



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA – UFPB
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES – CCHLA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS – PPGL

MARIA GRACIELE DE LIMA

**VERSOS AO AMADO: MÍSTICA E EROTISMO NA POESIA DE TERESA
D'ÁVILA**

JOÃO PESSOA - PB
MARÇO 2014

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA – UFPB
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES – CCHLA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS – PPGL

MARIA GRACIELE DE LIMA

**VERSOS AO AMADO: MÍSTICA E EROTISMO NA POESIA DE TERESA
D'ÁVILA**

Dissertação apresentada à Universidade Federal da Paraíba, como parte das exigências do Programa de Pós-Graduação em Letras, para a obtenção do título de Mestra.
Área de concentração: Literatura e cultura
Linha de pesquisa: Cultura e Tradução

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Luciana Eleonora de Freitas Calado Deplagne

JOÃO PESSOA – PB

MARÇO 2014

L732v Lima, Maria Graciele de.
Versos ao Amado: mística e erotismo na poesia de Teresa d'Ávila / Maria Graciele de Lima.-- João Pessoa, 2014.
116f.
Orientadora: Luciana Eleonora de Freitas Calado Deplagne
Dissertação (Mestrado) - UFPB/CCHL
1. Ávila, Teresa de, 1515-1582 - crítica e interpretação.
2. Literatura espanhola - crítica e interpretação. 3. Literatura mística. 4. Erotismo. 5. Poesia. 6. Idade Média.

UFPB/BC

CDU: 860(043)

MARIA GRACIELE DE LIMA

VERSOS AO *AMADO*: MÍSTICA E EROTISMO NA POESIA DE TERESA D'ÁVILA

Dissertação apresentada à Universidade Federal da
Paraíba, como parte das exigências do Programa de Pós-
Graduação em Letras, para a obtenção do título de Mestra.
Área de concentração: Literatura e cultura
Linha de pesquisa: Cultura e Tradução

Aprovada em 10 de março de 2014

Luciana Eleonora de Freitas Calado Deplagne

Prof.^a Dr.^a Luciana Eleonora de Freitas Calado Deplagne

Orientadora - UFPB

Marta Pragana Dantas

Prof.^a Dr.^a Marta Pragana Dantas

Examinadora - UFPB

Suelma de Souza Moraes Diniz

Prof.^a Dr.^a Suelma de Souza Moraes Diniz

Examinadora - UFPB

A Tereza, minha mãe,
À minha família,
À minha orientadora, Luciana Calado,
À Fernanda Cardoso e
Aos tocados pela ‘dor que causa vida’.

AGRADECIMENTOS

À Inteligência Suprema, que é Causa Primária de todas as coisas.

À minha família, pelo amor incondicional e por compreender tantas ausências.

A Nazareth e Renato, por todas as coisas que não cabem em nenhum discurso.

A Fernanda Cardoso, pela orientação primeira.

À Professora Luciana Calado, pelas valiosas horas de partilha e orientação, pela compreensão e confiança.

Aos professores do Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal da Paraíba, com quem pude contar neste pequeno 2013.

À Lailsa Ribeiro, por me adotar como irmã.

Às *Hermanas de la Caridad Dominicás de la Presentación*, por me receberem em casa, e tão cedo.

Ao CNPq, pela concessão de bolsa, tão importante ao meu percurso de dedicação aos estudos.

À Goretti Paiva e à Ketsia Paiva, pelos braços abertos e a amizade certa.

“[...] a suave natureza do Amor me cega, porque o saboreio e o sinto.
Então, vejo-me cheia e, em certas horas, silenciosamente confesso que ele me basta.”
(Hadewijch de Ambères)

RESUMO

Esta pesquisa está centrada na obra poética de Teresa d'Ávila, escritora e poetisa espanhola que viveu no século XVI e se tornou conhecida por ser a fundadora da Ordem das Carmelitas Descalças. O corpus escolhido para análise é composto pelos poemas *Mi Amado para mí*, *Traspasada* e *Buscate en mí*, retirados da coletânea de poesia publicada em suas Obras Completas (1974) a fim de serem analisados à luz da Mística e do Erotismo, considerando também as marcas da autoria feminina presentes nos referidos textos. A leitura dos poemas escolhidos demonstra que neles há uma forte presença de elementos da Mística ocidental cristã própria da Idade Média, bem como das marcas do discurso de autoria feminina e de características relacionadas ao erotismo místico por meio de escolhas estéticas que antecipam o Barroco. Para a referida constatação, foi buscado o apoio teórico, principalmente, nos trabalhos: *El fenómeno místico: estudio comparado* (2009), escrito por Juan Martin Velasco, *O Erotismo* (2004) de Georges Bataille, *Mystical Theology: the Science of love* (1996) de William Johnston, *Estudos sobre o Barroco* (2002) de Helmut Hatzfeld, bem como diversos estudos sobre autoria feminina nos escritos místicos da Idade Média com o objetivo de apontar elementos comuns nos poemas teresianos analisados.

Palavras-chave: Literatura mística. Idade Média. Erotismo. Teresa d'Ávila. Poesia.

ABSTRACT

This research focuses on the poetic work of Teresa of Ávila, Spanish writer and poet who lived in the sixteenth century and became known as the founder of the Order of Discalced Carmelites. The corpus chosen for analysis is composed of the following poems: *Mi Amado es para mí*, *Traspasada* and *Buscate en mí*, taken from the collection of her poetry published in *Complete Works* (1974) to be analyzed in the light of Mysticism and Eroticism also considering the traces of female authorship present in those texts. The reading of her selected poetry demonstrates that there is in them a strong presence of elements of the Western Christian Mysticism of the Middle Ages, as well as the speech marks of female authorship and related mystical eroticism through aesthetic choices that anticipate the Baroque characteristics. For that determination, the theoretical support was sought mainly in the following works: *El fenómeno místico: estudio comparado* (2009), written by Juan Martin Velasco, *The Eroticism* (2004) by Georges Bataille, *Mystical Theology: The Science of love* (1996) by William Johnston, *Estudos sobre o Barroco* (2002) by Helmut Hatzfeld, as well as several studies on female authorship in the mystical writings of the Middle Ages with the objective of identifying common elements in the poems analyzed.

Keywords: Mystical Literature. Middle Ages. Eroticism. Teresa of Avila. Poetry.

SUMÁRIO

1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS.....	11
2 CAPÍTULO I - LITERATURA, MEMÓRIA E VIDA RELIGIOSA FEMININA NA IDADE MÉDIA.....	14
2.1 A Idade Média das famílias e da cristandade.....	14
2.2. Escritos místicos de mulheres na Idade Média: uma desconcertante Teologia de <i>fin'amors</i>	29
2.3 Os ecos da mística feminina medieval do Ocidente numa antecipação do Barroco: alguns apontamentos	42
3 CAPÍTULO II - A TRANSCENDÊNCIA E O EROS: DOIS ANSEIOS DA MESMA INCOMPLETUDE.....	48
3.1 Cristianismo profético e místico.....	48
3.2. Teresa d'Ávila e a Teologia Mística: a experiência do abandono ao absoluto.....	54
3.3 A linguagem do absoluto abandono de si.....	62
3.4 Das incompletudes humanas: um olhar sobre o erotismo místico.....	66
3.5. Aniquilamento e êxtase: abandono e completude.....	70
4 CAPÍTULO III - POEMAS TRANSPASSADOS DE <i>FIN'AMORS</i>: MÍSTICA E EROTISMO NA POESIA DE TERESA D'ÁVILA.....	79
4.1 Sobre o amado e doce caçador: um poema de alma rendida.....	80
4.2 Da suave e divina ferida que transpassa a alma.....	89
4.3 Dos que se amam e fazem morada no peito um do outro.....	101
4.4 Autoria feminina e antecipação do Barroco na poesia de Teresa d'Ávila: breves apontamentos.....	108
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	111
REFERÊNCIAS.....	114

1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Uma das razões motivadoras para esta pesquisa está relacionada à constatação de que a obra poética de Teresa d'Ávila quase nunca aparece nas discussões voltadas aos estudos literários.¹ A frequência de suas incursões é bem maior nos espaços comprometidos com vivências religiosas ou mesmo em áreas como a da Filosofia, Teologia e, até mesmo, no terreno das ciências da *psiqué* tais como Psicanálise, Psiquiatria e Psicologia.

No entanto, a obra teresiana como um todo, configura-se como uma vasta e inquietante produção que caminha, em suas elaborações metafóricas, também pelos espaços da Literatura. No que concerne à poesia, essa constatação é mais forte ainda porque atinge o seu grau máximo de simbolização.

Partindo desse pensamento, os objetivos desta pesquisa estão centrados nos estudos literários, tendo como foco principal, o interesse em contribuir para que a poética teresiana seja inserida no referido espaço. A intenção destacada, neste caso, é trazer à luz as figurações, as construções imagísticas e toda a gama de simbolizações próprias da Literatura e que cabem na análise proposta.

Somando-se a esse objetivo, é importante ainda levar em conta a questão da autoria feminina relacionada aos textos místicos que conduzem valores medievais cristãos. Nesse ponto, interessa discutir sobre os silenciamentos com os quais determinadas produções literárias foram tratadas (dentre elas, a obra de Teresa d'Ávila) no decorrer da história. Dessa maneira, esta pesquisa traz discussões a respeito da construção de uma memória literária que contemple as especificidades do discurso de autoria feminina no campo da Mística e do Erotismo.

Além disso, ao desenvolver uma leitura mais atenta da poesia teresiana, cabe também reconhecer, em sua construção, elementos estéticos próprios da chamada Literatura barroca, numa antecipação do híbrido e labiríntico estilo. Tal reconhecimento é capaz de promover significativos reforços à argumentação principal desta pesquisa que se refere à inserção da poesia de Teresa d'Ávila no campo dos estudos literários.

¹ Essa motivação já havia me alcançado desde o ano de 2011, quando cursava Especialização em Estudos Literários na Universidade Estadual do Ceará (UECE). Na época, pude desenvolver uma pesquisa, também voltada à poesia de Teresa d'Ávila, cujo trabalho monográfico resultante levou o nome de *Literatura e vida mística: a poesia de Teresa de Jesus e a completude no absoluto*, defendido em fevereiro de 2012.

Nesse sentido, ao realizar um trabalho como este, problematizam-se várias questões interessantes de serem postas em evidência. Além de se oportunizar discussões a respeito da construção de uma nova historiografia, a partir do momento em que se questionam determinados silenciamentos, também se pode direcionar um olhar sobre a riqueza artística de uma obra que, mesmo frequentemente citada, pouco ou quase nunca é estudada nos espaços da crítica literária.

Para tanto, cumpre dizer que o trabalho que se segue está organizado em três capítulos, cuja sequência objetiva traçar a contextualização do objeto a ser analisado, a explanação das teorias que fornecem apoio à análise e, por último, o capítulo de análise que apresenta uma proposta de leitura do corpus escolhido.

Assim, o primeiro capítulo deste trabalho explana sobre a Idade Média e seus principais valores e tem como apoio teórico os estudos de Regine Pernoud (1997) e de outros tais como os de Jacques Le Goff (2010), além de Lieve Troch (2013), de Kessel (1990) e de Régnier-Bohler (1990), acrescidos de outras leituras. O objetivo do referido capítulo, cujo título é *Literatura, memória e vida religiosa feminina na Idade Média*, é contextualizar a obra teresiana, considerando as origens de alguns dos elementos que apresenta, tais como as marcas de autoria feminina e da poesia de *fin'amors*, além de traços próprios da Mística ocidental cristã.

Já o segundo capítulo, *A transcendência e o eros: dois anseios da mesma incompletude*, está direcionado aos apontamentos teóricos que interessam à análise da poesia de Teresa d'Ávila proposta nesta pesquisa. Sobre a Mística e o Erotismo, os estudos de Velasco (2009) e de Johnston (1996), além do ensaio intitulado *O Erotismo* (2004) de Georges Bataille, fornecem pontos de partida teóricos com o objetivo de elucidar possibilidades de compreensão de muitas das construções metafóricas presentes no corpus a ser analisado.

O capítulo direcionado à análise dos poemas teresianos que formam o corpus desta pesquisa intitula-se *Poemas transpassados de fin'amors: mística e erotismo na poesia de Teresa d'Ávila*. Oferece leituras dos textos *Mi Amado para mí*, *Traspassada* e *Búscate en Mí*, respectivamente, retomando apontamentos desenvolvidos ao longo dos capítulos anteriores e demonstrando significações, recursos estéticos e sentidos embrenhados em cada composição.

Após o desenvolvimento dos três capítulos mencionados acima, há uma retomada das discussões apresentadas no todo textual desta dissertação, explanando alguns

resultados obtidos em cada passo do processo. De certa forma, a última parte textual que o presente trabalho mostra possui dois importantes resultados: o primeiro diz respeito às respostas obtidas na análise, seus caminhos e implicações. Já o segundo, menciona o caminho ainda aberto e a impossibilidade de esgotamento dos pareceres.

Portanto, durante a leitura do trabalho que aqui se apresenta, verifica-se a importância de se colocar em ênfase muitas das abordagens nele presentes, além de oportunizar a circulação de uma obra como a de Teresa d'Ávila. Os caminhos escolhidos para a leitura dos poemas *Mi Amado para mí*, *Traspasada* e *Búscate en Mí*, trazem um percurso inquietante que pode abrir-se ainda mais numa quase infindável estrada de descobertas. Mostra que a arte literária, e neste caso, a poesia, não se presta a nenhum serviço e nem se fecha definitivamente em nenhum espaço subjetivo.

2 CAPÍTULO 1 - LITERATURA, MEMÓRIA E VIDA RELIGIOSA FEMININA NA IDADE MÉDIA

Para tratar da poesia de Teresa d'Ávila torna-se oportuno apresentar alguns tópicos referentes à Idade Média, sua complexidade e riqueza e suas heranças na obra dessa espanhola. No contexto, é inseparável a discussão sobre a cristandade e a família enquanto valores medievais por excelência. Consequentemente, as comunidades religiosas na Europa e a Literatura praticada por mulheres durante o medievo, especialmente aquela de caráter místico, serão assunto abordado neste capítulo. Estes aspectos, ao serem destacados, oferecerão luzes sobre o fato de que a poesia teresiana antecipa-se ao movimento conhecido como Barroco, mas está inteiramente marcada pelos ecos da mística medieval.

2.1 A Idade Média das famílias e da cristandade

A obra literária de Teresa d'Ávila foi elaborada durante o século XVI e carrega as marcas de seu tempo, bem como das fontes literárias e doutrinárias experimentadas por sua autora. Estas fontes variam desde as novelas de cavalaria até as de profunda consciência mística como o *Tercer Abecedario Espiritual* de Francisco de Osuna (século XIV) e as *Confissões* de Agostinho de Hipona (século IV), entre outras obras, igualmente significativas. Assim, Teresa Sánchez de Cepeda y Ahumada, (que escolheu 'Teresa de Jesus' para seu nome de religiosa carmelita), ao afirmar: “[...] siempre fui amiga de letras [...]”² (JESUS, 1974b, p. 37), atestou seu perene gosto pela matéria com a qual bem trabalhou e que, por meio dela, inscreveu no mundo seu ofício literário, traduzindo uma experiência mística peculiar e marcante.

No que se refere, especificamente, à poesia deixada por Teresa d'Ávila, é a tradição mística proveniente do período ao qual se convencionou chamar Idade Média que mais se revela em seus versos. Este dado se torna mais coerente ao se levar em conta que a espanhola, natural de Ávila, escolheu a vida religiosa para ser experimentada com toda a profundidade disponível ao seu alcance. Para atestar tal leitura dos passos da carmelita, basta que se considere as marcas históricas deixadas por ela enquanto religiosa, fundando e

² “[...] siempre fui amiga das letras [...]” (Tradução nossa)

liderando a Ordem das Carmelitas Descalças, além de deixar textos de variados tipos como os de fundações, cartas, poemas, entre outras modalidades.

A fim de compreender a maneira pela qual uma significativa expressão da mística cristã da Idade Média pode ser reconhecida na poética de Teresa d'Ávila, importa (antes de chegar à análise de alguns poemas) discutir sobre esse momento da história ocidental que, frequentemente, recebe conotações errôneas ou insuficientes por parte dos manuais especializados ou dos discursos impregnados dos valores modernos. Cabe, assim, “[...] questionar, sobretudo, o lugar ‘dócil’ em que a Idade Média é usualmente alocada na historiografia” (TROCH, 2013, p. 1), com o objetivo de provocar o descortinamento de inúmeros pontos ainda não compreendidos sobre o referido período.

A começar pela nomenclatura ‘Idade Média’ ao se referir a um momento histórico situado, de acordo com a historiografia oficial, entre o fim do Império Romano e a ascensão ideológica dos estados europeus imperiais. Chama a atenção, portanto, que a historiografia clássica considere uma tão extensa época como um intervalo entre duas ‘Idades’ que merecem nomes mais pontuais em sua significação: a Idade Antiga e a Idade Moderna. O que está entre estes dois momentos seria apenas o ‘meio’ do caminho.

É possível constatar nos registros da historiografia tradicional que

A Idade Média abrange, deste modo, o período de transição entre duas manifestações de dominação imperialista patriarcal e colonial. Tal verificação é importante, na medida em que aponta para as linhas imperiais mantidas no traçar da historiografia medieval. Descolonizar a Idade Média de tais linhas é tarefa urgente e acredito que um estudo sobre suas mulheres místicas pode-nos ser de grande valia neste aspecto. (TROCH, 2013, p. 2)

Neste contexto, um processo de descolonização passa por um profundo mergulho em toda a materialidade legada aos séculos que decorreram a partir da Modernidade, especialmente a materialidade dos relatos verbais, dos textos de variado teor que têm sido conservados, mas que, mesmo assim, têm recebido uma curiosa omissão.

Nas últimas décadas, entretanto, muitas pesquisas oferecem um esforço importante a fim de desconstruir a negatividade com a qual a Idade Média foi pintada. A ‘Idade das Trevas’ é matéria de estudos “[...] especialmente aqueles realizados por mulheres [...]” (TROCH, 2013, p. 2), e grande parte do conteúdo tratado versa sobre as mulheres místicas e seus escritos.

Como propõe, acima, Lieve Troch e de acordo com o que será discutido no decorrer deste trabalho, os textos místicos de autoria feminina provenientes da Idade Média ou os que ecoam valores da época, como é o caso da obra de Teresa d'Ávila, revelam particularidades sociais e individuais interessantes a uma compreensão mais acertada do medievo. Trata-se de uma época assinalada pela cristandade e pela organização em grupos, especialmente a família. Tais valores colocavam em cheque o poder absoluto defendido pelo patriarcalismo. Talvez, por essa razão, haja interesse em um caminho de amnésia historiográfica sobre o assunto.

A fim de questionar as concepções cristalizadas a respeito da Idade Média, há que se aceitar grande desafio, tendo-se em vista que

Para compreender bem a Idade Média, é preciso vê-la na sua continuidade, no seu conjunto. É talvez por isso que ela é muito menos conhecida e muito mais difícil de estudar que o período antigo, porque é necessário apreendê-la na sua complexidade, segui-la na continuidade do tempo, através dessas *cortes* que são a sua trama; e não apenas as que deixaram um nome pelo brilho dos seus feitos ou pela importância do seu domínio, mas também as gentes mais humildes, das cidades e dos campos, que é preciso conhecer na sua vida familiar se quisermos dar conta do que foi a sociedade medieval. (PERNOUD, 1997, p. 15)

Embora não seja o objetivo deste trabalho compreender e tratar, de maneira aprofundada, o período medieval, é de grande importância ressaltar as afirmações que Régine Pernoud destaca no excerto agora exposto. Seus apontamentos tornam evidente o fato de que não se pode conceituar, de maneira simplista, o longo e complexo momento histórico que dá motivo a esta discussão. É preciso levar em conta, antes de formular qualquer ponto de vista, a multiplicidade de experiências comportadas por aqueles que atuaram no referido período e, principalmente, as formas específicas de relacionamento social, as quais são muito diversas das adotadas após o advento da Modernidade.

No entanto, é indispensável direcionar um olhar sobre alguns aspectos da vida medieval a fim de clarificar determinados elementos ligados à obra de Teresa d'Ávila, especialmente a sua poesia. Esta, carrega em seu núcleo, um fio que a liga às tradições místicas da cristandade daquela época, como se verá adiante. Se está impregnada de elementos barrocos, também é verdade que empreende um forte mergulho nos anseios espirituais nutridos por muitos místicos que viveram no medievo.

Neste sentido, se não é possível destacar e esmiuçar uma ideia totalizadora sobre a era medieval (ao menos no que se refere ao presente trabalho), é necessário direcionar uma visão sobre dois elementos que representam muito fortemente a referida época: a família e a cristandade. Estes dois elementos são carregados de valores que importam ao estudo da literatura mística, especialmente aquela escrita por mulheres.

Um ponto de crucial importância para a compreensão geral dos valores medievais diz respeito à organização social por meio de grupos. Entre estes, estavam a família, a confraria de praticantes de um determinado ofício, o clero, a cavalaria, as ordens religiosas pertencentes à Igreja de Roma, mas também, as comunidades religiosas que se formaram, na época, e que se negaram a aceitar as condições impostas pelas normas clericais vigentes.

Havia ainda outros tipos de grupos sociais, pois, “O homem na Idade Média nunca é um ser isolado; faz necessariamente parte de um grupo: domínio, uma qualquer associação ou «universidade», que assegura a sua defesa mantendo-se na via certa.” (PERNOUD, 1997, p. 62). Tal via certa era regida pelos valores morais adotados por cada grupo e eram defendidos até às últimas instâncias. Em nome da honra, sobretudo, interessava resguardar a fidelidade aos deveres para com o grupo ao qual se pertencia.³

Evidentemente, tais acordos de relacionamento nem sempre eram preservados por todos, porém, quando se trata dos muitos valores medievais, a honra e a fidelidade estavam entre os primeiros defendidos. São estes que teciam o elo entre os senhores feudais e os vassallos, por exemplo, gerando uma relação de dependência mútua em que aos primeiros cabia o trabalho de oferecer proteção, enquanto aos segundos, a fidelidade era virtude indispensável. Nesta relação em que proteção e fidelidade deveriam ser respeitadas, a honra, enquanto valor moral devido a cada parte da ligação feudal era, portanto, o valor mais precioso.

Também, na cavalaria, muitas virtudes eram exigidas como qualidades indispensáveis aos seus membros. Para fazer parte desta instituição medieval que tinha, na imagem do guerreiro, o seu ícone, seria preciso “[...] ser piedoso, dedicado à Igreja, respeitador das suas leis [...]” (PERNOUD, 1997, p. 76). A habilidade com a espada e a montaria, a bravura, a beleza física, a generosidade, o respeito à mulher também eram atributos indispensáveis ao cavaleiro. Este, deveria participar de cerimônias e testes a fim de receber seu título, sabendo que, dele seria exigido muito mais do que um equilíbrio

³A ideia de desonra por causa de infidelidade nos juramentos, por exemplo, cristalizou-se por meio do provérbio: “A vergonha de uma hora do dia,/ Apaga completamente a honra de quarenta anos” (PERNOUD, 1997, p. 34)

entre corpo e mente, mas a sua máxima possibilidade de correspondência ao papel que lhe fora conferido. Além disso, caso não seguisse seus deveres de acordo com as exigências, seria destituído, publicamente, do seu título.

Porém, dentre todas as formas de organização em grupos adotadas durante a Idade Média, é válido considerar a família como o grupo social basilar. Na família medieval, cultivavam-se noções importantes de regras de conduta, mais tarde, levadas a outras esferas sociais. Foi o caso das ordens religiosas e das comunidades cristãs independentes das regras monásticas. Estas últimas (tanto as ordens religiosas partícipes do clero, quanto as comunidades formadas por seculares) adotaram muitos elementos relacionados aos papéis conferidos aos membros de uma família medieval. Isto pode ser vivenciado em razão de as congregações religiosas pertencerem ao espaço subjetivo circunscrito ao que se concebe como mundo privado e, desta forma, poder ser considerada também como uma espécie de núcleo familiar.

No que concerne à ideia de família medieval e suas regras vivenciais, é muito importante entrevê-la em sua organização fundamental a fim de tornar mais claras muitas das características que perpassavam as relações daquele tempo, desde aquelas de interesse comercial, bem como as de cunho religioso ou outras de diverso teor. Tais características serviram, e servem até hoje, para oferecer à historiografia, imagens sobre o longo período que não foi somente uma ponte entre Antiguidade e Modernidade, mas possuiu suas destacáveis singularidades.

Por esta razão, é seguro dizer que “Para compreender bem a sociedade medieval, é necessário estudar a sua organização familiar. Aí se encontra a «chave» da Idade Média e também a sua originalidade. Todas as relações, nessa época se estabelecem sobre a estrutura familiar [...]” (PERNOUD, 1997, p. 14), pois é a partir deste núcleo social que se cultivam os valores de preservação das comunidades e de seus respectivos patrimônios.

Neste ponto, é indispensável elucidar que a ideia de ‘patrimônio’ também é um elemento importante à compreensão dos valores relacionados tanto aos bens da família, quanto aos papéis de cada membro desta, especialmente quando se trata de reconhecer linhagens separadas nas possibilidades materna e paterna. Assim,

No seu sentido original, o termo de *patrimônio* refere-se unicamente àquela parte dos bens de uma família que são transmitidos ou passam pela linha (genealógica) masculina do pater, ou pai de família, ao passo que existia o termo paralelo, *matrimônio* para indicar os bens transmitidos através da mater/mãe, a linha genealógica feminina. George

Duby descreve, no magnífico estudo *Le chevalier, la femme et le prêtre*, como, na sociedade medieval europeia, por volta do ano 1000, na profunda crise que marca a transição da primeira para a segunda era medieval, a Igreja católica, em aliança com a alta nobreza, consegue impor um novo sistema matrimonial, monogâmico e radicalmente patriarcal. A linhagem feminina e a sucessão matrimonial perderam-se; o termo *matrimônio* ficou só como sinônimo de casamento monogâmico. (LEMAIRE, 2011, p. 57)

Neste sentido, de acordo com o que foi dito por Ria Lemaire e conforme os estudos sobre a Idade Média, houve um momento em que a separação verbal para se referir aos bens provenientes das linhagens materna e paterna indicava que havia uma independência de pessoas, sendo que a união conjugal não anulava definitivamente tal condição primeira. Por razão de tais fatos e ainda de acordo com os apontamentos em questão, torna-se coerente afirmar que interesses relacionados à Igreja de Roma e da nobreza impuseram, neste campo, valores que diminuíram a condição de autonomia no que se refere à administração de bens por parte da linhagem materna.

A modificação de uso do termo ‘matrimônio’, portanto, aponta para um significativo marco na construção de um caminho de negação às questões voltadas ao universo feminino, passando a relacionar a mulher ao espaço privado (onde se vive o matrimônio – casamento) e conferindo ao universo masculino mais poder de posse dos elementos materiais (e também dos simbólicos).

Tanto nos domínios da nobreza, quanto nos da Igreja de Roma, a liderança masculina passou a ganhar sempre mais espaço. Se nos conventos, abadias e beguinários, as abadessas e as beguinas ‘mestras’ ainda mantinham sua força de liderança, no que concerne às decisões clericais, às aprovações e acordos, é a participação masculina que mais esteve presente.

Quanto ao todo organizacional da família na Idade Média, de maneira geral, o primeiro benefício desfrutado pelos membros de tal grupo social dizia respeito à proteção. “Aqueles que vivem debaixo de um mesmo tecto, que cultivam o mesmo campo, os que participam do mesmo «pão e pote», «que cortam a mesma côdea»⁴, sabem que podem contar uns com os outros, que o apoio da sua *corte* não lhes faltará.” (PERNOUD, 1997, p. 17). Neste sentido, tratava-se de um grupo amparado por cada um dos que dele participavam, resguardando-se a cada um papéis específicos. Ao pai da família reservava-se uma determinada atuação, à mãe, outra e assim também acontecia com cada filho/ filha,

⁴ As expressões «pão e pote», «que cortam a mesma côdea» são provérbios que se referem às partilhas mais cotidianas, como por exemplo, “comer no mesmo prato” e “que cortam a mesma fatia”.

respeitando a sequência de seus nascimentos, pois, a quem nasceu por último cabe um papel diferenciado daquele que nasceu primeiro.

Quanto à função do pai da família, antes é preciso compreender o núcleo familiar medieval enquanto uma comunidade em que circulavam interesses não somente pertencentes ao campo da afetividade. Tratava-se, portanto, de um grupo para o qual importava, além das afeições, os bens materiais. Assim,

A esta comunidade de bens e de afeição é necessário um administrador. É naturalmente o pai de família que desempenha este papel. Mas a autoridade de que ele desfruta é antes a de um gerente em lugar de ser a de um chefe, absoluta e pessoal como no direito romano: gerente responsável, directamente interessado na prosperidade da casa, mas que cumpre um dever mais do que exerce um direito. [...] não o consideram o chefe definitivo da casa familiar, nem como o proprietário do domínio. Embora desfrute dos seus bens patrimoniais, não tem senão o seu usufruto; [...] O verdadeiro proprietário é a família, não o indivíduo. (PERNOUD, 1997, p. 18)

Neste sentido, pode-se reforçar a ideia, inicialmente destacada, sobre a organização em grupo, tendo como fim primeiro, a preservação da comunidade por meio da administração de seus bens simbólicos e materiais. É também importante ressaltar a função do chamado *pater famílias*. Aquele que administrava os bens da casa e representava os demais partícipes do grupo (mãe e filhos) na esfera pública. Todos os outros membros da comunidade familiar estavam sob sua tutela, além dos escravos, que faziam parte do conjunto das propriedades.

Entretanto, o poder do *pater famílias* não era pessoal, no sentido de que usufruía dos seus bens como quem os gerenciava e não como quem os possuía definitivamente. Isto ocorre porque o indivíduo, na Idade Média, era somente o membro de um determinado grupo e era o grupo o que interessava ser protegido. “Nada subsiste desta concepção na nossa Idade Média. O que importa então já não é o homem, mas a linhagem.” (PERNOUD, 1997, p. 18), isto referindo-se à família. Por essa razão, apesar da representação destacada do homem enquanto chefe de uma família, era esta última o elemento primordial a ser considerado no contexto do medievo e da mentalidade cultivada à época.

Já a atuação feminina, dentro da família medieval, era muito marcada pela esfera do privado. Era da mulher o papel de gerir a casa e a educação dos filhos. Este papel também passou a ser profundamente expresso no espaço das abadias e dos beguinários, determinando muito do que, intelectualmente, a Idade Média legou à história.

Quanto aos bens materiais da comunidade familiar, era do homem a responsabilidade por fazê-los se desenvolver mais. No entanto, caso este se ausentasse, por razões as mais diversas (a mais frequente era a guerra),

[...] a mulher retoma essa gestão sem o mínimo obstáculo e sem autorização prévia. Guarda-se tão viva a recordação da origem da sua fortuna que, no caso em que uma mulher morra sem filhos, os seus bens próprios voltam integralmente para a sua família; nenhum contrato pode opor-se a isto, as coisas passam-se naturalmente assim. (PERNOUD, 1997, p. 18).

Por essa razão, de acordo com o parecer acima, havia uma plasticidade no papel exercido pela mulher no seio da família medieval, embora, quando o homem retomava seu posto de administrador material, não se possa dizer que a mulher recebia qualquer tipo de reconhecimento por sua desenvoltura em relação à prosperidade que, porventura, ela tenha proporcionado.

Outra questão retomada nos apontamentos de Pernoud refere-se aos bens provenientes da linhagem materna que retornavam à origem caso a mulher morresse sem filhos. Este retorno era melhor aceito na primeira fase da era medieval, antes dos acordos relacionados ao patrimônio estabelecidos entre a Igreja e a nobreza e, mais especificamente, ao contrário do que passou a ocorrer sob a regência da mentalidade própria da Modernidade, quando então a família, seus membros e todos os bens passam a ser propriedade do homem, assemelhando-se aos moldes do direito romano.

No entanto, “Esta importância dada à família traduz-se por uma preponderância, muito marcada na Idade Média, da vida privada sobre a vida pública.” (PERNOUD, 1997, p. 16) e isto quer dizer que, apesar de não se constituir como um ideal no que se refere às relações e papéis igualitários entre homens e mulheres, é preciso reconhecer que à mulher era conferido um espaço onde sua atuação era muito significativa. Esta realidade, de certa forma, equilibrava os papéis desenvolvidos por cada representante das polaridades sexuais durante aquele período.

A partir da compreensão, ao menos em linhas gerais, da importância da família como sendo o grupo medieval basilar é que se pode discutir a respeito das Ordens Religiosas ligadas ao clero, bem como das comunidades religiosas de leigos cristãos e que desenvolviam uma regra de vida independente das congregações oficiais da Igreja de Roma. Tais comunidades religiosas, tanto as oficiais quanto as não oficiais, possuíam regras de conduta e, por este motivo, interessa colocar em evidência algumas de suas

características a fim de situar o movimento histórico que estes tipos de grupo social percorreram durante a longa jornada medieval até os séculos XVI e XVII, especialmente. Sobre os referidos séculos, se não estão dentro da cronologia tradicional da Idade Média, considera-se, no entanto, portadores de muitos dos seus valores, já que as transformações culturais não se desenvolvem de maneira radical, mas paulatinamente e de acordo com a lenta marcha da mudança das mentalidades.

