



**Michel de Certeau e Teresa de Ávila: em torno da literalidade da
experiência mística**
**Michel de Certeau and Tereza de Ávila: toward literature and mystical
experience**

Cicero Cunha BEZERRA¹

Resumo: Como pensarmos a experiência mística? Haveria uma ideia de uma “tradição negativa” que constitui um *corpus* literário capaz de propiciar uma leitura se não específica, pelo menos, mais restrita, do que normalmente se nomeia de “mística”? Michel de Certeau mais que definir a mística, permite que adentremos, pela via literária, nas narrativas, especificamente femininas que povoam a literatura dos séculos XVI e XVII. Para essa nossa exposição sobre a literalidade da experiência mística nos pautaremos exclusivamente em duas obras de Michel de Certeau intituladas: *La fable mystique* e *Mystique au XVIIe siècle. Le problème du langage mystique* seguidas de uma análise interpretativa das *Poesías líricas* e as *Exclamaciones* de Teresa de Ávila.

Abstract: How to think of a mystical experience? Is there any belief in a ‘negative tradition’ that constitutes a literary *corpus* which can propitiate a specific reading or at least a more restrict one about what we call mystical? Michel de Certeau has already defined it in such way that allow us to penetrate it through literature, specially concerning to narratives writing by women during XVI and XVII centuries. This paper analyses the literary aspects expressed on a mystical experience, based on Michel de Certeau’s works *La fable mystique* and *Mystique au XVII Siecle: le problem du langage mystique*, and Teresa de Ávila’s *poesías líricas* and *exclamaciones*.

Palavras-chave: Mística – Literatura – Filosofia – Michel de Certeau – Teresa de Ávila.

Keywords: Mystical – Literature – Philosophy – Michel de Certeau – Teresa de Avila.

Recebido em 01.03.2012

Aceito em 27.05.2012

¹ Professor da Universidade Federal de Sergipe (UFS), Programa de Pós-Graduação em Filosofia e Programa de Pós-Graduação em Letras. Email: cicrobezerra@hotmail.com

I. Considerações iniciais

Michel de Certeau (1925-1986) foi definido por Domenico Bosco como um *excitador do pensamento*². Este “título” expressa perfeitamente o tipo de investigação desenvolvida por ele sobre a mística, suas relações com a psicanálise e, principalmente, com a literatura. Sem cair numa análise reducionista da questão, Certeau é preciso ao limitar sua perspectiva sem, no entanto, negar outras possibilidades de interpretação para o que comumente se chama mística.

O início do capítulo *O estatuto moderno da mística* começa com uma advertência: *não se pode tratar o tema da mística sem referência a uma situação cultural e histórica particular*³. Como se pode ver, Certeau já observava o que hoje parece ser um tema em voga nos estudos filosóficos, ou seja, que não há como postularmos um discurso universal sobre “a mística”.

Sua análise se concentra nos séculos XVI e XVII por uma razão bastante compreensível: embora a literatura mística não comece no século XVI, é na sua segunda metade que ganhará uma “classificação” enquanto “tradição”.⁴ Na base dessa literatura estariam dois aspectos fundamentais: *subtração* (extática) e *virtuosismo* (técnico). Poder-se-ia dizer que a *literatura mística* logra, mediante a experiência extática de entrega e renúncia em função e em direção ao *Outro*, uma vivência, não somente do autor, mas *do texto* enquanto técnica capaz de traduzir o inexpressável.

Também o século XVI é um bom marco teórico dado que é a partir dele que a mística passa a ser tomada como uma “forma de experiência”, isto é, um “conhecimento experimental” que rompe, em grande medida, com a tradição eclesiástica. Diz Certeau: “em três séculos se formou um ‘tesouro’ que constitui uma ‘tradição mística’ e obedecendo sempre menos aos critérios eclesiásticos.”⁵

² CERTEAU, M. *Sulla mística*. Traduzione di Domenico Bosco. Brescia: Morcelliana, 2010, p. 05.

