azul do mar
 ou numa cesta de flores do campo.
 Talvez tu possas entender o meu amor.
 Mas se isso não acontecer não importa.
 Já está declarado e estampado
 nas linhas e entrelinhas deste pequeno poema ¹¹⁰

Será no *Livro da Vida*, mais especificamente ao tratar do terceiro grau de oração, que a autora mística fará referência a esse desatino de amor, diz-nos: "Não sei explicar em outros termos. Nesse estado, a alma não sabe o que fazer: se fala, se fica em silêncio, se ri ou se chora. É um glorioso desatino, uma loucura celestial." (V 16,1) ou então: "Oh! Valha-me Deus! Como fica então a alma! Ela desejaria ser toda línguas para louvar o Senhor. Diz mil disparates santos, procurando sempre contentar quem a deixou assim." (V 16,4)

Nesse grau de oração, as faculdades dormem, não mais causam grandes dificuldades à vontade, pois estão todas mergulhadas na água da graça; a alma já não sabe ir adiante ou voltar atrás, o deleite desse momento é tão intenso que ela fica em suspenso, querendo apenas regozijar-se.

Aqui as faculdades estão unidas a Deus de forma bem mais íntima. Capazes de se ocuparem tão somente de Deus, elas já não conseguem se expressar por si só, salvo se Ele permitir que se distraiam. Nesse momento o louvor a Deus é desordenado, a alma só deseja poder clamar o amor do qual é objeto, dizer em altas vozes a todos que a possam ouvir como é doce o amor de seu Senhor. Para Teresa, esse é um "desassossego saboroso", em que as flores do jardim começam finalmente a abrir e a exalar seu perfume. E quanto mais as flores do jardim particular florescem, mais aumenta o desejo da alma de que outras possam se deleitar nesses gozos, que o nome de Deus possa ser

¹¹⁰ CORALINA, Cora. Poeminha Amoroso. In: *Os Melhores Poemas de Cor a Coralina*. São Paulo: Global, 2011. 4 ed. p. 243.

reverenciado e que a loucura do amor; o fogo do amor verdadeiro possa ser reconhecido.

E será nesse estado de desatino amoroso que a Monja castelhana escreve, em um transe de oração, se dirige a Deus em um solilóquio ardente:

Bendito sejas para sempre, Senhor! Que todas as coisas Vos louvem para sempre. Permite agora, Rei meu, eu Vos suplico, porque ao escrever isto, não estou, por vossa bondade e misericórdia, fora dessa loucura celestial - pois Vós me concedeis essa graça sem que eu tenha méritos -, que fiquem loucos de Vosso amor todos com quem eu me relacionar. (V 16,4)

A partir deste grau de oração Teresa passa a ser como um ícone vivente deste estado amoroso em que se encontra, deseja comunicar aos demais, e não apenas comunicar, mas possibilitar com que o leitor sinta empatia, e se aproxime dessa "loucura" para que usufrua o mesmo bem, diz-nos: "O que vejo parece um sonho e só queria ver enfermos deste mal que me aflige. Suplico a vossa mercê que sejamos todos loucos de amor por Quem por nós se fez chamar assim." (V 16, 6)

Como escrever sobre esses desatinos que se sentem na alma? "Eu nem a compreendia nem seria capaz de descrevê-la e, chegando aqui, decidira dizer muito pouco ou nada." (V 16, 2) Seria necessário uma linguagem que conseguisse, minimamente, dizer: "[...] o indizível em que se funda. Palavra clandestina que se furta à palavra legítima ou legitimada." (VALENTE, 1991, p.251) Uma linguagem que pudesse traduzir o ardor desse amor que desatina, uma linguagem inflamada.

5.3.2 - LINGUAGEM INFLAMADA

Eu queria querer-te amar o amor
 Construir-nos dulcíssima prisão
 Encontrar a mais justa adequação
 Tudo métrica e rima e nunca dor
 Mas a vida é real e é de viés
 E vê só que cilada o amor me armou
 Eu te quero (e não queres) como sou
 Não te quero (e não queres) como és
 Ah! Bruta flor do querer
 Ah! Bruta flor, bruta flor¹¹¹

Sabendo da grande dificuldade que é exprimir em palavras o momento do encontro com o Amado, e o quanto as palavras podem não expressar a essência do que se vivencia, o místico se serve da linguagem apaixonada do erotismo humano. Os amantes: "[...] pronunciam expressões aparentemente desconexas, próprias da comunicação infantil, na qual os vocábulos parecem emergir diretamente dos sentimentos." (BETO, 2017, p.3) Marcada pela inefabilidade, essa linguagem busca recursos nas metáforas e símbolos que possam, de alguma forma, expressar essa relação amorosa arrebatadora.

Esse ardor traz em si o esforço de transcender-se em direção ao outro, de penetrar o mistério, mesmo reconhecendo sua profundidade indevassável. No poema *Chama Viva de Amor* de João da Cruz, o autor deixa claro esse esforço ao tentar explicá-lo à Senhora Ana de Penalosa. Logo no prólogo diz-nos:

Alguma relutância tive, mui nobre e devotada senhora, em explicar estas quatro Canções, como Vossa Mercê pediu; porque sendo de coisas tão interiores e espirituais, ordinariamente a linguagem falta. Com efeito o que é espiritual excede o sensível, e com dificuldade se pode dizer algo da substância do espírito a não ser com profunda penetração deste. (CRUZ, 2002, p.825)

A linguagem inflamada que o autor apresenta neste poema, a começar pelo próprio título contendo a palavra chama em referência ao ardor, é a expressão do enamoramento da alma, pois:

¹¹¹ VELOSO, Caetano. O Quereres. In: *Velô*. São Paulo: Philips Record, 1984. Faixa 07. 1. CD.

João da Cruz, como a maioria dos místicos, expressa sua relação amorosa com Deus (com licença da tautologia) recorrendo ao vocabulário [...] da relação amorosa (toque, beijo, êxtase, delícia, fruição).