Por este motivo, cabe afirmar que “[...] há uma longa Idade Média que iria até o fim do século XVIII. Pode-se dizer que a Idade Média só teve fim com a Revolução Francesa e a Revolução Industrial!” (LE GOFF, 2010, p. 29). Tal afirmação não está restrita à menção dos séculos, numa cronologia que deixa de lado a plasticidade das mudanças históricas. Antes, porém, Le Goff refere-se a muitos dos valores próprios da Idade Média e que continuaram existindo nos períodos históricos subsequentes.

Situa-se neste âmbito a ideia de que muitos elementos presentes nas formas de vida religiosas cristãs são conservados a partir de uma tradição proveniente dessa longa Idade Média. Muito dos moldes aplicáveis à experiência de consagração dentro ou fora do clero de Roma subsistem até os dias atuais e esta realidade era muito mais comum nos séculos mais próximos daqueles que compreendem o período ao qual se tem chamado de baixa Idade Média. Assim aconteceu devido à força das ideias e condutas adotadas durante a explosão da série de valores à qual se definiu como ‘cristandade’ e que foi um ponto, decididamente, marcante no processo de organização das relações sociais europeias.

Neste caso, “Encontramo-nos, facto ainda mais notável, perante uma Europa organizada; ela não é um império, não é uma federação; ela é: a cristandade” (PERNOUD, 1997, p. 71) e, apesar da grande frequência com a qual se realizaram guerras, pilhagens, entre outras práticas sangrentas, também é verdade que o homem e a mulher medievais estiveram constantemente acompanhados por inquietações relacionadas à busca por um anelo espiritual.

Assim, considera-se que “[...] a cristandade pode definir-se como a «universidade» dos príncipes e dos povos cristãos obedecendo a uma mesma doutrina, animados de uma mesma fé, e reconhecendo desde logo o mesmo magistério espiritual” (PERNOUD, 1997, p. 72). Trata-se da adoção de um pensamento que se pretendia guiado por uma única linha, a das ideias deixadas pelo Cristo.

Porém, ao se colocar em questão o interesse pela uniformidade de preceitos referentes à conduta cristã (ou a quaisquer outras), torna-se possível inferir que ‘a

cristandade' não poderia se constituir dentro de uma visão e de uma prática uniformes, já que entre os povos, inegavelmente, sempre houve o caráter da multiplicidade cultural como elemento diferenciador e, às vezes, integrador das posturas adotadas para os diversos contextos. Além disso, nos estudos sobre a Idade Média, o termo 'complexidade' passa a ser um dos principais a serem destacados, basta que se considerem dois pontos: a alta do comércio e os valores relacionados à cristandade. O primeiro trouxe a convivência entre diversas nações, tornando possível, inclusive, o relacionamento entre nações orientais e ocidentais. A partir de tal realidade, as trocas não ficaram restritas às mercadorias, mas integraram, entre outras coisas, conceitos, experiências, cultura, enfim.

Já o segundo ponto, costurou toda a estrutura social, desde os rituais de vassalagem e de ingresso na cavalaria, até às possibilidades de entrega pessoal à vida religiosa, isto é, à escolha por viver a cristandade enquanto prioridade, numa forma de casamento e de convivência com uma família espiritual. É neste aspecto que se chega a compreender uma parte dos motivos pelos quais se associaram instituições como clero, estado, confraria, família secular e comunidades religiosas, mesmo que tais associações nem sempre tenham estado claras dentro da compreensão historiográfica.

Com relação à escolha por uma forma de vida em que o centro dos interesses fosse de cunho religioso, esta era uma prática muito frequente no período medieval. Podia-se buscar, no entanto, a adesão a uma congregação regida pela Igreja ou a uma comunidade laica. As razões para estas escolhas poderiam ser as mais diversas, dentre elas, por exemplo, o possível desejo de um exercício intelectual sem que exigências da vida secular fossem um entrave. Neste contexto (o dos possíveis entraves) estavam situados o casamento, a dificuldade de acesso aos estudos, a necessidade de gerir propriedades ou de assumir um ofício, a participação direta nos campos de guerra, entre outras vivências tão comuns à época.

Com o passar do tempo, a opção de ingresso em um convento tornou-se uma possibilidade muito buscada, especialmente pelas mulheres, até o ponto de se considerar que "Os conventos formavam a espinha dorsal da cristandade universal." (KESSEL, 1990, p. 205). Tal realidade concretizou-se já na baixa Idade Média, sendo levada, efusivamente, para os séculos XVI e XVII. Daí a razão de se tornar indispensável discutir este movimento histórico gerado pela união dos valores da cristandade medieval e os relacionados à família.

Na longa Idade Média da qual trata Jacques Le Goff (citado anteriormente), as mulheres “[...] casavam ou tornavam-se freiras. Quem não conseguisse um noivo, terreno ou celestial, não cumpria o seu destino e deste modo perdia qualquer hipótese de aceder a algum prestígio social.” (KESSEL, 1990, p. 204). Esta afirmação, portanto, denota mais um tipo de interesse capaz de levar mulheres aos conventos. Estar “casada com Cristo” ou ter uma filha ocupando tal posição passou a ser estado um *status* almejado.

Assim,

Nos países católicos, os conventos conservavam a sua função de instituição de segurança social, mas sobretudo em benefício da elite urbana. Uma união com Cristo exigia um dote comparativamente bastante menor do que um casamento. Além disso, o pai da noiva adquiria, de certa forma, direito de opinião em assuntos respeitantes à casa onde sua filha dava entrada, e recebia mesmo certos rendimentos, desde que conseguisse para ela uma das funções dirigentes no convento. (KESSEL, 1990, p. 205)

Isto demonstra parte da situação que levou Teresa d’Ávila a empreender sua reforma que resultou na fundação da Ordem das Carmelitas Descalças. Fazer parte de uma comunidade religiosa, portanto, podia indicar vários caminhos buscados. Não é por acaso que as grandes místicas e as destacáveis artistas religiosas quase sempre poderão ser mencionadas pelos seus nomes. Eram mulheres comuns, e ao mesmo tempo, eram mulheres que representam, até hoje, determinadas exceções, por causa de suas realizações como fundadoras de ordens ou movimentos religiosos, suas obras intelectuais, entre outras realizações.

É importante mencionar também as comunidades laicas onde a prática intelectual era uma realidade possível e, frequentemente, buscada. De tais comunidades vieram muitas obras valorosas para a humanidade, tanto científicas, apologéticas, quanto artísticas, mas também as que uniam estes universos.

Os adeptos desta forma de vida religiosa desfrutavam de outras liberdades, como por exemplo, no caso as beguinas e dos begardos, a desistência dessa opção de conduta religiosa, pois optavam por não professarem os votos perpétuos. Poderia, assim, haver o desligamento quando se desejasse. No caso da beguinas, comumente, eram consideradas como uma espécie de semirreligiosas porque não estavam sob o hábito e a regra de uma ordem tradicional.

Mas, a respeito da opção pela convivência num beguinário, é preciso dizer que

Hay para ello diversas razones: falta de una dote suficiente o no ser de alta alcurnia, pero también la negativa de las órdenes religiosas a abrir nuevos conventos femeninos al aflujo oceánico de las vocaciones. Estas mujeres llevan una vida de ascetismo, oración y trabajo sin formular votos perpetuos. Así, la creación de los beguinatos viene a responder a la cuestión candente de las mujeres no casadas (*Fraunfrage*) que, en los medios aristocráticos, no tenían, como las de las clases inferiores, el recurso de un oficio. Estas breves indicaciones bastan para mostrar que el movimiento de las mujeres en la Edad Media —como los demás movimientos de la época— se explica por razones indisociablemente religiosas, sociales y económicas.⁵ (ZUM BRUNN, 2007, p. 21)

É por essa razão que a entrada em uma ordem religiosa, na época em questão, poderia se dar por inúmeras razões e tais famílias eclesiásticas sofriam inúmeras subversões no que diz respeito ao cumprimento da regra de cada uma. Neste contexto é que surgiram as beguinas e os begardos. Sendo os últimos em um número muito menor do que as primeiras. Tratava-se de uma escolha baseada no espírito de reforma que assumiu muitas posturas diferentes, desde a revolução luterana até à reforma teresiana, por exemplo.

As beguinas, sem dúvida, eram religiosas⁶. O que as punha em lugar diferenciado, era justamente o tom de rebeldia ao rigor das ordens religiosas oficiais. Assim, importa reconhecer que “[...] al movimiento de las beguinas corresponde una nueva era de la cristiandad, la de las libertades arrancadas al sistema feudal: [...] una de sus consecuencias será una cierta independencia religiosa del individuo.”⁷ (ZUM BRUNN, 2007, p. 21) mesmo que ainda não se pudesse falar de independência que não fosse relativa. As beguinas, apesar de romper com determinados controles provenientes do clero, ainda necessitavam, pelo menos de proteção da parte deste.

Sobre essa necessidade de proteção,

⁵ “Há para isso diversas razões: falta de um dote suficiente ou não ser de alta linhagem, mas também a negativa das ordens religiosas a abrir novos conventos femininos diante do afluxo oceânico das vocações. Estas mulheres levam uma vida de ascetismo, oração e trabalho sem formular votos perpétuos. Assim, a criação dos beguinários vem responder à imponente questão das mulheres não casadas (*Fraunfrage*) que, nos meios aristocráticos, não tinham, como as das classes inferiores, o recurso de um trabalho. Estas breves indicações bastam para mostrar que o movimento das mulheres na Idade Média —como os demais movimentos da época— se explica por razões indissociavelmente, religiosas, sociais e econômicas.” (Tradução Nossa)

⁶ O termo ‘religiosas’, neste contexto, refere-se à experiência de vida em regime diferenciado dos seculares. As beguinas foram consideradas, por muitos, como semirreligiosas pelo fato de não aderirem às congregações tradicionais da Igreja de Roma.

⁷ “[...] ao movimento das beguinas corresponde uma nova era da cristandade, a das libertades arrancadas do sistema feudal: [...] uma de suas consequências será uma certa independência religiosa do indivíduo.” (Tradução Nossa)

Algunos prelados —como el cardenal Jacques de Vitry (1170-1240), que tuvo a María de Oignies como inspiradora y que es todavía conocido por su obra histórica— supieron apreciar esta renovación y asegurar a las beguinas una protección eclesiástica. Pero la Iglesia institucional en su conjunto tuvo más en cuenta los peligros de su «novedad» que los tesoros espirituales que aportaban, y trató de protegerse por medio de la Inquisición y las prohibiciones. Se sentía agredida en su estructura misma y efectivamente lo era, al menos en el aspecto feudal de la misma, aspecto que constituía, a los ojos de numerosos clérigos, su verdadera naturaleza.⁸ (ZUM BRUNN, 2007, p. 20)

Como afirma Zum Brunn, a independência de conduta das beguinas atraiu desconfianças por parte da Igreja institucional porque valores feudais não eram o centro da natureza religiosa praticada por tais mulheres e esta postura contrariava o pensamento de muitos clérigos. Neste caso, era necessária a existência de protetores a fim de se garantir a possibilidade de sobrevivência às inúmeras perseguições que elas atraíam.

Assim, o reconhecimento da existência das variadas formas de vida religiosa durante a Idade Média é de fundamental importância para o desencadeamento das discussões referentes à obra de Teresa d'Ávila. Se esta religiosa fez parte de uma comunidade eclesiástica tradicional, também é verdade que rompeu estruturas e fronteiras ao desenvolver sua reforma. Inevitavelmente, seus escritos trazem as marcas de sua verve criadora e das heranças culturais, ricas em diversidade, que impregnaram sua história.

Por tudo o que foi exposto, torna-se claro que, na Idade Média, as ordens e grupos de leigos com opção de vida religiosa semelhante, constituíam-se como uma forma de organização comunitária em que, usando um determinado espaço habitacional próprio, veiculavam a existência de uma modalidade de família. Os/as adeptos/as destas comunidades aceitavam uma regra e um estatuto como guias de conduta (este ponto continua a ser usado até os dias atuais) e todos defendiam a comunidade, tratando-a como um todo a ser preservado.

Com relação às beguinas e aos begardos, é sabido que as comunidades eram muito maiores do que as abrigadas nos monastérios. Chegavam a constituir grandes vilas,

⁸ “Alguns prelados —como o cardeal Jacques de Vitry (1170-1240), que teve María de Oignies como inspiradora e que é conhecido ainda por sua obra histórica— souberam apreciar esta renovação e assegurar às beguinas uma proteção eclesiástica. Porém a Igreja institucional em seu conjunto levou mais em conta os perigos de sua «novedade» do que os tesouros espirituais com os quais contribuíam, e tratou de proteger-se por meio da Inquisição e das proibições. Sentia-se agredida em sua própria estrutura e realmente o era, ao menos no aspecto feudal da mesma, aspecto que constituía, ao olhos de numerosos clérigos, sua verdadeira natureza.” (Tradução Nossa)

assemelhando-se a pequenas cidades. Apesar de não se constituírem dentro dos moldes eclesiásticos ortodoxos, rejeitando a clausura e os votos perpétuos, obtiveram, por um tempo, o apoio de parte do clero. Posteriormente, aconteceram perseguições e muitas mulheres e homens do citado movimento foram mortos na fogueira.

No caso das congregações oficiais, a presença de um abade ou de uma abadessa tornou-se indispensável para a organização do grupo (as beguinas dispunham das mestras que atuavam como guias, orientadoras espirituais). Surge aí, uma transferência, não somente do *pater famílias*, mas também, da *mater famílias*. Uma das diferenças centrais é que, na família cujos laços são sanguíneos, os bens a serem conservados são, em primeiro lugar, os materiais. Já na congregação religiosa, os principais bens são os espirituais, embora muitas delas também usufríssem de posses materiais, e não raro, por essa via, subvertessem o seguimento da regra.

Portanto, cabe afirmar que a ordem religiosa constituía-se como um modelo de família, sem que os laços sanguíneos ou a união conjugal fossem a ligação primeira entre seus membros. Não é à toa o surgimento da mística esponsal, da ideia de corpo místico da Igreja, da atuação dos Padres, das Madres, dos freis e freiras, frades e sorores. Também não é à toa a ideia de um deus pai e da necessidade de adoção de uma mãe, Maria, a mãe do homem que originou a cristandade, Jesus.

Então, pode-se dizer que os laços entre os partícipes de uma ordem religiosa são aqueles formadores de uma família espiritual e, portanto, os papéis são simbólicos e abrangem uma comunidade muito maior do que aquela fechada nos domínios da família tradicional. As congregações religiosas carregam, desde o princípio, outras possibilidades de relações sociais, portanto. Assim como acontece no macrocosmo social, esses microcosmos comportam os desencantos e os encantos próprios das relações entre seres humanos e entre estes e sua ideia de divindade.

Retomando a ideia já apresentada a respeito da guarda dos bens a que cada núcleo familiar se propõe e levando em conta que, apesar de possuir bens materiais, são os de teor espiritual a prioridade das ordens religiosas, quando os bens materiais passaram a ser prioridade para tais comunidades que adotaram uma regra de vida apoiada por Roma, surgiram as revoluções denominadas como reformas.

As mais conhecidas remetem ao surgimento das ordens mendicantes, e, mais tarde, irmanada com este espírito, desenvolveu-se a reforma teresiana, com a fundação da Ordem

das Carmelitas Descalças, cuja regra incluía, rigorosamente, o voto de pobreza⁹. Muitas são as mudanças de conduta propostas por cada nova congregação, mas a principal delas relaciona-se ao usufruto dos bens materiais, chegando-se ao extremo de se renunciar a toda e qualquer posse, como foi o caso da Ordem dos Frades Pregadores, fundada pelo espanhol Domingos de Calaruega e da Ordem dos Frades Menores, criada pelo italiano Francesco di Bernadone, o Francisco de Assis.

Sobre as ordens mendicantes, constata-se historicamente que

[...] aparecem no século XIII. Receberam tal nome desde essa época, porque seu modo de subsistir pela *esmola* e não pelo recebimento de dízimos e de rendas do tipo feudal chocou os contemporâneos. A mendicância – que praticam de maneira diferente em relação aos “verdadeiros” mendigos – é um “valor” e um comportamento discutido no século XIII. (LE GOFF, 2010, p. 175)

Le Goff atenta para um elemento de suma importância para a compreensão do movimento histórico das ordens religiosas, suas estagnações e reformas. Trata-se de apontar para o caráter do “valor” referindo-se à mendicância. Isto quer dizer que dominicanos e franciscanos, por exemplo, adotaram o hábito de burel como sinal de contestação mediante os abusos de usura praticados pelas ordens tradicionais, aquelas que não questionavam os excessos, as condutas contraditórias com relação aos originais preceitos cristãos.

De maneira semelhante às ordens mendicantes, foi o movimento das beguinas. Estas religiosas de proposta mais livre do que as tradicionais, estavam espiritualmente ligadas à Ordem de Císter, comungando com a mística renano-flamenca de Bernardo de Claraval (1090-1153). As beguinas, ao ligarem-se, espiritualmente, à ordem cisterciense experimentaram a reforma da Ordem de São Bento, quando passou a defender o ideal de pobreza.

Mais tarde, no século XVI, Teresa d’Ávila também se deparou com a necessidade de reforma na congregação que escolheu para professar. Deste fato, originou-se a revolução da Ordem dos Carmelitas. O convento da Encarnação onde Teresa d’Ávila ingressou vivia a espiritualidade de Nossa Senhora do Monte Carmelo, mas não cuidava mais dos antigos fervores. Havia superlotação e a clausura era abandonada facilmente para

⁹ A Ordem das Carmelitas Descalças não era uma congregação mendicante. No entanto, seu aspecto reformador estava ligado às congregações deste tipo, pois tinha como centro o retorno à regra carmelita primitiva, em que as monjas não poderiam ter posses materiais. Constituiu-se como uma reforma pelo fato de que a Ordem das Carmelitas Calçadas acumulavam bens, naquela época, e mantinham, nos conventos, hábitos semelhantes à burguesia, exterior aos mosteiros.

atender às solicitações do locutório. Também havia criadas e o voto de pobreza não era parte destacada para as monjas.

A partir desta situação, a filha dos Cepeda y Ahumada empreendeu a fundação da Ordem das Carmelitas Descalças, em que o voto de pobreza era indispensável e rigoroso. Também a clausura recebeu atenção por parte da regra reformada. No processo de tais novidades, Teresa d'Ávila convidou, então, o frade jesuíta Juan de Santo Matía, o Juan de la Cruz, para instituir a reforma no ramo masculino.

Para a mentalidade moderna e, especialmente, a pós-moderna, uma ordem religiosa que fosse criada prezando a regra da pobreza não constitui nenhuma revolução, pois se costuma defender, culturalmente, que religiosos devem estar ligados às coisas espirituais, unicamente. Mas tal concepção é fruto das fundações acima citadas, das revoluções e constantes reformas dentro e fora da Igreja de Roma¹⁰, a fim de reacender o carisma primitivo da cristandade.

2.2. Escritos místicos de mulheres na Idade Média: uma desconcertante Teologia de *fin'amors*

A análise dos escritos deixados pelos povos de quase todas as partes do globo propicia o trabalho da historiografia. Os textos que, época a época, são legados à humanidade podem ser considerados como pegadas capazes de direcionar pesquisadores ou livres apreciadores das mais diversas formas de atuação humana na construção do conhecimento.

É certo que outros métodos também oferecem recursos para a formação da história. Como negar o valor dos objetos que um dia protagonizaram os usos mais cotidianos, ou da arquitetura e de tantas outras marcas que as comunidades têm deixado ao longo dos séculos? Tais marcas, sem dúvida, imprimiram a passagem dos muitos grupos sociais pelo mundo afora. Como não reconhecer o trabalho de análise de fósseis que permanecem enquanto materialidade sinalizadora de experiências?

No presente trabalho, entretanto, cabe assinalar que um dos campos mais ricos de possibilidades para estudos à base de textos diz respeito aos Estudos Literários. Desde as

¹⁰ Considera-se, por exemplo, a revolução de Francisco, de Clara de Assis e de Teresa d'Ávila como revoluções internas da Igreja. Outra revolução foi a empreendida por Martinho Lutero que, embora tenha se iniciado no interior da Igreja, passou ao âmbito externo para tomar espaço.

composições difundidas oralmente até as que ficam registradas por meio dos signos verbais, forma-se um tecido histórico revelador de muitos elementos humanos. Para além dos discursos formadores da história, entretanto, por se tratar de uma arte, a Literatura traz, em primeiro plano, a revelação da potência criativa dos povos. E além disso, pode construir um campo onde cabem diversos olhares que transitam por muitos espaços de conhecimento.

No atual contexto de discussão, interessa evidenciar algumas das questões relacionadas, especificamente, aos textos místicos de autoria feminina e que foram produzidos no período medieval. Aqui se encontra um conjunto de elementos problematizadores dos flexíveis conceitos de ‘mulher’, da própria ‘Idade Média’, de ‘Mística’ e de ‘Literatura’.

Quanto mais os estudos se aprofundam, mais se reconhece que

As mulheres místicas desempenharam um papel importante neste período em que o poder masculino na igreja foi devastado por conflitos internos e movimentos alternativos emergentes que foram considerados hereges. Nesse contexto conturbado, muitas mulheres levantaram sua voz e, portanto, possuem uma influência político-religiosa importante. (TROCH, 2013, p. 3)

As afirmações de Lieve Troch remetem a toda a Idade Média, mas traz à tona eventos importantes da baixa Idade Média, especialmente por volta dos séculos XII e XIII, época do surgimento das ordens mendicantes e do expressivo afluxo dos movimentos religiosos seculares. Era ainda o tempo das poderosas abadessas, das influentes religiosas intelectuais e das mestras beguinas. Neste contexto, levantar a voz significava acesso aos estudos, ao ensino e, decididamente, à escrita.

É importante salientar que alguns elementos diferenciam o discurso de autoria feminina presente nos textos místicos medievais do discurso de autoria masculina, nos mesmos tipos de textos. Desde as famosas *Confissões* de Agostinho de Hipona, a *Imitação de Cristo* de Tomás de Kempis até aos escritos de Hadewijch de Ambères, Cristine de Pizan e de outras místicas, bem como aqueles situados na Modernidade, mas que faziam ressoar a mística da Idade Média ocidental (como foi o caso da obra de Maria de la Antigua, das monjas portuguesas e, mais fortemente, em Teresa d’Ávila), há diferenças a serem pontuadas.

Tomando como exemplo dois dos nomes citados, Agostinho de Hipona (nas *Confissões*) e Teresa d’Ávila (no *Libro de la Vida*), é possível encontrar, para efeito de

exemplificação, alguns elementos a serem pontuados. O primeiro texto foi escrito no século IV, enquanto o segundo foi elaborado no século XVI. Ambas as composições carregam o tom pessoal por se referirem aos seus próprios autores. São autobiografias religiosas que se tornaram icônicas dentro da mística ocidental cristã e deram aos seus autores fama e prestígio dentro da Igreja de Roma. Estes textos são visitados pela Literatura, Filosofia, Teologia, entre outros campos de estudo.

Entretanto, apesar de serem classificados como textos autobiográficos de caráter místico (as *Confissões* são tratadas muito mais como obra pertencente à Teologia), Agostinho escreveu com uma tônica de autoridade e Teresa d'Ávila (semelhante ao que se pode verificar também nas autobiografias das monjas ibéricas, nos séculos XVI e XVII) precisou da ordem ou autorização de um confessor. Precisou ainda declarar sua incapacidade intelectual para fazer elaborar aquelas obras e a condição de aceitar o intento por obediência a seus superiores.

A monja carmelita diz que

Bastan personas tan letradas y graves para autorizar alguna cosa buena, si el Señor me diere gracia para decirla, que si lo fuera, será suya y no mía, porque yo sin letras ni buena vida ni ser informada de letrado ni de persona ninguna (porque solo los que me lo mandan escribir saben que lo escribo, y al presente no están aquí) [...] (JESUS, 1974a, p. 57)¹¹

Como é possível observar, o excerto apresenta um excesso de auto-depreciação intelectual, como se fosse muito importante denotar a pequenez da autora. Esta atitude é bem vista, historicamente no cristianismo, como um discurso revelador de humildade, tanto nos escritos de mulheres quanto nos de homens. Porém, nos escritos de autoria feminina, o discurso de auto-depreciação tem um argumento a mais, que é o fato de a autora pertencer a uma parcela ruim da humanidade: as mulheres.

Sobre ser mulher, escreve Teresa d'Ávila em sua autobiografia: “Para mujercitas como yo, flacas y con poca fortaleza [...]”¹² (JESUS, 1974a, p. 61) ou ainda, “(y no es menester pequeño según yo soy) [...]; en fin, mujer y no buena, sino ruin.”¹³ (JESUS,

¹¹ “Bastam pessoas tão letradas e graves para autorizar alguma coisa boa, se o Senhor me der graça para dizê-la, que se o fora, será sua e não minha, porque eu sendo sem letras e nem boa vida, nem sendo orientada por letrado e nem por pessoa alguma (porque somente os que me mandam escrever sabem que escrevo, e no presente não estão aqui) [...]” (Tradução nossa).

¹² “Para mulherzinhas como eu, fracas e com pouca fortaleza [...]” (Tradução nossa)

¹³ “(e não é ministério pequeno segundo o que eu sou)[...]; enfim, mulher e não boa, senão ruim.” (Tradução nossa)

1974a, p. 83). Estes trechos, portanto, comprovam que o fato de ser mulher configura-se como um elemento que importa dentro do discurso de auto-depreciação. Mas, o mesmo não acontece no discurso masculino porque o que torna o homem pequeno não é a sua condição sexual, mas o fato de ser humano, alma e criatura.

Neste contexto, Agostinho de Hipona também apresenta o discurso de auto-depreciação, por exemplo, quando diz: “[...] quando confessamos nossas misérias e reconhecemos tua misericórdia para conosco, manifestamos o nosso amor por ti [...]” (AGOSTINHO, 2002, p. 329). Neste excerto, o autor oferece dois pontos que o colocam abaixo da divindade a quem se dirige que é o fato de possuir ‘misérias’ e o fato de ‘confessá-las’. Se é necessário fazer uma confissão, é porque há uma culpa precedida por uma obediência. Mas, trata apenas da condição moral e não da orgânica ou biológica.

Na mesma página das *Confissões*, pode-se encontrar: “[...] é por amor ao vosso amor que escrevo estas páginas”, fazendo com que daí se depreenda uma relação direta do sacerdote com a obediência a Deus, enquanto que a religiosa, necessariamente, necessitava de uma autorização ou mesmo uma ordem de seu confessor, intermediário entre ela e Deus.

Já o texto do *Libro de la Vida*, prepara quem o lê quando apresenta em seu prólogo: “Quisiera yo que, como me han mandado y dado larga licencia para que escriba el modo de oración y las mercedes que el Señor me ha hecho [...]”¹⁴ (JESUS, 1974a, p. 28). Adiante, assemelhando-se a uma invocação usada nos poemas épicos, Teresa d’Ávila, continua, na mesma página: “Sea bendito por siempre, que tanto me esperó, a quien con todo mi corazón suplico me dé gracia para que con toda claridad y verdad yo haga esta relación que mis confesores me mandan [...]”¹⁵. Neste caso, o prólogo configura-se como uma espécie de registro de licença redigido pela própria autora da obra como forma de não se apresentar arrogante ou maior do que a divindade ou maior (ou igual) do que a hierarquia clerical.

No contexto da presente discussão, é importante elucidar que os estudos voltados, especificamente, às autobiografias de religiosas têm constatado que “Todas as religiosas esclareceram que escreveram por obediência aos seus confessores e aos seus prelados [...]” (FERIN, 2005, p. 34) e este dado atesta tal elemento como uma especificidade no discurso de autoria feminina dentro das autobiografias de freiras.

¹⁴ “Quisera eu que, como me mandaram e deram larga licença para que eu escreva o modo de oração e as graças que o Senhor me fez [...]” (Tradução nossa)

¹⁵ “Seja bendito para sempre, que tanto me esperou, a quem com todo meu coração suplico me dê graça para que com toda claridade e verdade eu faça este relato que meus confessores me mandam [...]” (Tradução nossa).

Entretanto, considerando ainda o frequente discurso de auto-depreciação ao modo feminino, contrariamente ao que se declara na maioria dos textos místicos (especialmente os autobiográficos) escritos por mulheres, é fato que elas “[...] lêem mais do que os homens na Idade Média: leitura e escrita foram quase exclusivamente realizadas por mulheres. Como agora se sabe, a maioria dos homens eram analfabetos.” (PERNOUD *apud* TROCH, 2013, p. 3) Isto confere às mulheres uma realidade contrária ao que elas, muitas vezes, declaram em suas obras.

Não se pode deixar de lado, ainda, o fato de que a auto-depreciação presente nos escritos femininos medievais poderia ter mais de uma razão. Assim,

Se a auto-depreciação e humildade marcam os relatos dessas escritoras, como uma tomada de consciência de sua condição de inferioridade da mulher na vida real, podemos observar nas entrelinhas que se trata, sobretudo, de um jogo estratégico encontrado para se adentrar no espaço literário masculino. (CALADO, 2012, p. 290)

Tal estratégia é muito presente nos escritos pertencentes ao universo religioso por razão da própria natureza da ideologia cristã em que se reconhecem as limitações humanas e a perfeição do divino. Dizer-se pequena e ignorante seria, portanto, uma forma de abrir caminho para ser lida a aceita não somente pelos homens, mas pela Igreja enquanto instituição reguladora do belo e do bom aceitável.

Mas, se é certo que aos escritos de autoria feminina têm sido oferecidos omissão e silenciamento por parte da historiografia clássica,

No es menos cierto que si los escritos de estas mujeres asombraron a sus contemporáneos, y nos asombran todavía, se debe también a que están enraizados en un fondo de sólidos conocimientos. La obra casi enciclopédica de Hildegarda, que vivió en un monasterio desde los siete u ocho años, es un testimonio suficiente. En la época feudal, las mujeres de la nobleza seguían estudios a muy alto nivel, casi igual que el de los hombres. Y en el siglo siguiente, las beguinas [...], al parecer todas ellas procedentes de clases altas, están dotadas de una notable cultura tanto literaria como espiritual.¹⁶ (ZUM BRUNN, 2007, p. 16).

¹⁶ “Não é menos certo que se os escritos dessas mulheres surpreenderam seus contemporâneos, e nos surpreendem ainda, se deve a estarem enraizados em um fundo de sólidos conhecimentos. A obra quase enciclopédica de Hildegarda, que viveu em um monastério desde os sete ou oito anos, é um testemunho suficiente. Na época feudal, as mulheres da nobreza seguiam estudos de nível muito alto, quase iguais aos dos homens. E no século seguinte, as beguinas [...], ao que parece, todas elas procedentes das classes altas, estão dotadas de uma notável cultura tanto literária quanto espiritual.” (Tradução nossa).

De acordo com o excerto, as mulheres do medievo, especialmente as que transitavam nos espaços religiosos e deles faziam parte, produziam obras que impressionavam a seus contemporâneos. O caso da abadessa beneditina Hildegarda de Bingen é exemplo dos mais fortes. Também as beguinas deixaram seus textos impressionantes e são levadas em conta, de maneira destacada, dentro dos estudos referentes às produções da mística medieval do Ocidente.

É possível afirmar, neste contexto, que uma das razões para que houvesse fortes impressões causadas pela escritura das mulheres medievais diz respeito ao caráter da auto-representação, tônica muito evidente nesses textos. A escrita converteu-se, portanto, numa forma de atividade capaz de inserir essas mulheres num universo notadamente masculino, o terreno da escrita. Por estar impregnada de elementos representativos do eu, evidentemente, estão carregadas também de uma expressividade afetiva intensa, especialmente no campo da mística que, por si mesma, caracteriza-se por certa impregnação afetiva.

Neste caso, o texto místico de autoria feminina traz à tona um ser já ficcionalizado pelo homem, mas que se expressa agora pela própria voz feminina. Além disso, a era medieval, sendo marcada pela cristandade, encontrava eco de suas aspirações e ideologias nesses escritos místicos provenientes de espíritos criativos que viviam, de fato, experiências no campo ao qual se referiam.

No que concerne à produção poética no contexto dessas obras místicas escritas por mulheres, torna-se imprescindível levar em conta a maneira como a poesia era praticada na época. A imensa produção da lírica medieval passeava, em primeiro lugar, pelas cantigas de amor cortês, e em relação à expressividade da mística religiosa feminina, o eu-lírico ia ao encontro, também, da auto-representação. Dessa forma, o eu-lírico apresentava um ser feminino, alma amante que cantava seus amores ao Amado. A mulher poderia apresentar-se, direta ou indiretamente, como ‘alma’, toma uma posição ativa e, mesmo declarando sua pequenez, anuncia a força que a seduz para o divino, o Amado.

