

DISCURSOS SOBRE D(EU)S: MÍSTICA E SUBJETIVIDADE EM SANTA TERESA D'ÁVILA E ADÉLIA PRADO

Evaldo Balbino (UFMG)

As poucas reflexões que se seguem buscarão tecer uma ponte, na medida em que verificarão um diálogo entre três discursos, separados no tempo e no espaço. Separados, mas que buscam, ou trilham, um mesmo caminho: a senda da mística cristã. A rede discursiva de que tratarei é construída por três sujeitos escreventes: Santo Agostinho, Santa Teresa de Jesus (ou d'Ávila, como é mais conhecida) e Adélia Prado. No emaranhado desta rede, atenho-me na busca de entendimento que se perfaz em obras dos três autores: entendimento em relação a Deus e busca de autoconhecimento por parte do sujeito que fala de e com esse mesmo Deus.

A busca de acesso a Deus é também, e antes de tudo, uma busca de acesso ao entendimento do próprio “eu”. A idéia de que o encontro com Deus se perfaz através de uma busca do conhecimento da própria identidade, Teresa foi encontrá-la em Santo Agostinho, especificamente em *Confissões*, livro deste teólogo que é referido no *Libro de la vida*.

Agostinho (354-430) representa, no contexto do cristianismo, a primeira grande obra filosófica desde a Antigüidade clássica, abrindo o caminho para o desenvolvimento da filosofia medieval e aproximando o cristianismo do platonismo. A filosofia platônica chegou-lhe ao conhecimento através dos intérpretes da escola de Alexandria e de traduções latinas. Seus comentários aos livros do Antigo e do Novo Testamento são os principais pontos de partida da tradição exegética e hermenêutica ocidental. “Sua influência filosófica e teológica estendeu-se até o período moderno, o século XVII chegando a ser conhecido como ‘o século de Agostinho’” (MARCONDES, 2001, p. 109-110). Estudou os filósofos neoplatônicos, especialmente Plotino e as *Epístolas* de São Paulo. Em consequência, sua filosofia foi elaborada com base em uma aproximação do neoplatonismo de Plotino e Porfírio com os ensinamentos de São Paulo e do Evangelho de São João. O platonismo é visto, na linha da Escola de Alexandria, como antecipando o cristianismo, este sim, agora, “a verdadeira filosofia”.

Em seu livro *Confissões*, lido e referido por Santa Teresa, Agostinho surge como o primeiro pensador em nossa tradição a desenvolver a teoria do conhecimento com ênfase na questão da subjetividade e da interioridade do homem, possivelmente com base em concepções neoplatônicas e estoicas. Aí ele defende que Deus está no homem; o homem, em Deus; e que Deus está todo em toda parte:

E como invocarei o meu Deus – meu Deus e meu Senhor –, se, ao invocá-Lo, O invoco sem dúvida dentro de mim? E que lugar há em mim, para onde venha o meu Deus, para onde possa descer o Deus que ‘fez o céu e a terra’? Pois será possível, Senhor meu Deus, que se oculte em mim alguma coisa que Vos possa conter? É verdade que o céu e a terra que criastes e no meio dos quais me criastes Vos encerram?

Será, talvez, pelo fato de nada do que existe poder existir sem Vós, que todas as coisas Vos contêm? E assim, se existo, que motivo pode haver para Vos pedir que venhais a mim já que não existiria se em mim não habitásseis? (...) Por

consequente, não existiria, meu Deus, de modo nenhum existiria, se não estivésseis em mim.(AGOSTINHO, 1973, p. 26)

Essa concepção de que Deus está em tudo e de que tudo está em Deus aparece também em Teresa. Interessa-me aqui discutir a questão específica do *self*, dessa subjetividade que se reconhece, ou tenta fazê-lo, porque reconhece ou busca Deus em si. Seguindo o pensamento agostiniano, pode-se dizer que se se “oculta em mim alguma coisa” que contém Deus, ao buscar um entendimento de Deus, estarei também, e inevitavelmente, buscando um entendimento dessa mesma “coisa”.