O místico utiliza expressões simbólicas para traduzir experiências espirituais que não cabem no discurso racional, doutrinário. A doutrina fala à razão; a teologia, à fé; a mística, ao amor, dilatando coração e fé, abertos à presença inefável do Invisível e do Indizível. O esforço místico de comunicar o incomunicável, como se um casal quisesse descrever sua intensidade amorosa, engendra uma linguagem arquetípica, pois expressa seu significado a qualquer pessoa de qualquer tempo ou lugar. (BETO, 2017, p.3)

Porém não é somente a alma que se dirige ao seu amor de forma ardente, o Amado, também responde aos anseios amorosos da alma em uma linguagem ardorosa. Em verdade, a chama do amor parte primeiro Deste, e, ao abrasar a criatura, faz com que ela não tenha outra forma de se expressar que não seja apaixonadamente, diz João da Cruz:

Tal é a linguagem e palavra com que Deus fala nas almas purificadas e limpas, em termos incendiados, conforme disse Davi: A tua palavra é chama ardente (SL 118,14). E o profeta: Não são as minhas palavras como um fogo? (Jr 23,29). Essas palavras, segundo afirma o mesmo Senhor no Evangelho de São João, são espírito e vida (Jo 6,64). Percebem-nas as almas que têm ouvidos para ouvi-las; e estas, como digo, são as almas puras e enamoradas. (CRUZ, 2002, p.830)

Para João da Cruz nem todos os que ouvirem essa linguagem enamorada terão condições de saboreá-la, a esses falta um "paladar" (CRUZ, 2002, p.830) e, sem ele, encontram nestas palavras uma insipidez, ou até mesmo um aborrecimento, como alerta o apóstolo Paulo: "Com efeito, a linguagem da cruz é loucura para aqueles que se perdem, mas para aqueles que se salvam, para nós, é poder de Deus." (I coríntios 1,18)

Esse paladar espiritual nunca faltou a Teresa de Jesus, pelo contrário, sua forma apaixonada de viver sua espiritualidade se refletia em seus escritos e fazia com que seus confessores muitas vezes reeditassem algumas passagens. Não será ao acaso que o simbolismo do fogo apareceu na obra teresiana quando esta começou a distinguir os graus da oração, num processo progressivo de ascensão do amor da alma em Deus, por isso:

[...] não é estranho que nesse processo de transformação no amor, a frágil centelha que liga Deus à alma, na oração de quietude, se converta em fogo devorador que transforma o ferro em brasa viva, na oração de união: que seja dardo de fogo nos grandes ímpetos de amor e acabe em chama ascensional que arranca a alma de si mesma e a eleva até seu Deus, em um voo do espírito. (SORLI, 1993, p.79)

Na idade média o simbolismo bíblico do fogo estava na literatura e expressava tanto o amor de Deus quanto o amor humano. Na literatura mística o fogo se converte no símbolo do amor por excelência; diante dessa imagem o místico expressa todos os matizes delicados dessa relação amorosa, desde os efeitos mais violentos como as chagas e feridas, como os de suave ternura acolhedora.

Outros autores místicos anteriores a Teresa também trataram do tema do fogo ardente de amor. Dentre eles Francisco Osuna. Para o autor o fogo representa os vários graus de recolhimento pelos quais a alma deve passar até chegar ao estado de contemplação. Neste recolhimento místico o fogo é uma presença amorosa que a alma sente intensamente:

Que diremos da graça que neste difícil exercício se pode sentir? Nele se inflama a vontade de tal maneira que dentro do peito se sente um fogo tão agradável que falar não se pode? Fogo alimentado, semelhante ao daqui, salvo que não dá sofrimento algum, pelo contrário, dá tanto prazer que o desejam sempre acender nas entranhas e no coração.¹¹²

Na obra teresiana o simbolismo do fogo se inicia no *Livro da Vida*, mais precisamente no capítulo 15, quando ela trata da oração de quietude apresentando o fogo como uma centelha. Izquierdo Sorli, ao analisar o símbolo do fogo, reconhece que este segue em uma linha ascendente, na medida em que a Autora vai se aprofundando nas experiências místicas. O simbolismo do fogo pode então ser assim representado: "Centelha ----- fogo ----- dardo de ouro ----- chama." (SORLI, 1993, p.84)

A imagem da centelha aparece de modo repentino quando a Autora mística trata da alegoria do jardim que, até então, estava toda embasada no símbolo da água: "Essa água de grandes bens e graças que o Senhor dá aqui fez crescer as virtudes [...]" (V 14, 5). Apesar da imagem da centelha figurar na tradição místico literária, a Escritora

¹¹² OSUNA, Francisco de. *Tercer Abecedario Espiritual de Francisco de Osuna*. tr. 18, c.3. Disponível em: <http://documentacatholicaomnia.eu/03d/14921541,_Osuna._de._Francisco,_Tercer_Abecedario_Espiritual,_ES.pdf> Acesso em 20 de novembro. 2017.

mística a aplica de forma particular em sua pedagogia e esclarece: "Essa oração é, portanto, uma centelhazinha do Seu verdadeiro amor que o Senhor começa a acender na alma, para fazê-la compreender que é esse amor feliz" (V 15, 4).