Uma nota que se faz importante diz respeito ao surgimento do amor cortês no século XII e que se tornou o eixo da poesia. As composições passaram a ser inseparáveis da Música. Assim, os poemas cantados, dançados e tocados com instrumentos de corda eram interessante atração para as cortes e encantavam os contemporâneos.

Importa ressaltar que

El término «amor cortés» refleja la distinción medieval entre *corte* y *villa*. No el amor villano —copulación y procreación— sino un sentimiento elevado, propio de las cortes señoriales. Los poetas no lo llamaron «amor cortés»; usaron otra expresión: *fin'amors*, es decir, amor purificado, refinado. Un amor que no tenía por fin ni el mero placer carnal ni la reproducción. Una ascética y una estética.¹⁷ (PAZ, 1993, p. 76)

Neste sentido, não é difícil compreender por que a poética mística de autoria feminina, na Idade Média, identificou-se com o *fin'amors*, pois se trata de uma forma de cantar, não somente um amor sublime, mas 'O amor sublime' (considerando a ideologia central da mística ocidental cristã, segundo a qual, o Cristo é o salvador e, portanto, amor maior das almas).

Marguerite Porete, poeta mística francesa, em seu *O Espelho das Almas Simples* (2008), ilustra parte do que agora foi dito. Num trecho da referida obra, está escrito:

Ó verdade, diz essa Alma, por Deus,
Não digais que por mim mesma
Posso eu dizer algo sobre ele, senão por meio dele;
[...]
Pois nisso nunca fui senhora de mim mesma.
[...]
Amor me mantém tão completamente sob seu domínio,
Que não tenho sentidos, nem vontade, nem razão
Para nada fazer
[...] (PORETE, 2008, p. 196)

A obra da qual foi retirado o trecho de poema acima é considerada como o texto místico mais antigo da literatura francesa. É uma composição que possui elementos próprios do drama, mas também está costurada por poemas cujo teor subjetivo confirma elementos discutidos neste trabalho.

O primeiro de tais elementos é o discurso de humildade e auto-depreciação por parte do eu-lírico. Ao afirmar que não pode dizer nada sem que seja pela divindade que a

¹⁷ “O termo amor cortês reflete a distinção medieval entre corte e vila. Não o amor vilão —copulação e procriação— senão um sentimento elevado, próprio das cortes senhoriais. Os poetas não o chamaram «amor cortês»; usaram outra expressão: *fin'amors*, ou seja, amor purificado, refinado. Um amor que não tinha por fim nem o mero prazer carnal nem a reprodução. Uma ascética e uma estética.” (Tradução nossa)

motiva e que nunca foi senhora de si mesma para dizer coisa alguma, Porete lança mão da estratégia principal que autoriza sua obra a ser considerada entre as obras religiosas da época. Embora a autora tenha sido julgada pela Inquisição e queimada em 1310 por causa d'*O Espelho das Almas Simples*¹⁸, definitivamente, esta obra é exemplo, dos mais evidentes, da poesia mística medieval de autoria feminina.

Em outro trecho da mesma obra lê-se:

[...]

Bem-Amado de natureza gentil

Muito há para vos louvar:

Generoso, cortês sem medida,

Soma de toda bondade,

Nada quereis fazer, amado,

Sem minha vontade.

[...] (PORETE, 2008, p. 200)

Diferentemente do primeiro trecho, este não apresenta um discurso auto-depreciativo, mas um eu-lírico feminino em posição invertida ao esperado com relação ao papel das mulheres. Há um afetuoso elogio ao amado e a afirmação de que ele não quer fazer nada sem a vontade da amante. Isto quer dizer que a vontade da amante, uma das regras do amor cortês, é força ativa na relação entre os dois: ela, a alma, apesar de humana e limitada, de não dispor de capacidade para nada dizer sem que esteja sob a força divina (como apresenta no excerto anterior a este em questão), possui, no entanto, vontade ativa que, de certa forma, dita as ações do 'Bem-amado' 'generoso' e 'cortês'.

E assim como Marguerite Porete, não foram poucas as místicas europeias a escreverem durante a Idade Média. Tantas como Juliana de Norwich, Leonor de Córdoba, Cristine de Pizan, Ângela de Foligno, Hildegarda de Bingen, Hadewijch de Ambéres, entre outras, também deixaram seus escritos que variam entre tratados místicos, textos apologeticos, cartas, poesia. Sobre esta, a poesia, é possível afirmar que é um dos gêneros que menos recebe atenção por parte da crítica e esta realidade justifica parte da motivação para este trabalho.

¹⁸ *O Espelho das Almas Simples e aniquiladas e que permanecem somente na vontade e no desejo do Amor* é o nome completo da obra de Marguerite Porete. O título original é *Le miroir des âmes simples et anéanties et qui seulement demeurent en vouloir et désir d'amour*.

As poetisas místicas medievais apresentaram, como Marguerite Porete é exemplo, uma relação de amor cortês que ultrapassa também o amor elevado das cortes, como os trovadores se propuseram a cantar. A corte que serve de cenário para a relação cantada na obra de tais poetisas é espaço onde cabem o humano e o divino, talvez por essa razão, o caráter erótico das poesias místicas medievais tenha causado estranhamento numa época em que a Igreja defendia o celibato para alcançar a pureza e parecesse quase inimaginável uma relação de amor sem a participação do corpo físico.

Mas, é certo que

Son estas mujeres las que, con los autores de las canciones de gesta, con los *Minnesänger* y los trovadores, están en el origen de nuestras grandes literaturas, gracias a su forma libre de expresar la frescura y el vigor de las cosas en una lengua viva y en vías de creación.¹⁹ (ZUM BRUNN, 2007, p. 24)

Uma questão ainda interessante ao contexto da poesia mística medieval de autoria feminina é o fato de que a maioria das poetisas escreveu na língua correspondente à comunidade em que viviam, e não em latim, a língua oficial para os escritos religiosos. Isto fazia com que sua escritura já nascesse dentro de uma situação transgressora, assim como foi a escrita dos poemas não religiosos de *fin'amors*.

Com relação a essa poesia não religiosa, pode-se afirmar que “los poetas querían darse a entender por las damas”²⁰ (PAZ, 1993, p. 77)? Segundo Octávio Paz, foi Dante quem ofereceu esta explicação. Se ele estava certo, então, o que é possível dizer da poesia mística? Se o amor a quem se dirigiam os poemas místicos é o celestial, o ser cortejado não compreenderia latim e seria também necessário que as poetisas escrevessem em língua vulgar?

Tais questionamentos levam a compreensão a outro campo, não o do alcance intelectual de quem era cortejado nos poemas místicos de *fin'amors*, mas ao modo de expressão poética que agora atingiria um público maior. Mas não somente isso, tal modo de expressão poética sinalizava para uma intimidade de relação amorosa que acontecia, também, linguisticamente. Isto é, escrever poemas de *fin'amors* em língua vulgar era uma

¹⁹ “São estas mulheres as que, com os autores das canções de gesta, com os *Minnesänger* e os trovadores, estão na origem de nossas grandes literaturas, graças a sua forma livre de expressar o frescor e o vigor das coisas em uma língua viva e em processo de criação.” (Tradução nossa)

²⁰ “Os poetas queriam ser entendidos pelas damas” (Tradução nossa)

maneira de assinalar uma experiência interior que o latim não traduziria no mesmo nível que aquelas línguas seriam capazes de fazê-lo.

É preciso, neste momento, lembrar que as mulheres místicas da Idade Média viviam realmente uma relação de amor com o divino por meio da experiência mística. Marguerite Porete, por exemplo, como acontecia com outras beguinas, que, semelhante às “[...] virgens do cristianismo primitivo, não juravam formalmente a sua devoção, mas a viviam de facto” (KESSEL, 1990, p. 188) e nesse aspecto é que se encontra a sua desconcertante Teologia. Os escritos de tais mulheres revelam, não necessariamente um ensinamento religioso para sustentar interesses dogmáticos da instituição à qual pertenciam, mas, especialmente no domínio da poesia, as obras eram criadas pelo prazer de expressar uma ascética e uma estética experiencial.

Se os escritos de tais mulheres sobreviveram até os dias atuais e demonstram uma experiência intelectual (e religiosa) ativa e profunda dentro da era medieval, é importante questionar a razão do silêncio com o qual a historiografia clássica tem caminhado ao se referir a este espaço subjetivo. Neste sentido, surge a necessidade de problematizar a maneira pela qual a memória da Literatura mística medieval tem sido levada em conta a fim de desconstruir velhas concepções de um tempo que emana tão singulares vozes.

É válido destacar o fato de que a construção de uma determinada memória, necessariamente, deve caber dentro de interesses. Tais interesses podem ser de variado teor. No caso desta pesquisa, importa trazer à luz uma maior abrangência de olhares sobre a Literatura mística escrita por mulheres durante o medievo. Isto se deve ao fato de se reconhecer a importância da arte literária enquanto expressividade humana carregada de valores.

Mas, não somente por essa razão, interessa construir uma memória pertencente ao universo dos Estudos Literários em que haja espaço para protagonismos ainda não abarcados totalmente, mas que sendo respeitados, serão capazes de oferecer muito mais abrangência de compreensão sobre a arte literária e sobre suas implicações, afinal, não se pode falar de atividade humana que não traga em seu bojo múltiplos caminhos de análise.

Assim, faz-se relevante lembrar o fato de que

Tornar-se senhores da memória e do esquecimento é uma das grandes preocupações das classes, dos grupos, dos indivíduos que dominaram e dominam as sociedades históricas. Os esquecimentos e os silêncios da história são reveladores destes mecanismos de manipulação da memória coletiva. (LE GOFF, 2003, p. 422)

Os apontamentos de Le Goff sinalizam para a necessidade de se reverem os elementos implicados na presente discussão, isto é, revisitar o imenso campo da produção literária mística de autoria feminina da Idade Média. Neste contexto, será possível obter também, como consequência, um alargamento das compreensões a respeito das literaturas em que ressoam valores e características estéticas do medievo, como é o caso da poesia de Teresa d'Ávila.

Sobre a ideia de memória, desde há muito, na história, é um universo que envolve e encanta a humanidade, tanto que

Os gregos da época arcaica fizeram da memória uma deusa, *Mnemosine*. É a mãe das nove musas, que ela procriou no decurso de nove noites passadas com Zeus. Lembra aos homens a recordação dos heróis e de seus altos feitos, preside a poesia lírica. O poeta é, pois, um homem possuído pela memória, o aedo é um adivinho do passado, como o adivinho o é do futuro. É a testemunha inspirada dos “tempos antigos”, da Idade Heróica e, por isso, da idade das origens. (LE GOFF, 2003, p. 433)

O surgimento de Memória (*Mnemosyne*), cantado por Hesíodo, possibilita que ela se una a Zeus e, com ele, dê origem às Musas, criadoras da lírica. Não é por acaso, portanto, que um estudo sobre a poesia de uma época contribua para a formulação da memória historiográfica de uma sociedade, pois se a Memória é mãe da lírica, o conhecimento desta última também é capaz de contribuir para a construção e/ou perpetuação das memórias.

Assim, a metáfora apresentada por Hesíodo, em sua obra *Teogonia*, toca no aspecto da força subjetiva pertencente ao domínio da poesia. Esta, além de ser arte e, por isso mesmo, construir-se como uma espécie de enovelamento figurativo, também é marca histórica, cultural, cheia da potência geradora de compreensões ideológicas. Neste sentido, é válido afirmar que “A poesia, identificada com a memória, faz desta um saber e mesmo uma sabedoria, uma *sophia*” (LE GOFF, 2003, p. 434).

Sob este olhar a respeito da poesia, é possível chegar à compreensão do processo histórico de continuação referente à produção literária mística de autoria feminina, desde a Idade Média, tempo afora. Tal produção poética, considerando suas singularidades, os elos que tece com outras produções de outras épocas, gerou uma tradição literária de caráter religioso e místico.

É dessa maneira que se encontram aspectos da mística medieval na escritura de mulheres como as religiosas portuguesas do século XVII, ou na poesia de Teresinha de Lisieux (França, século XIX) ou ainda, no século XVI, na Literatura deixada por Maria de la Antigua e Teresa d'Ávila, na Espanha. Trata-se de um caminho subjetivo revelador da permanência de valores medievais na referida tradição literária de cunho místico e de autoria feminina.

No contexto das discussões sobre memória da Literatura (seja em referência à tradição mística da Idade Média Ocidental ou de qualquer outra época), cabe a afirmação de que “A memória, na qual cresce a história, que por sua vez a alimenta, procura salvar o passado para servir ao presente e ao futuro. Devemos trabalhar de forma que a memória coletiva sirva para a libertação e não para a servidão dos homens.” (LE GOFF, 2003, 471). Segundo este pensamento, pode-se inferir que ‘desconfiar’ da historiografia clássica, no sentido de descolonizar visões unilaterais é trabalho importante para a construção de uma história mais abrangente, que abarque mais elementos sobre as mulheres, a mística e a Literatura.

É preciso levar em conta e reforçar, portanto, que existem peculiaridades nos escritos das mulheres místicas da Idade Média porque estes “[...] são testemunhos insubstituíveis de um discurso sobre si, e muito particularmente através da missão da mística que se diz atravessada pela palavra” (RÉGNIER-BOHLER, 1990, p. 524), mesmo quando se trata do texto poético. A lírica, por si só, já se configura como um desafio que propõe leitura e decifração, e por isso mesmo, oferece um intrincado discurso, inesgotável fonte de revelações dos mais variados tipos.

Se os referidos escritos podem ser considerados, para além da arte literária, como marcas culturais interessantes a uma nova historiografia, isso se deve a uma originalidade e a uma força que pode ser lida em tais obras. Neste contexto, cabe evidenciar que “La originalidad y la fuerza de nuestras monjas y de nuestras beguinas consiste en la perfecta integración de la doctrina en su experiencia espiritual. Se sitúan en este sentido en el lado opuesto al de los doctores escolásticos [...]”²¹ (ZUM BRUNN, 2007, p.15). Tal oposição pode ser um elemento que causa incômodo a ideologias patriarcais, consequentemente, uma misoginia que frutificou de maneira inegável, e muito mais forte, desde o Renascimento.

²¹ “A originalidade e a força de nossas monjas e de nossas beguinas consiste na perfeita integração da doutrina em sua experiência espiritual. Situam-se, neste sentido, no lado oposto aos doutores escolásticos [...]” (Tradução nossa).

Portanto, os Estudos Literários podem realizar um exercício de resgate de textos que formam o testemunho de um tempo que, apesar de incompreendido e atravessado por um certo nível de amnésia historiográfica, torna-se cada vez mais difícil de ser ignorado. Um dos motivos que impedem a total indiferença à Idade Média diz respeito à permanência de seus valores que insistem em ser revisitados por meio da Literatura.

Neste caso, ao estudar a poesia de Teresa d'Ávila, contribui-se com a tarefa de “Ressuscitar, fora do silêncio das fontes, a palavra das mulheres...” (RÉGNIER-BOHLER, 1990, p.517) que, mesmo nem sempre estando alocada na tradicional Idade Média, estabelece ligações metafóricas com as tradições literárias do período. Isto leva a perceber que a ausência de tais estudos impede a construção de uma memória da Literatura congruente com sua verdadeira história.

Torna-se importante mencionar ainda uma particularidade dos estudos relacionados à obra teresiana e, especialmente à sua poesia. O presente contexto auxilia a necessidade de se olhar a referida produção como arte literária e, não somente como expressividade religiosa, como se tem feito. Isto é, a poesia de Teresa d'Ávila é um forte exemplo de escritura na qual se percebem ecos da tradição mística feminina medieval, mas cuja memória está voltada unicamente para o fato de se tratar dos poemas de uma monja, e não de uma poetisa.

Assim, esta pesquisa vem questionar essa quase ausência de estudos sobre a obra literária teresiana enquanto arte, e em especial, da poesia, com o objetivo de contribuir para o estabelecimento de novos pareceres sobre sua produção poética, afinal, “A memória é um elemento essencial do que se costuma chamar *identidade*, individual ou coletiva, cuja busca é uma das atividades fundamentais dos indivíduos e das sociedades de hoje, na febre e na angústia.” (LE GOFF, 2003, p. 469). Tais afirmações são cabíveis no sentido de que Teresa d'Ávila não pode ser vista apenas como uma monja carmelita que viveu no século XVI e que fundou a Ordem das Carmelitas Descalças, mas também, como escritora e poetisa que expressou em sua obra elementos estéticos próprios de seu tempo, bem como da Idade Média. Além disso, a poesia teresiana também expressou aspectos próprios do Barroco, configurando-se como uma poética dinâmica que estando situada, tradicional e cronologicamente, no Renascimento, trouxe de volta a tradição mística medieval, ao mesmo tempo em que antecipou o intrincado e conflituoso estilo Barroco.

2.3 Os ecos da mística feminina medieval do Ocidente numa antecipação do Barroco: alguns apontamentos

Tradicionalmente, o século XVI, na Europa, foi visto como o palco central do Renascimento e, na Espanha, ficou conhecido como *Siglo de Oro* ou *Edad de Oro*. Foi a época em que a cristandade, valor caro à Idade Média, sofreu abalos e, com isso, muito da concepção do ser humano sobre si mesmo foi repensado e teve representações subjetivas distintas das praticadas durante a grande era anterior.

As tendências estéticas que circulavam na Europa daquela época estavam inclinadas às novidades provenientes da Itália. No universo da poesia, Petrarca dera sua contribuição ao criar o soneto tal qual se conhece até hoje, formado por 14 versos e divididos em dois quartetos e dois tercetos. Tal fórmula poética alcançou o gosto da maioria dos poetas e dos apreciadores de poesia.

A revolução que acontecia, na referida época, além das novidades estéticas e revolução do pensamento, também trouxe acirramento de outros tipos de ações. Era então o

[...] período em que, paralelamente aos avanços da economia, do direito, e o advento da imprensa, intensificaram-se as ações misóginas, como a caça às feiticeiras, apoiadas no discurso oficial de médicos, juristas, teólogos e literatos acentuador da desvalorização e diabolização da mulher. (CALADO, 2012, p. 295)

De tais discursos que se tornaram oficiais, veio uma espécie de padronização de conceitos que já se formavam desde o fim da Idade Média. Vozes cujos interesses eram parciais no que concerne à posição masculina como privilegiada, em diversos sentidos, ganharam mais espaço, principalmente porque muitas delas eram provenientes de espaços possuidores de valorização intelectual, como é o caso das universidades.

Sobre este assunto, é importante ressaltar que

As universidades que se iniciaram no final do chamado período medieval entraram em conflito com as mulheres. Em um constante exercício hierárquico de condenação, o conhecimento das mulheres não foi mais levado a sério, ao ser empurrado para fora do pensamento intelectual. Seu principal corolário é a vasta perseguição às assim chamadas ‘bruxas’. (TROCH, 2013, p. 3)

É na concretização destas atitudes que a obra de Teresa d'Ávila foi elaborada e que não deixou de ser perseguida, tanto a obra quanto sua autora necessitando de proteção, queima de livros pessoais e de sua autoria, para escapar do tribunal inquisitorial. Mesmo assim, a poesia teresiana irrompeu e resistiu até os dias atuais para que pudesse ser lida e relida.

É importante considerar que as mudanças ideológicas dos séculos XV e XVI não chegaram a atingir todos os aspectos concernentes ao pensamento e às estéticas. No que se refere à mística cristã e suas expressões no seio da arte literária, as produções continuaram acontecendo e possuindo um tom semelhante ao que era próprio à Idade Média, principalmente nos mosteiros femininos.

Por mais que surgisse o interesse por uma negação a muitos aspectos defendidos nos séculos anteriores, “A Idade Média se tornou e permanece sendo a cidadela da erudição” (LE GOFF, 2013, p. 25), legando aos tempos iniciadores da Modernidade, bem como aos seguintes, inegáveis contribuições culturais. É justamente em razão de tal movimento cultural tratar-se de um lento processo de transformação de mentalidades que se pode mencionar a ‘longa Idade Média’ concebida por Jacques Le Goff e já mencionada nos tópicos anteriores.

Para chegar a falar sobre a importância da obra de Teresa d'Ávila em seu contexto, é muito importante situar o papel das mulheres na Igreja de Roma durante o início da Modernidade, e sua atuação no corpo oficial da Instituição. Sobre este assunto, é possível afirmar que

As mulheres não podiam receber a ordenação sacerdotal nem tão pouco pertencer ao clero secular. Dentro do estado eclesiástico existiam para os homens dois modos de vida essencialmente diferentes: o conventual ou regular e o temporal ou secular. As mulheres só pertenciam ao mundo eclesiástico como freiras, e não pertenciam, como os religiosos masculinos, à primeira ordem eclesiástica, mas à segunda. (KESSEL, 1990, p. 188)

Tal realidade constituía-se como mostra das limitações que existiam no que concerne ao trânsito da mulher nos espaços religiosos. Isto leva a inferir que, nesse contexto, assim como acontecia na era medieval, a escrita também se convertia como atitude capaz de levar as mulheres a espaços subjetivos predominantemente masculinos, que eram os espaços das concepções místicas e teológicas, bem como os da arte literária.

Dentro desse processo cultural de transição, despontam conflitos subjetivos, novos questionamentos existenciais que passam a ser expressos por meio da arte, e sendo assim, a Literatura desembocará num conjunto de obras reveladoras de um novo ser humano: carnal e espiritual, ao mesmo tempo; metaforicamente agônico e labiríntico; discutível, mas não completamente explicável. Era o ser humano que caberia nas multifacetadas expressões estéticas do Barroco.

É importante elucidar que os estudos a respeito das manifestações literárias ocorridas na Europa dos séculos XVI e XVII apontam, quase sempre de maneira polêmica, para a existência de um múltiplo conjunto de expressões. Tais apontamentos ora discutem sobre a força renascentista, resultante de um ideal artístico pautado na linearidade das formas e das ideias, ora sinalizam para um intrigante labirinto de subjetividades ao qual se deu o nome genérico de Barroco. Sobre esta denominação, muitos pareceres surgiram, especialmente a partir do século XIX, com Cornelius Gurlitt, Heinrich Wölfflin, Benedetto Croce, entre outros estudiosos, tratando ainda de outras questões adjacentes tais como as do Maneirismo e as do Rococó.

Este assunto tem se mostrado entremeado de vários pareceres teóricos, fazendo com que as contribuições já oferecidas ainda não sejam definitivas, embora muitas investigações sérias já tenham caminhado em direção a olhares cada vez mais ampliados e ampliadores. Quanto mais se pode debruçar sobre a temática, muito mais se percebe a inesgotabilidade de suas exigentes nuances.

O filólogo hispanista Helmut Hatzfeld aponta para a importância da Espanha como sendo um país onde o Barroco possuiu mais desenvoltura subjetiva e afirma que o gérmen de tal estilo tenha partido de solo castelhano. Em seu trabalho *Estudos sobre o Barroco* (2002), Hatzfeld traz fortes argumentos sobre a profundidade com a qual os artistas espanhóis experimentaram as propostas simbólicas do referido estilo.

O estudioso apresenta ainda discussões a respeito da afinidade subjetiva dos escritores espanhóis com o estilo barroco, desconstruindo o antigo parecer que dizia ser essa característica uma consequência da Contrarreforma, especialmente no que concerne ao peso da Companhia de Jesus, ordem religiosa criada por Ignácio de Loyola. Segundo Hatzfeld, não se trata de a Contrarreforma inaciana ser a causadora das expressões artísticas do Barroco na Espanha, mas, é justamente o fato de o País carregar uma profundo gosto pelo Barroco que fez com que fosse um espaço onde coube tanto a Contrarreforma (tanto a jesuítica como a de Trento) como o Barroco enquanto uma expressão das

dicotomias subjetivas humanas (HATZFELD, 2002, p. 24). Isto quer dizer que, não necessariamente um fato histórico como o mencionado foi o responsável por determinados movimentos nas artes, mas as temáticas religiosas que permeiam as práticas artísticas espanholas são uma marca constante que provém da identidade nacional daquele povo acostumado ao gosto árabe e oriental, possuidor de um “espírito moçárabe” (HATZFELD, 2002, p. 24). Tal formação cultural, portanto, provocou muitas sensibilidades diferenciadoras da Itália, por exemplo, que possuía uma tendência maior para as construções artísticas mais lineares, de influência clássica greco-romana como pedia o Renascimento, enquanto que a Espanha introjetou a religiosidade e a efervescência espiritual das misturas de culturas.

Neste sentido, explica Hatzfeld:

Por essa razão, ainda que o Barroco não seja um fenômeno exclusivamente hispânico, não há dúvida de que a Espanha foi a primeira fomentadora e missionária da literatura barroca. Suas obras do Século de Ouro, pós-renascentistas, junto com outros fatores culturais, criaram o predomínio do espírito espanhol na literatura europeia do século XVII, e até puseram o timbre barroco sobre a literatura mundial, inclusive dos séculos posteriores. (HATZFELD, 2002, p. 295)

O parecer agora exposto dá sentido à conhecida tendência espanhola relacionada à Literatura mística, especialmente a que foi praticada dentro dos espaços conventuais e, embora no trecho em questão o filólogo considere que a Espanha tenha vivido um momento renascentista, também afirma, em outra parte de seu texto, que “[...] o espírito e a arte espanhola têm afinidade com o Barroco desde os primeiros tempos, e se opõem intrinsecamente ao Classicismo, ao italianismo, ao espírito de harmonia, de geometria, de beleza amável;” (HATZFELD, 2002, p. 296), sugerindo que as ideias renascentistas não se desenvolveram no País na mesma intensidade como aconteceu na Itália que, essencialmente, mostrou ser um espaço acolhedor do clássico.

Neste contexto, é importante elucidar que a Literatura mística teve significativo espaço, não somente na Espanha, mas em vários países europeus onde o Barroco se expressou, já que “No Barroco, pois, o amor divino significa a libertação triunfante de todas as travas terrestres, a liberdade que só é possível conseguir através deste amor” (HATZFELD, 2002, p. 151). Assim, tal concepção marcada pela consciência de falibilidade das coisas terrenas e da superioridade do amor divino foi largamente expressa nos sermões, na dramaturgia e na poesia.

No que se refere à produção literária, da época, advinda dos conventos, é interessante notar que, além da Espanha, Portugal teve um papel muito importante durante o apogeu barroco. Nomes como Sórora Maria do Céu, Sórora Madalena da Glória, Sórora Mariana Alcoforado (e toda a polêmica que envolve seu nome e sua obra), Sórora Clara do Santíssimo Sacramento, entre outras que deixaram profícua obra, atestam a forte presença da Literatura de autoria feminina proveniente dos conventos durante o Barroco português.

Sobre esse fenômeno, é sabido que

Muitas são as autoras que, no século XVII, [...] escreveram teatro, narrativa de ficção, apologética, alegórica, moral, mística; epistolografia, biografia, autobiografia, etc. De entre essas obras, muitas são escritas por freiras de diferentes ordens religiosas; um fenômeno que vemos sobretudo nos países em que a Contra-Reforma teve intenso e longo impacto, como é o caso de Portugal e Espanha. (MAGALHÃES, 2005, p. 7)

A partir dessa constatação, surge o questionamento sobre a razão de tal afluxo literário. Se, como já mencionado anteriormente, as mulheres experimentavam uma atuação muito restrita nos espaços eclesiais e, por outro lado, expressavam-se tão ativamente por meio da Literatura (e não somente a Literatura de caráter místico), deveria haver uma (ou várias) razão específica para tal movimento cultural.

Assim, cabe registrar que

[...] há estudos que procuram esclarecer as razões que levavam um número substancial de freiras a dedicar-se à escrita. E entre essas razões há a situação de as sociedades em que viviam serem exclusivamente patriarcais, o que fez com que as mulheres, pelo simples fato de o serem, ficassem excluídas de uma participação cultural, quase desprovidas de uma voz própria, quer enquanto filhas quer depois quando casadas. (MAGALHÃES, 2005, p. 7)

Estas afirmações apontam dois elementos importantes de serem mostrados: o primeiro refere-se à questão da Literatura de autoria feminina barroca (entre os muros conventuais), em significativa intensidade, acontecendo na Espanha e em Portugal como uma forma de resistência e, ao mesmo tempo, de expressividade necessária àquelas que em outros espaços eram literariamente silenciadas.

O segundo elemento mostra que houve um elo entre a tradição de escrita medieval e as práticas literárias barrocas no que se refere à proveniência dos espaços religiosos das mulheres. Tal fenômeno demonstra um caminho de prática da Literatura intensamente rico e quase inexplorado. É justamente neste caminho onde se encontra a poesia teresiana e sua profundidade metafórica, uma poesia que se pode considerar antecipadora dos mais significativos elementos barrocos.

Pode-se ainda acrescentar que é possível encontrar nessa produção literária conventual e na obra poética teresiana o conjunto essencial de elementos estéticos, tais como “[...] a obscuridade, a complexidade, a profundidade, a densidade, a multiplicidade do Barroco” (MARTINS, 2012, p. 157).

Trata-se, portanto, de um conjunto de obras que, sendo devidamente consideradas nas experiências de apreciação e da crítica, enriquecerão os Estudos Literários com um importante alargamento da visão mediante a larga produção literária do Ocidente. Além disso, a Literatura barroca, essencialmente, “Tende para o majestoso, o elevado, o sublime, o perfeito.” (MARTINS, 2012, p. 158), o que oferece aos seus estudiosos já, em primeira mão, profundidade inegável, como um desafio sempre em aberto.

Por tudo o que foi exposto, torna-se clara a ideia de que a poética teresiana se insere num fio construído a partir da Idade Média e que vai desembocar nas expressões barrocas. Para compreender a complexidade de sua inserção em tal fio historiográfico e estético, é certo que se torna inevitável a descoberta de um intrincado palimpsesto subjetivo. Longe de se constituir uma atividade puramente sistemática, portanto, a contextualização da poesia de Teresa d’Ávila demonstra que não se trata de uma obra passível de visões simplistas, mas que leva a considerar o imenso campo das compreensões mais plásticas.

Dentro de tal perspectiva, o capítulo seguinte deste trabalho expõe pareceres sobre Mística e Erotismo, categorias fundamentais para a compreensão da poesia teresiana. Por meio dos posicionamentos teóricos que serão apresentados, interessa chegar à problematização de alguns pareceres sobre Mística, colocando em relevo a ideia de uma Teologia realizada por mulheres, além de tratar do Erotismo enquanto necessidade humana de buscar a plenitude.

3 CAPÍTULO 2 - A TRANSCENDÊNCIA E O EROS: DOIS ANSEIOS DA MESMA INCOMPLETUDE

As ideias concernentes à Mística e ao Erotismo quase sempre trazem motivos de polêmicas, pois nenhuma destas categorias favorece compreensões unificadas e definitivas. Nesse sentido, ao propor uma leitura da poesia de Teresa d'Ávila à luz da Mística e do Erotismo, torna-se indispensável uma apresentação do que é cabível dentro do ponto de vista no qual se enquadra a análise. Portanto, este capítulo se configura como um recorte sobre a Mística ocidental cristã e sobre o Erotismo, no ponto em que este último se encontra com a primeira.

3.1 Cristianismo profético e místico

A Literatura mística ocidental pode ser vista como uma das mais intensas produções, desde a Idade Média, especialmente, até os dias atuais. No âmbito do seu domínio, cabem obras de gêneros variados que exigem estudos capazes de aclarar peculiaridades a elas inerentes. Os referidos estudos, necessariamente, precisam transitar entre os dois saberes, o literário e o místico, para que não desconsiderem os mecanismos de construção específicos de ambos os lugares subjetivos, sobre os quais não é possível tratar sem que haja uma boa dose de flexibilidade conceitual.

O caso da poesia de Teresa d'Ávila se insere nos dois espaços subjetivos agora mencionados. Trata-se de composições literárias ancoradas na mística ocidental cristã, largamente vivenciada e relatada nos escritos religiosos medievais. Evidentemente, a obra poética teresiana também pode ser estudada à luz de outras categorias, como a autobiografia, o existencialismo filosófico, o Erotismo, por exemplo, como se verá adiante. Mas, inicialmente, cabe situar conceitos elementares e características referentes ao que se entende, no presente contexto, por Mística.

É de fundamental importância destacar o fato de que o termo 'Mística' contém em seu interior, inúmeros caminhos semânticos, ficando a cargo de quem o utiliza especificar a escolha que mais se adequa ao corpus a ser estudado. O conceito aqui utilizado é, desta maneira, uma escolha dentre muitas possibilidades.