³ *Ibid.*, p. 51

⁴ CERTEAU, M. *La fábula mística, siglos XVI-XVII*. Traducción de Laia Colell Aparicio. Barcelona: Siruela, 2006, p. 39. Comparte dessa opinião Juan Martín Velasco que acrescenta: também se remonta a este século a utilização de “místico” para designar às pessoas que vivem uma experiência especial ou têm essa forma peculiar de conhecimento de Deus conhecido como conhecimento místico. Cf. VELASCO, J. M. *El fenómeno místico, estudio comparado*. Madrid: Trotta, 1999, p. 21.

⁵ CERTEAU, *cit.*, 2010, p. 53.

Diante do grande dilema, que é definir o que está por trás da palavra “mística”, Certeau opta por limitar sua análise a partir de uma “mudança” de perspectiva que ocorre precisamente no século XVI tomando como referência dois aspectos que lhes são constitutivos: *pragmático* e *metalinguístico*. Mas que mudança foi essa?

Em princípio “mística” era um *adjetivo* que expressava uma “maneira de dizer”, isto é, uma “maneira de praticar a língua”; o que ocorre no século XVI é decisivo, posto que de *adjetivo*, “mística” passa a ser um *substantivo* (a mística) que reúne uma pluralidade de operações antes disseminadas.⁶ No entanto, o que parece ser uma saída, no fundo é mais uma dificuldade, já que essa “unidade” se desfaz novamente nos finais do século XVII.

A mística, pois, não reúne nem regula suas práticas, mas é um nome de algo que não poderia converter-se em um objeto (senão místico) e que não deixa de julgá-las enquanto lhes escapa. Desvanece-se em sua origem.⁷

Tarefa difícil é essa de demarcar o que não possui fronteiras precisas, ou como ressalta Certeau, um *corpus sem corpo*, ou melhor, um *corpus* sem corporeidade. Onde habita a mística? Qual o seu *topos*? Essas são perguntas que retornam em cada estudo desenvolvido sobre a temática. No entanto, um dos pontos diferencial na análise de Michel de Certeau é o confronto entre o cristianismo e a mística mediante a perda e o ganho do *corpo*. Segundo o historiador, o cristianismo se estrutura a partir de uma dupla perda: do corpo de Jesus e do corpo de Israel.⁸ A mística, por sua vez, compõe um cenário de corpos e por isso, talvez, seja mais importante entender os seus *movimentos* do que tentar abarcar sua totalidade. Nesse sentido, a mística é *cinematográfica*.⁹

O cristianismo funda *corpos* das mais variadas formas (eclesiástico, doutrinal, social, sacramental, etc). Entretanto, a pergunta sobre a mística é, em última instância, sobre a possibilidade de que a palavra possa fundar um *corpus* capaz de congregar, frente a qualquer tipo de dogmatismo, uma prática baseada em um discurso (literário) que ao negar, funda o invisível como presença constante.

⁶ *Ibid.*, p. 83.

⁷ *Ibid.*, p. 84.

⁸ *Ibid.*, p.88.

⁹ *Ibid.*

II. Palavra e corporeidade

Lembra-nos Certeau que o tema levado a cabo no III Concílio de Latrão (1215) foi: “Torna-se místico o que se separa da instituição”.¹⁰ É fundamental entender como historicamente a Igreja buscou conduzir a experiência do divino sob a ótica do *visível*. Nesse ponto, a mística foi sempre um empecilho: “As campanhas eclesiásticas do final da Idade Média desenvolveram os procedimentos que fazem com que as experiências ‘místicas’ voltem ao âmbito da instituição visível.”¹¹

A *confissão*, como modelo *público* da verdade, assumiu uma função central, isto é, mediante o interrogatório era possível exorcizar da instituição eclesiástica, em meio a um jogo de poder em que a informação confessada permitia um melhor controle de tudo o que nela não se enquadrava, sob o nome de pecado, ao projeto de *visibilidade* da sociedade religiosa. Observa Certeau: “A proliferação de confrarias e congregações religiosas participa desta cruzada em que a caça aos segredos toma o aspecto de uma caça às bruxas”.¹²

O diálogo confidencial (audição), no entanto, perde progressivamente seu posto diante de uma nova experiência em que a visão, a partir do jogo entre o visível e o invisível, desempenhará um papel decisivo na transformação do saber e dos signos. A pintura do século XV realiza uma revolução no meio religioso institucional. Sempre margeada pelo sistema hierárquico dionisiano (as hierarquias eclesiástica e celeste), a pintura introduziu uma maneira distinta de perceber e justificar a aparente dicotomia entre visível e invisível. O mundo (visível) enquanto *theophanía* se pautará em uma *dinâmica circular* oriunda, precisamente, do sistema henológico plotiniano interpretado à luz do pensamento do Pseudo Areopagita.