A centelhazinha acendida por Deus no coração da alma na oração de quietude, se transforma em grande fogo na oração de união. Tão inefável é esta nova experiência mística que Teresa confessa sua impotência para descrevê-la:

Não sei explicar como é essa oração a que chamam união, nem o que é. [...] embora a alma por vezes saia de si mesma, como se fosse um fogo que está ardendo e se incendeia, e algumas vezes esse fogo aumenta com ímpeto e essa chama se eleva muito acima do fogo, mas nem por isso se distinguem: é a mesma chama que está no fogo. Com sua instrução, vossas mercês o entenderão, pois não sei explicar melhor. (V 18,2)

Há um avanço no processo simbólico; o amor de Deus que na oração de quietude era uma centelha, se transforma em fogo na oração de união e, dentro desta oração, há uma nova forma de expressão, que é a alma sair de si mesma como uma:

"[...] chama que se eleva muito acima do fogo." (V18,2) Essa sutil diferença entre a união e o voo do espírito é expressa novamente com o simbolismo do fogo, Teresa mostra bem essa diferença ao se referir ao metal que é fundido nas labaredas:

Tenho visto com clareza que há diferença entre as graças, embora, como eu digo, tudo pareça uma só coisa; mas um fogo pequeno é tão fogo quanto grande, e é perceptível a diferença entre os dois: num fogo pequeno, leva muito tempo para que um pequeno pedaço de ferro fique em brasas; mas, se o fogo é grande, por maior que seja, o ferro num instante se transforma por inteiro. (V 18,7)

Do aço que se funde ao calor do fogo abrasador, surge a imagem do dardo que causa a ferida de amor. Um dos grandes ímpetos de amor, a transverberação, descrita pela Reformadora do Carmelo de forma muito expressiva em seu *Livro da Vida* (V 29,13) marca a expressão última do simbolismo do fogo; abrasamento total no amor de Deus que fere docemente. Com seu bom humor habitual, Teresa mostra o quão difícil é transformar em palavras esses momentos abrasadores de amor, diz-nos: "Não vou falar de coisas que não tenha vivenciado muito. Assim, quando comecei a escrever sobre esta última água, parecia-me impossível tratar disso, pois é mais difícil do que falar grego. Por essa razão, parei de escrever e fui comungar." (V 18,8)

Observando a força que as palavras fogo, centelha, chama, abrasamento, dardo de fogo têm na obra teresiana, percebemos o quanto a linguagem do místico se inflama para falar do amor que sente, e também do amor do qual se faz objeto. Essa linguagem forte e simbólica: "[...] permite que a consciência traduza o movimento interno dos afetos, [...] As mudanças da alma ou da interioridade humana são efetivas porque afetivas e o modo de tomar consciência desse movimento inconsciente é pela *imagem*." (BOAS, 2011, p.171)

A linguagem dos amantes parece incoerente aos que estão de fora, porém, repleta de afetividade, não se presta aos conceitos racionais, ao contrário, comovem por sua intensidade e verdade, assim:

Teresa de Jesus recorre ao desatino, porque só no desconjuntamento dos esquemas racionais inscritos nas coordenadas espaço-temporais, se pode perceber a conotação sugestiva, que essencialmente se situa na mesma linha da poesia pura, da qual, é uma vivência inefável. Por isto, ao denunciar e lamentar a insuficiência das comparações para enfrentar as moradas superiores, exclama: Oh! segredos de Deus, que procuraria dar a entendê-los se acertasse em algo! e assim direi mil desatinos, porque se alguma vez atinasse, para que louvemos muito ao Senhor. (V 1,4) Constituem esses mil desatinos outros tantos sinais com os quais se conforma, no sentido mais estrito do termos, na área conotativa na qual nos participa a vivência. (CONCHA, 1978, p.147)

Coberta por interjeições e exclamações, a linguagem inflamada se apresenta em uma sequência de rogos ao Amado, de gozo e de irracionalidades, como mostra Adélia Prado no poema *O Pelicano*: "Travada de interjeições, mutismos, vocativos supremos balbuciei: Ó Tu! e Ó Vós! - a garganta doendo por chorar. [...] Ó Misericórdia, eu disse e pus minha boca no jorro daquele peito. Ó amor, e me deixei afagar, a visão esmaecendo-se, lúcida, ilógica, verdadeira como um navio." (PRADO, 2016, p.268)

Essas interjeições amorosas aparecem de forma abundante em uma obra de Teresa que recebeu o nome de *Exclamações da Alma a Deus*. Um texto dividido em dezessete tópicos onde a Descalça castelhana clama e se expressa ao Amado de forma apaixonada, assim interjeições como: *Ó vida, Ó Deleite meu, Ó esperança minha, Ó bem meu, Ó esperança minha, Ó verdadeiro amador*, entre outras; vão saindo de sua pena em direção àquele a quem se ama.

Teresa de Jesus recebeu o título de doutora da igreja, por seus escritos, e, ao longo de cinco séculos de sua morte continua recebendo homenagens e a atenção de

estudiosos de várias áreas do conhecimento que se encantam com a sabedoria e profundidade de sua obra.

A nós nos encantou a poesia de suas palavras, vivaz e ardorosa como era a personalidade desta castelhana que dizia com a mesma paixão sobre formiguinhas e lagartas, bem como sobre o mais profundo do coração e a imensidade do amor de Deus. Perceber a grandiosidade de tudo o que é criado, em especial a grandiosidade da alma, tornou-se a poesia diária de Teresa. A forma como fala com Deus e se entrega a sua presença acaba por poetisar seus atos e expressões, onde no fim, não será preciso que se digam palavras, pois: "Deus quer, pela sua grandeza, que a alma entenda que sua Majestade está tão perto dela que não há porque enviar-Lhe mensageiros, se ela pode falar diretamente com Ele, e falar baixo, visto que, dada a sua proximidade, Ele já entende o simples mover dos lábios." (V 14,5)

CONCLUSÃO

Teresa de Jesus, mestra e educadora de almas vacilantes ao encontro com Deus, compreendia, por experiência, que esse Deus, estava muito mais próximos de nós do que poderíamos entender. Sua característica foi: "Falar de Deus como alguém conhecido. Quem mergulhar na leitura destas suas obras terá a real impressão de que ela se encontrou com Ele, antes de se pôr a escrever." (ÁLVAREZ, 1995, p.7)

E falou de seu Amado com tanto fervor e emoção que seus escritos, que na verdade exprimem uma grande conversa com Deus e conosco que nos tornamos seus leitores, nos contagiam até hoje. Pela pedagogia teresiana percebemos que "Com seus escritos, Teresa rompe os limites do mundo dos carmelitas descalços e das monjas carmelitas descalças. Seu nome, sua mensagem ultrapassam a Igreja e conquistam pessoas de todas as raças e religiões, em busca do Infinito e do desejo de Deus." (ÁLVAREZ, 1995, p.8)