No seu *El fenómeno místico: estudio comparado* (2009)²², Juan Martín Velasco²³ explica que a palavra ‘mística’

[...] en las lenguas latinas, es la transcripción del término griego *mystikos*, que significaba en griego no cristiano lo referente a los misterios (*ta mystika*), es decir, las ceremonias de las religiones místicas en las que el iniciado (*mystes*) se incorporaba al proceso de muerte-resurrección del dios propio de cada uno de esos cultos. Todas estas palabras, más el adverbio *mystikos* (secretamente), componen una familia de términos, derivados del verbo *myo*, que significa la acción de cerrar aplicada a la boca y a los ojos, y que tienen en común el referirse a realidades secretas, ocultas, es decir, misteriosas.²⁴ (VELASCO, 2009, p. 19)

Assim, nascido na sociedade grega não cristã, o termo chegou aos dias atuais devido ao fato de ter recebido adequação histórica ao contexto dos fieis do Cristo. Segundo a explicação de Velasco, a palavra estava associada a outras, dentro de uma família de termos relacionados a um verbo (*myo*), que se referia à ideia de ‘fechar’ os olhos e a boca. Não por acaso, será possível encontrar na mística ocidental cristã a adoção do silêncio como forma de recolhimento interior e aproximação da divindade, além da defesa de que nem todas as questões relacionadas a Deus poderiam ser conhecidas pelo ser humano. Isto, portanto, faz com que o ente divino esteja sempre envolto em algum nível de mistério e, quem dele realmente se aproxima, lida com tal mistério e pode ser chamado de ‘místico’ (adiante será tratado melhor quanto ao que significa ser um/uma místico/mística).

Juan Martín Velasco explana também, em seu estudo comparado, sobre a inserção do termo ‘mística’ no vocabulário cristão, fato que só ocorre a partir do século III (VELASCO, 2009, p. 20). Neste caso, será possível inferir que tanto a ideia de mística (mesmo que a terminologia passasse a ser usada somente enquanto adjetivo) quanto a experiência vivencial desta, estivessem em pleno amadurecimento durante a Idade Média.

²² “*O fenómeno místico: estudo comparado*”. Todas as traduções desta obra presentes neste trabalho são de nossa autoria.

²³ Professor emérito de *Fenomenologia da Religião* na Universidade Pontifícia de Salamanca e na Faculdade de Teologia San Dámaso.

²⁴ “[...] nas línguas latinas, é a transcrição do termo grego *mystikos*, que significava em grego não cristão uma referência aos mistérios (*ta mystika*), isto é, às cerimônias das religiões místicas nas quais o iniciado (*mystes*) se incorporava ao processo de morte-ressurreição do deus próprio a cada um desses cultos. Todas estas palavras, mais o advérbio *mystikos* (secretamente), compõem uma família de termos, derivados do verbo *myo*, que significa a ação de fechar aplicada à boca e aos olhos, e que têm em comum o fato de referir-se a realidades secretas, ocultas, isto é, misteriosas.” (Tradução nossa)

Após o século III e com o desenrolar do tempo, a palavra ‘mística’ ganhou três sentidos novos e estes chegaram até aos dias atuais.

Assim, continua Velasco (2009),

«Místico» designa, en primer lugar, el simbolismo religioso en general e se aplicará, sobretudo por Clemente y Orígenes, al significado típico o alegórico de la sagrada Escritura que origina un sentido espiritual o «místico», en contraposición al sentido literal. [...] El segundo significado, propio del uso litúrgico, remite al culto cristiano y sus diferentes elementos. [...] san Atanasio habla de la «copa mística» [...]. En este ámbito cultural, «místico» significa el sentido simbólico, oculto, de los ritos cristianos.

En tercero lugar, [...] en sentido espiritual y teológico, se refiere a las verdades inefables, ocultas, del cristianismo (Orígenes, Metodio de Olimpia) [...] las verdades más profundas, objeto, por tanto, de un conocimiento más íntimo.²⁵ (VELASCO, 2009, p. 20)

Como se pode depreender do que foi agora exposto, o termo ‘mística’ continua, também na tradição cristã, mergulhado numa forte polissemia que desenha suas possibilidades de significado ao redor da ideia primeira. Se esta se relacionava com o misterioso, a partir de Clemente, também se liga ao que não está na superfície e, portanto, está fechado num espaço oculto. Dessa forma, passou a ser místico tudo aquilo que não poderia ser explicado de maneira direta e estaria ligado à ideia do deus cristão, o inalcançável em sua essência.

Neste contexto, os três sentidos caminham desde ‘o que não é literal’, passando pela referência ao mistério da ‘ceia mística’ e dos rituais que a ela remetem, até chegar ao que logo passaria a ser chamado de ‘Teologia Mística’ e que iniciaria as reflexões a respeito da prática da vida mística (mística especulativa), isto é, uma espécie de ‘metamística’.

Sobre a Teologia Mística, seu início aconteceu a partir do final do século V, com Pseudo-Dionísio, e teve ascensão por meio da teologia medieval representada por Dionísio Cartuxo (século XV). Este último defendia a Teologia Mística como sublime e que trata de Deus como um ser conhecível por meio da negação de todos os entes, e por meio de um

²⁵ “«Místico» designa, em primeiro lugar, o simbolismo religioso em geral e se aplicará, sobretudo por Clemente e Orígenes, ao significado típico e alegórico da sagrada Escritura que origina um sentido espiritual ou «místico», em contraposição ao sentido literal. [...] O segundo significado, próprio do uso litúrgico, remete ao culto cristão e seus diferentes elementos. [...] são Atanásio fala do «cálice místico» [...]. Neste âmbito cultural, «místico» significa o sentido simbólico, oculto, dos ritos cristãos. Em terceiro lugar, [...] em sentido espiritual e teológico, refere-se às verdades inefáveis, ocultas, do cristianismo (Orígenes, Metodio de Olimpia) [...] as verdades mais profundas, objeto, portanto, de um conhecimento mais íntimo.” (Tradução nossa).

amor ígneo, ardentíssimo, capaz de levar à união extática entre o humano e o divino (VELASCO, 2009, p. 20-21). Dentro dessa forma de compreender uma espécie de ‘conhecimento de Deus’ (como é, em linhas gerais, uma proposta teológica) encontra-se parte do que é expresso na poesia da maioria dos místicos. É o caso de Juan de la Cruz, Teresa d’Ávila e Hadewijch de Ambères, por exemplo.

No entanto, é importante acrescentar que, no tempo de Dionísio Cartuxo e – mais tarde - de Teresa d’Ávila, a existência da Mística não trazia ainda em seu campo o uso do termo enquanto um substantivo. Sobre o aparecimento deste, o estudo de Velasco (2009) diz que:

El sustantivo «mística» no aparece hasta la mitad del siglo XVII. También se remonta a este siglo la utilización de «místicos» para designar a las personas que viven una experiencia especial o tienen esa forma peculiar de conocimiento de Dios conocido como conocimiento místico. La utilización del término como sustantivo es la señal del «establecimiento de un ámbito específico». «Un espacio delimita, a partir de este momento, un modo de experiencia, un tipo de discurso, una región del conocimiento». (VELASCO, 2009, p. 21)²⁶

Portanto, segundo o excerto, ao ser usado como substantivo, o termo ‘Mística’ passou a delimitar um espaço subjetivo de conhecimento. A partir de então, surgiu a possibilidade de estudos e da criação de um discurso, ou de vários (como realmente aconteceu) sobre tal campo subjetivo. Outro dado que importa é o reconhecimento da existência de um tipo de pessoa: os místicos. Neste caso, surge a percepção de condutas formadas por atitudes específicas.

Ainda quanto ao significado da palavra “mística”, é importante reconhecer o contexto onde se insere cada conceito. No presente trabalho, cabe o delineamento deste espaço de experiência humana no âmbito do cristianismo medieval com o objetivo de clarificar determinados aspectos existentes na poesia de Teresa d’Ávila. Todavia, num primeiro pensamento a ser considerado, é possível afirmar, juntamente com Velasco, que ao tratar de ‘mística’, em primeiro lugar,

²⁶“O substantivo «mística» não aparece até a metade do século XVII. Também se remonta a este século a utilização de «místicos» para designar as pessoas que vivem uma experiência especial ou têm essa forma peculiar de conhecimento de Deus conhecida como conhecimento místico. A utilização do termo como substantivo é o sinal do «estabelecimento de um âmbito específico». «Um espaço delimita, a partir deste momento, um modo de experiência, um tipo de discurso, uma região do conhecimento».”(Tradução nossa)

Nos referimos en términos todavía muy generales e imprecisos, a experiencias interiores, inmediatas, fruitivas, que tienen lugar en un nivel de conciencia que supera la que rige en la experiencia ordinaria y objetiva, de la unión – cualquiera que sea la forma en que se la viva – del fondo del sujeto con el todo, el universo, lo divino, Dios o el Espíritu. (VELASCO, 2009, p. 23)²⁷

Esta afirmação não deixa de considerar a, já mencionada, flexibilidade mediante o que se pode chamar de “mística”. Entretanto, também coloca em relevo o fato de existir um aspecto que liga todas as experiências classificadas dentro dessa terminologia. Isto quer dizer que, neste contexto, a experiência mística é aquela em que há um contato entre o sujeito e o divino. Daí se depreende a raiz do termo relacionada a um mistério, afinal, apesar de todas as considerações teológicas, ainda há que se reconhecer a ideia do mistério enquanto um aspecto ligado ao divino, o que provoca a frequente insuficiência de pareceres teóricos.

A respeito da inesgotável polissemia do termo ‘mística’, cabe registrar a existência de fenômenos místicos religiosos e não religiosos. Sobre estes últimos, Velasco (2009) discorre no capítulo 2 de seu estudo comparado, colocando em primeiro lugar algumas expressões próprias da filosofia. Afirma que a mística apresentada nos textos filosóficos aparece, especialmente, “[...] cuando esta se desarrolla en primera persona, bien como reflexión sobre las situaciones límite a través de estados de ánimo peculiares: la admiración, el asombro, la angustia, la esperanza, la fidelidad [...]” (VELASCO, 2009, p. 97)²⁸. Em todo o capítulo mencionado, há uma explanação sobre o que denomina como ‘mística profana’, tratando ainda sobre a contribuição da Psicologia, da Psicanálise e reservando um tópico especial para a obra de Plotino.

Reconhecendo a existência e a possibilidade de teorização a respeito da mística profana, é certo afirmar, no entanto, que a ideia de mística é mais frequentemente associada às questões religiosas a ponto de se pensar que todas as religiões possuem algum tipo de experiência mística. Tal associação tem levado aos mais diversos pontos de vista

²⁷“Referimo-nos, todavía, em termos muito gerais e imprecisos, a experiências interiores, imediatas, fruitivas, que têm lugar em um nível de consciência que supera a que rege a experiência ordinária e objetiva, da união – seja qual for a forma vivida – do interior do sujeito com o todo, o universo, o divino, Deus ou o Espírito.” (Tradução nossa)

²⁸“[...] quando esta se desenvolve em primeira pessoa, bem como reflexão sobre as situações limite através de estados de ânimo peculiares: a admiração, o assombro, a angústia, a esperança, a fidelidade [...]” (Tradução nossa)

sobre o assunto, destacando-se, entretanto, duas correntes principais que negam a inseparabilidade da experiência mística das vivências religiosas.

Uma delas pertence ao âmbito da Ciência das Religiões e diz que a mística, diferente da religião propriamente dita, constitui-se como “[...] una forma peculiar de religiosidad [...]. Más que una etapa o un grado de toda experiencia religiosa, la mística sería una forma especial de religión o una etapa de la evolución religiosa de la humanidad.”²⁹ (VELASCO, 2009, p. 25). Neste caso, a mística é interpretada como uma experiência que independe da religião, mas que pode oferecer um certo grau de profundidade religiosa ou compor uma espécie de religiosidade específica.

A segunda corrente a questionar a inseparabilidade entre mística e vivência religiosa é proveniente da Teologia de tradição protestante. Segundo esta corrente de estudos, há uma incompatibilidade entre piedade mística e piedade profética, “[...] tan distintas entre sí que el paso de una a la otra constituye un «paso a otro género». La primera está representada por el hinduismo y el budismo. La segunda nace en Israel y se prolonga en el cristianismo y el islamismo.” (VELASCO, 2009, p. 26)³⁰ Este ponto de vista, entretanto, provoca os questionamentos relacionados à ideia primitiva de mística e que, experimentando as devidas adaptações contextuais, foi adotada pelo cristianismo desde o início da Idade Média, dando origem à chamada Teologia Mística.

Segundo o ponto de vista agora apresentado, considera-se o fato de o hinduísmo e o budismo serem, de fato, religiões místicas, pois apresentam os elementos próprios desse modo de expressão religiosa, conforme aponta Velasco (2009, p. 27) quando fala das características tais como espiritualidade contemplativa, vivência do êxtase, entre outras formas de experiência com o absoluto.

Quanto ao cristianismo, também é verdade que pode ser visto dentro de uma expressão profética, pois tem em seu corpo a tendência a manter com Deus uma relação histórica, reconhecendo-o como um deus pessoal e também coletivo. Há ainda o fato de estar voltado para a ação transformadora do sujeito que é adepto de sua proposta vivencial.

No entanto, seria redutiva a ideia de fechar cada uma dessas formas de experiência religiosa dentro de classificações que não transitassem entre as características do profético

²⁹ “[...] una forma peculiar de religiosidad [...]. Más que una etapa o un grado de toda experiencia religiosa, la mística sería una forma especial de religión o una etapa de la evolución religiosa de la humanidad.” (Tradução nossa)

³⁰ “[...] tan distintas entre si que la distancia de una a la otra constituye a «distancia a otro género». La primera está representada por el hinduismo y el budismo. La segunda nace en Israel y se prolonga en el cristianismo y el islamismo.” (Tradução nossa).

e do místico, ao mesmo tempo. Neste contexto, a poesia de Teresa D'Ávila é emblemática, afinal, tem como eixo motivacional a experiência extática, própria da mística e esta experiência se dá justamente por se ter acesso à celebração esponsal com o Amado divino, o Cristo. O capítulo seguinte desta dissertação tem como objetivo, entre outros pontos, demonstrar como esta afirmação se legitima a partir da análise da obra poética teresiana.

Neste caso, pode-se afirmar que cristianismo e mística são espaços subjetivos compatíveis e que vêm dialogando desde o início da Idade Média, especialmente. O êxtase, a contemplação e a ânsia de união entre o humano e o divino são elementos frequentemente expressos nas obras de místicos e de místicas ao longo da história da cristandade, mesmo que tais elementos não formem o todo do cristianismo. É certo, no entanto, que a religião nascida da cristandade tem um dos seus centros de significativo fervor nesta expressão a que se pode chamar de 'Mística'.

3.2. Teresa d'Ávila e a Teologia Mística: a experiência do abandono ao absoluto

A Idade Média, indiscutivelmente, configurou-se como um dos mais profícuos momentos da história no que se refere à construção de valores que têm sido capazes de sobreviver ao tempo. Um desses valores é a cristandade que, pelo fundamento expresso no próprio nome, é o pilar sobre o qual se ergueu a mística ocidental cristã.

Embora tenha sido, em vários contextos, separada da Teologia e tida como um campo de menor valor, a mística ocidental cristã formou suas raízes em bases teológicas, como já foi dito no tópico anterior. Desde Clemente, Orígenes, São Atanásio, Pseudo-Dionísio, Dionísio Cartuxo até aqueles/aquelas que tratam da mística na atualidade, desenvolvem-se pareceres sobre o referido campo da experiência religiosa de modo a tornar evidente que se trata de uma das formas mais profundas de vivência teológica.

Além disso, ao tratar sobre Mística ocidental cristã na Idade Média, salta aos olhos a importante tarefa desempenhada pelos escritos de mulheres como Hildegarda de Bingen, Marguerite Porete, Hadewijch de Ambéres, Juliana de Norwich, que, por meio de sua genialidade intelectual, ofereceram uma forte contribuição teológica. Hildegarda de Bingen, por exemplo, deixou, entre outras obras de caráter variado, o *Scivias* (abreviação de *Scito vias Domini, Conhece os Caminhos do Senhor*) em que, por meio de alegorias e relatos de visões, apresenta um discurso de defesa cristã único, singular.

Teresa d'Ávila, mais tarde, deixará também as suas obras que unem Literatura, Mística e Teologia, como é o caso do *Camino de Perfección*³¹. Nessa obra, a avilense elabora avisos e conselhos a suas irmãs de congregação a fim de orientá-las no caminho religioso da ordem primitiva de Nossa Senhora do Carmo. É inegável que nesse trabalho de Teresa d'Ávila se encontrem pareceres teológicos e também místicos, unindo estes dois campos dentro da prática religiosa.

Surpreende, portanto, o fato de que os escritos dessas mulheres da Idade Média, muitas vezes, foram motivo de separação entre a mística e a Teologia (escritos de mulheres eram considerados místicos e os de homens eram teológicos). Por essa razão, apesar de ainda não serem prioridade, as obras das mulheres do medievo começam a despertar interesse. “Não só medievalistas estão interessados na investigação do conteúdo de seus escritos. Também teólogos e teólogas, voltaram-se para as místicas devido às implicações teológicas de muitas de suas afirmações” (TROCH, 2013, p. 5). Este fato ratifica a ideia de que considerar a Mística como um espaço separado da Teologia é ignorar o fundamento de toda teoria ou experiência religiosa cristã capaz de reconhecer os aspectos místéricos do divino.

Quanto à concepção de Teologia Mística, faz-se relevante destacar o estudo realizado pelo teólogo irlandês William Johnston, intitulado *Mystical Theology: the science of love*³² (1996). Nesta obra, dividida em dezenove capítulos, Johnston discorre sobre a linguagem experiencial (os significados da conduta dos místicos e o fundamento da mística) e verbal de cada forma de Teologia Mística (oriental e ocidental).

No caso da referida categoria proveniente da cristandade ocidental, traz à tona o carácter ígneo da mística tratada por Dionísio Cartuxo³³ e apresenta a marcante presença dos carmelitas espanhóis, Teresa d'Ávila e João da Cruz, na concretização de uma experiência teológica e mística. No contexto da experiência carmelitana, Johnston põe em relevo a ideia de ‘encarnação do verbo’ como uma forma de elucidar o Jesus-homem, Amado divino que se entrega à alma amante, ao mesmo tempo em que esta última também se entrega ao Amado, sem reservas.

Antes, porém, de falar do papel teresiano na Teologia Mística, ponto de fundamental importância no presente trabalho, é necessário apresentar a explicação de

³¹ *Caminho de Perfeição*. (Tradução nossa)

³² *Teologia Mística: a ciência do amor*. (Tradução nossa)

³³ William Johnston não apresenta, em seu estudo, a identificação de Dionísio como sendo o Cartuxo. No entanto, ao referir-se às contribuições de Dionísio, agregou-se “Cartuxo” a fim de identificá-lo com o mesmo Dionísio mencionado por Juan Martín Velasco.

Johnston (1996), ao retomar os caminhos que o sentido da palavra ‘mística’ trilhou a partir do momento em que entrou no vocabulário cristão, no início da Idade Média. Afirma o teólogo que

[...] the adjective ‘mystical’ is used by the Fathers in three contexts. The first is when they speak of sacred Scripture. The Scriptures are mystical because they enshrine the Pauline mystery of Christ, and the mystical interpretation is one that discerns the mystery. The second concerns the Eucharist which is the mystery of faith. And so the word is used in a liturgical context relating to the great mystery later formulated in the chant: ‘Christ has died; Christ has risen; Christ will come again.’ The third use of mystical is in connection with a religious experience: a spiritual, as opposed to a carnal, experience is called mystical.³⁴ (JOHNSTON, 1996, p.35)

Neste caso, de acordo com o excerto, pode-se depreender que o sentido original da palavra ‘mística’ usada entre os gregos não foi totalmente perdido quando o cristianismo adotou a palavra. Isto quer dizer que, se estes consideravam esse espaço subjetivo referente aos cultos das religiões mistéricas nas quais havia a ideia de morte e ressurreição de um deus e a incorporação do iniciado nesse percurso, os cristãos vivenciam ritos cheios da mensagem de morte e ressurreição de Jesus, especialmente no rito da celebração eucarística. Tais ritos eram de profunda importância na Igreja medieval, pois, “[...] na Idade Média, tudo se traduz por símbolos [...]” (PERNOUD, 1997, p. 41) e a celebração eucarística simbolizava (e simboliza) a razão mística da cristandade, ao lembrar que um Cristo se entregou à cruz, mas voltou glorificado.

É importante elucidar que, dentro do presente contexto, o terceiro conceito apresentado por Johnston é o que se coaduna com o sentido expresso nos poemas de Teresa d’Ávila e em toda a sua obra. Em primeiro lugar, a mística parte de uma experiência, e esta é espiritual, em oposição a uma experiência carnal, embora, no decorrer das análises e discussões apresentadas neste trabalho, seja possível compreender que a referida experiência espiritual (oposta à da carne), muitas vezes tem a forte participação do

³⁴ “[...] o adjetivo ‘mística’ é usado pela Patrística em três contextos. O primeiro é quando eles falam da Sagrada Escritura. As Escrituras são místicas porque consagram o mistério paulino de Cristo e a interpretação mística é aquela que define o mistério. O segundo diz respeito à Eucaristia, que é o mistério da fé. E assim, a palavra é usada em um contexto litúrgico relativo ao grande mistério depois formulado no canto: “Cristo morreu, Cristo ressuscitou, Cristo voltará.” O terceiro uso de mística é em relação a uma experiência espiritual, em oposição a uma experiência carnal. Essa experiência é chamada de mística.” (Tradução nossa)

corpo de carne que a sente e a exprime. Mesmo assim, o corpo não é mais do que uma tela onde se refletem os gozos e as dores do espírito.

Para chegar à concepção de Teologia Mística, William Johnston destaca a história de Dionísio Cartuxo, quando necessitou orientar um discípulo chamado Timóteo. Durante esse trabalho, o mestre encaminhou-o no percurso religioso “[...] telling him how to enter the silence, the void, the nothingness, the emptiness.”³⁵ (JOHNSTON, 1996, p.36) e, desta maneira, levando-o a imitar Moisés, que subiu à montanha buscando Deus, ao menos experimentando o lugar onde Deus habita: o alto.

O teólogo, na mesma página, segue explicando que a base da Teologia Mística é, essencialmente, um caminho que guia as pessoas no percurso até o divino. Trata, neste ponto, do chamado ‘êxtase dionisiaco’ e mostra que “In the work of Christian mystics it becomes a going forth from self in the abandonment of all things understood in the context of the gospel exhortation to abandon everything for the love of Jesus.”³⁶ (JOHNSTON, 1996, p. 38-39). Abandonar-se a Deus, neste contexto, refere-se ao mergulho interior no nada. Não se trata de niilismo, mas de confiança de que Deus já está dentro da alma e esta pode entrar ‘onde Ele habita’, na montanha que reside no abismo da alma. Não é à toa que a linguagem da mística é carregada de paradoxos, afinal, os anseios humanos não são lineares, mas intensamente paradoxais.

No seu *Mystical Theology*, Johnston prossegue:

What is distinctive about the mystical tradition is that one abandons not only material possessions but also thinking, reasoning, conceptualization, forms all securities. And, as the mystical tradition develops particularity in St John of the Cross, one abandons all sensible and spiritual consolation, all visions, all voices, all natural and supernatural clinging. Nothing, nothing, nothing, and even on the mountain, nothing.

One abandons all for love and for wisdom – or, more correctly one abandons all for loving wisdom. St John of the Cross speaking of the dark, supraconceptual knowledge refers to Dionysius. [...]

And as the mystical tradition develops, it understands the Dionysian ecstasy in the context of The Song of Song: the bride going forth to meet the bridegroom who is the Word Incarnate. The going forth reaches a climax with the spiritual marriage which is a gateway to eternal life where is enacted the eternal marriage, the marriage in glory between God and the soul.³⁷ (JOHNSTON, 1996, p.39)

³⁵ “[...] dizendo-lhe como entrar no silêncio, no vazio, na nulidade, no esvaziamento.” (Tradução nossa)

³⁶ “Na obra de místicos cristãos, torna-se alguém saindo de si mesmo no abandono de todas as coisas compreendidas no contexto da exortação do evangelho a abandonar tudo por amor a Jesus.” (Tradução nossa)

³⁷ “O que distingue a tradição mística é que, nela, o abandono não é somente aos bens materiais, mas também ao pensar, raciocínio, conceituações e todas as formas de segurança. E, como a tradição mística se desenvolve particularmente em São João da Cruz, alguém que abandonou toda a consolação sensível e

Considerando a explanação de Johnston, o abandono ao divino pressupõe um despojamento de si, um aniquilamento que se traduz em uma nova forma de conhecimento. O âmbito deste novo conhecimento não pode ser descrito de maneira sistemática, não está no plano do conceitual, mas do sentir, da capacidade de entregar pensamentos, conceitos e encontrar uma consolação toda espiritual.

O teólogo retoma Dionísio e seu direcionamento de adentrar ao terreno interior, à montanha que é abismo e escuridão, mas que oferece a solidão necessária ao encontro com Deus. A partir de então, a experiência do casamento sagrado (numa referência ao *Cântico dos Cânticos*) entre a alma e Deus metaforiza a suprema entrega.

Apesar de Juan de la Cruz ser apontado como um exemplo emblemático da Teologia Mística, é Teresa d'Ávila o modelo escolhido por William Johnston para tratar dos pilares desta disciplina no seio da Igreja de Roma. Ela, Teresa d'Ávila, além de fundadora e orientadora da Ordem das Carmelitas Descalças, é também considerada orientadora espiritual dos que empreendem a viagem interior a caminho do Amado divino. Embora cronologicamente distantes de Dionísio e das místicas medievais como Hildegarda de Bingen, os escritos de Teresa d'Ávila apresentam o perfil espiritual ígneo e que leva em conta a necessidade de solidão para o encontro de si mesmo.

Johnston situa a Teologia Mística num momento que considera especial por razão da atividade dos carmelitas, em primeiro lugar, de Teresa d'Ávila:

Now the mysyical theology that came to birth as a separate discipline in the fourteenth century was carried forward with extraordinary mystical insight and vigour by the Spanish Carmelites in sixteenth-century Spain. St Teresa of Avila (1515-82), more correctly known as Teresa of Jesus, and her collaborator and friend, St John of the Cross (1542-91), both mystics and doctors of the church, left a rich mystical heritage that has

espiritual, todas as visões, todas as vozes, todo o apego natural e sobrenatural. Nada, nada, nada, e mesmo na montanha, nada.

Alguém que abandonou tudo por amor e sabedoria - ou, mais corretamente, abandonou tudo por uma sabedoria amorosa. São João da Cruz fala da escuridão, do conhecimento supraconceitual referente a Dionísio. [...]

E como a tradição mística, desenvolve-se entendendo o êxtase dionisiaco no contexto do Cântico dos Cânticos: a noiva indo ao encontro do noivo, que é o Verbo encarnado. O percurso atinge o clímax com o casamento espiritual que é uma porta de entrada para a vida eterna, onde é encenado o casamento eterno, o casamento, na glória de Deus, com a alma.” (Tradução nossa)

nourished the spiritual life of Christians everywhere from the sixteenth century to this very day.³⁸ (JOHNSTON, 1996, p. 92)

Os apontamentos de Johnston ratificam parte importante desta pesquisa, ao apontar a contribuição de Teresa d'Ávila para a Teologia Mística e sua consolidação no século XVI. Aliás, os registros históricos deste fato não são difíceis de comprovar devido à intensidade com a qual a monja dedicou-se ao seu exercício religioso, seja por meio de sua liderança, seja por meio do vigor e da profundidade de seus escritos. Tal profundidade e vigor, como atesta o presente trabalho, ressoa até os dias atuais.

Cabe, no entanto, elucidar a força de sua obra, enquanto relato místico, mas também enquanto produção literária. Neste caso, o grande paradoxo encontra-se na prática deste “[...] obscure knowledge in a cloud of unknowing.”³⁹ (JOHNSTON, 1996, p.91), isto é, ‘o nada’ transforma-se e expressa-se ‘no tudo’. ‘O tudo’ corresponde à sua obra, mas também, ao divino. Isto quer dizer que a mística teresiana é feminina (sobre este ponto, há explanação no primeiro capítulo referente às marcas do discurso de autoria feminina), é expressa por meio da arte literária e é também prática de uma Teologia específica: a Teologia Mística.

Seguindo este pensamento, o teólogo William Johnston formula o seguinte questionamento: “That Teresa was as consummate mystic no doubt. But was she also a mystical theologian?”⁴⁰ (JOHNSTON, 1996, p. 92). Esta é a pergunta central do presente tópico. A resposta sendo afirmativa, torna-se mais uma confirmação de que a chamada ‘mística feminina’ constitui-se como uma forma de Teologia, diferenciada daquela em que ‘a verdade’ pode ser dita clara e diretamente.

Assim, encontra-se a resposta no mesmo tópico do texto de Johnston onde afirma que “Teresa, then, can be called a mystical theologian because she had great insight into the mystical process and was able to articulate it in writings of extraordinary power. [...] her ideal was the combination of mystical experience and mystical theology

³⁸ “Agora, a teologia mística que veio a nascer como uma disciplina separada no século XIV, foi levada adiante com uma extraordinária visão mística e o vigor dos Carmelitas espanhóis no século XVI na Espanha. Santa Teresa de Ávila (1515-1582), mais corretamente conhecida como Teresa de Jesus, e seu colaborador e amigo, de São João da Cruz (1542-1591), ambos místicos e doutores da Igreja, deixou uma rica herança mística que tem nutrido a vida espiritual dos cristãos em todos os lugares a partir do século XVI até os dias de hoje.” (Tradução nossa)

³⁹ “Obscuro conhecimento na nuvem do desconhecimento.” (Tradução nossa)

⁴⁰ “Que Teresa era uma mística consumada, não há dúvida. Mas ela era uma teóloga mística?” (Tradução nossa)

⁴¹(JOHNSTON, 1996, p. 93). Neste sentido, como se verá no tópico seguinte, há uma singularidade na mística teresiana que é expressa na linguagem de seus escritos. Desde o *Libro de la vida* até seu conjunto de poemas, há uma experiência que é relatada, mesmo que a linguagem seja sempre insuficiente para falar de tal experiência.

No contexto da presente discussão, é indispensável retomar a ideia de influência estética no que concerne ao casamento espiritual (citado acima por Johnston), inspirado no *Cântico dos Cânticos*, mas especialmente cantado a partir da poesia mística medieval que carrega suas origens nas cantigas seculares de *fin'amors*. É desta maneira que a obra de Teresa d'Ávila e de todos/todas aqueles/ aquelas que seguiram a tradição da mística ocidental cristã apresentam um Jesus (o noivo da alma amante) humanizado, mas que não deixa de ser sublime e perfeito.

Concordando com este pensamento, Johnston afirma que

Teresa's mystical teaching focuses on Jesus, the Word made flesh. She is famous for her insistence that one must remain with the human Jesus. This is all the more remarkable when one reflects on her raptures and ecstasies and flights of the spirit which seemed to bring her into a different world.⁴² (JOHNSTON, 1996, p. 93)

Portanto, há um encaminhamento espiritual que parte da obra teresiana. Esse é mais um fato que confirma o caráter místico e teológico da obra em questão. Outro aspecto da mística apresentada em sua obra é uma espécie de reforço ao que foi dito acima, isto é, há uma focalização em uma ideia de Jesus feito carne. Vale reforçar que o Amado é também chamado de 'verbo' e, desta maneira, justifica-se a sacralização de sua mensagem e se coloca em evidência que sua presença no mundo é o cumprimento da palavra dos profetas. Antes, Jesus era verbo, mas tornou-se homem, de carne, portanto.

A encarnação do verbo é, como já foi discutido, um forte aspecto da Teologia Mística. Diz respeito ao Deus (logos teológica) que se faz carne e é também a concretização do que não se pode compreender (logos mística) com a lógica humana. É por essa razão que no campo da Teologia Mística menciona-se a "sabedoria amorosa", o

⁴¹ "Teresa, então, pode ser chamada de teóloga mística porque ela teve uma grande visão sobre o processo místico e foi capaz de articulá-lo nos seus escritos com um poder extraordinário. [...] seu ideal era a combinação da experiência mística e da teologia mística."

⁴² "O ensino da mística de Teresa concentra-se em Jesus, o Verbo feito carne. Ela é famosa por sua insistência que se deve permanecer com o Jesus humano. Isto é tanto mais notável quando reflete sobre seus arrebatamentos e êxtases e os voos espirituais que pareciam trazê-la para um mundo diferente." (Tradução nossa)

“obscuro conhecimento” encontrado somente quando se sobe a “montanha do desconhecimento”, ou seja, aquilo que só pode ser conhecido dentro da experiência do total abandono (o nada), da entrega a uma paradoxal sabedoria. É neste aspecto que se torna compreensível a afirmação de que a Teologia Mística é a Teologia da negação.

Quanto à caracterização da Teologia Mística, enquanto uma contribuição deixada pelo histórico de conduta e pela obra de Teresa d’Ávila, William Johnston prossegue:

Her mystical theology is a theology of love, love of God and love of neighbor. In prayer, she said, it is necessary to love much, not to think much. Her classical work *The Interior Castle* describes the stages of love, culminating in the spiritual marriage between the bride and bridegroom. Here she described with literary power and theological accuracy Christian non-dualism as a unitive love in total self-forgetfulness. Yet without any doubt her great and unique contribution to mystical theology is found in her teaching on the Incarnation.⁴³ (JOHNSTON, 1996, p.93)

Os apontamentos agora expostos evidenciam a força da Teologia Mística expressa na obra teresiana. Mais uma vez, toca-se no ponto onde se evidencia a encarnação e seu valor para a Teologia Mística. Não se pode esquecer, no entanto, a ideia de encarnação como sendo dependente da compreensão mística do papel de Jesus na vivência cristã.