A mística se estruturará, portanto, mediante um diálogo com um modo de pensar o real, isto é, com um tipo de reflexão em que o texto bíblico será tomado nos sentidos alegórico, simbólico e retórico. É interessante a observação de que os autores, no século XVI, eram chamados de *contemplativos* ou *espirituais* e não *místicos*.¹³ Essa adjetivação foi, segundo Certeau, o que levou Lutero a classificar a teologia mística de *plus platonisans quam christianisans*, ou seja, os contemplativos eram mais platônicos do que cristãos. Curiosamente,

¹⁰ *Ibid.*, p. 93.

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibid.*, p. 95.

¹³ *Ibid.*, p. 101.

de contemplativos, os autores passam a ser *doutores* de uma *ciência* (*sapientia philosophorum* ou *sapientia christianorum*). Os exemplos mais marcantes seriam Teresa de Ávila e San Juan de La Cruz, ambos doutores em uma “ciência” marcada pelo segredo, mas também, por um tipo de linguagem que permitia uma *função escritural* e anagógica.

O que nos interessa pontuar da riquíssima análise de Certeau é a recuperação de uma experiência da língua que remonta à retórica da antiguidade, mas que é, antes de tudo, um novo modo de interpretar a relação entre o mundo e Deus. Uma interpretação que é sempre marcada pelo “segredo” como condição de uma hermenêutica que se mantém pelo “não dito”.¹⁴ Ressalta Certeau: “É efetivamente a uma maneira de falar que se remete, frequentemente, à proliferação do adjetivo ‘místico’ durante a primeira metade do século XVII”.¹⁵ Trata-se, assim, de um modo de dizer que tem objeto, itinerário e linguagem própria.

Como dissemos, é na passagem dos séculos XVI para XVII que o teólogo místico torna-se “místico” e a teologia mística torna-se “mística”. Na base dessa transformação estava o próprio contexto de diversificação de disciplinas. Do mesmo modo que, no mesmo período, o filósofo químico, ao afastar-se de uma *filosofia cosmológica*, tornou-se “químico”, os que se afastaram da instituição eclesiástica tornaram-se místicos.¹⁶

Ao longo do século XVI as instituições eclesiásticas multiplicaram as advertências, os cuidados ou as terapias brutais para defender sua maneira de falar (para salvar a pele?), como as altaneiras medidas tomadas pelos jesuítas, na primavera de sua Ordem, contra os “modos dicendi novos” e as expressões “novas e inusitadas”, ou o processo em 1558-1559 de Bartolomé Carraza, arcebispo de Toledo (um Fenelon espanhol sob Carlos V e Felipe II), por causa de suas “palavras perigosas (...)”.¹⁷

Não faltaram ataques de filósofos (Bossuet e Pascal) e teólogos contra os “perigos” da linguagem usada pelos “místicos”.¹⁸ Parece-nos interessante citar,

¹⁴ *Ibid.*, p. 105

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.*, p. 112.

¹⁷ *Ibid.*, p. 113.

¹⁸ Sobre a resistência, em grande medida por ignorância, aos autores místicos, Certeau cita uma lista de comentários em que a linguagem empregada pela mística é classificada desde “absurdos” até como expressão de “modernidade”, já que na antiguidade não havia nada parecido. Segundo Mathieu Marais e Boileau: “os místicos são modernos”. Sobre os comentários, ver: CERTEAU, *cit.*, 2010, p. 113-115.

da lista elencada por Certeau, uma passagem do reformador de Notre-Dame-de-la-Trappe escrita em 1688 que diz:

Nada é mais digno de compaixão do que esses fanáticos que, a sua maneira, se fazem de piedosos e que, sob o pretexto de serem completamente espirituais, encontram o segredo em fazer abstrações e distinções (...).¹⁹

“Indolentes”, “extravagantes” e “ridículos” são apenas alguns adjetivos utilizados por muitos como sinônimos para os textos místicos. Mas voltemos à ideia de mística como “uma maneira de falar”. O que me parece fundamental para que entendamos a longa análise de Certeau é a sua visão de que a mística, ao contrário da *teo-logia* (um discurso sobre Deus), é *um modo de falar*. Parece banal essa distinção, mas é extremamente importante para que possamos pensar em uma tradição literária mística.