A conclusão dessa tese dissertativa, chega a um fechamento feliz do que se queria estudar. Caminhar pelos textos teresianos traz um encantamento e aprofundamento próprios da poesia. Recordamos-nos do que disse Menéndez Pelayo a respeito da obra de Teresa: "Por uma única página de Santa Teresa podem dar-se infinitos célebres livros de nossa literatura e das admiráveis. Não há no mundo prosa nem verso que bastem para igualar, nem ainda de longe se comparem a qualquer dos capítulos da Vida" (ÁLVAREZ, 2009, p.327)

Ler a obra de Teresa é percorrer com ela os caminhos, desde os mais íntimos de sua experiência mística, até os mais cotidianos de um dia a dia no convento. No Livro *Castelo Interior ou Moradas*, acompanhamos o itinerário pessoal e íntimo da sua experiência mística. Em sua autobiografia, o *Livro da Vida*, a Monja se expressa de forma espiritual e docemente poética. Seu epistolário também é uma obra que mostra a cada página o interesse dela pelas pessoas e uma atenção carinhosa às suas necessidades. Assim nenhuma das facetas dessa mulher está separada em planos distintos... O viés espiritual da poesia e da mística estão interligados em sua vida e em suas relações, para ela o mais importante de seus escritos não é mostrar o que Deus

pode fazer à sua alma, mas sim, ser um espelho onde cada um que a ler possa reconhecer e permitir a presença desse Deus em sua própria vida.

Entrar em contato com os textos de Teresa de Jesus no séc. XXI é bastante provocador, uma forma de trilhar um caminho místico de maneira alegre e objetiva. Teresa acima de tudo é clara, por mais que diga em seus textos que esqueceu o que estava dizendo, ou que não consegue dizer o que realmente se passa com ela na experiência com Deus, ela o faz de uma forma que alcança o leitor. As vezes em um texto denso de teologia profunda ela expõe um conselho para aqueles que dormem nas homilias. Ou, de um texto simples, como a exortação a alguma madre em suas correspondências, ela usa uma metáfora de precisão tão delicada que resume todo o conteúdo da sua reforma.

Justamente por sua clara percepção ao usar as palavras é que entendemos que esse tópico abre um campo para interessantes estudos na área da tradução para o português dos textos de Teresa. Como dito na introdução desse trabalho, muito tem se perdido na cadência poética do texto por traduções que limitam a expressividade dessa Autora mística. Traduções feitas por estudiosos laicos, que se dedicassem à expressão literária do texto, seria uma proposta viável para essa questão.

A autora Maria Cruz Cristófol y Sel, faz interessantes apontamentos sobre isso em seu texto *Canon e Censura nos estudos de Tradução*. Para a autora: "Dada a função complexa que realiza, este modelo é mais dinâmico ainda na linguagem poética, já que, ao não exercer uma função meramente comunicativa referencial, não pode funcionar em estado fossilizado." (CRISTÓFOL, 2008, p.198) E continua ela: "Para analisar a formação de cânones e os mecanismos de censura- através das traduções- de forma empírica e poder produzir resultados teóricos que possa, por sua vez ser aplicados à prática, é essencial adotar uma perspectiva de observação descritiva da maior quantidade possível de elementos em jogo." (CRISTÓFOL, 2008, p.204)

Luce López Baralt, professora de literatura espanhola e pesquisadora da linguagem mística, também chama a atenção para os desvios, tanto de tradução, quanto de interpretação dos textos místicos ao longo dos séculos. Para a autora não se pode perder de vista a real intenção do autor místico no uso das palavras, como quando, ao analisar o poema de João da Cruz, *Canções Entre a Alma e o Esposo* (CRUZ, 2002, p.30) diz: "O poeta não celebra em seus versos a contenção casta que praticou em vida, não apaga o desejo, mas sim o abraça. Longe de negar o corpo, o enaltece não se preocupa em deter-se nas carícias mais sensuais das letras espanholas renascentistas.

Petrarca havia se horrorizado de uma ruptura poética de tal envergadura em seu cânon amoroso." (BARALT, 2013, p.242)

Dessa forma, um estudo mais multidisciplinar das obras místicas, abriria campo para percepções e alcances diferentes, permitindo que o texto se exprima com toda a força e originalidade com que foi escrito.

Apenas a título de exemplo mencionamos a dificuldade que tivemos com a tradução dos poemas de Teresa. Ao longo da pesquisa percebíamos o quanto o texto em português era diferente do texto espanhol, a ponto, até mesmo, de mudar-lhe o sentido. Por se tratar de um estudo dos poemas, essa distorção nas traduções, dificultava muito o trabalho, posto que, o que a autora havia dito de forma simbólica e provocativa, se perdia na tradução.

Ficamos com essa dificuldade até metade da pesquisa, quando, em 2015 foi lançada a edição dos poemas de Teresa em português lusitano. Ao lermos a obra, pudemos ver uma maior fidelidade ao texto original e assim a adotamos neste trabalho. Por isso achamos tão pertinente incluímos na conclusão desta tese o quanto o refino, tanto na tradução e compreensão do texto teresiano, é necessário para que se possa beber em profundidade o alcance desse texto místico.

Como visto nesse trabalho também, a linguagem poética tem a forte característica de provocar no leitor um mergulho em si, nas suas memórias e vivências, bem como no conjunto de sentimentos despertados ao se encontrar com o texto. Assim entendemos que há um campo a ser explorado sobre esse tema. Em especial de um aprofundamento nas questões psicológicas humanas através dos escritos de Teresa, através dos caminhos que levam a cada uma das sete moradas; e o que se pode descobrir em cada uma delas que permita ao sujeito tornar-se mais conhecedor de si.

O Livro *Psicologia e Vida Mística*, de Léon Boanventure, traz um estudo a respeito dessa ligação entre as questões psicológicas e as moradas do Castelo Interior. Como é um livro de 1975, acreditamos que um aprofundamento nessas questões, em especial no campo da psicanálise seria um interessante viés de estudo sobre a alma humana.