Também é preciso destacar a importância de se compreender o caminho da alma em direção ao abandono total como sendo um percurso composto por estágios, graus de experiência amorosa, no âmbito da entrega mística. O total esquecimento de si é o que se pode chamar de *Unio Mystica*, em que a alma amante funde-se no Amado, é o ‘amor unitivo’ mencionado acima no excerto de Johnston.

A presente discussão leva a compreender o fato de que a obra de Teresa d’Ávila dialoga com a história da mística ocidental cristã, desde o momento em que permite exprimir ecos da mística encontrada na Idade Média, bem como, transitar por seu tempo e chegar aos dias atuais. Mais ainda, é possível enfatizar que a própria ideia de Mística, profunda e complexa, não pode ser fechada em afirmações parciais como aquelas que a separam da Teologia.

⁴³ “Sua teologia é uma teologia mística do amor, amor a Deus e amor ao próximo. Na oração, ela disse, é preciso amar muito, não pensar muito. Sua obra clássica *O Castelo Interior* descreve as fases do amor, que culminam com o casamento espiritual entre a noiva e o noivo. Aqui ela descreve com poder literário e precisão teológica cristã, um não-dualismo como um amor unitivo em auto esquecimento total. No entanto, sem dúvida, a sua contribuição, grande e única, para a teologia mística é encontrada em seu ensinamento sobre a Encarnação.” (Tradução nossa)

E como teorizar Mística (ou, mais desafiadoramente, a Teologia Mística), sem colocar em evidência, ao menos em parte, as experiências de quem a irradiou/irradia para o mundo? É fácil perceber que, neste âmbito, não se pode tratar das ideias sem que a fonte esteja nas vivências.

É por essa razão que Johnston completa seu raciocínio quando diz que “Such was the mentality of Francis of Assisi who loved the cosmos and loved the Crucified; and such was the of Julian of Norwich, John of the Cross, Teresa and the rest. Like the apostles in the fourth gospel, they saw the wounds in the glorified body of Jesus”⁴⁴ (JOHNSTON, 1996, p.254) e isto quer dizer que ‘ver as feridas no corpo glorificado de Jesus’ significa perceber o verbo encarnado. Se há uma ressurreição, há também uma história de humanidade que o leva a ser o Amado perfeito, aquele que conhece dois profundos aspectos, em um só: a humanidade e a divindade. Eis o fundamento da mística cristã, o incompreensível mistério proveniente da sabedoria residente no âmbito do divino.

3.3 A linguagem do absoluto abandono de si

No primeiro capítulo desta dissertação foi empreendida uma discussão a respeito das marcas do discurso feminino dentro dos escritos místicos da Idade Média, elucidando muitos dos elementos capazes de colocar em relevo a ideia de autoria feminina. Elementos como a presença da auto-depreciação, bem como o registro de que se estava escrevendo em obediência a um diretor espiritual (dado mais frequente nas autobiografias), foram discutidos e demonstrados a fim de se destacarem especificidades importantes.

É interessante acrescentar que a teoria a respeito do significado da Mística desenvolvida pelas mulheres da Idade Média, por Teresa d’Ávila e por suas contemporâneas, encontra-se, essencialmente, no interior dos relatos das experiências extáticas, das visões, do exercício da contemplação. Especialmente no que concerne aos relatos a partir de visões, tem-se aí mais um elemento importante de ser mencionado. Na Idade Média, Catarina de Siena, Hildegarda de Bingen, entre outras místicas, lançaram mão do relato de visões e este tipo de discurso, mais tarde, foi também encontrado nas obras de Teresa d’Ávila.

⁴⁴ "Tal era a mentalidade de Francisco de Assis que amou o cosmos e amou o Crucificado, e tal era a de Julian de Norwich, João da Cruz, Teresa eo resto. Como os apóstolos no quarto evangelho, eles viram as feridas no corpo glorificado de Jesus ". (Tradução nossa)

Neste sentido, é indispensável tratar da linguagem específica dos textos místicos no intuito de poder mapear, ao menos de forma geral, suas principais marcas. A partir do momento em que se reconhecem tais marcas, será possível distinguir mais claramente a linguagem da Mística mediante os outros discursos de origem religiosa.

Um dos elementos mais marcantes que caracterizam a linguagem própria dos textos místicos diz respeito a uma espécie de transgressão verbal que é levada a extremos. Não é rara a presença de exageros metafóricos, da necessidade de novas formas de expressão por meio do burilamento de termos já existentes, bem como da criação de novos termos. “De esta creación parece sentir la necesidad santa Teresa cuando habla de la necesidad de «nuevas palabras» para expresar algunas de sus experiencias.”⁴⁵ (VELASCO, 2009, p. 51). A necessidade de novas palavras, neste contexto, parece estar ligada ao fato de que nenhuma palavra, das conhecidas, seria capaz de exprimir as nuances da experiência mística.

Mas, Juan Martín Velasco afirma que “El primer rasgo propio del lenguaje místico consiste en su condición de ser el lenguaje de una experiencia”⁴⁶ (VELASCO, 2009, p. 51). Neste sentido, é lícito afirmar que se trata de um discurso impregnado com a força de uma realidade conhecida. Por essa razão, ao tentar imprimir no texto a experiência, não raras vezes, os místicos/as místicas referem-se à insuficiência das palavras.

Tal afirmação remete a um elemento destacável nos escritos das mulheres místicas da Idade Média. Trata-se da capacidade de expressão de suas realidades subjetivas (coletivas e pessoais), o que se pode chamar de auto representação. Não se pode deixar de lado o fato de que tais mulheres “[...] poseían una sólida cultura teológica y metafísica. La originalidad y la fuerza de nuestras monjas y de nuestras beguinas consiste en la perfecta integración de la doctrina en su experiencia espiritual.”⁴⁷ (ZUM BRUNN, 2007, p. 15). Por essa razão, os escritos que delas nasceram também carregam suas experiências expressas por meio de metáforas refinadas, alegorias, não raro, desconcertantes e, portanto, o uso constante do símbolo.

⁴⁵ “santa Teresa parece sentir necessidade desta criação quando fala da necessidade de «novas palavras» para expressar algumas de suas experiências.” (Tradução nossa)

⁴⁶ “A primeira característica da linguagem mística consiste em sua condição de ser a linguagem de uma experiência.” (Tradução nossa)

⁴⁷ “[...] possuíam uma sólida cultura teológica e metafísica. A originalidade e a força de nossas monjas e de nossas beguinas consiste na perfeita integração da doutrina em sua experiência espiritual.” (Tradução nossa)

Sobre este último, é certo afirmar que “La función central del símbolo en el lenguaje místico le confiere su afinidad indudable con el lenguaje poético”⁴⁸ (VELASCO, 2009, p. 53). Por este motivo, escritos místicos passeiam tão à vontade pelos espaços da arte literária e desafiam a crítica a compreensões cada vez mais exigentes. Outro fato é que, possuindo linguagem poética, não tem limites de significação e nem oferecem respostas unilaterais.

Retomando o que foi dito anteriormente, um dos elementos mais marcantes da linguagem mística é a constante transgressão verbal que não é realizada aleatoriamente, mas lança mão de recursos específicos. Neste sentido, de acordo com Velasco, “Los recursos más claramente expresivos de la transgresividad del lenguaje místico son, sin duda, junto a la ya anotada metáfora, la paradoja y la antítesis.”⁴⁹ (VELASCO, 2009, p. 54). No caso do paradoxo, existem razões que podem ser teorizadas com relação ao seu uso, especificamente, nos textos místicos.

Sobre o assunto, Juan Martín Velasco, afirma que

La razón de ser de tales paradojas está, sin duda, en la condición, trascendente a la mente humana y los conceptos ordinarios con que piensa, del término de su experiencia, y la necesidad que el místico experimenta de romper con las ideas recibidas y propagadas como expresión de la naturaleza de Dios, como primer paso para despertar a la eminencia de la realidad con la que, más allá de todos los conceptos pero a través de ellos, ha entrado en contacto por medio de la experiencia contemplativa. La paradoja tiene, pues, algo de transgresión intencionada destinada a romper el nivel del pensamiento en el que produce la antinomia para despertar a la nueva forma de conocimiento que corresponde a una realidad inefable en el nivel conceptual.⁵⁰ (VELASCO, 2009, p. 55)

⁴⁸ “A função central do símbolo na linguagem mística lhe confere sua afinidade indubitável com a linguagem poética.” (Tradução nossa)

⁴⁹ “Os recursos mais claramente expressivos da transgressão da linguagem mística são, sem dúvida, junto à já anotada metáfora, o paradoxo e a antítese.” (Tradução nossa)

⁵⁰ “A razão de ser de tais paradoxos está, sem dúvida, na condição de transcender a mente humana e os conceitos ordinários com os quais pensa, do termo de sua experiência e a necessidade que o místico experimenta de romper com as ideias recebidas e propagadas como expressão da natureza de Deus, como primeiro passo para despertar a eminência da realidade com a qual, mais além de todos os conceitos, porém através deles, entrou em contato por meio da experiência contemplativa. O paradoxo tem, pois, algo de transgressão intencionada destinada a romper o nível do pensamento em que produz a antinomia para despertar a nova forma de conhecimento que corresponde a uma realidade inefável no nível conceitual.” (Tradução nossa)

Neste sentido, o paradoxo é o principal recurso de transgressão verbal a ser usado nos textos de caráter místico, já que subverte o sentido lógico das coisas. É usado para mostrar a impossibilidade de tratar da experiência mística por meio de um discurso linear, pois o paradoxo é capaz de provocar uma espécie de ultrapassagem dos limites da linguagem corriqueira, assim como a experiência mística rompe a linearidade das experiências cotidianas.

Outro fator que o paradoxo pode representar diz respeito à própria subjetividade psíquica humana no que ela tem de mais surpreendente e anti-linear. Compreendendo desta forma, entende-se porque os textos místicos irradiam uma afetividade tão pungente. É neste ponto que se compreende uma das razões pelas quais as obras de Hildegarda de Bingen, Marguerite Porete, Teresa d'Ávila (entre tantas outras) inquietam quem delas se aproxima, seja com objetivo de formar uma crítica, seja apenas com o intuito de apreciá-las. Se são obras que caminham sobre paradoxos, nelas, muitas pessoas podem identificar suas próprias contradições subjetivas.

Ainda outro fator que deve ser levado em consideração é que “[...] el lenguaje místico se caracteriza por aparecer como en lenguaje auto-implicativo y testimonial. [...] En lo que dice está en juego no un saber general, sino su propia vida, su iluminación y su salvación”⁵¹ (VELASCO, 2009, p. 57). Este aspecto diferencia profundamente a linguagem da mística mediante a da teologia clássica. Esta última trata ‘da verdade’, de um conhecimento de Deus, enquanto que a primeira trata exatamente do que não se pode definir por completo, do nada de si mesmo e de um desconhecimento que é também uma forma peculiar de conhecimento.

No que concerne, especificamente, à linguagem autoimplicativa, um de seus efeitos mais evidentes é a aproximação subjetiva que pode provocar entre o texto (ou mesmo seu autor/ autora) e quem o lê. Desta maneira, o tom expresso torna-se muito mais pessoal e carregado de uma certa impregnação psicológica e afetiva.

Não é por acaso, portanto, que místicos de todas as épocas, especialmente os que viveram durante a Idade Média, exerceram tanta influência por meio de seus textos. Por esta razão, as *Confissões* de Agostinho de Hipona até hoje são lidas e fervorosamente apreciadas, *O Espelho das almas simples e aniquiladas* de Marguerite Porète também é causador de profundas experiências de apreciação estética, as *Cartas* de Hadewijch de

⁵¹ “[...] a linguagem mística se caracteriza por aparecer como uma linguagem auto-implicativa e testemunhal. [...] No que diz está em jogo não um saber geral, senão sua própria vida, sua iluminação e sua salvação.”(Tradução nossa)

Ambères, a *Cidade das Damas* de Cristine de Pizan e toda a obra de Teresa d'Ávila são fortes exemplos de composições que permanecem arrebatando, subjetivamente, devido ao alto teor de transgressão verbal que nelas pode se encontrar.

Assim, concordando com os apontamentos de Velasco sobre as peculiaridades dos textos místicos, William Johnston afirma que “[...] the mystics make use of colourful symbols and outrageous paradoxes, speaking of cruel fire, blinding light, intoxicating wine and joyful wounds”⁵² (JOHNSTON, 1996, p. 254). Desta forma, transgridem o esperado e inscrevem no mundo uma nota específica relacionada a uma experiência particular, mas que está contextualizada com uma história, neste caso, a história nascida do cultivo de símbolos religiosos cristãos e que tiveram uma pertinência mais específica durante a Idade Média.

3.4 Das incompletudes humanas: um olhar sobre o erotismo místico

O paradoxo é um elemento que traduz muitas das questões subjetivas que habitam o interior humano. O que é contraditório, muitas vezes, compõe a lógica do sentir, como acontece na experiência mística e também no erotismo. Neste sentido, mística e erotismo são experiências humanas que podem ser lidas numa mesma realidade simbólica e, desta maneira, também podem ser expressas pelos mais diversos meios. A arte literária é um desses meios.

Ao discutir algumas ideias relacionadas à Mística e a sua linguagem, uma das questões que se destacam é o fato de a Mística estar ligada a uma forma de reconhecer a pequenez humana diante da perfeição divina, juntando a esse reconhecimento, uma forma peculiar de expressão. Por razão da existência deste percurso subjetivo, nascem as teorias que explicam o fenômeno místico, as particularidades de sua linguagem, a história do nome que frequentemente evoca ambiguidades.

Da mesma forma, é possível compreender o erotismo. Aliás, é preciso elucidar que o erotismo é igualmente uma realidade subjetiva que suscita constantes revisões teóricas, já que também está imantado de paradoxos, ao menos, aparentemente. Sobre o assunto, um

⁵² “[...] Os místicos fazem uso de símbolos coloridos e paradoxos ultrajantes, falando de fogo cruel, luz ofuscante, vinho intoxicante e feridas alegres.” (Tradução nossa)

dos estudos mais importantes é o de Georges Bataille, estudioso de psicanálise e antropologia e que desenvolveu ideias pertinentes a esta pesquisa.

No ensaio intitulado *O erotismo* (2004), Georges Bataille congrega experiências teóricas que, somadas à profundidade de sua ousadia enquanto analisador do fenômeno erótico sob a luz da Psicanálise, Psiquiatria, Teologia e Mística, oferecem uma visão rica e plural sobre esta força que move as experiências humanas. Os apontamentos existentes no referido texto, quando adicionados à compreensão de alguns pontos relacionados à Mística, deixam evidente o quanto o conhecimento sobre o erotismo lança luzes à análise da arrebatadora poesia de Teresa d'Ávila. Além disso, um dos pontos elucidados nesta pesquisa diz respeito a não separação entre mística e erotismo, pois ambos estão entrelaçados.

Em primeiro lugar, faz-se necessário situar um parecer a respeito do que se entende como erotismo, já que não se trata de um campo univalente. De maneira ampla, este termo refere-se a uma energia impulsionadora de experiências subjetivas que, segundo Bataille (2004), pode ser categorizada sob três aspectos: o erotismo dos corpos, o erotismo dos corações e o erotismo sagrado (p. 26). A este “erotismo sagrado”, pode-se chamar de ‘erotismo místico’ pelo fato de ele se dar por meio da experiência mística.

No entanto, “Falamos de erotismo todas as vezes que um ser humano se conduz de uma maneira que estabelece um contraste com as condutas e julgamentos habituais” (BATAILLE, 2004, p. 170). Neste sentido, a afirmação de Bataille estabelece uma relação subjetiva com o aspecto da transgressão própria da linguagem mística, pois tanto esta quanto o erotismo constituem uma quebra na linearidade existencial humana.

É importante mencionar o fato de que é próprio do ser humano a busca por uma continuidade simbólica, uma espécie de saciedade a nível subjetivo, tendo-se em vista a sua realidade interior descontínua por natureza. Neste ponto, é possível tratar dos vazios, das lacunas subjetivas que alcançam a *psiqué* e a tornam movida pela energia a qual se pode chamar de desejo. Este é muito mais do que a força de autopreservação, do que mero instinto. O desejo é a pulsão primordial que sustenta a vida e está presente em toda a existência humana. Em sua ausência, há a desvitalização da energia psíquica, isto é, há a perda do sentido da vida.

Por este motivo, cabe dizer que o desejo é o que sustenta o erotismo, pois este, “[...] é um dos aspectos da vida interior do homem. Nós nos enganamos a seu respeito porque ele busca incessantemente *fora* um objeto do desejo. Mas esse objeto responde à

interioridade do desejo” (BATAILLE, 2004, p. 45). No caso da experiência mística, há a consciência de que o objeto buscado não está fora, mas dentro de si, o que provoca um encontro entre a criatura e o espelho subjetivo do desejo.

O erotismo é, pois, busca constante da completude existencial. É a luta interior que não cansa de perseguir os caminhos para a saciedade. Por essa razão, “Do erotismo, é possível dizer que ele é a aprovação da vida até na morte.” (BATAILLE, 2004, p. 19) porque mantém a energia da busca por completude sempre a postos, procurando resolver-se.

Estas afirmações ligam-se à poética de Teresa D’Ávila, pois esta, sendo também de caráter místico, de forma alguma se compara ao discurso puramente laudatório ou de outra espécie que o torne corriqueiro, mas ultrapassa os limites desse aspecto comum e revela uma experiência que desvela o humano sedento de completude, numa busca de fusão, quase sempre, extática.

Por esta razão, diz-se que “O sentido último do erotismo é a fusão, a supressão do limite” (BATAILLE, 2004, p.202). Assim, a experiência mística é justamente aquela que torna possível a transcendência do ser limitado porque toma contato com o ser divino, o ilimitado e a ele se une. Neste caminho, o erotismo místico é justamente o processo de desejo e busca da saciedade espiritual, no que o ser humano tem de mais pungente e real de si mesmo. É neste campo da experiência humana onde se encontra o paradoxo, nos intrincados caminhos de uma subjetividade eternamente desejante.

Por essa razão, diz-se que a poética teresiana está imbuída do caráter místico e erótico, pois transgride o limite capaz de a regular, de pseudo-organizar seu discurso literário, estabelecendo uma liberdade de construção literária, cujas simbologias representam a quebra da continuidade anímica e a busca por reencontrá-la. Ela, a poesia de Teresa d’Ávila, é uma das mais emblemáticas representações da tradição místico-erótica expressa na Literatura, desde a Idade Média.

Apesar de, historicamente, talvez por incompreensão deste sentido de erotismo aqui apresentado, não raro ter havido separação conceitual entre erotismo e religião, logo, não seria difícil separar erotismo de mística. Porém, é possível inferir que “O erotismo e a religião são inacessíveis para nós na medida em que não os situamos resolutamente no plano da experiência *interior*.” (BATAILLE, 2004, p. 57). Isto quer dizer que ambos estão situados no mesmo âmbito: a interioridade humana. Por isso mesmo, não são abarcados por conceituações prontas, nem podem caber em previsibilidades superficiais.

Mais evidente seria, como se tem feito ao longo do tempo, tratar de erotismo como uma vivência unicamente ligada às demandas libidinais pertencentes ao campo sexual. Mas, muito além deste aspecto, é preciso considerar os profundos e complexos movimentos subjetivos humanos. A necessidade de completude (continuidade) pertence ao caráter simbólico. É, portanto, liberta do aspecto biológico, embora, por meio dele, possa se expressar.

Especificamente no campo das discussões a respeito do erotismo místico, Georges Bataille dedica um capítulo inteiro do seu *O Erotismo* (o capítulo V) às questões que ligam erotismo e mística. Destaca, em seu conteúdo, as publicações realizadas por carmelitas descalços reunidas nas edições da revista *Études Carmelitaines* e que são resultados de trabalhos apresentados em congressos internacionais. Seus apontamentos convergem para o reconhecimento cada vez mais evidente do valor da experiência, tanto no campo do erotismo quanto no campo da Mística, especialmente quando se trata da união entre estes dois universos. Reforça, em sua discussão, o aspecto da interioridade humana como um espaço onde se encontram a busca erótica e o anseio místico. Afirma que “Se queremos determinar o ponto no qual se esclarece a relação entre o erotismo e a espiritualidade mística, devemos retornar à vida interior, da qual sozinhos, ou quase sozinhos, partem os religiosos” (BATAILLE, 2004, p. 356) e de acordo com esse pensamento, portanto, a teorização destes aspectos subjetivos também exige um quê de conhecimento experiencial.

A respeito disso, na autobiografia de Teresa D’Ávila, é possível ler: “No diré cosa que no la haya espirimentado mucho⁵³” (JESUS, 1974a, p. 83). Tal afirmação provoca a polêmica discussão a respeito do fingimento poético e, por outro lado, apenas aprofunda a validade sobre a importância da obra teresiana, como aquela que é representativa do já mencionado discurso de autorepresentação próprio dos textos místicos de autoria feminina.

Bataille prossegue, no capítulo de seu estudo, tratando da experiência e diz que “Existem semelhanças flagrantes, até equivalências e trocas, entre os sistemas de efusão erótica e mística. Mas essas relações só podem aparecer claramente a partir do conhecimento experimental de duas espécies de emoções” (BATAILLE, 2004, p. 355). Esta afirmação confirma que os movimentos experienciais, tanto do erotismo quanto da mística, são plenamente acessíveis ao ser humano, mas não se pode esquecer que o acesso a eles depende de uma força denominada ‘desejo’, isto é, embora se trate de experiências

⁵³ “Não direi nada que não haja experimentado muito” (Tradução nossa)

livres e disponíveis ao humano, é necessário um despertar subjetivo em direção a elas para que sejam alcançadas.

Por este motivo, Bataille reserva um ponto de suas discussões para tratar dos pareceres equivocados, especialmente os formulados no campo da psiquiatria, a respeito dos arroubos provenientes da experiência mística. É justamente sob a ideia da experiência enquanto elemento essencial ao referido âmbito que o estudioso abriga seus questionamentos e conclusões. Argumenta, em primeiro lugar, que “[...] um comportamento exterior à sua própria experiência se apresenta a seus olhos *a priori* como anormal [...]” (BATAILLE, 2004, p. 355). Daí a razão pela qual tantos psiquiatras situam os espasmos extáticos, por exemplo, no campo das patologias psicológicas.

Bataille diz ainda que “Praticamente os estados que teriam poupado os psiquiatras de um julgamento precipitado não estão no campo da experiência que lhes é própria. Esses estados só são conhecidos à medida que são pessoalmente experimentados” (BATAILLE, 2004, p. 355-356). Com esta afirmação, há uma retomada proposital ao reforço do caráter experiencial da Mística e, neste ponto, não é exagero dizer que esta, de acordo com o ângulo apresentado nesta pesquisa, é erótica, por excelência, especialmente no que concerne à ideia de abandono (já discutida neste capítulo) que se liga à ideia de aniquilamento, a qual será tratada no próximo tópico.

3.5. Aniquilamento e êxtase: abandono e completude

Quando Bataille desenvolve seu estudo sobre erotismo, mesmo que não mencione diretamente o famoso mito platônico dos seres andrógynos que eternamente buscam suas metades (da obra *O Banquete*), o estudioso atualiza o referido mito como base de sua exposição. Ao mencionar a ideia de interdição, bem como de descontinuidade, por exemplo, traz à tona a separação primordial que se configura como o cerne motivador de todo desejo.

As experiências subjetivas das quais se fala na ideia geral de erotismo acima exposta nada mais são do que uma resposta à constante luta por quebrar as interdições do prazer. Assim, “[...] o que está sempre em questão é a substituição do isolamento do ser, a substituição de sua descontinuidade, por um sentimento de continuidade profunda” (BATAILLE, p. 26), pois, se há desejo de completude, é porque a incompletude é sentida

até o ponto em que atinge o insuportável. É preciso lembrar ainda que a descontinuidade do ser habita a sua interioridade e representa o abismo que se encontra entre um ser e outro (BATAILLE, 2004, p. 22). É na descontinuidade, portanto, onde se nutre o desejo e é o desejo que move o erotismo.

Seguindo este pensamento, pode-se afirmar que o fenômeno chamado de erotismo constitui-se como um universo possuidor de muitas faces e expressões, desde o apelo à vida até o mergulho na ânsia de morte. Suas faces, por se formarem na incompletude, muitas vezes, escondem-se no que parece não lhe pertencer. Mas vale dizer que dentro do âmbito do erotismo, os conceitos são elásticos. Assim, morte e vida são aspectos do mesmo fenômeno que é o de se perder na busca pela continuidade, pelo absoluto. Isto leva a crer que é possível enxergar dentro desse fenômeno a face da vida que somente é quando morre, assim como também é possível tratar da morte que só é quando gera vida.

Mas, essas duas faces do erotismo sempre dialogam pelo fato de que, na busca por completar-se, o humano deseja vida plena, o prazer de continuar existindo e agindo no mundo. Nesse caso, o aspecto mórbido pertencente à vida, existe para compô-la, portanto, não é um fim em si. “Do erotismo, é possível dizer que ele é a aprovação da vida até na morte.” (BATAILLE, 2004, p. 19). Assim, pode-se inferir que a ideia do morrer, naturalmente, traz à compreensão humana uma negação capaz de atingir o nível de repulsa porque também é comum ao humano sua porção narcísica de auto preservação e desejo de imortalidade.

Neste sentido, é importante falar sobre o que acontece quando o humano encontra-se em contato com a realidade que é capaz de saciar seu desejo. No presente trabalho, trata-se do fenômeno surgido a partir da experiência mística, e tal fenômeno é essencialmente erótico. Pode ser descrito como aquele que possui duas fases que, não necessariamente, acontecem em sequência. A primeira fase da experiência mística e erótica diz respeito ao abandono ou aniquilamento. Já a segunda, refere-se ao êxtase.

Quanto ao aniquilamento, este pode ser visto como a entrega do ser ao Nada para que possa ser capaz de encontrar o Tudo. É o esvaziamento da alma amante para que nela habite unicamente o Amado, aquele que comete a violação a fim de habitar o lugar do que antes era interdito. Mas a violação só ganha sentido, neste caso, quando não é violência, quando é ato amoroso e desejado pela alma que se encontra imersa em sua busca erótica.

Bataille afirma que “É somente na violação – à altura da morte – do isolamento individual que aparece essa imagem do ser amado que tem para o amante o sentido de tudo

o que é. Para o amante, o ser amado é a transparência do mundo” (BATAILLE, 2004, p. 34). É neste sentido que se encontra um expressivo ponto de ligação entre o erotismo e a Teologia da Negação ou Teologia Mística, segundo a qual somente o ser amado *é* e, desta forma, contém o Todo capaz de preencher quem *não é*, ou seja, a alma amante.

No contexto das discussões sobre o erotismo, a ideia de aniquilamento está intimamente ligada à ideia de morte. Neste caso, não se trata de morte no sentido corriqueiro, mas relaciona-se à entrega amorosa, à troca de si pelo outro que é amado. A morte, no erotismo, avizinha-se do êxtase.

Outra questão relacionada à morte e que merece destaque é o fato de que ela também pode ser considerada como o fim de um ciclo. A morte é, por outro lado, a antessala do novo. Sobre isso, Bataille diz: “A morte de um é o correlativo do nascimento do outro, que ela anuncia e do qual ela é a condição. A vida é sempre um produto da decomposição da vida.” (BATAILLE, 2004, p. 85) e, levando para o terreno do erotismo místico, a morte absoluta pode ser entendida como uma metáfora do aniquilamento de todas as coisas humanas, a subida ao monte do desconhecimento a fim de nascer para o novo, o Perfeito que é a suprema afirmação da vida, a verdadeira vida.

É importante destacar o fato de que nenhum elemento pertencente ao campo do erotismo ou da mística existe de maneira isolada. Como se trata de universos costurados por paradoxos, cada instância participante destes espaços simbólicos se emaranha para formar um grande tecido em cujas dobras está abrigada a subjetividade humana.

Por razão de tudo o que foi dito até agora sobre estes dois fenômenos da interioridade humana, a Mística e o Erotismo, é possível inferir que experimentar a transcendência seria experimentar o Sublime encontro com ‘Aquele que sacia todas as sedes’. Neste ponto é onde se encontra o êxtase que, em algum nível, pode ser também chamado de ‘continuidade’, na linguagem usada por Bataille.

No capítulo sobre o Cristianismo, em *O Erotismo*, encontra-se uma discussão a respeito dos anseios cristãos e, no centro, está a ‘continuidade’: “A continuidade nos é dada na experiência do sagrado. O divino é a essência da continuidade.” (BATAILLE, 2004, p. 185). Por essa razão, atingir o ponto onde está o divino é o anseio maior da vivência mística, o êxtase. Mas o êxtase não está separado do abandono, assim como a continuidade não está totalmente desligada do aniquilamento ou, simplesmente, da descontinuidade. São estados que se envolvem e se complementam.

Não é à toa que a linguagem usada nestes espaços é a do paradoxo e da exclamação, assim como diz Hadewijch de Ambères em algumas de suas cartas presentes na coletânea *Deus, Amor e Amante* (1989): “Deus está por cima de tudo e não está elevado” (p. 145) ou “Deus está por baixo de tudo e não está rebaixado” (p. 147), ou ainda, “Quão livre permanece em tudo o Amor!” (p. 131). Nestes exemplos, de forma evidente, o Amado é mostrado como aquele que não pode ser conceituado ou localizado, e o amor, como força livre que perpassa tudo. Assim, a linguagem verbal pode expressar o que é da interioridade humana, o que é parte de um anseio. Expressa por meio de recursos que não contêm uma linearidade, mas traz para seu corpo linguístico justamente o desencontro, o desnível.

Ao representar desnível e descontinuidade, tais recursos evidenciam que a descontinuidade é a razão do desejo porque “[...] o ser amado equivale à verdade do ser” (BATAILLE, 2004, p. 35). Encontrando-o, encontra-se a verdade. Que é a verdade senão a continuidade primeira? Que é o êxtase senão o resultado de achar a mais profunda continuidade?

Assim, nos versos de Marguerite Porete, n’*O Espelho das Almas Simples* (2008) encontra-se:

Amado, prendeste-me em teu amor,
Para tão grande tesouro me dar,
Ou seja, o dom de ti mesmo,
[...]
E, assim tão alto me fez ascender,
Na concordância e na união,
Que não devo jamais revelar. (PORETE, 2008, p. 201)

Nos versos de Porete, a menção à continuidade é representada na ‘ascensão ao alto’, na aprendizagem da concordância e da união. Ainda não se trata de um êxtase, nem da verdadeira continuidade, portanto, mas do reconhecimento de um tesouro, que é ‘o dom de ti mesmo’, isto é, a entrega do Amado à alma amante. Neste caso, chama a atenção o fato de que a alma ‘não deve jamais revelar’ sobre a experiência de ascender, sugerindo a intimidade da experiência referida ou até mesmo à insuficiência linguística.

Na linguagem da Mística, saborear o ‘Amor que permanece livre em tudo’ é saborear a *Unio Mystica*⁵⁴, isto é, saborear o Absoluto, entrar em comunhão com o Amado, o Divino esposo. É aí onde se encontra o êxtase e a continuidade. É preciso, neste sentido, que haja a experiência da degustação do encontro.

Como relato do êxtase espiritual, nos escritos de Teresa d’Ávila (*Libro de La Vida*) há um trecho que se configura como um claro exemplo em que a violação, o êxtase, a continuidade e a descontinuidade se entrelaçam. Assim, a religiosa narra:

[...] via un ángel cabe mí hacia el lado izquierdo en forma corporal, [...] no era grande, sino pequeño, hermoso mucho, el rostro tan encendido que parecía de los ángeles muy subidos [...]; víale en las manos un dardo de oro largo, y al fin de el hierro me parecía tener un poco de fuego; éste me parecía meter por el corazón alguna veces y que me llegaba a las entrañas; al sacarle, me parecía las llevaba consigo y me dejaba toda abrasada en amor grande de Dios. Era tan grande el dolor que me hacía dar aquellos quejidos y tan excesiva la suavidad que me pone este grandísimo dolor, que no hay desear que se quite, ni se contenta el alma con menos que Dios. No es dolor corporal, sino espiritual, aunque no deja de participar el cuerpo algo, y aun hartó. Es un requiebro tan suave que pasa entre el alma y Dios, que suplico yo a su bondad lo dé a gustar a quien pensare que miento.⁵⁵ (JESUS, 1974a, p. 131)30

Desenvolvendo uma leitura mais ampla do excerto, descobre-se um relato em que a experiência mística e a experiência erótica são uma só realidade. Não somente por causa da referência, mesmo que indiretamente, a uma relação puramente sexual, mas especialmente, devido à agudeza de detalhes oferecidos, o momento descrito é esmiuçado a ponto de tornar o fato quase palpável.