Em *De magistro*, Agostinho vai desenvolver melhor as relações entre Deus, interioridade humana e conhecimento de ambos e do mundo. “No que diz respeito a todas as coisas que compreendemos” – e podemos acrescentar que dentre estas coisas situa-se Deus – “não consultamos a voz de quem fala, a qual soa por fora, mas a verdade que dentro de nós preside à própria mente, incitados talvez pelas palavras a consultá-la. Quem é consultado ensina verdadeiramente, e este é Cristo, que habita, como foi dito, no homem interior” (AGOSTINHO, 1973, p. 351). A aproximação entre Deus e o “eu” reside aí, nesta auscultação da própria mente. A verdade que preside o homem interior nada mais é do que Cristo, que habita esse mesmo homem. A nossa percepção do mundo e de nós mesmos se perfaz alicerçada na luz interior que nos ilumina e que o faz quando procuramos ver “com olhos interiores e simples”. E assim arremata o teólogo místico: “Quando, pois, se trata das coisas que percebemos pela mente, isto é, através do intelecto e da razão, estamos falando ainda em coisa que vemos como presentes naquela luz interior de verdade, pela qual é iluminado e de que frui o homem interior (...)” (AGOSTINHO, 1973, p. 352).

Essa crença numa verdade interior e essa busca da intimidade consubstanciam-se, em toda a obra de Teresa, no recolhimento em oração e contemplação. No nível mesmo do discurso, a autora busca constantemente dar explicações, e nelas se alonga, porque considera como necessário um pleno auto-entendimento por parte da alma para se chegar a Deus. Para não perdermos a alma, aconselha a santa, “o que mais havemos de procurar ao princípio é cuidar dela somente e fazer conta de que não há na terra senão ela e Deus; e isso é o que lhe convém muito” (JESÚS, 1986, p. 80).¹

O cuidado de si referido por Teresa, numa vivência mística com Deus, caracteriza-se também por um olhar do sujeito para si mesmo. “Não sei se fui clara o bastante, porque a questão de nos conhecer é tão importante que eu gostaria que não houvesse nisso nenhuma negligência, por subidas que estejais nos céus; pois enquanto estivermos nesta terra, não há coisa que mais nos importe do que a humildade”. E na sequência volta a insistir nessa questão, utilizando-se, para isso, de uma linguagem metafórica: “E assim volto a dizer que é muito bom e extremamente bom entrar primeiro no aposento do conhecimento próprio; antes de voar aos outros; porque esse é o caminho, e se podemos ir pelo seguro e plano, para que haveremos de querer asas para voar? Devemos, pelo contrário, aprofundarmos mais no conhecimento de nós mesmos” (JESÚS, 1986, p. 478). As asas se mostram supérfluas, quando a necessidade primeira que temos é a de nos ancorarmos em nós mesmos, ou seja, a de entrarmos em nosso próprio aposento.

Entrar em nós mesmos é, de certo modo, sermos crianças novamente; trata-se de voltarmos ao princípio de tudo, à pequenez da nossa existência muito aquém de qualquer estado avançado de espiritualidade a que já tenhamos chegado. Isso se coaduna com a humildade tão reverenciada por Teresa, nos moldes franciscanos. Sendo

humildes, poderemos, em constante oração, retomar nossa existência embrionária para melhor nos conhecermos. Assim dirá Teresa:

E ainda que jamais se há de deixar o conhecimento próprio, não há alma tão gigante neste caminho que não haja necessidade muitas vezes de voltar a ser criança e a mamar (e que isso jamais se esqueça, talvez o direi mais vezes, porque importa muito), porque não há estado de oração tão elevado que muitas vezes não seja necessário tornar ao princípio; e a questão dos pecados e do conhecimento próprio é o pão com que todos os manjares hão de ser comidos, por delicados que sejam, neste caminho de oração, e sem esse pão não se poderiam sustentar. (JESÚS, 1986, p. 81-82)