Ao final deste trabalho podemos compreender que ler Teresa é estar em um encontro com o “nada de tudo que é transitório”, (V 3,6) é entender que nossa compreensão humana do que é percebido e sentido pode ter uma resignificação quando a alma se permite entrar em contato com uma outra realidade, com a realidade do amor de Deus que invade e atordoia, mas que acima de tudo traz paz e fortalecimento. Os

textos da Descalça castelhana têm essa característica, saciar aquele que lê com águas de profundo amor, pois já tinha dito que compreendia perfeitamente que falassem de Deus com mais ciência ou intelecto do que ela, mas que ficaria imensamente infeliz se alguém pudesse falar dele com mais amor!

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

OBRAS DE REFERÊNCIA:

JESUS, Santa Teresa de. *O livro da vida*. 7. Ed. São Paulo: Paulus, 1983.

_____, *Caminho da Perfeição*. 8 Ed. São Paulo: Paulus, 1982

_____, *Castelo Interior ou Moradas*. 9 Ed. São Paulo: Paulus, 1980

_____, *Obras Completas Teresa de Jesus*. Org. Tomás Alvarez . São Paulo: Loyola, 1995.

_____, *Obras Completas de Santa Teresa de Jesus*. Org. Efrén de La Madre de Dios e Otger Steggink. Madrid: La Editorial Católica, 1962.

_____, *Obras Completas Teresa de Jesus*. Edición de Maximiliano Herraiz, Salamanca: Ediciones Sigueme, 2015.

_____, *Poemas de*.(Edição Bilingue). Tradução de Pe. Agostinho dos Reis Leal, ocd. Lisboa: Alethêia Editores, 2015.

ÁLVAREZ, Tomás. (Dir.). *Dicionário de Santa Teresa de Jesús*. Burgos: Monte Carmelo, 2000.

ÁLVAREZ, Tomás. (Dir.); SCIADINI, Patrício. (Org.). *Dicionário de Santa Teresa de Jesus*. São Paulo: Edições Carmelitanas, 2009

ASTIGARRAGA, Juan Luis. *Concordâncias de los escritos de Santa Teresa de Jesús*. Roma: Editoriales O. C. D., 2000, 1. ed.

OBRAS SUBSIDIÁRIAS

AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. Tradução de J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

ALONSO, Dámaso. *Poesia Espanhola: Ensaio de Métodos e Limites Estilísticos*. São Paulo: Instituto Nacional do Livro, 1960.

ÁLVAREZ, Tomás. *Comentários a Vida, Camino y Moradas de Santa Teresa: Para La reflexión y oración personal y de grupo*. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2005.

_____, *Gli orizzonti di Teresa di Gesù: Dal contesto al testo*. Roma: Edizioni OCD, 2012.

_____, Lectura Espiritual del poema “Nada te Turbe” de Santa Teresa de Jesus. *Carmelo Teresiano Universitario*, Roma, out. 2004. Disponível em: <<http://www.oed.pcn.net>>. Acesso em : 25 julho. 2015

_____, *Estudios Teresianos II*. Burgos: Monte Carmelo, 2000.

AMPARO, Flávia Vieira da Silva do. O êxtase de Teresa: O sacro e o profano na Literatura e nas Artes. *Horizonte*. V. 11, n. 31. Belo Horizonte: 2013. p. 843 - 866.

ARRONDO, Antonio Mas. *Acercar el cielo: Itinerario espiritual con Teresa de Jesús*. Santander: Sal Terrae, 2004

AUCLAIR, Marcelle. *Santa Teresa de Ávila, a Dama Errante de Deus*. Porto: Apostolado da Imprensa, 1953.

BACHELARD, Gaston. *A Poética do Espaço*. Tradução de Antônio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 2008. 2. ed.

BARALT, Luce López. La Alquimia del Amor en San Juan de la Cruz y en la Espiritualidad Tântrica de la India. In: LÓPEZ-BARALT, Luce; SOTOMAYOR, Beatriz Cruz. (Orgs). *Repensando La Experiencia Mística Desde las Ínsulas Extrañas*. Madrid: Editora Trotta, 2013. P.223-247.

BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem (1915-1921)*. GAGNEBIN, Jeanne Marie (Org.). Tradução Susana K, Lages e Ernani Chaves, São Paulo: Editora Duas Cidades/ 34. 2011.

BERTINI , Giovanni María. Teresa de Ávila y el Sentido de la Naturaleza. *Revista Hispánica Moderna*. Columbia: Ano 31. n 1/4, 1965. p 71-77

BETO, Frei. *A linguagem do amor*. Disponível em: <<https://www.alainet.org/pt/active/5165>> Acesso em 09 de novembro 2017.

BEZERRA, Cicero Cunha. Michel de Certeau e Teresa de Ávila: em torno da literalidade da experiência mística. *Mirabilia Revista eletrônica de História Antiga e Medieval*. Brasil: n. 14, 2012. p. 251-263.

BLANCO, Mauricio Martín del. *Teresa de Jesús Escritora y poetisa*. Burgos: Monte Carmelo, 2000.

BOAS, Alex Villas. A Mística Poética como Reinvenção da Própria Vida. In: PEDROSA -PADUA, Lucia; CAMPOS, Mônica Baptista (Orgs). *Santa Teresa Mística para Nosso Tempo*. Rio de Janeiro: Reflexão, 2011. p. 161-185.

BOFF, Leonardo. *Experimental Deus: A transparência de todas as coisas*. Campinas: Verus, 2000.

BONAVENTURE, Léon. *Psicologia e Vida Mística*. Petrópolis: Vozes, 1975.

BORGES, Jorge Luis. *El Enigma de la Poesía*. Disponível em: <<http://www.prezi.com/ul42yahbue9c/enigma-de-la-poesia-jorge-luis-borges/>> Acesso em 13 de julho 2014.