É importante lembrar que Teresa d’Ávila, assim como Juliana de Norwich, Hildegarda de Bingen, e outras místicas cristãs, relatam suas visões e, ao apresentá-las,

⁵⁴ Josef Sudbrack discute, no capítulo III da obra *Mística: a busca do sentido e a experiência do absoluto* (2007) sobre os sentidos da *Unio Mystica*.

⁵⁵ “[...] via um anjo do meu lado esquerdo e em forma corporal, [...] não era grande, mas pequeno, muito bonito, o rosto tão iluminado que parecia ser dos anjos mais evoluídos [...]; via em suas mãos uma lança de ouro longa e na ponta dela parecia ter um pouco de fogo; isto parecia que me trespassava o coração e que me chegava até as entranhas; ao retirá-la, parecia que me levava junto e me deixava toda abrasada no amor do grande Deus. Era tão grande a dor que me fazia dar aqueles gemidos e tão grande a suavidade que me deixava essa grandíssima dor, que não havia desejo de que a retirasse, nem a alma se contenta com menos do que Deus. Não é dor corporal, mas espiritual, embora o corpo não deixe de participar um pouco, e mesmo muito. É um galanteio tão suave que acontece entre a alma e Deus, que eu suplico a sua bondade que o mostre a quem pensar que minto.” (Tradução nossa)

exprimem suas concepções religiosas, suas experiências de contato com o divino e evidenciam os aspectos da união místico-erótica discutido no presente trabalho.

O fato acima narrado mostra duas realidades existenciais claramente distintas quando apresenta o protagonismo de uma religiosa que vê um anjo ao seu lado. A primeira realidade mostrada representa o universo do humano (a monja), enquanto a segunda representa o universo do divino (o anjo) e, neste sentido, ambos ilustram um par desnivelado no que se refere aos bens espirituais angariados por cada um.

Ele, o anjo, possui a lança de fogo que é usada para trespassar o peito da monja, enquanto ela sente um misto de dor e de profundo enlevo. A dor a abrasava e a mergulhava no grande amor de Deus a ponto de a alma não se contentar com menos do que o próprio Deus. Segundo o relato, não se tratava de dor corporal, mas espiritual, embora o corpo participasse muito de tal experiência.

No trecho apresentado, é bastante clara a presença do paradoxo, a começar pelo fato de que entidades habitantes de diferentes realidades são as que entram em contato uma com a outra. Além disso, mais uma questão diz respeito aos papéis de atividade e passividade: ele a fere e ela recebe a transverberação que causa outra dicotomia antinômica, a dor e o enlevo a que a autora chama de ‘suavidade’.

A força subjetiva deste relato é tão intensa que Gian Lorenzo Bernini (1598-1680) construiu uma escultura à qual chamou de ‘O êxtase de Santa Teresa’⁵⁶ (mostrada abaixo), e tal escultura, até os dias atuais, é a imagem mais imediata a que o excerto do *Libro de la Vida* remete.

⁵⁶ A escultura encontra-se na Igreja de *Santa Maria della Vittoria*, em Roma. Foi uma construção realizada por carmelitas, em 1605.



Figura 1- O Êxtase de Santa Teresa

Fonte - <http://julirossi.blogspot.com.br/2013/05/extase-de-santa-teresa.html>

Não raras vezes, a própria Teresa d'Ávila é representada por meio da imagem construída por Bernini como se a carmelita tivesse mesmo sido esculpida e a obra do referido italiano não fosse unicamente uma plasticização do relato de uma autobiografia.

Não é difícil de imaginar ainda, a razão de o *Libro de La Vida* ter sido alvo de perseguição inquisitorial (embora denunciado por um capricho da princesa de Eboli). Como admitir um êxtase espiritual e a perda de limites neste campo? Como admitir que uma mulher religiosa pudesse ainda viver o conhecimento de Deus? Mais ainda, como aceitar que uma experiência dessa natureza fosse narrada?

Tais questionamentos, pois, estavam de acordo com o tempo em que Teresa d'Ávila viveu. O século XVI não mais admitia a mesma liberdade para as religiosas visionárias que atuaram durante a recente Idade Média. Como foi discutido no capítulo anterior, era a época de uma crescente diabolização da mulher por meio da construção de uma visão negativa referente à sua linguagem e atuação social.

Retomando as questões relacionadas ao erotismo místico (e que podem ser encontradas no trecho do *Libro de la Vida*), é importante reforçar que, assim como o desejo é a força motriz do próprio erotismo, a violação é o que leva ao êxtase porque efetua a *Unio Mystica*, isto é, a união que caracteriza o encontro erótico do infinitamente imperfeito (humano) com o infinitamente perfeito (o Divino). Sem a violação não pode

haver a experiência primordial de conhecimento do mistério fundamental. A referida experiência, portanto, existe na interioridade do encontro entre as duas partes amantes.

É neste ponto do percurso experiencial da mística e do erotismo em que atua a vivência do êxtase e a vivência deste, necessariamente, é um mergulho numa forma de morte. Sobre esta questão, pode-se dizer que “A morte é sempre, humanamente, o símbolo do recuo das águas que se segue à violência da agitação [...]” (BATAILLE, 2004, 156). Ele representa a transformação dos amantes em novos seres, a ultrapassagem de limites que leva ao aniquilamento. Para além do universo biológico, o êxtase da mística revela-se como um orgasmo anímico, *petite mort* (pequena morte), mas que se viabiliza a partir da violação.

Neste sentido, dentro do viés do erotismo místico, o êxtase é a negação da descontinuidade e tal experiência é um privilégio da alma, antes perdida na incompletude. A alma, tocada pela beleza infinita, será iluminada, enquanto que o Amado se permitirá dar-se à alma, deslocando-se de seu posto concebido como altíssimo. Assim, sobre o êxtase, é válido dizer que “Toda a atividade do erotismo tem por fim atingir o ser no mais íntimo, no ponto onde ficamos sem forças” (BATAILLE, 2004, p.28), caindo num tipo de aniquilamento em que todo desejo é saciado e a alma transcende sua qualidade de ser limitado.

Neste caso, desenvolver releituras sobre Mística e Erotismo, ou melhor, sobre a potência do Erotismo que habita a Mística, aplicados à análise da poesia teresiana é permitir tratar da quebra essencial da interioridade humana a que chamamos de descontinuidade porque “[...] o sentimento de si, mesmo sendo vago, é o sentimento de um ser descontínuo” (BATAILLE, 2004, p. 158). Isto quer dizer que há, no íntimo do humano, uma consciência das limitações subjetivas que habitam a alma. É o incômodo de perceber-se como um ser lacunar que arrasta o ser para a busca de plenitude e, embora procure fora, é dentro que há a falta.

Ainda se faz necessário acrescentar alguns apontamentos sobre a união entre Mística e Erotismo. Tais apontamentos dizem respeito às inúmeras dificuldades para se construírem pareceres neste campo, especialmente por razão de o mesmo ser visto, muitas vezes, como escandaloso. Sobre o assunto, no entanto, Bataille acrescenta:

O escândalo dura desde o dia em que a psiquiatria, dentro da perspectiva da ciência, se meteu, não sem peso, a explicar os estados místicos. Os

eruditos ignoram esses estados por princípio, e os que, defendendo a Igreja, protestaram contra seus julgamentos frequentemente reagiram sob a ameaça de escândalo: não viram, além dos erros e das simplificações, o fundo de verdade que eles deformavam, mas anunciavam. De ambos os lados cuidou-se de confundir grosseiramente a questão. (BATAILLE, 2004, 384)

No trecho, Bataille toca no ponto fundamental da dificuldade em entender a Mística e o Erotismo enquanto experiências simbólicas interligadas pela essência da incompletude humana. Pode-se inferir, neste ponto, que “confundir grosseiramente a questão” diz respeito à distância em que a ciência (biologizante e positivista) se põe a fechar pareceres, bem como à tendência simplista que alguns religiosos possuem de ligar a ideia de erotismo a experiências unicamente sexuais, voltadas a um espaço simbólico também biologizado.

Entretanto, o presente trabalho concebe a Literatura como arte que expressa instâncias da interioridade humana das mais diversas e complexas maneiras. É possível afirmar, sobre essa questão, que a poesia é um forte exemplo desta expressividade porque caminha exatamente no campo da criatividade metafórica e, quanto mais complexa em subjetividade, mais aproximada do ideal de arte.

Assim, unindo conceito e caracterização de Mística ao chamado Erotismo Místico, torna-se possível encontrar um caminho analítico viável para a produção literária que esta pesquisa se destina a analisar. Isso se dá porque tanto a ideia de Mística, com a devida caracterização de sua linguagem, quanto a ideia de Erotismo tornam possível uma discussão reveladora de aspectos metafóricos, inegavelmente presentes na escrita poética de Teresa D’Ávila.

Acresce ainda dizer que Mística e Erotismo são interfaces de uma mesma realidade subjetiva humana, que é a da descontinuidade. Neste sentido, pode-se afirmar que são categorias unidas e inseparáveis, especialmente dentro da proposta de análise apresentada por esta pesquisa.

Seguindo este pensamento, no capítulo seguinte, a análise de alguns poemas escritos por Teresa d’Ávila será desenvolvida. Em tais poemas será possível encontrar muitos dos elementos discutidos até agora no presente trabalho e que, nos referidos textos, apresentam-se por meio de uma prática estética carregada de singularidades e, muitas delas, merecerão destaque.

4 CAPÍTULO 3 - POEMAS TRANSPASSADOS DE *FIN'AMORS*: MÍSTICA E EROTISMO NA POESIA DE TERESA D'ÁVILA

A poesia escrita por Teresa d'Ávila remete à lírica medieval denominada como poesia de amor cortês, e mais acertadamente, como poesia de *fin'amors*. Mais que isso, a ideia de cantar um amor refinado é levada ao extremo em sua poética, afinal, escolheu como amante o mais especial dentre os homens, aquele que transitou/transita entre a humanidade e a divindade.

Outra questão que importa ressaltar é o caráter místico e erótico expresso nos versos teresianos, especialmente, nos poemas escolhidos para esta análise. Trata-se de três textos emblemáticos capazes de representar, em vários níveis, todos os elementos teóricos discutidos nos capítulos anteriores, desde o fato de demonstrarem a lírica de *fin'amors*, até à clara representação das literaturas de tradição mística cristã escrita por mulheres que atuaram, especialmente, a partir da Idade Média ocidental.

O volume usado como fonte para captação dos poemas analisados neste capítulo foi as *Obras Completas* (1974) que fazem parte da *Biblioteca de Autores Cristãos*⁵⁷, onde constam 33 poemas de Teresa d'Ávila, distribuídos em vários tipos e com abertura comentada por Efren de la Madre de Dios & Otger Steggink⁵⁸. Segundo os religiosos nomeados, os textos podem ser classificados (considerando todos os que constam na coletânea) como: líricos, villancicos, votivos e familiares. Vale acrescentar, no entanto, que os títulos publicados no volume em questão resultaram de uma escolha realizada pelos mesmos Efren de la Madre de Dios & Otger Steggink, que deixaram de publicar alguns textos de autoria duvidosa, já que, segundo eles, as outras monjas da época de Teresa d'Ávila também compunham versos, sem assiná-los.

Assim, com o objetivo de apresentar discussões pertinentes ao estudo da poesia teresiana, os tópicos adiante enfocarão determinados aspectos da lírica místico-erótica desenvolvida por Teresa d'Ávila e que oferecem inesgotáveis construções de sentido. Com este procedimento, pretende-se, ainda, oportunizar as discussões a respeito de autoria feminina dentro do contexto das produções ligadas à tradição da mística medieval cristã.

⁵⁷ Publicação realizada em Madri pela La Editorial Católica.

⁵⁸ Religiosos pertencentes à Ordem dos Carmelitas Descalços

4.1 Sobre o amado e doce caçador: um poema de alma rendida

Um dos mais emblemáticos poemas escritos por Teresa d'Ávila chama-se *Mi Amado para mí*⁵⁹ que, de certa forma, engloba muitos dos elementos frequentes em toda a sua lírica. Apresenta, como ideia geral, o processo de transformação da alma amante a partir do momento em que é atingida, amorosamente, e se entrega ao Amado, sem reservas. Explorando uma tônica da poesia de amor cortês, ou de *fin'amors*, o eu-poético desenvolve uma espécie de percurso em que a alma narra o fato causador de sua transformação interior.

Mi Amado para mí também apresenta fortes marcas da Mística ocidental cristã, bem como do erotismo, sendo que estas categorias, em toda a poesia teresiana, não podem ser vistas de maneira separada, mas como um conjunto de nuances subjetivas que se entrelaçam. Por meio de tais aspectos, será possível constatar o fato de que a poesia de Teresa d'Ávila retoma o caminho de uma tradição de escritos místicos de autoria feminina e que é proveniente da Idade Média, carregando muitos dos valores da época. Tais elementos, especialmente os que sugerem ideias paradoxais, fazem ainda referência à tendência literária à qual se pode chamar de Barroco, numa antecipação de suas manifestações na Espanha e em toda a Europa.

O referido poema assim expressa-se:

*Ya toda me entregué y di
Y de tal suerte he trocado
Que mi Amado es para mi
Y yo soy para mi Amado.
Cuando el dulce Cazador
Me tiró y dejó herida
En los brazos del amor
Mi alma quedó rendida,
Y cobrando nueva vida
De tal manera he trocado
Que mi Amado para mí
Y yo soy para mi Amado.*

⁵⁹ “Meu amado para mim” (Tradução nossa)

Hirióme con una flecha
Enherbolada de amor
Y mi alma quedó hecha
Una con su Criador;
Ya yo no quiero otro amor,
Pues a mi Dios me he entregado,
Y mi Amado es para mí
*Y yo soy para mi Amado.*⁶⁰ (JESUS, 1974b, p. 502)

Ao realizar uma leitura integral do poema agora apresentado, encontram-se dois principais elementos que o ligam à poesia de *fin'amors*: o primeiro é o fato de ser uma composição religiosa escrita em espanhol, o idioma que era usado por sua autora e suas irmãs de congregação, e não em latim, como os textos religiosos clássicos; já o segundo, refere-se às posições dos papéis assumidos pelo Amado e pela amante dentro do poema.

Quanto ao primeiro elemento, o fato de ser uma composição escrita em espanhol (como a obra de Teresa d'Ávila, por inteiro) remete a quase toda a tradição de escritos pertencentes à Mística medieval de autoria feminina, que era registrada no vernáculo, bem como a toda a produção de poesia lírica de *fin'amors*. Esse dado leva a crer que, sendo escrita na língua cotidiana dos que, certamente, escutaram e/ou leram *Mi Amado para mí*, tornou-se possível maior aproximação entre o texto e os que com ele tomaram contato.

Tal aproximação oferece, portanto, maior possibilidade de identificação entre aqueles/aquelas que apreciavam os textos aos quais se refere a presente discussão. Este fato torna a escrita poética de cunho místico, bem como a poesia secular de *fin'amors*, produções literárias sintonizadas com as sociedades de onde provinham e, desta maneira, capazes de irradiarem muitos aspectos característicos de tais sociedades.

No que se refere ao segundo elemento presente em *Mi Amado para mí* e que o liga à poesia de *fin'amors*, trata-se da posição do eu-poético, isto é, quem canta seus amores é a alma amante, um sujeito de essência feminina, embora pudesse pertencer a um homem (mulheres e homens possuem alma). Assim como nos poemas de Margerite Porète e de

⁶⁰ “Já toda me entreguei e dei/ e de tal maneira fui mudada/ que meu Amado é para mim/ e eu sou para meu Amado/ Quando o doce Caçador/ Me pegou e me deixou ferida/ nos braços do amor/ minha alma ficou rendida/ e ganhando nova vida/ de tal maneira fui mudada/ que meu Amado para mim/ e eu sou para meu Amado/ Feriu-me com uma flecha/ empeçonhada de amor/ e minha alma tornou-se feita/ uma com seu criador;/ Eu já não quero outro amor/ pois a meu Deus me tenho entregado,/ E meu Amado é para mim/ E eu sou para meu Amado.” (Tradução nossa)

muitas outras místicas, o poema de Teresa d'Ávila aqui em destaque expõe a transformação da alma amante conferindo voz ao ser feminino que é amante, amado e transformado.

Interessa ressaltar que *Mi Amado para mí* é costurado por um refrão (*Que mi Amado para mí/ Y yo soy para mi Amado*), o que sugere uma expressiva ligação com a Música. Evidentemente, todas as composições poéticas têm, em sua gênese, o elemento da musicalidade, mas esta característica não é o suficiente para que se ligue diretamente à Música enquanto arte possuidora de propriedades específicas.

O refrão, no entanto, como elemento de repetição, intensifica a musicalidade da obra e a aproxima do campo especificamente musical. Tal característica ganha mais sentido pelo fato de se saber do gosto que Teresa d'Ávila possuía pela arte das musas, embora seu discurso de auto-depreciação não permitisse assumir sua habilidade no canto, por exemplo: “Sabía mal cantar”⁶¹ (JESUS, 1974a, p. 142) disse a poetisa, em sua autobiografia.

Entretanto, segundo Efren de la Madre de Dios & Otger Steggink, no comentário de abertura à coletânea de poemas teresianos, dos quais foram extraídos três títulos a fim de serem estudados no presente trabalho, Julián de Ávila (um dos primeiros biógrafos da carmelita, também religioso descalço) cantava alguns poemas de Teresa d'Ávila. Esse fato, por mais simples que seja, reforça a possibilidade mais estreita de união entre a poesia da monja avilense com a Música.

Importa, no presente contexto, tratar de tal afinidade existente na poesia teresiana, especialmente pelo fato de que a lírica de *fin'amors* possuía uma significativa ligação com a Música. Essa característica intensificava sua circulação entre os apreciadores por serem escutadas e dançadas ao som de instrumentos musicais.

No caso de *Mi Amado para mí*, apesar da ausência de registros quanto à execução musical do poema já no século XVI, a presença do refrão (com leve modificação entre as repetições) intensifica semelhanças entre o referido poema e as composições medievais de *fin'amors*. Tal elemento sugere, ainda, a possibilidade de o mesmo ser musicado de maneira fluida e simples, adequável aos contextos populares medievais.

Nesse contexto, pode-se afirmar que a expressiva potencialidade musical do poema *Mi Amado para mí* constitui-se como um terceiro elemento imediato que liga o referido texto à lírica de *fin'amors*. Tal elemento unido aos dois primeiros (ser escrito em espanhol

⁶¹ “Mal sabia cantar” (Tradução nossa)

e o eu-lírico representar a alma amante) compõe um conjunto de características capazes de evidenciar a estreita ponte entre a poesia medieval de *fin'amors* e a lírica teresiana demonstrada em *Mi Amado para mí*.

É interessante notar, a respeito da ideia geral do poema aqui em discussão, que há um relato de encontro amoroso e de transformação de uma das partes a partir do contato entre os amantes. Mas o encontro não se dá entre um casal qualquer, pois refere-se a outro amor, diferente do carnal, mais fino e sublime: o amor místico. Ainda assim, é preciso considerar que se trata de um encontro amoroso, cantado ao modo cortês.

Sobre o assunto, Octávio Paz, ao tratar da história do amor cortês lembra que “[...] la historia del amor es inseparable de la historia de la libertad de la mujer”⁶² (1993, p. 79). O amor, sentimento nobre e que é força motriz das relações mais puras, remete à cristandade que, desde seu surgimento, intimida as hierarquias e confere à mulher a condição de estar incluída entre os que o merecem.

Assim como afirma Kessel (1990), tratando do surgimento da ideia de amor adotada pelos primeiros cristãos:

Numa sociedade tão hierarquizada, o amor cristão ao próximo era não só perigoso para o Estado como se tornava mesmo inconciliável com o dever fundamental de todos os Romanos. Esse dever, ligado ao principal significado do conceito de *pietas*, consistia na dedicação leal à família, aos antepassados e à descendência. Para as mulheres, isso resumia-se à afectuosa aceitação de uma posição subalterna como esposa ao serviço de procriação. Amar sem distinção de laços de sangue ou de linhagem significava um rude atentado a um destino inevitável. (KESSEL, 1990, p. 183)

Elisja Schulte Van Kessel assinala a ideia primeira do amor cristão quando se refere a uma proposta de ‘amar sem distinção’. Tal proposta, nesse sentido, incluía as mulheres num grupo social diferente daquele ao qual pertencia no contexto do direito romano. É nesse ponto em que a ideia motriz da cristandade assustou as hierarquias patriarcais e segregadoras.

Mesmo que a referida proposta elucidada pelo amor cristão não tenha ganhado o espaço ideal para que a mulher pudesse experimentar, plenamente, o seu direito à atuação social igualitária, é importante lembrar do papel exercido pelas escritoras e poetisas místicas. Estas, no contexto da cristandade, legaram à história, suas ideias, experiências e

⁶² “[...] a história do amor é inseparável da história da liberdade da mulher.” (Tradução nossa)

pensamentos filosóficos, teológicos, além de outros, de variada natureza, assinalando uma forma de atuação e de relativa liberdade, neste caso, intelectual e religiosa.

Assim, a Idade Média das poetisas místicas ressurgiu nos versos de Teresa d'Ávila, permitindo soar de novo a voz feminina agora mais hostilizada do que antes. Não foi à toa, portanto, que os versos teresianos, juntamente com o *Libro de la Vida*, causaram desconforto dentro da Igreja patriarcal e sua autora, não raro, considerada portadora de desequilíbrios emocionais.

Com relação às características místicas e eróticas presentes em *Mi Amado para Mí*, é possível desenvolver uma leitura breve, mas essencial a esse respeito. Não é exagero afirmar que a mística e o erotismo são as categorias essenciais que permeiam o texto em questão. Reconhecendo-as, torna-se clara a compreensão sobre a existência de uma profundidade subjetiva na poesia teresiana, a qual não pode ser negada, sob nenhuma razão.

No que concerne aos aspectos da Mística ocidental cristã, a começar pelo nome do poema, *Mi Amado para mí*, encontra-se logo uma espécie de anúncio da mesma que será expressa no corpo do texto. Nesse caso, o eu-poético surpreende ao representar a alma dizendo que o Amado, a quem pertence, “é para” ela, estabelecendo uma relação de entrega mútua e mostrando uma atuação incomum nos papéis de cada amante. Se a alma pertence ao Amado, este também é para ela.

A seguir, os versos do poema desenrolam-se como se fossem uma explanação do que o título prepara. Com esta ideia, adiante será encontrado o refrão, de maneira a enfatizar a fusão entre alma amante e Amado Divino, gerando assim, completude e êxtase (*Unio Mystica*), núcleo do fenômeno erótico e místico, ou seja, a realização maior do desejo espiritual.

Os quatro primeiros versos (*Ya toda me entregué y di/ Y de tal suerte he trocado/ Que mi Amado es para mí/ Y yo soy para mi Amado*) são finalizados com o refrão e se iniciam tratando da entrega amorosa e mística, inteira. Fazem referência, dessa maneira, a “[...] la experiencia de la fe vivida [...] y que a grandes rasgos podríamos resumir como experiencia intensa de unión con Dios. Una experiencia que es esencialmente subjetiva e interior [...]”⁶³ (VELASCO, 2009, p. 52) e que se configura como a experiência do abandono mais confiante.

⁶³ “[...] a experiencia da fé vivida [...] e que, de maneira ampla, poderíamos resumir como uma experiência intensa de união com Deus. Uma experiência que é, essencialmente, subjetiva e interior [...]”

Nesse sentido, os primeiros versos do poema oferecem a tônica da mensagem central do texto que é a transformação da alma amante em um ente capaz de fundir-se com o Amado divino e de possuí-lo, ao mesmo tempo em que pertence a Ele. Neste caso, o eu-lírico destaca o resultado do abandono místico: a mudança interior da alma e a capacitação da mesma para possuir o Amado como resultado de haver se entregado inteiramente.

No que se refere ao corpo estrófico do poema, este apresenta, como característica principal do erotismo místico, o aspecto da violação. Os versos 5, 6, 7 e 8 afirmam “Quando el dulce cazador/ Me tiró y dejó herida”, sugerindo outra situação inversa com relação aos papéis de cada amante. No contexto, não foi a alma humana, descontínua e incompleta, quem buscou o Amado divino, mas este é que se fez caçador para ferir a alma e rendê-la.

O ferir, desse modo, não é gratuito, pois o caçador atingiu a caça a fim de tomá-la para si. Por essa razão, ao dizer que “Em los brazos del amor/ Mi alma quedó rendida”, o eu-lírico enfatiza a impossibilidade de fuga por parte da alma amante, já que o caçador era doce e a prendeu nos braços do amor. Isto quer dizer que o aspecto da violação, nesse contexto, difere-se da ideia corriqueira de violência, isto é, o que se realiza à revelia de um dos amantes, mas aproxima-se da sedução.

Essa maneira de compreender o abandono da alma amante nos braços do amor divino demonstra a estreita ligação entre a experiência mística e erótica que se funde por meio da construção metafórica presente no poema *Mi Amado para mí*. Trata-se de uma composição de caráter místico, pois relata uma experiência vivida a nível espiritual e que se relaciona à união entre uma alma humana e um ente divino. Pelo fato de a obra em questão ser proveniente do contexto cristão, infere-se que o Amado divino é uma referência a Jesus Cristo, pois, na tradição cristã, há sempre a recordação de que ele é o filho de Deus que veio à humanidade a fim de libertá-la da escravidão do pecado.

Neste caso, o poema de Teresa d'Ávila sugere uma construção simbólica realizada numa espécie de microcosmo (encontro entre uma alma e um ser divino), mas que representa um macrocosmo (a história da encarnação de Jesus Cristo para salvar a humanidade). Deste modo, a composição aqui em destaque faz uma referência indireta ao valor da encarnação cristã, pois o eu-lírico de *Mi Amado para mí* representa a humanidade inteira que pode ser ferida de amor, já que o ‘doce caçador’ procura a alma para atingi-la e rendê-la.

Também é verdade que o poema teresiano aqui em discussão possui uma forte presença de elementos do erotismo, ao qual se pode denominar como erotismo místico, por se dar no seio da experiência mística. Assim, ao considerar que “Toda a realização erótica tem por princípio uma destruição da estrutura do ser fechado [...]” (BATAILLE, 2004, p. 29), compreende-se o que é dito nos versos 9, 10, 11 e 12 (Y cobrando nueva vida/ De tal manera he trocado/ *Que mi Amado para mí/ Y yo soy para mi Amado*): a ferida de amor, a violação, mudou inteiramente a alma a ponto de torná-la uma com o Amado e, desta forma, participar de um estado de perfeição.

Neste sentido, cabe lembrar que o estado de perfeição atingido pela amante foi resultado de uma negação do humano (De tal manera he trocado) e afirmação da divindade. É neste ponto onde se encontra o fundamento da chamada Teologia da Negação ou Teologia Mística. O nada humano atinge o tudo divino por ter sido tocado amorosamente e, deste modo, não mais constituir-se como antes, mas um novo ser.

Por todos os elementos apontados, torna-se evidente que *Mi Amado para mi*, sendo uma composição repleta de elementos da Mística ocidental cristã e do erotismo (místico), constitui-se como uma obra transgressora no que se refere à linearidade das concepções de divino, humano e violação enquanto uma violência amorosa. É preciso lembrar ainda, com Bataille, que “O mecanismo da transgressão aparece nesse desencadeamento da violência” (BATAILLE, 2004, p. 103). Neste sentido, constitui-se transgressão a relação entre humano e divino porque são universos extremamente distantes e também outra espécie de transgressão simbólica encontra-se na ideia de “ferida de amor” provocada pelo doce caçador.

Além disso, *Mi Amado para mi* coloca em evidência a descontinuidade da alma humana e a experiência do transcender enquanto perda dos limites subjetivos, isto é, entregar-se, ser ferida pelo caçador divino e aí ser transformada é caminho da experiência erótica por excelência. Neste contexto, a violação que fere, transforma, pois “O que está em jogo no erotismo é sempre uma dissolução das formas constituídas.” (BATAILLE, 2004, p. 31), atestando, ao mesmo tempo, o caráter da mística relacionado ao paradoxo fundador de toda relação de transcendência em que o pequeno e imperfeito une-se ao grande e perfeito por meio de um fenômeno mistérico.

Outras transgressões estão presentes no texto em análise. Considerando-se uma composição medieval de autoria feminina, o tom empregado também evidencia elementos outros a serem considerados, pois “O modo de exercício da palavra feminina é diverso,

rico, matizado, veemente;” (RÉGNIER-BOHLER, 1990, 519) e se inscrevia na sociedade do século XVI também realizando uma espécie de violação, a ideológica.

Nos versos 17 e 18 de *Mi Amado para mi* (Ya yo no quiero otro amor,/ Pues a mi Dios me he entregado) encontra-se a conclusão do eu-lírico que representa o selamento da alma quando esta decide pela transgressão mais contundente, aquela em que não o corpo, mas a alma (embora o corpo físico participe enquanto espaço de linguagem afetiva) é o veículo de outras tantas transgressões porque movida pela energia desejante que se une à absoluta continuidade.

Neste ponto da discussão, retomando as questões voltadas à poesia de *fin’amors*, chama a atenção uma clara dessemelhança entre o amor cortês cantado no contexto secular medieval e o modo em que o mesmo é retomado no poema de Teresa d’Ávila. No primeiro caso, “[...] se pensaba que la posesión mataba el deseo y al amor.”⁶⁴ (PAZ, 1993, p. 89). Mas, no contexto do amor místico, a *Unio mystica* intensifica a relação entre a alma e o amado (Ya yo no quiero otro amor), considerando que uma das partes foi mudada e agora terá nova forma de sentir e até mesmo de desejar.

Também é importante ressaltar a plasticidade dos conceitos envolvidos nas ideias de Mística e de Erotismo. A ideia de morte, por exemplo, está imbricada em outra, a de abandono. Não se trata da morte no sentido do acabar, mas no sentido do transformar. Algo morre, portanto, a fim de renascer outra coisa.

É, portanto, esse fenômeno que acontece no poema analisado no presente tópico. O que é humano morre para se unir ao que é divino, fazendo com que a alma tenha a posseção de seu Amado. Acresce dizer também que “A posseção do ser amado não significa a morte, ao contrário, mas a morte está envolvida em sua procura” (BATAILLE, 2004, p. 33). Tal ideia é reforçada no verso “Ya yo no quiero otro amor”, pois nele, há uma negação explícita a outras experiências amorosas possíveis. Há, dessa forma, a morte de um estado junto à morte de outros desejos e aspirações capazes de levar a caminhos diferentes.

Assim, torna-se evidente que, para tratar de erotismo, é indispensável considerar os ciclos subjetivos de desejo, morte e renascimento. Neste aspecto, o que está em jogo na experiência mística é justamente o anelo de continuidade. Por essa razão, é possível concordar com Georges Bataille quando afirma:

⁶⁴ “[...] se pensava que a posseção matava o desejo e o amor.” (Tradução nossa)

Somos seres descontínuos, indivíduos que morrem isoladamente em uma aventura ininteligível, mas temos a nostalgia da continuidade perdida. Suportamos mal a situação que nos sujeita à individualidade do acaso, à individualidade perecível que somos. Ao mesmo tempo que temos o desejo angustiado da duração deste perecível, temos a obsessão para a continuidade primeira, que nos religa geralmente ao ser. (BATAILLE, 2004, p. 26)

De acordo com o parecer de Bataille, é evidente a condição humana de descontinuidade, o que também se pode chamar de incompletude. Por causa de tal condição, o ser humano vive incomodado e eternamente desejante. Suas forças, nesse sentido, são direcionadas à busca por uma completude primordial e, nesse caso, a experiência mística é capaz de oferecer vivências provocadoras de saciedade metafórica, pois, no instante da experiência, tem-se o desejo arrefecido porque o Todo preenche as lacunas humanas.

No entanto, é necessário lembrar que esta pesquisa tem sua razão de ser em torno da leitura de poesia. Isto quer dizer que todo e qualquer reconhecimento a respeito das metáforas que se movimentam em seu interior, por mais que responda aos contextos interpretativos e às simbologias construídas, quase sempre, permitem interpretações outras. Além disso, a linguagem verbal possui limitações tradutórias frente às experiências.

Sobre esse pensamento, William Johnston resalta as palavras de Teresa d'Ávila, em sua autobiografia a respeito da distância entre o viver, o sentir e o explicar (JESUS, 1974a, p. 80). O teólogo registra que “She herself says that it is one thing to have a mystical experience; it is another thing to understand it; and it is yet another thing to explain it”⁶⁵ (JOHNSTON, 1996, p. 92) e, por isso mesmo, estudos e interpretações obtidas por tais caminhos constituem-se como escolhas teóricas e apenas fragmentos das inúmeras possibilidades interpretativas.

É importante acrescentar que *Mi Amado para mí* encerra-se com o refrão. Este, além do reforço às características musicais, intensifica ainda o teor amoroso, erótico e místico da composição, pois o poema apresenta um percurso, uma história. Como foi mencionado anteriormente, sugere uma construção metafórica, cuja expressão refere-se a um microcosmo, mas leva a compreender um macrocosmo.