A recorrência da busca teresiana por autoconhecimento poderia, numa primeira leitura, ser encarada como um apego ao centramento do sujeito, àquela narrativa coesa e coerente, portanto ilusória, que fazemos de nós mesmos. Não obstante busque entender-se, para melhor encontrar a Deus e a ele entregar-se, a carmelita se ressentia da impossibilidade de um eu todo unificado ou, caso o mesmo exista, da impossibilidade de um acesso ao mesmo. “E ao meu parecer jamais nos acabamos de conhecer, se não procuramos conhecer a Deus; mirando sua grandeza, percebamos a nossa baixeza, e mirando sua limpeza, veremos nossas máculas; considerando sua humildade, veremos quão distantes estamos de ser humildes” (JESÚS, 1986, p. 478). Conclui-se daí que, na mundivisão teresiana, o conhecer a Deus é base para o conhecimento que o sujeito pode adquirir de si e vice-versa. Mas, mesmo em contato com a divindade, estamos todos expostos a uma precariedade em relação ao entendimento de nós mesmos. A busca de mim nunca se completa. Toda busca de si é “como se alguém entrasse numa parte onde entra muito sol e levasse terra nos olhos que quase não os pudesse abrir. Claro está o ambiente, mas esse alguém não o goza pelo impedimento ou pelas coisas destas feras e bestas que o fazem fechar os olhos para não ver senão elas” (JESÚS, 1986, p. 479).

Se tal busca é impedida, de acordo com Teresa, por artes do demônio (“estas feras e bestas”), e o demonismo era um tema da época, é também pela nossa falta de autocompreensão que nos desviamos do caminho e nos perdemos, confundidos. Se o entendimento de si não for rasteiro e medíocre, e ainda basear-se em Cristo, nem mesmo o demônio terá forças para exercer seu engano. “Ó valha-me Deus, filhas”, exclama Teresa e prossegue: “quantas almas o demônio deve ter posto a perder por esse meio! Pois tudo isso lhes parece humildade e outras muitas coisas que poderia dizer, e a causa é o fato de não nos conhecermos devidamente; distorcemos o conhecimento próprio e, se nunca saímos de nós mesmos, não me espanto, que esses e outros males devem causar-nos terror”, e mais adiante fala de Cristo como o modelo a ser seguido: “Por isso aconselho, filhas, que ponhamos os olhos em Cristo nosso bem e dele depreenderemos a verdadeira humildade, e em seus santos, e enobrecer-se-á o entendimento – e não será o próprio conhecimento gatuno e fraco (...) Terríveis são os ardis e as manhas do demônio para que as almas não se conheçam nem entendam os seus caminhos” (JESÚS, 1986, p. 478).

Em *Moradas del castillo interior*, a escritora afirma categoricamente, citando um salmo de Davi, que a pessoa, que não entende de si, anda na mentira e permanece enganada (JESÚS, 1986, p. 562).ⁱⁱ O Engano é tema da época, sem dúvida alguma, de uma época eivada de acusações àqueles que praticavam, porque enganados, as abomináveis heresias. Mas podemos também falar que há em Teresa uma preocupação – e, portanto, uma consciência – dos múltiplos eus que atravessam o sujeito/alma, pois

este/esta, para além de um mau estado, ou seja, para além de estar nas mãos do demônio, pode encontrar-se fragmentado/a no envolvimento com as coisas deste mundo: “Assim me parece ser uma alma, embora não esteja em mau estado, está tão envolvida em coisas do mundo e tão mergulhada em dinheiro ou honra ou negócios (...) que, ainda que de fato e verdadeiramente deseje ver e gozar sua formosura, não o consegue e não parece poder desvencilhar-se de tantos impedimentos” (JESÚS, 1986, p. 479).

Admitindo que muitas vezes os nossos pensamentos nos enganam (JESÚS, 1986, p. 502), a autora afirma que isso se deve à nossa culpa, qual seja, a de não entendermos a nós mesmos nem sabermos quem somos. É grande “bestialidade”, pontua, quando nos detemos em nossos corpos e tomamos conhecimento apenas muito vagamente de que temos alma, ou seja, uma interioridade. Apesar desse conhecimento, lamenta: “quantos bens pode haver dentro desta alma ou quem está dentro desta alma ou o grande valor dela, poucas vezes o consideramos, e assim se tem em tão pouco procurar com todo cuidado conservar sua formosura; tudo se nos vai na grosseria do engaste ou cerca deste castelo, que são estes corpos” (JESÚS, 1986, p. 472-473).