BREMOND, Henri. *Plegaria y Poesia*. Tradução de Elsa Tabernig. Buenos Aires. Editorial Nova, 1947.

CARDEDAL, Olegario González de. Realidad y experiencia de Dios en Santa Teresa. *In Actas del Congreso Teresiano*. V.02. Salamanca: 1983. p. 835-881.

CARDENAL, Ernesto. *Vida no Amor*. Tradução de Tiago de Mello. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

CARRATALÁ, Fernando Teruel. La lengua y el estilo de Santa Teresa de Jesús. *Apuntes de Lengua y Literatura*. Madrid: 2015. p. 19-23.

_____, La Obra Poética de Teresa de Ávila. *Apuntes de Lengua y Literatura*. Madrid: 2015. p. 24-28.

CARO-SÁNCHEZ, Jesús. Contra a patologização psicológica da Mística. Entrevista concedida a Márcia Junges e Andriolli Costa / Tradução: André Langer. *Revista IHU-Online*. 2014. p. 10-18.

CARVALHO, Vinícius Mariano de. A poesia da mística e a mística da poesia. *Horizonte*. Belo Horizonte: V. 10, n, 25, 2012. p. 53-74.

CASTRO, Manoel Antônio de. *Palavra*. Disponível em: <<http://www.dicpoetica.letras.ufrj.br/index.php/Palavra/>> Acesso em 23 de abril de 2016.

CERTEAU, Michel de. *A fábula Mística: Séculos XVI e XVII Vol. I*. Tradução de Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015. 1. ed.

_____, *Sulla Mistica*. Brescia: Morcelliana, 2010. 1. ed.

CHARDIN, Pierre Teilhard. *O Meio Divino*. Tradução de Celso Márcio Teixeira. Petrópolis: Vozes, 2014. 2 ed.

CLARAVAL, São Bernardo de. *Sermones sobre el Cantar de los Cantares*. Disponível em: < <http://www.cruzgloriosa.org/libros/>>. Acesso em 19 de outubro de 2017.

CLÉMENTE, Catherine. ; KRISTEVA, Julia. *O Feminino e o Sagrado*. Rio de Janeiro: Rocco, 2001.

CONCHA, Victor García de la. *El Arte Literario de Santa Teresa*. Barcelona: Ariel. 1978.

_____, Mística, estética y arte literario en Teresa de Jesús. In: *Actas del Congreso Teresiano*. V.02. Salamanca: 1983, p. 459-478.

COUSINS, Ewert H. *Bonaventure and the Coincidence of Opposites*. Chicago : Book Review, 1978.

CRISTÓFOL Y SEL, Maria Cruz. Canon y censura en los estudios de traducción literaria: algunos conceptos y pautas metodológicas para la investigación. *Trans revista de traductología*. n 12. Espanha: 2008, p. 189-210.

CRUZ, São João da. *Obras Completas*. Petrópolis: Vozes, 2002. 7. ed.

DIONÍSIO, Pseudo. O Areopagita. *Obra Completa*. Tradução de Roque Frangiotti. São Paulo: Paulus, 2004.

DUQUE, Maria Jesus Mancho, Claves de La Escritura Teresiana. *Revista de Estudios*. n. 59. Salamanca: 2014, p. 103-122.

EMMANUEL (Espírito). *Levantar e Seguir*. Psicografado por Francisco Cândido Xavier. São Paulo : GEEM, 1992.

FISCHER, Ernst. *A Necessidade da Arte*. Tradução de Leandro Konder. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

GARAUDY, Roger. A Poesia Anunciadora. In: LUCHESI, Marcos. (Org.). *Caminhos do Islã*. Rio de Janeiro: Record, 2002, p. 285 - 315.

GARCÍA, José Luis Cancelo. La Experiencia de Dios en las Confesiones de San Agustín en Relacion con las Moradas de Santa Teresa. *Indivisa. Boletín de Estudios e Investigación*. Madrid: n. 12, 2011. p. 9-59.

GARCÍA. Julio C. Varas. Las Meditaciones Sobre los Cantares de Santa Teresa. *Revista de Manuscritos Literários e Investigación*. n. 12. Disponível em: <<https://www.manuscrtcao.com/tag/documentos-recuperados/>>. Acesso em 05 de outubro 2017.

GARCIA-LUENGOS, German Vega. La Dimension Literaria de Santa Teresa. *Revista de Espiritualidad*. Madrid: n. 162 -163, 1982. p. 29-62.

GONZÁLEZ, E. José. Un "Singular" Acceso a la Espiritualidad de Teresa de Ávila: el "Ânimo" Teresiano Ante el Fenómeno Religioso del Entusiasmo. *Teresianum*, Roma 2004. Disponível em: <<https://www.delaruecaalapluma.files.wordpress.com/present-sis.doc>> Acesso em 08 de agosto 2017.

HATZFELD, Helmut. *Estudios Literarios Sobre Mistica Española*. Madrid: Gredos, 1955.

HERRAÍZ, Maximiliano. *Solo Dios basta*. Claves de la espiritualidad teresiana. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2000. 3. ed.

HILESSUM, Etty. *Diario 1941-1943*. Traduzione di Chiara Passanti. Milão: Adelphi Edizione, 2003. 8. ed.

HOORNAERT, Rodolphe. *Saint Térèse Écrivain: Son Milieu, Ses Facultés, Son Oeuvre*. Paris: De Brouwer & Cie, 1922.

JAMES, William. *As Variedades das Experiências Religiosas*. São Paulo: Editora Cultrix, 1995.

JUNIOR, Ario Borges Nunes. *Êxtase e Clausura: Sujeito místico, Psicanálise e Estética*. São Paulo: AnnaBlume, 2005. 1.ed.

KRISTEVA, Julia. *Teresa. Amor Mío*. Traducción de Antonio Rodríguez. Barcelona: Paso de Barca, 2015.

LAREDO, Bernardino de. *Subida do Monte Sião*. Valencia: Felipe Mey. 1590.