O cristianismo traz no seu seio um princípio decisivo para a relação entre mística e linguagem, a saber: *Deus falou*. Dito de outro modo, a *encarnação do Verbo* permite ao cristianismo uma experiência da linguagem que não se reduz ao silêncio, ou seja, é necessário falar. O mais interessante é que essa “fala” vem escrita em línguas “vulgares”. Mestre Eckhart (alemão), Marguerite Porete (francês), San Juan, Teresa de Ávila e Miguel de Molinos (castelhano), só para citar os mais conhecidos, impregnaram suas línguas com um estatuto metafísico até então desconhecido.

A adaptação e recriação de novos conceitos, oriundos do latim e do grego, propiciaram transformações substanciais no que se refere ao sistema linguístico. Diz Certeau:

Enquanto que nos lugares de produção do discurso universitário ou escolástico havia uma relativa homogeneidade, os lugares da produção espiritual são heterogêneos. Do mesmo modo, cada um dos discursos que os atravessam ou que se apoiam neles, garante um trânsito entre esses lugares. É um corpo marcado por conceitos transplantados e por vocábulos metaforizados, tatuado de citações implícitas ou explícitas.²⁰

Italiano, francês, português, castelhano e alemão foram línguas mediante as quais os textos místicos proliferaram com suas adaptações léxicas.

¹⁹ *Ibid.*, p. 114.

²⁰ *Ibid.*, p.122.

Já no século XIII, nos sermões alemães do Mestre Eckhart, é a língua das beguinias a que se introduz e é ele que aprende com elas para respondê-las, enquanto segue pensando seus tratados em latim.²¹

É importante sublinhar um aspecto “interno” aos movimentos místicos: o de *re-formador*. Neste sentido, poderíamos falar de uma reforma da linguagem, mas também do espaço social. Certeau chama atenção para um fato, muitas vezes esquecido, no que se refere ao momento sociopolítico do século XVI e primeira metade do XVII, a saber, ao lado de Maquiavel, fundando seu projeto baseado na *virtù*, tanto moral quanto política, estavam, em Florença, Savonarola (1452-1498) e Bernardino, ambos visionários condenados à fogueira.²² O que haveria de comum entre o filósofo que se insurgia contra a decadência política e os místicos?

Uma possível resposta é: ambos, filósofo e místicos, não compartilhavam de uma ordem corrompida. Para M. Certeau, o evidente desmoronamento de uma ordem política e a iminente necessidade de reconstrução de uma “razão” política, proposta por Maquiavel, se somava à urgência de instauração de novo espaço de “escuta” da Palavra “que se tornou inaudível nas instituições corrompidas.”²³

III. Re-fundar novos espaços

Re-fundar é antes de tudo resgatar a visão bíblica de um passado decaído e de um futuro a construir (Jerusalém). Nessa busca, a mística se vê diante do grande dilema que é conciliar a particularidade da experiência com a universalidade do Uno. Por essa razão, é comum vislumbrarmos uma linha de continuidade entre esse tipo de reflexão e o que será posteriormente consumado na visão hegeliana. Mas, como todo processo que visa alcançar o in-finito, a mística esbarra na distinção radical entre a palavra e aquilo que lhe escapa. Nesse conflito entra em cena a *escuta* que junto com o *dizer* formam os dois grandes pilares de uma larga tradição de *espera do inesperado*.²⁴

Dentro deste universo de anunciados, algumas características permanecem como fios condutores comuns, são eles:

²¹ *Ibid.*, p.120.

²² *Ibid.*, p.155.