É inegável, como se pode ver, a preocupação teresiana com a busca de uma exploração do “castelo interior” que é a alma. Tal busca configura-se, no discurso da autora, numa rica análise psicológica do sujeito em relação a si mesmo. Pode-se afirmar, penso, que toda a sua obra se pauta por essa auto-análise da subjetividade que não se encontra plenamente, mas que acredita poder encontrar-se na perda de si em Deus, no seu abismar-se na divindade. Mas devemos nos atentar também para a metáfora que a autora constrói ao referir-se ao corpo humano. O “engaste” nada mais é do que a parte da jóia em que se fixa a pedra preciosa. É ao corpo, este “aro de metal”, que se ata a “pedra preciosa” que é a alma. Se na mística teresiana aquele é menos valorizado do que esta, ele também não deixa de ter o seu valor, pois faz parte, pertence à jóia como um todo. Tais explorações do “castelo interior”, dessa vivência psicológica teresiana, não excluem outras explorações, como aquelas que buscam rastrear e de certo modo mapear, para nós leitores, o existir do próprio corpo de Teresa em sua experiência biológico-social, desse corpo que desejava, além de Deus, a possibilidade de expressar-se, e que acabava por fazê-lo como mulher.

Também em Adélia Prado, poeta de Divinópolis, interior de Minas Gerais, falar sobre Deus é um modo de se buscar o autoconhecimento. As personagens adelianas e a voz poética que surge em seus poemas desejam encontrar-se, sim, com o divino. Mas não apenas com Ele. Elas procuram mais. Como nos ensinava Santo Agostinho, o sujeito, ao trilhar o caminho que leva a Deus, deve empreender também o caminho da própria intimidade como base da busca e do encontro com o divino. O encontro com Deus acaba por configurar-se, do mesmo modo, como um encontro consigo mesmo, encontro com a existência plena, com o ser. “Mais quero entender”, dirá Antônia em *O homem da mão seca*, “mais profunda se instala a sensação de orfandade, a responsabilidade grande de ajudar Deus a me achar, um poder enorme à minha disposição, que de jeito nenhum eu não quero” (PRADO, 1994, p. 91). Encontrar Deus é ter o poder de encontrar-se. O relacionamento com a divindade, com esse tu absoluto, é também um modo dum encontro consigo mesmo, com esse eu que erige tal relacionamento. Ensina Leonardo Boff que “o eu não existe a não ser criado e alimentado por um tu. É dando que o homem tem. Por isso o homem deve sempre se transcender a si mesmo. Por seu pensamento mergulha no horizonte infinito do ser.

Quanto mais se abre para o ser, mais pode auscultar e mais pode tornar-se homem” (BOFF *apud* FRANCO, 1984, p. 62).

Filiando-se à concepção agostiniana de que Deus está no interior do homem, pergunta a voz poética de Adélia: “Onde está Deus? / Abril renasce é do cosmos, / no mais perfeito silêncio. / É dentro e fora de mim” (PRADO, 2001, p. 323). Se Deus reside fora do sujeito, manifestando-se no mundo brotando em primavera, ele também está na subjetividade humana, a ponto de haver uma confusão entre as identidades: “Deus! Clamo no escuro, / ó Deus, Deus! / Mas não sou eu quem chama / é Ele próprio quem se chama / com minha boca de medo. / (...) / A boca está seca, é sede. / Ele quer água, eu bebo, / quer urinar, levanto-me, / sem roupas ando na casa, / tem piedade de mim” (PRADO, 2001, p. 336-337). Mais do que se situar na interioridade do humano, portanto, Deus se imiscui, na ótica adeliана, com o sujeito na sua totalidade. É em “Adoração noturna” que corpo e alma também se fundem, e de modo mais intenso, à divindade. Vejamos:

É como um olhar,
como um olhar imóvel.
Beijam-me quando assim me tomas,
admirados
de que não repila a comisseração:
‘não é a que tem desejos e sandálias?’
Vossos pés me ocupam, vossos dedos
cuja perfeição esgota a eternidade.
Quem mais adora quando me arrebatas?
Meus sapatos são os vossos,
de ouro,
iguais são nossos joelhos,
as rótulas sobre as quais
– eu ou vós? – descansamos as mãos.
Necessária como Deus,
coberta de meus pecados resplandeço. (PRADO, 2001, p. 361)