LEÓN, Fray Luis de.; GARCÍA, José Barrientos (Org.) *Epistolario: Cartas, Licencias, Poderes, Dictámenes*. Madrid: Editorial Revista Augustiniana, 2001.

LIBÂNIO, João Batista. *Introdução à vida Intelectual*. São Paulo: Loyola, 2001. 5. ed.

LIMA, Wanderson. Teresa d'Ávila e Juan de la Cruz: Poesia mística espanhola. *dEsEnrEdoS*. Teresina: n.23, ano VII, 2015. p. 1-7.

LÓPEZ, Julián Ignacio. "El amado en el amante : comentario a Confesiones IV de Agustín de Hipona" . *Congreso Internacional de Literatura, Estética y Teología "El amado en el amante : figuras, textos y estilos del amor hecho historia*. Argentina: V 6, 2016. p. 1-9.

LOSSO, Eduardo Guerreiro Brito. Teoria Crítica da Mística e Teoria da Literatura. In: CABRAL, Jimmy Sudário; BINGEMER, Maria Clara. (Orgs). *Finitude e Mistério*. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2014.p. 23-52

LUCCHESI, Marco. Crítica da Razão desesperada: Deus ou Deus. In: TEIXEIRA, Faustino Luiz.(Org.). *Nas Teias da Delicadeza: Itinerários Místicos*. São Paulo: Paulinas, 2006. p. 267-285.

MANCINI, Guido. Tradición Y Originalidad En El Lenguaje Coloquial Teresiano. In: *Actas del Congreso Teresiano*. V.02. Salamanca: 1983, p. 479 - 493.

MARCOS, Juan Antonio. Teresa de Jesús y la aventura de escribir. *Letra 15. Revista digital de la asociación de Profesores de Español*. Madrid: n. 3, Año II, 2015. p.

_____, Todo son estratagemas (Sobre Santa Teresa y el discurso místico). *Revista de Espiritualidad*. Madrid: V.61, 2001. p. 161 - 183.

MARIÑO, María José. Teresa de Jesús: Palabra y silencio. *Revista de Espiritualidad*. Madrid: n. 73, 2014. p. 347-371.

MARTIN, Dennis D. Trinitarian and Mystical Receptivity: Modern Theory and Medieval Case Study. *Theological Studies*. Oxford: V 56. n 04, 1995, p. 696 – 708.

MCGINN, Bernard. *As fundações da mística das origens ao século V: Tomo I a presença de Deus: uma história da mística cristã ocidental*. São Paulo: Paulus, 2012. 1. ed.

MOLTMANN, Jurgen. Teresa de Ávila e Martin Lutero: la vuelta a la mística de Cristo en Teresa de Ávila. *Selecciones de Teología*. V. 22. n 88. Madrid: 1983, p. 321 – 328.

OLIVEIRA, Vitória Peres de. A lucidez Implacável a mística - O caso dos Malâmatis. In: TEIXEIRA, Faustino (ORG.). *Nas Teias da Delicadeza :Itinerários Místicos*. São Paulo: Paulinas, 2006, p. 129-177.

OSUNA, Francisco de. *Tercer Abecedário Espiritual de Francisco de Osuna*. Disponível em: <http://documentacatholicaomnia.eu/03d/14921541,_Osuna,_de,_Francisco,_Tercer_Abecedario_Espiritual,_ES.pdf> Acesso em 12 de ago. 2017.

PADRÓN, Ferdinand. La Corporeidad de los Sujeitos Líricos en el "Cántico Espiritual". In: LÓPEZ-BARALT, Luce; SOTOMAYOR, Beatriz Cruz. (Orgs). *Repensando La Experiencia Mística Desde las Ínsulas Extrañas*. Madrid: Editora Trotta, 2013. P. 451-477.

PALUMBO, Cecilia Inés Avenatti de. Que mi Amado es para mí, y yo soy para mi Amado. Entre la estética y la dramática teológicas: una lectura renovada de la nupcialidad teresiana. *Franciscanum*. Bogotá: n. 166, Vol. 58,2016. p. 217-236.

PEDROSA -PADUA, Lucia. Santa Teresa de Ávila: Dez Retratos de uma Mulher "Humana de Deus". In: PEDROSA -PADUA, Lucia; CAMPOS, Mônica Baptista (Orgs). *Santa Teresa Mística para Nosso Tempo*. Rio de Janeiro: Reflexão, 2011. p. 103-129.

_____, Santa Teresa: Eminentemente Humana e Toda de Deus. A Pessoa Humana no “Castelo Interior ou Moradas” de Teresa de Jesus. *Grande Sinal*. V. 5. Petrópolis: 1996. p. 587-601.

_____, *Santa Teresa de Jesus: Mística e Humanização*. São Paulo: Paulinas, 2015.

_____, Lucia. Teresa de Ávila, Testemunha do Mistério de Deus. *Perspectivas Teológicas*. Rio de Janeiro: V. 35, 2003. p. 155-186.

PELAYO, Marcelino Menéndez y. *De la poesia mistica*. Disponível em: <<http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/discursos>> Acesso em 11 de ago. 2015.

PETRONIO, Rodrigo. Mística e Poesia. Entrevista concedida a Wanderson Lima. *dEsEnrEdoS*. n. 11, ano III. Teresina: 2011. p. 1-7.

PRADO, Adélia. Mística e Poesia. *Magis Caderno de Fé e Cultura*. Rio de Janeiro: n. 21, 1997. p. 1-64.

PRADO, Adélia. Antes do nome. *Bagagem*. In: PRADO, Adélia. *Poesia Reunida*. São Paulo: Editora Record, 2016. 2. ed. p. 24.

PRIETO, Antonio. *La Poesia Española del siglo XVI: Aquel valor que respeto el olvido*. Madrid: Catedra, 1987.

REYNAUD, Elisabeth. *Teresa de Ávila ou o Divino Prazer*. Tradução Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2001.

RILKE, Rainer Maria. *Cartas a um jovem Poeta*. Tradução Paulo Rónai. São Paulo: Biblioteca Azul, 2013. 4. ed.