²³ *Ibid.*, p. 156.

²⁴ HERÁCLITO. *Sobre a natureza*. Tradução de José Cavalcante de Souza. São Paulo: Abril Cultural (Os pensadores), 1973, (Frag. 18), p.87.

a) A paradoxalidade do pensamento: o fenômeno místico traz consigo algo de difícil demarcação: como o “fenômeno” (que pressupõe aparição e visibilidade) é “místico” (que é segredo, invisível)? Como bem observa Certeau, a mística está, não nos polos, mas na relação entre o visível e o invisível.²⁵

b) A eventualidade ou instantaneidade da “experiência” narrada.

c) A presença inevitável de um *Outro* (Deus ou Absoluto) que não exige prova ou razões exteriores da sua manifestação sem, no entanto, ser algo puramente particular. Diz Certeau: “Ninguém pode dizer ‘é a minha verdade’ ou ‘sou eu’. O evento se impõe. Em um sentido extremamente real, aliena.”²⁶

d) A experiência narrada ou vivenciada não pode ser reconduzida ao seu momento originário.

A mística parte de um sentimento que pode ser definido como “sensação do eterno” ou “sentimento oceânico”²⁷ em que o protagonista-narrador da “experiência” se sente completamente absorto por uma sensação de impotência completa frente a algo que lhe supera, mas que, no entanto, se consolida como uma linguagem.

IV. Teresa de Ávila e o lançar-se contra os limites da linguagem

O título desse nosso capítulo é uma clara referência ao pensamento wittgensteiniano que aponta dois aspectos interessantes quando nos referimos às proposições metafísicas: a) essas proposições carecem de sentido; b) se constituem como um arremeter contra os limites da linguagem.

Diz ele:

Posso entender muito bem o que quer dizer Heidegger com Ser e Angst. Os seres humanos têm uma tendência a chocar com os limites da linguagem. Pense, por exemplo, no assombro de que exista algo. Esse assombro não pode expressar-se em forma de pergunta, nem muito menos de resposta. Tudo o que podemos dizer é *a priori* um contrassenso. Não obstante, arremetemos

²⁵ CERTEAU, *cit.*, 2010, p. 57.

²⁶ *Ibid.*, p. 59.

²⁷ M. Certeau faz referência a uma carta de Romain Rolland a Freud de 5 de dezembro de 1927 em que o mesmo contrapõe o “sentimento religioso” ao sentimento oceânico, que pode ser definido como um “contato”. Cf. Certeau, *cit.*, 2010, p.49.

contra os limites da linguagem. Kierkegaard também via nesse impulso e inclusive o descreveu de maneira muito parecida (como lançar-se contra o paradoxo).²⁸

Não é nosso interesse fazer uma análise do pensamento de Wittgenstein, mas somente pontuar sua ideia da existência de um “impulso” ou “tendência” dos seres humanos, no obstante o fato do reconhecimento do “absurdo” das suas proposições, em lançarem-se contra os limites da linguagem. Por que nos parece interessante esse ponto? Por uma razão bastante simples: a poesia lírica teresiana, para não dizer sua obra completa, é, em todos os aspectos, o reconhecimento do paradoxo abissal de uma *vida sem vida*, ou de uma *vida que morre* porque não encontra a morte libertadora e, em última instância, a vida plena.

“Vivo sin vivir en mi / Y tan alta vida espero / Que muero porque no muero”.²⁹ Morte/vida, vida/morte se confundem no desejo de retorno ao seio do próprio Deus que, enquanto Vida plena, permanece ausente de toda vida e, conseqüentemente, transforma o existir em uma prisão (*Esta cárcel y estos hierros*) que, no entanto, quando contemplada sob a ótica do amor, é doce *entrega e espera*. Angela de Foligno³⁰ (1248) já utilizava essa fórmula consagrada à Teresa: “*Che mio vivere è morire.*”³¹ Na verdade, trata-se de um lema comum às chamadas “alumbradas”.