Não somente em relação ao encontro da alma amante com seu Amado divino, o poema de Teresa d'Ávila aqui em evidência também trata da história de entrega religiosa

⁶⁵ “Ela mesma diz que uma coisa é ter uma experiência mística, mas é outra coisa para compreendê-la, e é mais uma outra coisa para explicar” (Tradução nossa).

que sua autora experimentou. Por essa razão é que, talvez, seja tão difícil tratar de sua obra sem que a atuação como monja carmelita e fundadora de ordem religiosa seja o ponto de partida, afinal, “Todo sujeto que hace una experiencia está inmerso en una historia a la que pertenece y que interviene en todas sus experiencias”⁶⁶ (VELASCO, 2009, p. 283).

Mesmo assim, há ainda outra questão a ser elucidada: trata-se do fato de *Mi Amado para mí* ser um poema e, portanto, desliga-se da obrigação que o relato puro e simples teria, isto é, o de contar um fato tal qual o mesmo se deu. Sendo poesia, obra literária, portanto, o que sobressai é a metáfora, e nesse aspecto, desobriga-se de referir-se a sua autora para ligar-se à humanidade inteira porque esta movimenta-se, subjetivamente, numa via repleta de simbolizações.

Portanto, apesar do reconhecimento dos contextos implicados na feitura do poema aqui em análise, é importante que o mesmo seja percebido como obra artística e que, desse modo, suas significações não se fechem definitivamente. Nesse sentido, tem-se um exemplo da qualidade paradoxal que toda obra artística possui, pois, tanto faz parte de um conjunto de ações implicado na história, quanto pode caminhar dentro das vias atemporais criadas pelas manifestações mais carregadas de subjetividade, isto é, a arte.

Seguindo tal pensamento, adiante serão apresentados mais dois poemas escritos por Teresa d’Ávila e que motivam o aprofundamento das discussões empreendidas, até agora, neste trabalho. São, respectivamente, as composições intituladas *Traspasada* e *Buscate en mí*, dois textos intensamente expressivos no que se refere à Mística e ao Erotismo, mas também que reforçam as discussões a respeito da autoria feminina de caráter místico no seio de uma tradição proveniente da Idade Média.

4.2 Da suave e divina ferida que transpassa a alma

O poema que recebe atenção, no presente tópico, é uma adaptação de um fato narrado no *Libro de la Vida* e que está apresentado no capítulo II desta dissertação, mais especificamente, no interior do tópico intitulado *Aniquilamento e êxtase: abandono e completude*. Refere-se a uma vivência extática que é narrada no capítulo 29 da

⁶⁶ “Todo sujeito que faz uma experiência está imerso a uma história à qual pertence e que intervém em todas as suas experiências.” (Tradução nossa).

autobiografia de Teresa d'Ávila. Esse capítulo, da referida autobiografia, é voltado aos relatos de visões da carmelita, sendo que a 'transverberação' é a mais conhecida.

*Traspasada*⁶⁷ é o título do poema que é mostrado abaixo e cujos versos narram, brevemente, um momento de êxtase místico. No interior do texto poderão ser encontradas significativas marcas da linguagem mística própria dos escritos de autoria feminina provenientes da Idade Média. Além de tais marcas, o eu-lírico não apenas relata os fatos, mas questiona seus efeitos, estabelecendo um diálogo interno entre o eu e os efeitos da própria experiência.

Assim, o poema apresenta-se:

En las internas entrañas
Senti un golpe repentino:
El blasón era divino,
Porque obró grandes hazañas.
Con el golpe fui herida,
Y aunque la herida es mortal
Y es un dolor sin igual,
Es muerte que causa vida.
Si mata, ¿cómo da vida?
Si da vida, ¿cómo muere?
¿Cómo sana cuando hiere
Y se ve con El unida?
Tiene tan divinas mañas,
Que en un tan acerbo trance,
Sale triunfal del lance,
Obrando grandes hazañas.⁶⁸

De imediato, o poema agora mostrado pode ser visto como uma espécie de canto, sem refrão. A musicalidade é fortemente sugerida por meio dos pares de versos que

⁶⁷ “Transpassada” (Tradução nossa)

⁶⁸ Nas internas entranhas/ Senti um golpe repentino:/ A seta ardente era divina,/ Porque obrou grandes façanhas./ Com o golpe fui ferida,/ E mesmo sendo uma ferida mortal/ E sendo uma dor sem igual,/ É morte que causa vida./ Se mata, como dá vida?/ Se dá vida, como morre?/ Como sara quando fere/ E se vê com Ele unida?/ Tem tão divinas manhas,/ Que em um tão áspero momento,/ Sai triunfal do lance,/ Obrando grandes façanhas. (Tradução nossa).

formam rimas emparelhadas (a partir do segundo verso). É um texto composto por dezesseis versos, dentro do qual são colocadas algumas etapas, delimitadas a propósito desta análise, na seguinte sequência: narração de uma experiência mística (versos de 1 a 8), questionamentos sobre o acontecido (versos 9 a 12), conclusão (versos 13 a 16).

A começar pelo nome escolhido para o título, *Traspasada*, torna-se possível entrever a significação geral do poema. No presente contexto, o termo sugere um estado que pode ser físico ou espiritual e, mais que isso, um estado que se configura como resultado de uma experiência. O adjetivo encontra-se no feminino, o que demonstra ainda que a experiência foi vivida dentro de tal universo.

Considerando os versos de 1 a 8 (En las internas entrañas/ Senti un golpe repentino:/ El blasón era divino,/ Porque obró grandes hazañas./ Con el golpe fui herida,/ Y aunque la herida es mortal/ Y es un dolor sin igual,/ Es muerte que causa vida.) como uma das etapas do poema sugeridas anteriormente, é possível encontrar a narração de um fato e, mais especificamente, uma narração em primeira pessoa. A cena é mostrada em poucas palavras e não possui tantos detalhes quanto a que é relatada no *Libro de la Vida* mas, independentemente da leitura prévia do mesmo, nota-se que se trata de uma experiência de cunho espiritual: num golpe rápido, uma seta divina realizou grandes feitos ao abrir uma ferida mortal nas entranhas do eu-poético. Acrescenta que a dor é inigualável, que mata ao mesmo tempo em que dá vida.

É importante lembrar o trecho da autobiografia, cujo conteúdo é o mesmo do poema *Traspasada*, em que a religiosa carmelita registra: “No es dolor corporal, sino espiritual, aunque no deja de participar el cuerpo algo, y aun harto”⁶⁹ (JESUS, 1974a, p. 131). Nesse contexto, surgem os questionamentos: o que é uma dor espiritual? O que é uma dor espiritual em que o corpo participa um pouco e, às vezes, muito?

É nesse ponto da leitura em que se reconhece a principal característica da linguagem mística, pois esta se configura como a linguagem de uma experiência e, portanto, é impossível explanar todos os seus conteúdos ao pé da letra. Justamente com relação ao aspecto da impossibilidade de oferecer explicações definitivas é que se encontra o cerne da experiência mística narrada. Mais que isso, o fato de se constituir como o relato de uma experiência remete aos escritos de autoria feminina provenientes da Idade Média sobre os quais recaiu o descrédito da Teologia Clássica, tratando-os apenas por

⁶⁹ “Não é dor corporal, mas espiritual, embora o corpo não deixe de participar um pouco, e mesmo muito.” (Tradução nossa)

escritos místicos, sem reconhecer que este dado não anularia uma forma de relação teológica.

Antes, porém, de estabelecer uma discussão a respeito da linguagem mística e as marcas da autoria feminina, é indispensável acrescentar as palavras de Teresa d'Ávila presentes no mesmo capítulo do *Libro de la Vida* em que relata sua transverberação. Ela escreve: “Quien no huviere pasado estos ímpetos tan grandes es imposible poderlos entender, que no es desasosiego del pecho, ni unas devociones que suelen dar muchas veces que parecen ahogan el espíritu, que no caben en sí”⁷⁰ (JESUS, 1974a, p. 130). Tais palavras reforçam o caráter experiencial próprio dos escritos místicos e esse elemento intensifica o desafio das interpretações advindas dos estudos literários, pois, tocam num aspecto que tem alimentado polêmicas a respeito do que se pode dizer de um texto pertencente à Literatura. Se as obras de caráter místico tratam de experiências, até que ponto é possível analisá-las, sem experimentar a vivência mística?

Nesse caso, importa questionar também até que ponto o caráter experiencial da linguagem mística se constitui como entrave à compreensão de suas construções metafóricas, pois, se caminha também nos espaços literários, oferece meios para a leitura e, conseqüentemente, para inferências. Assim como o discurso de auto-depreciação (tratado no primeiro capítulo deste trabalho) pode ser visto como estratégia discursiva nos textos religiosos de autoria feminina, é possível que o aspecto testemunhal e experiencial da linguagem mística também possa estar inserido num conjunto de características de estilo, de elementos que compõem uma determinada estética.

Também Georges Bataille (2004) trata da experiência como indispensável à compreensão, mesmo relativa, tanto do fenômeno místico quanto do erotismo. Disserta, nas páginas 355 e 356, inclusive, sobre os equívocos da psiquiatria clássica a partir do momento em que classifica os estados de transe místico como sintomas referentes a patologias psicológicas. Sobre essas questões, o presente trabalho estabelece uma breve discussão no capítulo anterior, no tópico intitulado *Aniquilamento e êxtase: abandono e completude*.

Importa acrescentar que a discussão trazida por Bataille não anula as inferências acima desenvolvidas e que contemplam as possibilidades relativas aos estudos literários. Estes, situam-se num espaço voltado à arte e, nesse caso, abarcam uma plasticidade de

⁷⁰ “Quem não passou por estes ímpetos tão grandes é impossível poder entendê-los, que não são aflições do peito, nem devoções que muitas vezes parecem afogar o espírito, que não cabem em si;” (Tradução nossa)

interpretações diferenciada da psiquiatria, pois se tal ciência cuida dos padrões mentais sintonizados com os movimentos químico-orgânicos, os estudos literários voltam-se aos intrincados caminhos de figurações. Não busca o equilíbrio enquanto saúde, mas enquanto beleza, por mais que tal equilíbrio mostre-se, num primeiro momento, como seu contrário.

Adiante, Bataille usa, em certos trechos de seu ensaio, o termo ‘santidade’ para referir-se a experiência mística e afirma que

[...] a experiência erótica talvez seja vizinha da santidade. Não quero dizer que o erotismo e a santidade são da mesma natureza. Aliás, a questão está fora de meu propósito. Quero apenas dizer que as duas experiências têm, uma e outra, uma intensidade extrema. Quando falo de santidade, falo da vida que determina a presença em nós de uma realidade sagrada, de uma realidade que pode nos transtornar até o fim. (BATAILLE, 2004, p. 398)

De acordo com o excerto de Bataille, portanto, há uma capacidade de transtornar inerente à santidade (mística) e ao erotismo. Essa capacidade e essa experiência, de certa forma, estabelecem uma conexão com o sagrado, no sentido de religioso. Essa ideia pode ser encontrada no poema, aqui em destaque, quando o eu-poético fala de uma “morte que causa vida”, como uma espécie de transtorno do eu, referindo-se à transformação de quem foi atingido pelo divino.

Seguindo os apontamentos sobre os oito primeiros versos de *Traspasada*, é importante colocar em evidência o aspecto paradoxal que a narração apresenta. Sendo pautada no paradoxo, é flagrante outra característica da linguagem mística, pois, é no paradoxo da “incompletude humana X a completude divina” que se dá a razão primeira de todo o enlevo proveniente da experiência mística.

Outros elementos referentes à Mística e ao Erotismo podem ser encontrados em *Traspasada*. Nesse contexto, como é possível observar, o primeiro momento do poema se refere ao aspecto da violação. Uma invasão subjetiva que toma o eu-poético “en las internas entrañas”, isto é, no mais íntimo do ser. Trata-se do aspecto místico de receber a visita divina, numa possível alusão à história de Maria, mãe do Cristo, que segundo os relatos bíblicos, recebe a visita do anjo Gabriel em sua casa para lhe avisar da missão de ser mãe do salvador⁷¹.

⁷¹ Lc 1, 26-35.

No caso do poema aqui em destaque, há também a visita de um anjo que lhe fere as entranhas, com uma seta ardente. A ferida é mortal e causa dor incomparável (versos 6 e 7), além de provocar ideias confusas e antagônicas (versos 9 a 12), traçando antíteses próprias da linguagem mística, bem como da linguagem elucidativa sobre a descontinuidade humana (eixo da força erótica do desejo de completude, isto é, de continuidade).

De acordo com esse pensamento, a presença do anjo a Maria comete a violação da intimidade de sua casa, anunciando que ela era escolhida, sem que ela houvesse decidido, previamente, sua própria missão. Nesse caso, a divindade a visitou, embora ela fosse humana e descontínua. Ainda uma segunda violação, no contexto da história de Maria, refere-se ao fato de que ela concebeu um filho divino e este dado leva a crer que ela também foi tocada “en las internas entrañas”, e a visita do anjo anunciador lhe pareceu como “um golpe repentino”.

Segundo as interpretações defendidas pela Igreja de Roma a respeito dos textos fundadores do Cristianismo (os evangelhos), Maria concebeu do Espírito Santo. Nesse caso, a seta enquanto uma possível representação metafórica do órgão fecundador masculino era divina (El blasón era divino), mesmo considerando que a concepção mariana aconteceu no nível etéreo.

Na presente discussão não caberiam defesas referentes a nenhum dogma ou interpretação doutrinária. O que se discutem são, entretanto, possibilidades de simbolizações dentro de um contexto determinado. A composição de Teresa d’Ávila que agora é colocada em ênfase foi desenvolvida por uma pessoa que vivia no seio de uma época, de um país e de uma comunidade que propiciava construções simbólicas específicas e de acordo com tais contextos.

Assim como teria acontecido com Maria, a mão do Cristo, ao ferir com a seta, o anjo, citado no poema *Traspasada*, viola o segredo encerrado no peito da monja (a alma visitada), o desejo de vida. A ferida mortal que provoca dor inigualável oferece, no entanto, morte vivificadora. Portanto, há também uma iniciativa divina e, a partir da mesma, uma transformação de estado subjetivo por parte do ente visitado. Tal mudança subjetiva não exclui a participação do corpo assim como aconteceu com Maria. Se esta se dispôs a ser “a escrava do Senhor”, também sua carne participou desta mudança num nível extremo, ao permitir que por ela nascesse Jesus.

Nesse caso, torna-se importante elucidar o fato de que alma e carne atuam juntas na experiência mística, como adiante será discutido com referência à encarnação enquanto ponto fundamental da mística teresiana. Assim, a constatação da inseparabilidade entre carne e espírito na vivência mística traz à tona a convicção de que esse tipo de experiência atinge o ser de maneira integral e não poderia deixar de ser, já que se trata de movimentos subjetivos que circulam na interioridade humana, isto é, no mais profundo do ser, tornando inevitável a sua expressividade física.

É possível ainda traçar outra leitura a respeito do que é dito nos oito primeiros versos do poema *Traspasada*. Esta refere-se à própria demanda libidinal específica do eu que se expressa no poema. Neste sentido, independentemente de uma alusão a outra visita divina cujas marcas históricas e simbólicas impregnariam o imaginário dos que participam da cristandade pós divinização mariana, o que é dito a respeito da visão do anjo com a seta a transpassar as entranhas de um ente humano remete, principalmente, a uma relação sexual. Nesse caso, as demandas do corpo físico se tornam mais expressivas.

Salta aos olhos o fato de que o eu-poético não esclarece a respeito de quais entranhas foram atingidas. Diferentemente do trecho presente no *Libro de la Vida* em que sua autora refere-se ao coração atingido por uma seta que parece ser de ferro. Na autobiografia também há a referência sobre uma dor espiritual da qual o corpo físico participa.

No caso de *Traspasada*, a ambiguidade surge como um aspecto a ser considerado. O que os versos dizem não é o suficiente para a compreensão que se obtém da autobiografia, pois trata-se de poesia. Isto quer dizer que todas as afirmações e imagens suscitadas na composição caminham no plano da metáfora.

Assim, a imagem que se desenha, figurativamente, a partir do poema teresiano sugere uma experiência mística e erótica. Mística porque se desenvolve no campo do contato entre o humano e o divino e se expressa numa linguagem de experiência e de paradoxos. Pode ser também considerada como erótica em dois níveis: pelo fato de retratar um encontro causador de enlevo, mas também por aludir a uma experiência puramente sexual onde elementos como passividade, atividade, penetração, masculino, feminino, entre outros, estão envolvidos.

Ainda é indispensável mencionar construções que se fazem presentes em *Traspasada* e estas dizem respeito à ideia de ‘ferida mortal’ e ‘dor que causa vida’. Tais construções são profundamente irmanadas com a obra do colaborador de Teresa d’Ávila,

Juan de la Cruz. O monge que se fez carmelita descalço a convite da fundadora dedicou parte de sua obra à ideia de ‘ferida de amor’.

Algumas de suas composições mais expressivas são as chamadas *Canciones que hace el alma en la íntima unión con Dios*⁷², especialmente a canção 1 intitulada “¡Oh llama de amor viva!”⁷³ cujos versos se apresentam da seguinte maneira:

¡Oh llama de amor viva,
que tiernamente hieres
de mi alma en el más profundo centro!
Pues ya no eres esquiva,
Acaba ya, si quieres;
¡Rompe la tela de este dulce encuentro!⁷⁴

Como se pode ver no poema de Juan de la Cruz, há uma ideia muito semelhante a respeito de ferida originada misticamente daquela encontrada no poema de Teresa d’Ávila do qual este tópico se ocupa. As entranhas atingidas nos versos teresianos podem ser lidas como “o mais profundo centro” da alma no poema agora mostrado.

Sobre a composição de Juan de la Cruz, William Johnston afirma que “When he writes this poem, he experiences God vividly and tastes God with a sweetness and agony which is it delightful”⁷⁵ (JOHNSTON, 1996, p. 96). Tais afirmações também estabelecem um diálogo com as construções metafóricas do poema *Traspasada* quando este diz que a ferida é mortal, que causa dor inigualável e assim, dá vida.

Em seguida, ao considerar a segunda etapa do poema teresiano, os versos 9 a 12 (Si mata,/ ¿cómo da vida?/ Si da vida, ¿cómo muere?/ ¿Cómo sana cuando hiere/ Y se ve con El unida?), depara-se com uma série de questionamentos diretos estabelecidos pelo eu-lírico em direção à própria experiência que acabou de relatar. Esse dado leva a crer que os fatos experimentados causaram ambiguidades de sensações, além da percepção de que tais

⁷² “Canções que a alma faz na íntima união com Deus” (Tradução nossa)

⁷³ “Oh chama viva de amor!” (Tradução nossa)

⁷⁴ “Oh chama viva de amor/ que feres ternamente/ no centro mais profundo de minh’alma!/ Pois já não es esquiva,/ Acaba agora, se queres;/ Rompe a tela deste doce encontro!” (Tradução nossa) CRUZ, San Juan de la. **Obras completas.** Disponível em: <<http://search.4shared.com/q/CCAD/1/Obras%20completas%20de%20San%20Juan%20de%20la%20Cruz>>. Acesso em: 15 jan. 2014.

⁷⁵ “Quando ele escreve este poema, ele experimenta Deus vividamente e saboreia Deus com doçura e agonia e isto é delicioso” (Tradução nossa)

sensações vêm em excesso e são ligadas ao mistérico, a um tipo de graça divina que visitou a alma por meio de um ser, possivelmente um anjo.

Nesse sentido, cabe a afirmação de Bataille quando escreve que “[...] pelo excesso que está nele, esse Deus de quem gostaríamos de formar uma noção apreensível não cessa, excedendo essa noção, de exceder os limites da razão. [...] o excesso se manifesta na medida em que a violência suplanta a razão” (BATAILLE, 2004, p. 62). Assim, a ferida mortal e seus efeitos tratados pelo eu-lírico de *Traspasada* é a marca da violência que suplanta a razão, é a causadora da perda de limites própria da experiência erótica e mística e é também a provocadora da inquietação interior retratada nas perguntas formadoras dos versos 9 a 13. Estes, aludem à suave agonia à qual Juan de la Cruz também se refere.

Ainda em referência aos questionamentos colocados nos versos de 9 a 12, por meio deles é possível constatar as limitações das quais a alma humana é portadora. Ao conceber dúvidas tão pungentes, o eu-poético revela sua condição de ser descontínuo e de estar, de certa forma, extasiado com a experiência da qual acaba de participar.

Mas, é possível ir além em tal compreensão. Assim como acontece em *Mi Amado para mí*, pode-se inferir que em *Traspasada*, as figurações desenhadas no interior do poema caminham num microcosmo representante de um macrocosmo. Isto quer dizer que ao elucidar questionamentos sobre a substância paradoxal da experiência mística, o eu-poético da composição de Teresa d’Ávila traz à luz parte do êxtase vivido por todos os que são tocados pela transcendência.

Assim, a obra teresiana é capaz de sair, por meio das metáforas que formula, da individualidade das razões de sua autoria para alcançar uma representação mais global, envolvendo, em seu ninho de figurações, muitas das metáforas que podem representar toda uma comunidade. Nesse caso, não se trata apenas da construção de simbologias referentes a uma experiência pessoal e ‘secreta’, mas diz respeito, ao menos indiretamente, à expressão que também se liga ao contexto da cristandade medieval, da autoria feminina de textos místicos, entre outros elementos.

É interessante notar ainda que a primeira metade de *Traspasada* é concluída com o verso “Es muerte que causa vida” gerando o grande eixo paradoxal da composição em cujas extremidades se encontram a afirmação da morte à esquerda e a vida gerada à direita. O referido verso oferece, portanto, um divisor de estados anímicos, já que o verso seguinte inicia a etapa das perguntas e estas revelam a descontinuidade própria da alma humana, ou ao menos, a incapacidade de compreender o que acabou de vivenciar.

Nesse sentido, o grande paradoxo central do poema teresiano é também o paradoxo grande e central de qualquer existência humana. No entanto, sem ele, impossível seria tratar ou conceber o universo da divindade. Se o paradoxo ou, mais acertadamente, a consciência do paradoxo vida/morte retira os seres da linearidade cotidiana, também é verdade que torna os mesmos seres passíveis de considerar a existência do transcendente, e diante desse fenômeno, reconhecer-se incompleto e incapaz de responder às perguntas fundamentais que regem qualquer experiência de encontro com o divino.

Por essa razão, o eu-lírico do texto escrito por Teresa d'Ávila, apesar de encerrar seu discurso oferecendo afirmações, não responde as perguntas que sucedem o verso central do poema. Tais perguntas continuam a ressoar mesmo depois que o poema acaba porque elas compõem o enigma que envolve a profunda experiência mística e, portanto, constituem-se como a substância filosófica que não pode ser desvendada totalmente.

Quanto aos últimos versos, de 13 a 16 (Tiene tan divinas mañas,/ Que en un tan acerbo trance,/ Sale triunfal del lance,/ Obrando grandes hazañas), há o elogio extático ao ente divino e suas faculdades de ser vitorioso. O eu-poético atesta que a experiência mística que acabara de ser vivida “obrou grandes façanhas”. Que façanhas são estas?

Neste contexto, é sabido que a chamada *Unio Mystica* se refere à união entre alma e ser divino por meio de uma violação subjetiva capaz de atender à inquietude humana de saber-se descontínua. A grande façanha, portanto, diz respeito à transformação da interioridade humana descontínua em realidade contínua por meio da “ferida mortal” divina. Ela causa, portanto, a *petite mort* própria do êxtase, espécie de orgasmo místico.

Apesar de se constituir como a narração de uma experiência, os últimos versos do poema *Traspasada* não se centralizam no eu, mas na entidade divina que, após ter ferido a alma, vai embora triunfal e realizando grandes façanhas. Nesse sentido, é possível identificar mais um elemento que interessa a esta análise e que diz respeito à conclusão do poema, pois, esta se dá centralizando o conteúdo no divino, enquanto a primeira parte da composição está centralizada na experiência humana.

Nesse sentido, é possível encontrar, no poema em questão, um percurso seguido em sua formulação. Parte de um acontecimento percebido pela alma e culmina na caracterização do divino, como se fosse o desenho de um processo de transcendência (experiência mística) ou de alcance da continuidade interior (experiência erótica), sem deixar de considerar que ambos os caminhos são atravessados pelo eixo paradoxal morte/vida (verso 8).

Tais percepções, dessa maneira, oferecem mais possibilidades de sentidos ao título. Tanto o eu-lírico (representando a alma) foi transpassado, quanto o próprio texto é atravessado de versos carregados de significados especiais a ponto de transpassar todo o poema com paradoxos, os quais não se pode ignorar sob a condição de não alcançar determinadas metaforizações interessantes à compreensão geral do poema.

Importa dizer ainda que a ideia de transverberação constitui-se como uma metáfora que bem interessa ao contexto da Mística ocidental cristã e são várias as imagens elucidativas desta afirmação. A começar pela imagem do Cristo crucificado, em cujas mãos e pés são cravados pregos, passando pela perfuração de seu peito, com uma lança, por um soldado. Tais imagens compõem um repertório que marca historicamente a tradição cristã a ponto de se tornar quase um elemento arquetípico.

Nesse contexto, além de Teresa d'Ávila, encontram-se, por exemplo, numa composição da religiosa clarissa, também espanhola, Sor María de la Antigua (1566-1617), os seguintes versos:

Ninguna cosa del suelo
Por buena que sea, me agrada,
Sino el regalo del pecho,
Que en vos por mi abrió la lanza.⁷⁶

O fragmento de poema escrito por Sor María de la Antigua faz referência à transverberação de Jesus, tecendo um elogio (compreensível pelo viés da Mística) ao valor da paixão de Cristo, especialmente no instante em que seu peito foi aberto por uma lança. Essa imagem, portanto, carrega uma importância muito significativa para a tradição cristã e o poema de Teresa d'Ávila que dá sentido à presente discussão ratifica a referida importância no instante em que não somente estabelece uma referência indireta à experiência do próprio Cristo, mas também incorpora tal experiência, trazendo-a para as possibilidades humanas.

Pode-se afirmar, a esse respeito, que o poema *Traspasada* elucida um percurso capaz de “[...] introduzir no interior do mundo fundado sobre a descontinuidade toda a

⁷⁶ “Nenhuma coisa do solo/ Por boa que seja, agrada-me,/ senão o dom do peito,/ que em vós, por mim, abriu a lança.” (Tradução nossa). ANTÍGUA, Sor Maria de la. **Desengaños de religiosos y de almas que tratan de virtud.** Disponível em: <http://www.bibliotecavirtualdeandalucia.es/catalogo/catalogo_imagenes/grupo.cmd?path=1009111>. Acesso em 26 fev. 2014.

continuidade da qual este mundo é suscetível.” (BATAILLE, 2004, p. 31) por meio da experiência mística que também pode ser compreendida no campo do Erotismo.

No entanto, é preciso lembrar que o fato de introduzir a continuidade no interior do mundo (seja a coletividade ou o interior pessoal) não quer dizer que a plenitude se estabeleça definitivamente. Mais ainda, não significa que tal vivência será compreendida em sua totalidade, pois ela é atravessada pela dúvida e pelo desequilíbrio, em algum nível.

Mas também é verdade que, ao experimentar o contato com o divino, “Vivencia-se uma ausência de limites, na qual tudo o que é material e limitado parece se dissolver na unidade” (SUDBRACK, 2007, p. 39). Nesse sentido, a dúvida e o desequilíbrio passam a ter importância menor diante do êxtase experimentado, pois o divino, pleno por excelência, realiza ‘grandes façanhas’, triunfa sobre a incompletude humana.

Nesse contexto, torna-se indispensável dizer que a linguagem apresentada no poema *Traspasada* caminha sob o viés dos principais elementos próprios à linguagem mística, pois, além de ser experiencial, é costurada por paradoxos que atravessam quase todas as significações encontráveis.

Importa ainda afirmar que “Lo propio del lenguaje místico no es introducir nuevos objetos ni nuevas verdades. En él se produce una transmutación que tiene su origen en «la secreta mutación de quien recibe» esas verdades”⁷⁷ (VELASCO, 2009, p. 51-52). Portanto, essas afirmações de Juan Martín Velasco caminham ao encontro de outra questão central à compreensão geral do poema analisado neste tópico: a da transformação do ser atingido pela sublime continuidade, já que se torna outro, aquele que conhece a presença e o toque de um ente divino.

Assim, não somente nos versos de Teresa d’Ávila, mas também nos de Juan de la Cruz e de Sor María de la Antigua (para referir-se apenas aos citados neste tópico), é possível reconhecer uma linguagem que trata da interioridade humana e de suas ânsias de plenitude. Mais que isso, por meio de construções próprias da Literatura mística, encontra-se, especialmente em *Traspasada*, um conjunto de marcas da autoria feminina medieval, pois, desenvolve-se por meio de uma linguagem de visões, que se apresenta como auto implicativa e que estabelece uma forma específica de referir-se ao divino.

Sobre esse último elemento, ou seja, uma forma específica de referir-se ao divino, será proposta adiante a leitura de mais um poema deixado por Teresa d’Ávila e que oferece

⁷⁷ “O que é próprio da linguagem mística não é introduzir novos objetos nem novas verdades. Nela se produz uma transmutação que tem sua origem «na secreta mutação de quem recebe» essas verdades.” (Tradução nossa).

significativas possibilidades interpretativas no campo da Teologia Mística. Para tanto, será aberto um tópico direcionado ao referido poema e às discussões sobre o mesmo a fim de clarificar a construção da presente análise. Importa acrescentar ainda que mesmo separando cada poema e suas respectivas discussões analíticas, o presente trabalho não estabelece uma separação subjetiva entre os textos que compõem o corpus analisado, mas intenciona apenas construir, passo a passo, um conjunto de ideias que culminam no pensamento totalizador da temática geral deste trabalho.

4.3 Dos que se amam e fazem morada no peito um do outro

O texto que será apresentado a seguir chama-se *Búscate en Mí*⁷⁸ e, em comparação com *Mi Amado para mí* e *Traspasada* oferece um discurso diferenciado em conteúdo e em direcionamento. A discussão proposta neste tópico visa reconhecer elementos da Teologia Mística, além de traços que remetem à experiência mística do mergulho interior como um exercício de oração, recolhimento e abandono.

O poema é o seguinte:

*Alma, buscarte has en Mí,
Y a Mí buscarme has en ti.
De tal suerte pudo amor,
Alma, en Mí te retratar,
Que ningún sabio pintor
Supiera con tal primor
Tal imagen estampar.
Fuiste por amor criada
Hermosa, bella, y así
En mis entrañas pintada,
Si te pierdes, mi amada,
Alma, buscarte has en Mí.
Que Yo sé que te hallarás
En mi pecho retratada*

⁷⁸ “Busca-te me mim” (Tradução nossa)

Y tan al vivo sacada,
 Que si te ves te holgarás
 Viéndote tan bien pintada.
 Y si acaso no supieres
 Donde me hallarás a Mí,
 No andes de aquí para allí,
 Sino, si hallarme quisieres
A Mí, buscarme has en ti.
 Porque tú eres mi aposento,
 Eres mi casa y morada,
 Y ansí llamo en cualquier tiempo,
 Si hallo en tu pensamiento
 Estar la puerta cerrada.
 Fuera de ti no hay buscarme,
 Porque para hallarme a Mí,
 Bastará solo llamarme,
 Que a ti iré sin tardarme
*Y a Mí buscarme has en ti.*⁷⁹

O texto agora exposto possui 33 versos subdivididos em quintetos. O mote é apresentado na abertura e repetido a cada 10 versos, ou a cada dupla de quintetos. Essa retomada parece martelar uma determinada mensagem, como se verá adiante, encerrando um ciclo subjetivo e dando sentido circular à ideia geral do texto.

Em primeiro lugar, torna-se indispensável referir-se ao tipo de eu-lírico que atua no poema *Búscate en Mí*. Se o nome do texto apresenta ambiguidade a esse respeito, ao se realizar a leitura integral do poema, descobre-se que o mesmo oferece uma diferença essencial em relação aos outros escolhidos para esta pesquisa, pois sua voz não mais

⁷⁹ “Alma, buscar-te-ás em Mim,/ E a Mim buscar-me-ás em ti./De tal maneira pode o amor,/ Alma, em Mim te retratar,/ Que nenhum sábio pintor/ Saberá com tal primor/ Tal imagem estampar./ Foste por amor criada/ Formosa, bela, e assim/ Em minhas entranhas pintada,/ Se te perderes, minha amada,/ *Alma, buscar-te-ás em Mim.*// Que eu sei que te acharás/ Em meu peito retratada/ E tão ao vivo desenhada,/ Que em te vendo folgarás/ Vendo-te tão bem pintada./ E se acaso no souberes/ Onde me acharás a Mim,/ Não andes de aqui para ali,/ Mas, se achar-me quisieres/ *A Mim, buscar-me-ás em ti.*// Porque tu es o meu aposento,/ Es minha casa e morada,/ E assim chamo en qualquer tempo,/ Se encontro em teu pensamento/ A porta fechada./ Fora de ti não me buscarás,/ Porque para achar-me,/ Bastará somente chamar-me,/ Que a ti virei sem tardar-me/ *E a Mim, buscar-me-ás em ti.*” (Tradução nossa).

representa o aspecto humano, mas o divino. Nesse sentido, surpreende o fato de que a voz do Amado apresente uma espécie de disponibilidade de entrega amorosa à alma amante, dando sentido à entrega cristã primeira à qual se pode chamar de encarnação.