RIZZUTO ,Ana Maria."Dichoso el corazón Enamorado." Reflexiones Psicoanalíticas Acerca del Amor Místico . In: LÓPEZ-BARALT, Luce; SOTOMAYOR, Beatriz Cruz. (Orgs). *Repensando La Experiencia Mística Desde las Ínsulas Extrañas*. Madrid: Editora Trotta, 2013. P.345-359.

RODRÍGUEZ, José Vicente. Santa Teresa de Jesús y su Capacidad de Admiración. *Salamanca: Revista de Estudios*. Salamanca: n. 59, 2014. p. 65-82.

ROYANNAIS, Patrick. Leer Teresa de Jesús con Michel de Certeau. *La torre del Virrey: Revista de Estudios Culturales*. V1, n.17. Espanha: 2015. P. 147-161.

SÁNCHEZ, Darío Gómez. Do Poema como instrumento. *Revista Investigações*. Pernambuco: V. 26, n. 1, 2013. p.1-28.

SÁNCHEZ, Secundino Castro. Las Meditaciones Sobre los Cantares, un camino evangélico. *Revista de Spiritualidad*. Madrid: n. 74, 2015. p. 161-188.

SANTOS, Cristian. Alusão ao Cântico dos Cânticos em O espelho das Almas Simples, de Marguerite Porete. *Revista Estação Literária*. Londrina: Vol 13, 2015. p. 365-383.

SENABRE, Ricardo. Sobre El Genero Literario del "Libro de la Vida". In: *Actas del Congreso Teresiano*. V.02. Salamanca: 1983, p. 765 - 776.

SHOJI, Rafael. Condições de Significado na Linguagem Mística. *Rever Revista de Estudos da Religião*. São Paulo: n. 4, 2003. p 54-73..

SILVA, Dora Ferreira da. *A Poesia Mística de San Juan de la Cruz*. (Edição Bilíngue) São Paulo: Cultrix, 1984. 1. ed.

SORLI, Montserrat Izquierdo. *Teresa de Jesús, Una Aventura Interior: Estudio de un símbolo*. Ávila: Gran Duque de Alba, 1993.

SOUZA, Carlos Frederico Barboza de. Chama viva de amor: elementos de poética e mística em João da Cruz. *Horizonte*. Belo Horizonte: n. 14, V. 7, 2009. p. 114-135.

SPITZER, Leo. *Três poemas sobre o êxtase*. Tradução de Samuel Titan Jr. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

STEGGINK, Otger. Experiência de Dios y afectividad. In *Actas del Congreso Internacional Teresiano*. V. 02. Salamanca, 1983, p. 1057-1073.

STROPARO, Sandra Mara. *Poesia místico-religiosa e o caso Santa Teresa D'Ávila*. Disponível em: <<http://www.leffa.pro.br/textos/abnt.htm>> Acesso em 08 de jul. 2014.

TEIXEIRA, Faustino Luiz. Nos Rastros do Amado - O Cântico Espiritual de João da Cruz. In: _____(Org.). *Nas Teias da Delicadeza: Itinerários Místicos*. São Paulo: Paulinas, 2006. p. 57-101.

_____, Mística: experiência que integra anima e animus: depoimento. [19 de dezembro 2011]. Pedro Leopoldo: *Revista IHU-Online*. Entrevista Concedida a Moisés Sbardelotto.

_____, O Mistério e a Palavra. *Poesia Sempre*. n. 31, ano 16. Rio de Janeiro: 2009. p. 9-12.

THOMPSON, Colin P. *Canciones En La Noche* : Estudio sobre san Juan de la Cruz. Traducción de Marta Balcells. Madrid: Trotta, 2002.

VALENTE, José Angel. *Variaciones Sobre El Pajaro Y la Red: Precidido de La Piedra Y El Centro*. Barcelona: Tusquets, 1991. 1 ed.

VASSE, Denis. *Leitura Psicanalítica de Teresa D'Ávila*. São Paulo: Loyola, 1994.

VAZ, H. C. de Lima. *Mística e Política: A Experiência Mística na Tradição Oriental. Síntese*. Belo Horizonte: n. 59, V.19, 1992. p. 493-541.

_____, *Experiência Mística e Filosofia na Tradição Ocidental*. São Paulo: Loyola, 2000.

VEGA, Angel Custódio. *La Poesía de Santa Teresa*. Madrid: Editorial Católica, 1975. 2. ed.

VELASCO, Juan de Dios Martin. “Buscame en Ti- Buscate en Mi” La correlacion entre el descubrimiento del hombre y descubrimiento de Dios en Santa Teresa. *In Actas del Congreso Teresiano*. V.02. Salamanca: 1983, p. 809-834.

_____, El Fenômeno Místico. Clave para la Comprensión del Hecho Religioso. In LOPEZ-BARALT, Luce; SOTOMAYOR, Beatriz Cruz. (Orgs). *Repensando la Experiencia Mística desde las Ínsulas Extrañas*. Madrid: Trotta, 2013.

VERGOTE, Antoine. *Interprétation du Langage Religieux*. Paris: Editions du Seuil, 1974.

_____, Una Mirada Psicologica sobre la mística de Teresa de Ávila. *In Actas del Congreso Teresiano*. V.02. Salamanca: 1983, p. 883-896.

VIANA, Fabiano Barbosa. *Notas Sobre a Linguagem Essencial em Walter Benjamin*. Disponível em: <http://www.gewebe.com.br/pdf/cad10/fabiano_barboza.pdf> Acesso em 27 de fevereiro 2016.

ZAMBRANO, María. *Algunos Lugares de la Poesia*. Madrid: Trotta, 2007.

_____. Mística y Poesía. In: _____. *Filosofía Y Poesía*. México: Fondo de Cultura Econômica, 1993. p. 47 - 71.

ZANGANEH, Lila Azam. *O Encantador: Nabokov e a Felicidade*. Tradução de José Luiz Passos. Rio de Janeiro: Editora Alfaguara, 2011.