Antes de adentrarmos em uma análise mais detalhada dos textos de Teresa, é importante uma breve exposição do contexto vivido pela autora. Um contexto em que o religioso, o filosófico e o literário comportavam uma tensão entre elementos derivados da poesia cortesã, portanto, profana, e elementos ao mesmo tempo bíblicos, mas também, carregados de neoplatonismo. Denominado historicamente como *Siglo de Oro* espanhol, a literatura demarcada entre os séculos XVI e XVII traz em suas bases, entre outras influências, o contato com o humanismo italiano introduzido na Espanha

²⁸ *Apud* BARRETT, C. *Ética y creencia religiosa en Wittgenstein*. Madrid: Alianza, 1984, p. 48.

²⁹ DE ÁVILA, T. *Poesías líricas in: Obras completas*. Transcripción, introducción y notas de Efrén de la Madre de Dios y Otger Steggink. Madrid: BAC, 2006, p.654.

³⁰ A história de Angela de Foligno merece um estudo detalhado. Nascida em 1248 teve uma vida marcada pelos conflitos típicos daqueles que se converteram de uma vida mundana para a religiosa. Segundo Nilda Guglielmi, após diversas visões, Angela teria participado como “terciária” na Ordem franciscana em 1291 e a partir de então, ditado ao seu secretário e parente Frei Arnaldo, diversas experiências que foram transcritas para o latim (Cf. GUGLIELMI, N. *Ocho místicas medievales* (Italia, siglo XIV y XV), *El espejo y las tinieblas*. Madrid: Miño y Dávila, 2008, p. 29).

³¹ GUGLIELMI, *cit.*, p. 135.

graças à proteção dada por Isabel Católica às letras no século XV e consumado na geração de Garcilaso de la Vega no século XVI.³²

Nesse sentido, lirismo e filosofia, fundamentalmente de cunho platônica, arrastaram, nas palavras de Carlos Alvar, o homem a uma total entrega literária que tinha como intenção máxima o cultivo do espaço interior pelo exercício e o deleite inerentes às coisas difíceis.³³

Teresa de Ávila nasceu em 1515 em uma família de origem judaica, inclusive com histórico de condenação herética³⁴. Após dezoito anos de vida monástica no Convento de Santa María de la Encarnación em Ávila, descobriu um dos livros mais importantes para a sua formação: *Tercer abecedario espiritual* de Francisco de Osuna.³⁵ Nele, Teresa encontra o que lhe faltava no convento, ou seja, um tipo de oração baseada na contemplação silenciosa e no esvaziamento interior da alma.

Movida por um projeto de compartilhamento de uma “ciência oculta”, baseada nos escritos de Dionísio Pseudo Areopagita, a obra de Osuna extrapolou as fronteiras entre pessoas laicas e religiosas: “De igual modo, deve ser acessível às pessoas casadas, posto que ‘este santo matrimonio é ordem, não de Santo Domingo, nem de São Francisco, nem de São Pedro, mas ordem de Deus’.”³⁶ Não é sem razão que o aspecto “negativo” que norteia a teologia mística permanecerá como uma das grandes características dos textos teresianos. Diz ela: “Pois não pode o entendimento em tão imensas grandezas alcançar o seu Deus-, e desejar-lhe gozar e não ver como (...).³⁷

Michel de Certeau vê nessa tensão entre o “eu falante” e o silêncio do “Outro” (Eu divino), a fundação de uma ficção de mundo que abarcará uma ficção do sujeito, ambos tomados como “marcas” de uma interioridade muda e indizível. Isso fica claro na estrofe do poema *Ayes del Destierro*.³⁸

³² JONES, R.O. *Historia de la literatura española, 2, Siglo de Oro: prosa y poesía*. Traducción Eduardo Vázquez. Barcelona: Ariel, 1974, p. 25.

³³ ALVAR, C, MAINER, J. C y NAVARRO, R. *Breve historia de la literatura española*. Madrid: Alianza, 2009, p. 239.

³⁴ Seu avô D. Juan Sánchez, judeu convertido, foi condenado por heresia em 22 de junho de 1485 sob acusação de práticas judaizantes obrigando-o a mudar-se com toda a família para Ávila.

³⁵ LORENZ, E. *Teresa de Ávila, las tres vidas de una mujer*. Traducción Roberto Bernet. Madrid: Herder, 2005, p.16.