Numa linguagem intensamente poética, Teresa d'Ávila representa, nos versos do poema aqui em destaque, como se dá a mútua entrega entre alma amante e Amado divino. A voz do eu-poético, representando este último, inicia sua mensagem orientando a alma a buscar-se no Amado e a buscá-lo dentro dela mesma. Nesse sentido, há uma possível alusão às palavras do Cristo, quando proferindo o conhecido Sermão da Montanha: “[...] onde está o teu tesouro aí também estará o teu coração” (Mt 6, 21), isto é, se a alma amante tem no Amado a ‘verdade de seu ser’, é nele onde também fará morada, pois ele também se envolve nas ânsias humanas, aspirando pelo encontro e pela união entre as duas partes.

Os versos de 3 a 12 (De tal suerte pudo amor,/ Alma, en Mí te retratar,/ Que ningún sabio pintor/ Supiera con tal primor/ Tal imagen estampar.// Fuiste por amor criada/ Hermosa, bella, y ansí/ En mis entrañas pintada,/ Si te pierdes, mi amada,/ *Alma, buscarte has en Mí.*), que encerram o primeiro ciclo formado por dois quintetos mais a repetição do mote, desenvolvem uma fala que soa como a revelação da origem (criação) e natureza da alma. Segundo os mesmos versos, esta é de origem divinal, criada por amor, dotada de beleza e desenhada no íntimo daquele que fala, ou seja, nas entranhas do próprio Criador. Assim, tanto a origem quanto a ‘pintura’ da alma, de acordo com o poema, são obras divinais, de maneira que nenhum pintor humano possuiria esmero capaz de repetir o teor dessa imagem.

O par de quintetos é encerrado com o mote, “*Alma, buscarte has en Mí*” que responde ao verso “Si te pierdes, mi amada”, sugerindo que a alma poderia se perder de sua origem, isto é, poderia afastar-se de seu criador, mas pode reencontrar-se se a ele retornar.

Assim como se infere dos poemas *Mi Amado para mí* e *Traspasada*, é possível afirmar que as construções metafóricas desenvolvidas em *Búscate em Mí* apresentam-se em um microcosmo (relação entre a alma humana e um ente divino), mas representam possibilidades de um macrocosmo (relação entre a humanidade e o deus cristão). Vale ressaltar que, no caso deste último poema, a divindade representada tanto pode ser o Cristo, quanto pode ser o deus Criador, o Pai. Considerando que a cristandade medieval desenvolvida no seio dos dogmas da Igreja de Roma adotou o pensamento da santíssima trindade, em que dela participam três entes divinos e estes podem fundir-se num só.

Quanto ao segundo grupo de quintetos do poema aqui em análise (Que Yo sé que te hallarás/ En mi pecho retratada/ Y tan al vivo sacada,/ Que si te ves te holgarás/ Viéndote tan bien pintada.// Y si acaso no supieres/ Donde me hallarás a Mí,/ No andes de aquí para allí,/ Sino, si hallarme quisieres/ A Mí, *buscarme has en ti.*), os versos tratam de continuar falando sobre a pintura representativa da alma humana que se encontra nas entranhas divinais e, ao mesmo tempo, continua alertando sobre a possibilidade de a alma se perder de sua origem para ainda reforçar a orientação de como ela pode retornar a si mesma.

Já o terceiro grupo de quintetos (Porque tú eres mi aposento,/ Eres mi casa y morada,/ Y así llamo en cualquier tiempo, /Si hallo en tu pensamiento/ Estar la puerta cerrada.// Fuera de ti no hay buscarme,/ Porque para hallarme a Mí,/ Bastará solo llamarme,/ Que a ti iré sin tardarme/ Y a Mí *buscarme has en ti.*) constitui-se como a parte final do poema e deixa ecoar a mensagem que encerra toda a concepção de união mística veiculada no texto.

O eu-lírico afirma que a alma é aposento e morada para a divindade e que a ela tem acesso a qualquer tempo, mesmo quando os pensamentos humanos fecham a porta para o divino. Diz ainda que basta um chamado e virá, sem tardar, atender à amada que solicita a presença sublime.

É interessante notar os recursos de produção imagística adotados na composição do poema. Assim, a metáfora da pintura é usada para representar o fato de que o humano encontra-se gravado no íntimo de seu criador e Amado. Nesse contexto, importa elucidar o sentido de palavras tais como ‘aposento’ e ‘morada’, pois a primeira remete à ideia de recolhimento e a segunda pode se referir a habitação, num sentido mais geral e, portanto, *Búscate em Mí* traz, no fechamento de seu corpo estrófico, uma figuração que merece destaque e que pode ser vista à luz da chamada Teologia Mística.

A autora do texto, aqui em destaque, era afeiçãoada às letras e, dentre seus gostos, estava o *Tercer Abecedário Espiritual* escrito por Francisco de Osuna (religioso espanhol da Ordem dos Frades Menores) e que trata das formas de recolhimento para a prática da oração. Escreveu Teresa d’Ávila, a respeito da obra, no *Libro de la Vida* que *O Tercer Abecedario* “[...] trata de enseñar oración de recogimiento; y puesto que este primer año había leído buenos libros (que no quise más usar de otros [...])”⁸⁰ (JESUS, 1974a, p. 35). O

⁸⁰ “[...] trata de ensinar oração de recolhimento; e já que neste primeiro ano havia lido bons livros (que não quis mais usar de outros [...])” (Tradução nossa)

trecho do capítulo 6 da autobiografia teresiana diz, adiante, que a partir da leitura da obra de Osuna, muitas coisas boas foram dadas por Deus à carmelita.

Importa citar a referida leitura na vida de Teresa d'Ávila com o objetivo de estabelecer pontos de ligação entre suas experiências de formação teológica e mística e a produção de sua obra e, por meio de uma leitura mais atenta, fica evidente que *Búscate en Mí* carrega expressivos elementos próprios da Teologia Mística. Tais elementos referem-se, mais especificamente ao que esse ramo da Teologia e da Mística carrega em relação ao recolhimento para autodescoberta e, dessa maneira, encontro com o ilimitado.

Nesse contexto, faz-se indispensável retomar as discussões propostas no capítulo anterior quando se explanou sobre o fundamento da Teologia Mística. Especificamente no tópico intitulado *Teresa d'Ávila e a Teologia Mística: a experiência do abandono no absoluto* é apresentado o pensamento que rege este ramo da experiência religiosa, colocando em destaque uma espécie de *insight* vivido por Dionísio Cartuxo quando teve necessidade de orientar seu discípulo Timóteo por meio de exercícios espirituais.

Ao falar sobre o recolhimento na 'montanha do desconhecimento', Dionísio motivou o nascimento da chamada Teologia da Negação ou Teologia Mística e, em Teresa d'Ávila e Juan de la Cruz, segundo os estudos do teólogo irlandês William Johnston, é possível encontrar uma prática ascética, bem como um encaminhamento significativo ao percurso advindo das experiências de Dionísio.

É importante lembrar ainda a respeito do que diz Johnston sobre a contribuição teresiana à Teologia Mística: "Yet without any doubt her great and unique contribution to mystical theology is found in her teaching on the Incarnation"⁸¹ (JOHNSTON, 1996, p.93) e, embora o contexto dessa fala estivesse direcionado à obra *El Castillo Interior* (O Castelo Interior), adequa-se ao presente contexto em relação ao pensamento expresso no poema *Búscate en Mí*, como será possível constatar.

O texto mencionado oferece uma característica importante e que traz à tona quase uma teatralidade na voz pela qual se expressa. Semelhante ao *Espelho das Almas Simples e Aniquiladas* de Marguerite Porète, o poema de Teresa d'Ávila aqui em discussão oferece lugar a uma fala que, comumente, habita o campo do mistérico: a voz divina.

Entretanto, a impregnação afetiva típica da linguagem mística torna-se muito mais intensa devido ao fato de ser, justamente, a voz divina a mostrar-se em *Búscate en Mí*. Por

⁸¹ "No entanto, sem dúvida, a sua contribuição, grande e única, para a teologia mística é encontrada em seu ensinamento sobre a Encarnação." (Tradução nossa)

meio de tal recurso, desenvolvem-se várias construções imaginativas, para além das figurações expressas como ‘pintura’, ‘aposenho’, ‘morada’, entre outras, pois o que é mais intenso é a possibilidade de imaginar o Amado declarando-se à alma amante e chamando-a de “mi amada”, como acontece no verso 11.

No que se refere ao pensamento norteador da Teologia Mística, fica evidente que *Búscate en Mí* configura-se como um direcionamento à interiorização, ao recolhimento, assim como a orientação de Dionísio Cartuxo, ou Osuna e, especialmente, como aparece em toda a obra de Teresa d’Ávila e de Juan de la Cruz, seu colaborador.

Mais ainda, ao dirigir-se à alma amada, o divino mostra-se capaz de descer à condição humana e, com a humanidade, estabelecer uma ligação amorosa traduzida na metáfora da habitação e até mesmo da proximidade de almas por meio do chamamento que pode ser atendido imediatamente.

Ao subverter posições costumeiras das falas expressas na poesia de caráter místico, o poema de Teresa d’Ávila faz uma alusão ao mistério fundador da cristandade: a encarnação. Por meio desta, o Cristo também desceu à humanidade a fim de oferecer-se para e por ela, realizando uma obra prática semelhante à que realiza nos dizeres de *Búscate en Mí*. Que é toda a orientação da mística cristã ocidental proveniente da Idade Média senão a de que mora em cada um o divino, ao mesmo tempo em que o humano é profundamente amado por Deus?

Por causa dessa forma de conceber a relação entre a humanidade e a divindade cristã é que surge a oração como diálogo de interiorização e que é capaz de levar à união mística, já que, entrando em si, chega-se à montanha (ou ao abismo) onde mora Deus. Nesse caso, depara-se outra vez com paradoxos basilares da Teologia Mística: o abismo de si é também a montanha onde se encontra Deus porque o humano tem, em seu interior, a chave da divindade.

Com relação à ideia de abandono, o poema de Teresa d’Ávila do qual se ocupa este tópico fala sobre o ‘reencontrar-se’, indiretamente, por meio dos versos “Si te pierdes, mi amada,/ *Alma, buscarte has en Mí.*”, como uma forma de reconhecer que a humanidade é passível de se desprender da sua essência divina. Nesse contexto, o fato de busca-se em Deus refere-se à atitude de desprender-se das outras coisas, de abandonar-se, entregando-se à experiência de interiorização.

Em outros trechos do poema a mesma ideia aparece em “No andes de aquí para allí,/ Sino, si hallarme quisieres/ *A Mí, buscarme has en ti.*” ou em “Fuera de ti no hay

buscarme,/ Porque para hallarme a Mí,/Bastará solo llamarme”, reforçando o direcionamento dionisíaco de entrega-se ao recolhimento, ao esvaziamento do que pertence ao universo de ‘fora de si’.

Considerando o conjunto de poemas teresianos presente na edição usada para esta pesquisa, chama a atenção o fato de apenas *Búscate en Mí* apresentar uma fala específica representando a voz do Amado divino. Entretanto, uma outra composição intitulada *Coloquio de amor*⁸² apresenta trechos onde a alma amante pode dialogar com o Amado. O texto possui 4 estrofes e o diálogo surge na segunda, enquanto a primeira, a terceira e a quarta estrofes são desenvolvidas representando a voz da alma amante.

O trecho em que surge o diálogo é o seguinte:

[...]
- Alma, ¿qué quieres de mí?
- Dios mío, no más que verte.
- Y ¿qué temes más de ti?
- Lo que más temo es perderte.
Un alma en Dios escondida
¿Qué tiene que desear,
Sino amar y más amar,
Y en amor toda encendida
Tornarte de nuevo a amar?
[...]⁸³ (JESUS, 1974b, p. 17)

Como é possível constatar no fragmento do poema *Coloquio de amor*, além de surgir, como acontece em *Búscate en Mí*, a voz do Amado, o conteúdo é semelhante no que se refere ao abandono, isto é, à entrega, ao recolhimento em Deus. A esse respeito, a primeira estrofe, das apresentadas acima, retoma a ideia segundo a qual a alma pode perder-se e, perdendo-se, desencontra-se de seu Amado.

No entanto, em *Buscate en Mí*, há uma orientação expressa de como não se perder do Amado: pelo chamamento, isto é, por meio da oração. É desta maneira que o referido

⁸² “Colóquio de amor” (Tradução nossa)

⁸³ “- Alma, que queres de mim?/ - Deus meu, não mais que ver-te./ - E o que mais temes de ti?/ - O que mais temo é perder-te.// Uma alma em Deus escondida/ O que tem a desejar,/ Senão amar e mais amar,/ E em amor toda incendiada/ Tornar de novo a te amar?” (Tradução nossa)

poema dialoga com a Teologia Mística e sua concepção de abandono e de recolhimento. É desta forma ainda que o mesmo poema apresenta-se como uma expressão das concepções mais caras à sua autora, leitora de Francisco de Osuna.

É importante ainda acrescentar que a experiência mística e a plenitude erótica dependem, em primeiro lugar, da capacidade de busca por parte de quem se percebe descontínuo. No caso do poema *Búscate en Mí*, a experiência erótica e mística é plena devido ao fato de que o objeto buscado já habita o ser descontínuo e para ter acesso a ele, é necessário apenas falar com ele.

Por tudo o que foi discutido no presente tópico, torna-se claro o fato de que não somente *Búscate en Mí*, mas também os poemas intitulados *Mi Amado para mí* e *Traspasada*, podem ser considerados, antes de mais nada, como poemas de amor. Neles, encontram-se evidentes marcas do discurso referente a experiências eróticas que se apresentam no terreno da Mística e, portanto, expressam movimentos subjetivos relacionados às lacunas da interioridade humana e a consequente busca de continuidade movida pelo desejo de plenitude.

Assim, com o objetivo de contribuir ainda mais para esta discussão, adiante serão explanados, brevemente, alguns pontos que interessam à totalidade das constatações resultadas para este trabalho. Relacionam-se às antecipações do Barroco e às marcas da autoria feminina presentes nos poemas analisados e, portanto, adicionam à temática desta pesquisa importantes questões que, portanto, merecem atenção.

4.4 Autoria feminina e antecipação do Barroco na poesia de Teresa d'Ávila: breves apontamentos

A época em que viveu Teresa d'Ávila experimentou, na Europa, uma efusão de manifestações de variada natureza no que concerne à formação das sociedades, à economia, às artes, entre outros campos do desenvolvimento cultural. Com relação às artes, especialmente no terreno da Literatura, cabe elucidar a significativa atuação dos escritos conventuais, principalmente em países como Espanha e Portugal.

Dentro desse contexto, há uma intensa produção de autoria feminina, como foi discutido no primeiro capítulo desta dissertação. Os gêneros praticados eram os mais diversos e variavam desde o drama até a poesia, passando pelas autobiografias, tratados teológicos e apologéticos.

No que concerne à produção de caráter místico, são comuns as expressões voltadas à mística medieval cristã, como é o caso da obra teresiana, que além de expressar valores da mística de origem cristã medieval, também apresenta muitos dos traços considerados específicos dos escritos de autoria feminina.

Assim, os estudos literários, bem como os teológicos, históricos e filosóficos, podem constatar algumas marcas específicas do referido discurso feminino tais como a auto-representação, o discurso de humildade ou auto-depreciação e, especialmente no caso da Literatura mística, “[...] uma linguagem alegórica, uma linguagem de visões, uma linguagem poética, um modo de vida e espiritualidade, mas também por uma reformulação teológica da divindade” (TROCH, 2013, p. 3).

Os poemas escritos por Teresa d’Ávila e que foram apresentados neste trabalho afinam-se, especialmente, com os aspectos relacionados à auto-representação (*Mi Amado para mí* e *Traspasada*) e à linguagem de visões (*Traspasada*), por meio de uma expressividade intensamente carregada de figurações trazem, como consequência, a possibilidade de, entre outros caminhos, enfatizar-se um determinado modo de vida e de espiritualidade. Nesse sentido, torna-se inevitável e importante discutir sobre ‘uma reformulação teológica da divindade’, já que, como foi possível comprovar, a poesia teresiana oferece caminhos subjetivos de implicação teológica.

No que se refere à estética escolhida na formulação dos poemas de Teresa d’Ávila estudados nesta dissertação, é lícito apontar um tom de antecipação do Barroco e considerar que esse estilo só veio desabrochar, totalmente, na Espanha, no século XVII, como atesta o filólogo hispanista Helmut Hatzfeld (2002, p. 296). Embora seja verdade que, no século XVI, vigoravam tendências de linearidade estética ao gosto renascentista, também é verdade que elementos do Barroco já tomavam espaço na Espanha da época em que viveu Teresa d’Ávila, como ainda acrescenta Hatzfeld, na mesma página.

Assim, o caráter agônico, especialmente no poema *Traspasada*, mais especificamente por meio das perguntas das quais os versos de 9 a 12 são formados faz emergir um tom de desconcerto interior, uma espécie de confusão e de desequilíbrio característicos das composições barrocas. Ainda são comuns, nos três poemas aqui estudados, as inversões sintáticas (versos 7 e 8 de *Mi Amado para mí*, quase todo o poema *Traspasada* e em versos como “Fuiste por amor criada” ou “En mis entrañas pintada”, entre outros de *Búscate en Mí*), além da constante presença do paradoxo.

Tais aspectos barrocos encontrados nos textos de Teresa d'Ávila demonstram que as escolhas estéticas da poetisa estavam sintonizadas com sua época. Se é possível encontrar tantas marcas de antecipação do Barroco, também é possível verificar que os três poemas aqui estudados foram escritos em redondilha maior (preferência renascentista) e, como se pode ver em *Mi Amado para mí*, especialmente, existem marcas da poesia lírica de *fin'amors*, uma prática que remete às escolhas artísticas da poesia medieval.

Portanto, é perceptível uma espécie de hibridismo estético na poesia teresiana, o que não a distancia de todo o contexto de seu país e de sua época, considerando a efusão comercial e cultural, como um todo, que o *Siglo de Oro* viveu. Em tal contexto, como é sabido, as relações entre culturas diferentes eram comuns, não é à toa que Hatzfeld usa a expressão “espírito moçárabe” para se referir à cultura espanhola do século XVI (HATZFELD, 2002, p. 24).

No entanto, em meio ao referido hibridismo estético, é certo dizer que as marcas do conflito barroco se apresentam, fortemente, expressando a relação paradoxal entre os anseios da alma humana (que nutre um eterno anelo espiritual), ao mesmo tempo em que pode se perder de si mesma e de seu Amado. Essa alma barroca, agônica, repleta de ânsias, mas também de temores, sem dúvida, representa toda a humanidade que em todas as épocas erotiza-se, no sentido de perceber-se constantemente pulsante e ansiosa por plenitude.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A Literatura mística desenvolvida na Idade Média, como um todo, expressa a riqueza subjetiva em que as sociedades ocidentais cristãs estavam mergulhadas, especialmente na Europa. Nesse sentido, não é difícil compreender a razão de tantos valores e preferências estéticas praticados na era medieval terem sobrevivido e atravessado as épocas para continuarem formando caminhos dentro da arte literária.

Considerando tais afirmações, tornam-se evidentes algumas das razões que motivaram esta pesquisa, embora a prática dos estudos, dentro de sua viabilização, tenha mostrado a impossibilidade de se obter resultados totalizadores e definitivos. Porém, além de algumas conclusões voltadas à estética da obra poética teresiana, o percurso do estudo gerador da presente dissertação trouxe problematizações importantes e referentes ao objeto escolhido, bem como a alguns dos campos onde o mesmo se insere: a literatura mística de origem medieval, erótica e de autoria feminina.

Como forma de registrar os resultados obtidos por meio da leitura da obra poética teresiana, a escrita de cada capítulo, dentro de sua feitura, propiciou o encontro com outros olhares sobre o objeto pesquisado. Esses olhares resultaram na presente dissertação, sob o reconhecimento de muito ainda poder ser dito.

É importante dizer que o trabalho voltado à escrita do primeiro capítulo trouxe à tona questões relacionadas ao contexto medieval no que concerne à sua riqueza de valores, especialmente aqueles que podem ser considerados como pilares da Idade Média: a família e a cristandade. A partir dessa constatação, clarificou-se a importância dos grupos, pois a Idade Média foi uma época em que a sociedade se organizava, de forma geral, em grupos, como uma espécie de resultado do cultivo do valor familiar.

Assim, as confrarias, a cavalaria e as ordens religiosas, grupos sociais tão presentes no medievo, passaram a fazer sentido. Por meio da leitura de *Luz sobre a Idade Média*, de Regine Pernoud (1997), e de outros estudos voltados à Idade Média, o pensamento relacionado à organização das ordens religiosas, importante elemento desta pesquisa, passou a obter maior organização.

Acrescentando valiosos apontamentos ao percurso de estudos em questão, o trabalho de Jacques Le Goff intitulado *Uma longa Idade Média* (2010) trouxe informações a respeito das ordens religiosas mendicantes nascidas no século XIII e também a discussão que defende a sobrevivência de muitos valores medievais no decorrer dos séculos.

Esse momento da pesquisa foi intensamente gratificante no que concerne à compreensão das marcas de uma tradição cristã presentes na obra de Teresa d'Ávila. Somados à contribuição de Lieve Troch (2013), de Kessel (1990) e de Régnier-Bohler (1990), entre outros estudiosos, a percepção de uma sobrevivência de elementos culturais da Idade Média para além da subdivisão histórica cronológica proveniente da historiografia clássica ofereceu possibilidades para discussões mais profundas e de acordo com a proposta da pesquisa.

Sem deixar de lado o contexto de hibridismo cultural próprio do século XVI, foi possível reconhecer que as épocas não oferecem mudanças bruscas, como muitas vezes se tem difundido nos estudos voltados à construção da história. Dessa maneira, estudando a Idade Média como contextualização para análise da poesia de Teresa d'Ávila, incluiu-se a leitura relacionada ao Barroco, especialmente do trabalho *Estudos sobre o Barroco* (2002) de Helmut Hatzfeld, reconhecendo-o como uma tendência estética que já se prenunciava dentro da referida obra literária.

Com relação ao trabalho de leitura e reflexão durante a escrita do segundo capítulo desta dissertação, foram realizados estudos sobre a Mística a partir dos apontamentos de Juan Martín Velasco em seu *El fenómeno místico: estudio comparado* (2009) juntamente com a obra *Mystical Theology* (1996) de William Johnston, além do importante ensaio sobre erotismo e intitulado *O Erotismo* (2004) de Georges Bataille.

A constatação do fato de que tanto o Erotismo quanto a Mística pertencem ao campo da interioridade humana, de imediato, ofereceu um importante direcionamento à compreensão de tais fenômenos subjetivos. A forma de perceber os citados fenômenos passou também por uma transformação a partir do momento em que se colocou em evidência o valor da experiência, principalmente no campo da Mística.

O descobrimento de uma Teologia ocupada no terreno da Mística, a Teologia da Negação ou a Teologia Mística ofereceu suporte à leitura de muitos dos elementos constituintes da obra poética de Teresa d'Ávila, descortinando o “*Alma, buscarte has en Mí*” (JESUS, 1974b, p. 503) de uma forma mais integral e profunda.

Por fim, a elaboração do terceiro capítulo desta dissertação, voltado à análise do corpus, constituiu-se como um saboroso desafio, revelador de muitas das limitações naturais a uma pesquisa deste teor, mas, também, intensificador do prazer em trabalhar com a investigação que caminha no universo da arte literária.

De tantos elementos que se tornaram perceptíveis a partir dos estudos que deram origem à escrita deste trabalho, o eixo que se constitui resultado maior é que os textos de Teresa d'Ávila são, antes de tudo, poemas de amor. Se passeiam nos jardins da Mística ocidental cristã advinda da Idade Média, se são eróticos ou antecipadores do Barroco, mais ainda, são poemas de amor.

Faz-se importante ainda ressaltar que, no contexto dos estudos voltados à Literatura mística de autoria feminina cuja tradição cristã expressa é de origem medieval, torna-se indispensável reconhecer uma forma de prática teológica, repensando as afirmações de que os escritos de autoria feminina não desenvolvem uma Teologia, já que, em sua especificidade, diferem-se do modo pelo qual se apresentam os escritos de autoria masculina pertencentes à Teologia Clássica.

Evidentemente, o presente trabalho não deixa de considerar que o corpus de análise escolhido configura-se como poesia e carrega, portanto, licenças e liberdades que lhe são próprias. No entanto, as metaforizações apresentadas não resultam apenas em fantasias liberadas de seus respectivos contextos, mas abraçam tais contextos e fazem com que eles apareçam enovelados na atemporalidade própria de toda obra artística valorosa.

Assim, espera-se que esta pesquisa, para além da problematização voltada ao intrincado de suas temáticas, possa divulgar a poesia de Teresa d'Ávila e alargar o alcance de suas obras para além-muros de onde circula. Se esta investigação não pode ser definitiva (mais ainda por se tratar de Literatura), este é um aspecto empolgante porque não cerceia as oportunidades de sempre poder ver mais.

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO, S. **Confissões**. [Tradução de Maria Luiza Jardim Amarante]. 6. Ed. São Paulo: Paulus, 2011.

ALVAR, Carlos. MAINER, José-Carlos. NAVARRO, Rosa. **Breve historia de la literatura española**. Madrid: Alianza Editorial, 2012.

AMBERES, Hadewich de. **Deus Amor e Amante**. [Tradução de Roque Frangiotti]. São Paulo: Edições Paulinas, 1989.

ANTÍGUA, Sor Maria de la. **Desengaños de religiosos y de almas que tratan de virtud**. Disponível em: <http://www.bibliotecavirtualdeandalucia.es/catalogo/catalogo_imagenes/grupo.cmd?path=1009111>. Acesso em 26 fev. 2014.

BATAILLE, Georges. **O erotismo**. [Tradução de Cláudia Fares]. São Paulo: ARX, 2004.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2012.

BORRIELLO, L. et al (Dir.). **Dicionário de Mística**. [Tradução de Benôni Lemos et al]. São Paulo: Paulus, 2003.

CALADO, L. E. F. “Palavras em ato: A Literatura de autoria feminina na Idade Média.” In: 17º ENCONTRO NACIONAL DA REDE FEMINISTA NORTE E NORDESTE DE ESTUDOS E PESQUISA SOBRE A MULHER E RELAÇÕES DE GÊNERO. 2012. **Anais eletrônicos...** João Pessoa: UFPB, 2012. Disponível em: <<http://www.ufpb.br/evento/lti/ocs/index.php/17redor/17redor/paper/view/405/200>>. Acesso em: 08 jan. 2014.

CRUZ, San Juan de la. **Obras completas**. Disponível em: <<http://search.4shared.com/q/CCAD/1/Obras%20completas%20de%20San%20Juan%20de%20la%20Cruz>>. Acesso em: 15 jan. 2014.

ÉPINEY-BURGARD, Georgette. ZUM BRUNN, Émilie. **Mujeres Trovadoras de Dios**. 1ª ed. Barcelona: Bolsillo Paidós, 2007.

FERIN, Mafalda. “A voz de Antónia Margarida Castelo Branco”. In: **LITERATURA de conventos: autoria feminina**. História e Antologia da Literatura Portuguesa: Século XVII, nº 32, 2005. Disponível em: <http://www.leitura.gulbenkian.pt/boletim_cultural/files/HALP_32.pdf>. Acesso em: 15 out. 2013.

HATZFELD, Helmut. **Estudos sobre o Barroco**. [Tradução de Célia Berrettini]. 2. Ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 2002.

JESUS, Santa Teresa de. **Libro de la vida**. In: _____ OBRAS Completas. 4. ed. Madrid: La Editorial Catolica, 1974a.

_____. **Poesias**. In: _____OBRAS Completas. 4. ed. Madrid: La editorial catolica, 1974b.

JOHNSTON, William. **Mystical Theology: the Science of love**. 2. ed. London: Harper Collins Publishers, 1996.

KEMPIS, Tomás de. **Imitação de Cristo**. 41. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

KESSEL, Elisja Schulte van. **Virgens e mães entre o céu e a terra: As cristãs no início da Idade Moderna**. [Tradução de Maria Clarinda Moreira] In: DUBY, Georges; PERROT, Michelle. **História das Mulheres: Do Renascimento à Idade Moderna**. 507 ed. Porto: Edições Afrontamento, 1990. p. 181-227.

LE GOFF, Jacques. **Uma longa Idade Média**. [Tradução de Marcos de Castro]. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

_____. **Memória**. In: **História e Memória**. [Tradução de Irene Ferreira, Bernardo Leitão e Suzana Ferreira Borges]. 5. ed. Campinas: Editora da UNICAMP, 2003. p. 419-476.

LEMAIRE, Ria. “Repensar um percurso na ocasião de um aniversário....”. In: **Revista Cerrados**. Revista do Programa de Pós-Graduação em Literatura da UnB. Volume 20, nº 31, 2011. Disponível em: <<http://seer.bce.unb.br/index.php/cerrados/article/view/8251/6248>>. Acesso em 15 out. 2013

MAGALHÃES, Isabel Allegro de. **Nota prévia**. In: **LITERATURA de conventos: autoria feminina. História e Antologia da Literatura Portuguesa: Século XVII**, nº 32, 2005. Disponível em: <http://www.leitura.gulbenkian.pt/boletim_cultural/files/HALP_32.pdf>. Acesso em: 15 out. 2013.

MARTINS, Nilce Sant’Anna. As muitas faces do Barroco. In: **Revistausp**. Revista da Universidade de São Paulo, Nº 92, 2012. Disponível em: <<http://www.usp.br/revistausp/02/23-nilce.pdf>>. Acesso em: 13 set. 2013.

MIRALLES, Alicia Silvestre. “Místicas: voz, silêncio, liberdade”. In: **SEMINÁRIO INTERNACIONAL MULHER E LITERATURA. HOMENAGEADAS: ESCRITORAS NEGRAS**, 14., 2011, Brasília. **Anais eletrônicos...** Brasília: Unb, 2011. Disponível em:<http://www.telunb.com.br/mulhereliteratura/anais/wpcontent/uploads/2012/01/alicia_silvestre.pdf>. Acesso em: 11 out. 2011.

NORWICH, Juliana de. **Libro de visiones y revelaciones**. [Tradución de María Tabuyo]. Disponível em: <<http://pt.scribd.com/doc/168942303/Juliana-de-Norwich-Libro-de-Visiones-y-Revelaciones-pdf>>. Acesso em 20 fev. 2014.

ORDEM DOS CARMELITAS DESCALÇOS. **Fundamentos, governo e presença no mundo**. Disponível em:<<http://www.carmelo.com.br/default.asp? pag=p000045>> Acesso em: 16 out. 2011.

OSUNA, Francisco de. **Tercer Abecedario Espiritual**. São Paulo: Cultor de Livros, 2011.

PAZ, Octavio. **La llama doble**: Amor y erotismo. Barcelona: Seix Barral, 1993.

PERNOUD, Régine. **Luz sobre a Idade Média**. [Tradução de António Manuel de Almeida Gonçalves]. Portugal, 1997.

PIZAN, Christine de. **A cidade das damas**. [Tradução e apresentação de Luciana Eleonora de Freitas Calado Deplagne]. Florianópolis: Ed. Mulheres, 2012.

PORETE, Marguerite. **O Espelho das Almas Simples e aniquiladas e que permanecem somente na vontade e no desejo do Amor**. [Tradução de Sílvia Schwartz]. Petrópolis: Editora Vozes, 2008.

RÉGNIER-BOHLER, Danielle. **Vozes literárias, vozes místicas**. [Tradução de Francisco G. Barba e Teresa Joaquim] In: DUBY, Georges; PERROT, Michelle. História das Mulheres: a Idade Média. 476 ed. Porto: Edições Afrontamento, 1990.

SUDBRACK, Josef. **Mística**: a busca do sentido e a experiência do absoluto. [Tradução de Inês Antônia Lohbauer]. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

Teresa, El Cuerpo de Cristo. Direção: Ray Loriga. 2006. DVD. 121 min., son., color.

Teresa de Jesús. Direção: Josefina Molina. 1983. DVD. 449 min., son., color.

TROCH, Lieve. “Mística Feminina na Idade Média: historiografia feminista e descolonização das paisagens medievais.” In: **Revista Graphos**. Revista da Pós-graduação em Letras da UFPB. Volume 15, no.1, 2013. Disponível em: <<http://www.google.com.br/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&ved=0CCsQFjAA&url=http%3A%2F%2Fperiodicos.ufpb.br%2Fojs%2Findex.php%2Fgraphos%2Farticle%2Fdownload%2F16324%2F9352&ei=WUmNUrJ2pKzIAfWgKgB&usg=AFQjCNHII3gIG07z05Hl7jA-TrWsF8Ds9g&bvm=bv.56988011,d.aWc>>. Acesso em 20 nov. 13.

VELASCO, Juan Martín. **El fenómeno místico**: estudio comparado. 3. Ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009.