Nos versos acima, o sujeito feminino descreve um arrebatamento, um momento místico ocorrido à noite, em que se põe estático e em êxtase perante Deus. A fusão do humano ao Ser Superior se mostra na referência a elementos corporais tanto de um quanto de outro. Pés, dedos, joelhos, rótulas e mãos se confundem. E até mesmo as “sandálias” femininas transformam-se nos sapatos de ouro da divindade. A identificação entre Deus e a mulher é tão forte, que esta chega a perguntar sobre quem, de fato, descansa as mãos sobre os joelhos. O *mirandum*, por que é tomada esta mulher, “a que tem desejos e sandálias”, acaba por elevá-la ao status divino. Quando fundida em Deus, a que é “coberta de seus pecados” resplandece. Ela é também, e de certo modo, adorada. Beijam-na admiradas as demais pessoas.

Se o discurso de Adélia gira quase sempre em torno da divindade, ele também vai rodar em torno do próprio sujeito feminino que o inscreve. O sujeito escreve o discurso e este o desenha, traz à tona uma identidade nos traços ao longo das linhas. Esse sujeito traçado, sempre feminino, relembra sua “Primeira infância” e nos diz: “Em ponto de marca no vestidinho: navios. / Todos à vela. A viagem que eu faria / em roda de mim” (PRADO, 2001, p. 150).

Em tal viagem perde-se a direção, descentra-se o sujeito: “Me apanho composta: / as vísceras, o espírito, / meu anima em dispnéia. / Nem uma seta consigo pintar na

estrada” (PRADO, 2001, p. 162). A falta de seta, de direção certa, informa-nos dum sujeito fragmentado, um sujeito a que apelam as multiplicidades do mundo: “Se abrisse um sol sobre este dia incômodo, / eu rapava com enxada os excrementos, / punha fogo no lixo / e demarcava mais fácil os contornos da vida: / aqui é dor, aqui é amor, aqui é amor e dor, / onde um homem projeta seu perfil e pergunta atônito: / em que direção se vai?” (PRADO, 2001, p. 160). Demarcar os contornos da vida é impossível, e o que tem a consciência de vivê-la também não se define: “Eu não sei quem sou. / Sem me sentir banida experimento degredo” (PRADO, 2001, p. 249). Mesmo estando em si, o sujeito não se reconhece: daí o sentimento paradoxal – o sentimento de desterro na própria morada. As perguntas sobre a própria identidade nunca cessam, e a fala incessante da poeta mineira ainda se produz, jorra, para dizer-nos da impossibilidade de um encontro pleno de si. Daí uma sensação de abandono, de desespero: ““meu Deus, meu Deus, por que me abandonastes?” / Dizei-me quem sois Vós e quem sou eu, / dizei-me quem sois Vós e quem sou eu” (PRADO, 2001, p. 329). A pergunta retirada da *Bíblia*, da passagem em que Cristo mais assume o que há de humano em si, denuncia justamente a fraqueza, o atordoamento perante a incapacidade de inteireza do ser. A narradora Antônia explica-nos por que tanto pergunta por si e por Deus: “Nome é muito importante. Por isso pergunto a Deus quem é Ele e quem sou eu” (PRADO, 1994, p. 80). Perguntar o nome, pois, é perscrutar a identidade.

Em “As palavras e os nomes”, ocorre um desdobramento, ou melhor, uma avalanche de nomes declinados da palavra “Adélia”. A instância autoral aqui se insinua, para dizer-nos de uma identidade esfacelada, incapaz de encontrar-se como um todo:

Meu nome agora é nenhum,
diverso dos muitos nomes
que se incrustaram no meu,
Délia, Adel, Élia e Lia
e para desgraça minha
ainda Leda, Lea, Dália,
Eda, Ieda e ainda Aia.
O melhor!
Aia, a criada de dama nobre,
a dama de companhia,
a que tem por ofício
anotar no papel a vida
e espiar pela fresta
a ama gozando com o rei. (PRADO, 2001, p. 390-391)