³⁶ *Ibid.*, p. 17.

³⁷ DE ÁVILA, *cit.*, 2006, p.635.

³⁸ *Ibid.*, p. 188.

El amor mundano/Apega a esta vida; / El amor divino / Por la otra suspira. /
Sin ti, Dios eterno, / ¿Quién puede vivir? / *Ansiosa de verte / Deseo morir.*

Como se pode notar, o poema faz referência direta à clássica distinção entre as duas Afrodites ou amores (Vulgar e Celestial) presentes no *Banquete* de Platão e em grande parte da literatura neoplatônica renascentista. O mundo como espaço ficcional do irrealizável é o que permite o cultivo do desejo de fuga que é, também, de encontro do homem consigo mesmo.

¡Ay!, cuando te dignas / Entrar en mi pecho, / Dios mío, al instante / El
perderte temo. / Tal pena me aflige / Y me hace decir: / *Ansiosa de verte/Deseo
morir.*³⁹

Estamos frente ao que Certeau nomeia de “teatro do interior”⁴⁰, isto é, um campo de articulações em que a linguagem expressa o que lhe antecede, sem, no entanto, possuir um espaço específico além da alma mesma e, conseqüentemente, se dá apenas como anseio e gemido. “En vano mi alma / Te busca, ¡oh mi dueño!; / Tú siempre invisible / No alivias su anhelo.”⁴¹

Semelhante a uma utopia, no sentido empregado por Maria Zambrano, ou seja, como beleza irrenunciável⁴² a alma figura como “morada” sem lugar, mas que permite um dizer que, ao fim e ao cabo, é esvaziamento de si mesmo. Diz Teresa: “Nuestro querer renunciado / Procuremos el doblado / Espíritu de Eliseo...”⁴³

No esvaziamento do querer está, também, a marca de um tipo de escritura que ao instaurar o silêncio interior como fim último de toda oração, funda uma experiência da linguagem que na busca de um “corpo” ou de um “lugar poético” se *escreve*, ao tempo em que se *excede* em metáforas, arcaísmos e antíteses, criando e refundando o espaço literário como imagem de um dizer que não se separa da vida e do modo de ser da autora. Sobre esse aspecto, são pontuais as observações de Carlos Alvar: “Teresa retira as barreiras que poderiam estabelecer-se no texto entre escritor e leitor. O leitor vive o instante da criação literária, a vê-la escrevendo e assombrando-se do seu próprio trabalho.”⁴⁴

³⁹ *Ibid.*, p.657.

⁴⁰ CERTEAU, *cit.*, 2006, p.188.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² BEZERRA, C.C. *Filosofia e poesia em Maria Zambrano*. In: Cerrados-Revista do Programa de Pós-Graduação em Literatura, Vol. 20, n.32, 2011, UNB, p.44.

⁴³ DE ÁVILA, *cit.*, 2006, p. 665.

⁴⁴ ALVAR, *cit.*, p. 283.

Considerações finais

Seguindo a análise de Certeau poderíamos dizer que a mística, circunscrita aos séculos XVI e XVII, possui um aparato linguístico que aponta para uma narrativa literária do Real ou mais precisamente, para uma experiência do Real.⁴⁵ Uma “experiência” convertida em uma “ciência” que, paradoxalmente, não se pauta na busca de compreensão de um objeto, mas na preservação da sua inacessibilidade. Religião e crise da filosofia permitiram, segundo o historiador, uma articulação comum na heterogeneidade do contexto.

Na sua historicidade, a mística traz marcas profundas de violência e conflitos: “não existem místicos sem processos”.⁴⁶ Sob o aspecto externo ou interno (a própria Ordem), os místicos formavam um grupo de “imigrantes”⁴⁷ periféricos que foram capazes de enfrentar acusações das mais diversas em nome de uma vida contemplativa que se expressa em uma literatura da *enunciação*, ou melhor, em um discurso que instaura um lugar *u-tópico* para a enunciação.

Estilo e prática são articulados em função de uma mensagem que funda um campo de batalha que, posteriormente, sofrerá uma interpretação teológica, mas possibilitou, enquanto exercício literário, a invenção de um “corpo” de escrituras nomeadas de místicas.⁴⁸ O *suplício* de uma linguagem que agoniza em êxtase e morte, enquanto falência da lógica das suas estruturas, é a marca de um tipo de enunciação que permanecerá vigente como um pensar oriundo de pessoas humildes e pobres⁴⁹, mas que se consolidou como uma riquíssima literatura que demarca o esforço humano de ir além dos limites, tanto da linguagem, quanto do mundo pensado como o lugar próprio do homem.

No que se refere à Teresa de Ávila, sua obra, mais do um posicionamento frente à sua realidade é a expressão da certeza de um saber que revela o *não lugar* habitado pela alma e que a torna transeunte em uma vida que é, acima de tudo, perdição. Perdição, enquanto provação, mas, também, no sentido de entrega e renúncia. Diz Teresa:

⁴⁵ CERTEAU, *cit.*, 2010, p.205.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 199.

⁴⁷ M. Certeau (*cit.*, 2006, p. 199) compara os místicos aos imigrantes que habitam as periferias das grandes cidades na atualidade.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 156.

⁴⁹ Sobre este aspecto M. de Certeau observa as origens rurais de autores como San Juan, Teresa D’Ávila, M. Molino, J. T. von Tschech, Katharina von Greiffenberg, Angelus Silesius, J. Böhme e outros como fator importante para a consolidação de um tipo de literatura diante de contextos de decadência. Cf. CERTEAU, *cit.*, 2010, p. 162.

Nada tiene de estable, / *Todo se pasa* / Aspira a lo celeste, / Que siempre dura;
/ Fiel y rico en promesas, / *Dios no se muda*. / Amala cual merece / Bondad
inmensa; / Pero no hay amor fino / *Sin la paciència*.⁵⁰

Dessa forma, transitoriedade do *mundo*, estabilidade *divina* e *paciência*, como virtude humana, compõem o itinerário e o desejo em que o *querer tudo* e o *querer nada* coincidem no desprendimento da alma em um *anúncio* sob a forma de uma literatura que prioriza a voz inaudível do Outro como silêncio.

Bibliografia

- BARRETT, C. *Ética y creencia religiosa en Wittgenstein*. Madrid: Alianza, 1984.
- BEZERRA, C.C. *Dionísio Pseudo Areopagita: mística e neoplatonismo*. São Paulo: Paulus, 2009.
- _____. *Filosofia e poesia em Maria Zambrano*. In: Cerrados-Revista do Programa de Pós-Graduação em Literatura, Vol. 20, N.32, 2011, UNB, p.43-51.
- _____. *Comprender Plotino e Proclo*. Petrópolis: Vozes, 2006.
- CERTEAU, M. *Sulla mística*. Traduzione di Domenico Bosco. Brescia: Morcelliana, 2010.
- _____. *La fábula mística, siglos XVI-XVII*. Traducción de Laia Colell Aparicio. Barcelona: Siruela, 2006
- DE ÁVILA, T. *Libro de las fundaciones*. Edición y prólogo de Antonio Comas. Madrid: Alianza Editorial, 1984.
- _____. *Obras completas*. Transcripción, introducción y notas de Efrén de la Madre de Dios y Otger Steggink. Madrid: BAC, 2006.
- GUGLIELMI, N. *Ocho místicas medievales (Italia, siglo XIV y XV), El espejo y las tinieblas*. Madrid: Miño y Dávila, 2008.
- HERÁCLITO. *Sobre a natureza*. Tradução de José Cavalcante de Souza. São Paulo: Abril Cultural (Os pensadores), 1973.
- JONES, R.O. *Historia de la literatura española, Siglo de Oro*. Vol. 2: prosa y poesía. Traducción Eduardo Vázquez. Barcelona: Ariel, 1974.
- LORENZ, E. *Teresa de Ávila, las tres vidas de una mujer*. Traducción Roberto Bernet. Madrid: Herder, 2005.
- RIVERS, E. L. *Poesía lírica del Siglo de Oro*. Madrid: Cátedra, 1982.
- VELASCO, J. M. *El fenómeno místico, estudio comparado*. Madrid: Trotta, 1999.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 667.