Se o nome é a identidade, o que resta, então, àquele sujeito cujo nome já teve incrustados sobre si outros vários nomes? Resta-lhe assumir-se como “nenhum”. Perde-se a identificação de si mesmo. Observemos, entretanto, o modo como a autora brinca com essa questão. O poema ganha um ar maroto a partir da referência a uma das identidades do sujeito feminino. Na imagem da “Aia”, vamos encontrar uma faceta brejeira e folgazã. Embora possa assumir-se um tom brincalhão como o percebido neste poema, o que predomina na obra de Adélia quando da procura de Deus e do eu é uma diluição do todo, de um todo do qual se sente falta. “Me sinto lucidamente esquizofrênica, diz Violeta em *Os componentes da banda*, a mulher que o mágico serrou, as partes separadas não morrem e clamam incessantemente por unir-se” (PRADO, 1985, p. 116).

O discurso de Adélia, de acordo com o demonstrado, ressent-se da pluralidade humana, da fragmentação a que a realidade submete o indivíduo. Se o lado místico de sua obra vai encontrar em Deus a Unidade a ser atingida, seu lado humano, lado existente por estar no mundo, reclama do esfacelamento de tudo, principalmente da própria identidade. Entretanto, não nos esqueçamos de que nem sempre a autora vai nos falar de um Deus amoroso, desse Deus engendrado por um desejo místico. Se o deus erigido não deixa de ser uma representação do discurso humano, verificamos que, na poética adeliana, não é apenas o sujeito que não se conforma em “uma identidade”, mas também o próprio Deus que ele erige, pois se trata aí de uma divindade bifronte, constituída pelos opostos, o que resultará na coexistência de dois modos no relacionar-se com o sagrado: um místico e outro meramente religioso, dogmático. À pergunta se Deus deixa de velar por nós em certos momentos, a poeta arremata: “Ele não deixa de olhar, não. Ele fica escondido, só isso. A treva também é Deus. A treva é Deus. O nazismo também é Deus”. Segundo a escritora, então, “situação sem Deus não tem existência”. Dessa forma, toda a existência, e até mesmo “toda a contingência humana”, assim como o “Mal”, o “câncer”, o “inferno”, estão em Deus. Nessa perspectiva, concluímos com ela, não existe o anjo caído, a separação, o Diabo, pois tudo se concentra na “Plenitude” de Deus, divindade que se constitui por seus opostos (PRADO, 2000, p. 28-29). Trata-se Deus, então, de uma plenitude também múltipla, desdobrada, como os narradores e o sujeito poético de Adélia Prado.

Nos momentos em que a ausência da postura mística faz com que se perca o Deus de amor, o sujeito feminino não terá mais nenhum ponto de referência. Somente na entrega amorosa, numa entrega mística antes de tudo, é que Deus, no seu centro, resgata o sujeito da multiplicidade e da carência do mundo: “claro, somos carência pura, somos os tirados do nada, nós não somos. Ele, só Ele, é. Absolutamente. E, quando parece não haver espaço para mais ninguém, me deixa ser. Este mistério é esmagador, me faz mal. Me tenta da mesma forma que tentou Eva: um nada querendo ser” (PRADO, 1985, p. 83).

Esse nada que somos poderá vir a ser, justamente quando encontrarmos-nos definitivamente com Deus. Podemos, entretanto, experimentar o todo nesta vida mesmo. E fazê-lo é vivenciar misticamente Deus: “A vida é às vezes leve e boa como será, às vezes experimento como serei, um ser inteiro repousado em sua própria unidade, que não se lembra de si, uma serva do Senhor” (PRADO, 1985, p. 118). E essa experiência mística, essa experimentação do todo, pode ser encontrada no próprio ato de escrever. É a narradora de *Cacos para um vitral* que nos vai dizer isso, quando se põe a relatar como a protagonista Glória, através da escrita, conseguiu superar-se enquanto fragmentos e experimentar um momento em que se sentiu inteira:

Desde sua juventude invejava as amigas que comiam comendo, namoravam namorando e até colavam colando, com afínco e esmero, confundidas elas próprias com o objeto de suas ações. Como o pai na mesa, batendo o osso no garfo pra tirar o tutano, de tal modo embebido e completo que ela entendia o que era uma forma, o inteiro sem fragmentos. Desejou ser assim, desejara sempre. Tomava banho “sabendo”, “sabia” que namorava, assistia-se existindo, exaurida, desejando ser expulsa de si pra gozar a existência como coisa, bicho e algumas pessoas parecem gozá-la. Não sabia formular o confuso e incômodo sentimento. Quando melhor o explicou já era quase noiva, confessando-se: padre, eu queria muito ser leviana, quero dizer, não me tornar agora uma leviana, por decisão, mas ter nascido leviana, bronca, suficientemente estúpido pra fazer as coisas sem interrogação.

Não se lembrava de o padre havê-la compreendido. Muitos anos mais tarde, muitos anos mesmo, num instante de graça, surpreendeu-se tão absolutamente em si mesma que não tinha mais a consciência de si, um momento em que escrevia. Sentiu-se visitada de Deus! Então é assim que se é! Eu também sou, possuo um ser perceptível aos outros e não há perigo de que me desintegre em fragmentos de areia. Que belo dia foi aquele o de sua epifania. Glória lembrava-se e agradecia de novo, tinha um ser. Era ela mesma um ser. (PRADO, 1994, p. 45-46)

O que acontece com Glória é essa entrega erótica às palavras, ao discurso que, percorrendo, resgata o sujeito da insolvência e o remete ao estado de ser, ao Criador. Uma epifania / teofania acontece. É por já estar entregue a esse discurso – epifânico, teofânico e amoroso – que Antônia terá a coragem de declarar-nos: “Que posso fazer, senão, como quem vai ao mar, submeter-me às vagas de tão grosso carinho?! É meio-dia. Meu amor por vós é um pranto, um grande pranto convulso meu amor por mim. Ouço-vos em meu coração: sim. Concebe a mãe da doçura” (PRADO, 1994, p. 160). Amando a Deus, o sujeito se ama; e esse amor é tal que possibilita uma entrega intensa, um dar-se às vagas do mar. Aqui, por fim, já se pode falar como em Adélia vão atualizar-se as relações entre erotismo e morte, o que já está presente em Santo Agostinho e, sem dúvida alguma, na obra da santa de Ávila. Mas se eu adentrar por aí, pela intrincada relação morte-erotismo, já estarei me abismando em outros labirintos, o que me levaria para outros caminhos que não o buscado neste meu texto. Que fique para outro momento tal reflexão.

Recapitulando, para uma tentativa de conclusão – esta que é impossível –, reitero que, com as falas dos três autores aqui revisitados, somando-se a elas a minha, tive como meta discutir o modo como Santa Teresa d’Ávila faz da busca de Deus uma procura também do próprio *self* e a maneira como Adélia Prado reinscreve em sua obra essa mesma demanda. Pautadas, como demonstrei, pela concepção agostiniana da busca do divino, as escritoras constroem uma escrita de expressão do desejo, o qual nos diz do sujeito que constrói o discurso, já que, ao fazê-lo, ele busca se desenhar, se mostrar ou se entremostrear. O que se almejou explicitar aqui é a rede discursiva estabelecida a partir de Santo Agostinho, por parte das autoras, e assim pontuar um diálogo entre as culturas brasileira e hispânica. Este estudo buscou, por fim, apontar o fato de que ambos os discursos – teresiano e adiliano – demandam, cada um a seu modo, uma leitura da religiosidade por meio de uma revisão do sentido da subjetividade na vivência espiritual humana.

Erigido na contemporaneidade, o texto de Adélia se permite falar de uma confusão, de uma fusão, entre o *self* e a divindade, o que na época de Teresa seria tomado como heresia. Se na santa de Ávila esta idéia – substrato advindo já desde o *Banquete* de Platão – não é recorrente, pois perigoso seria afirmá-la, por outro lado a carmelita não deixou de expô-la em algumas de suas linhas, o que, obviamente, foi censurado pelos seus confessores.ⁱⁱⁱ

Se em Teresa já podemos vislumbrar um eu que se procura na busca de Deus, um eu que se reconhece irreconhecível, porque fragmentado, em Adélia verificamos que a consciência dessa fragmentação do *self* é levada às últimas conseqüências. Do eu fragmentado teresiano na busca do centramento em Deus, chegamos ao discurso de Adélia que, se por um lado, reconhece um deus como o centro para onde converge a multiplicidade da existência, por outro não deixa, em alguns momentos, de detectar no próprio Criador uma fragmentação, à imagem e semelhança da criatura.

De tudo isso nos fica a lição de que a busca de D(eu)s configura-se como o exercício da alteridade na própria intimidade. Exercício relacional em que o eu e o outro, o grande Outro divino, tentam se reconhecer nas linhas do discurso humano.

Referências Bibliográficas

- AGOSTINHO, Santo. Confissões. *Os pensadores VI*. Trad. J. Oliveira Santos, S. J. E A. Ambrósio de Pina, S. J. São Paulo: Abril Cultural, 1973. p. 9-316.
- AGOSTINHO, Santo. *De magistro. Os pensadores VI*. Trad. Ângelo Ricci. São Paulo: Abril Cultural, 1973. p. 319-356.
- BALBINO, Evaldo. *Entre a santidade e a loucura – o desdobramento da mulher na bagagem poética de Adélia Prado*. Belo Horizonte: Faculdade de Letras da UFMG, 2001 (Dissertação, Mestrado em Literatura Brasileira).
- BALBINO, Evaldo. *Saudade de D(eu)s: escrita, mística e desejo em Adélia Prado e Santa Teresa de Jesús*. Belo Horizonte: Faculdade de Letras da UFMG, 2005 (Tese, Doutorado em Literatura Comparada).
- BÍBLIA DE ESTUDO ALMEIDA. Barueri / São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1999.
- FRANCO, Adércio Simões. *A poética de Adélia Prado*. Paraná: PUC, 1984 (Dissertação, Mestrado em Literatura Brasileira).
- FRANÇA, Júnia Lessa et al. *Manual para normalização de publicações técnico-Científicas*. 6 ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 3 ed. Trad. Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A, 1999.
- JESÚS, Santa Teresa de. *Obras completas*. 8 ed. Transcripción, introducciones y notas de EFREN DE LA MADRE DE DIOS, O. C. D. y OTGER STEGGINK, O. CARM. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1986.
- MARCONDES, Danilo. *Iniciação à história da filosofia – dos pré-socráticos a Wittgenstein*. 6 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001, p. 101-135.
- PLATÃO. O banquete. *Os pensadores III*. Trad. José Cavalcante de Souza. São Paulo: Abril Cultural, 1972, p. 7-59.
- PRADO, Adélia. *Cacos para um vitral*. 5 ed. São Paulo: Siciliano, 1994.
- PRADO, Adélia. Entrevista. *Cadernos de Literatura Brasileira*. São Paulo: Instituto Moreira Salles, nº 9, p. 21-39, jun. 2000.
- PRADO, Adélia. *O coração disparado*. 3 ed. Rio de Janeiro: Salamandra, 1984.
- PRADO, Adélia. *O homem da mão seca*. 2 ed. São Paulo: Siciliano, 1994.
- PRADO, Adélia. *Os componentes da banda*. 3 ed. Rio de Janeiro: Guanabara Dois, 1985.
- PRADO, Adélia. *Poesia reunida*. 10 ed. São Paulo: Siciliano, 2001.
- PRADO, Adélia. *Solte os cachorros*. 2 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1979.

ⁱ Os textos de Santa Teresa de Jesus aqui transcritos são tradução minha.

ⁱⁱ Aqui Teresa cita o Salmo 116, versículo 11: “Eu disse na minha perturbação: todo homem é mentiroso”.

ⁱⁱⁱ Para mais detalhes sobre essa questão – o fundir-se da alma em Deus em Santa Teresa –, verificar minha tese de doutoramento: *Saudade de D(eu)s: escrita, mística e desejo em Adélia Prado e Santa Teresa de Jesús*. Belo Horizonte: Faculdade de Letras da UFMG, 2005 (Tese, Doutorado em Literatura Comparada).