

DO DIFÍCIL DE ENTENDER EM SANTA TERESA

Jacyntho Lins Brandão

Universidade Federal de Minas Gerais

Santa Teresa disse certa vez: nós mulheres não somos assim tão fáceis de entender. E em carta ao Padre Gracián de la Madre de Diós, de outubro de 1575, pondera: “Vossa paternidade, meu padre, advirta nisso, e creia que entendo melhor os reveses das mulheres que vossa paternidade” (Carta LXXX). O que parece que ela admite, portanto, é que entende o difícil de entender. Quero tomar isso como um ponto não propriamente de partida, mas como um eixo capaz de nuclear minhas considerações: o que é difícil de entender e de que modo se entende. Acredito que os leitores de Santa Teresa estão familiarizados com essa espécie de aparente contradição: de um lado, tudo que ela expressa, insistentemente, sobre a dificuldade de escrever aquilo que lhe ordenam; de outro, a liberdade com que enfrenta temas difíceis, assumindo os riscos de suas próprias avaliações e interpretações.

Tomo um exemplo dos mais significativos dessa aporia: o prólogo e o primeiro capítulo dos *Conceitos do amor de Deus*, em que se comentam “algumas palavras dos *Cantares* de Salomão” (isto é, do *Cântico dos cânticos*), especificamente os primeiros versículos, citados pela própria Teresa nesta forma: “Beije-me o Senhor com o beijo de sua boca, porque mais valem teus peitos que o vinho, etcétera.” Sem dúvida, trata-se de um texto que sempre ofereceu dificuldades do ponto de vista exegético e, talvez por isso mesmo, tenha ele exercido um enorme atrativo sobre os místicos, especialmente sobre a mística espanhola do século XVI (lembre-se apenas o *Cântico espiritual* de São João da Cruz). Ora, apesar dessa dificuldade, Teresa começa afirmando que, desde alguns anos, Deus lhe vinha dando “um grande gosto (*regalo*) cada vez que ouço ou leio algumas palavras dos *Cantares* de Salomão, um gosto de tal modo extremo que, sem entender a clareza do latim em vernáculo, me recolhia mais e movia mais minha alma que os livros de muitos devotos que entendo” (*Conceitos do amor de Deus*, prólogo). Sublinhem-se algumas expressões: “sem entender a clareza do latim”, regala-se, recolhe-se e move-se a alma mais que com os livros devotos que entende. Como isso é possível? No capítulo primeiro, ela continua:

Notei bem que parece que a alma está, pelo que aqui **dá a entender**, falando com uma pessoa e pede a paz de outra, porque diz: *Beije-me ele com o beijo de sua boca*. E logo parece que está dizendo

à pessoa com quem está: *Melhores são teus peitos*. Isso **não entendo** como é e **não entendê-lo** me causa grande gosto (*regalo*); porque verdadeiramente, filhas, não há de admirar-se a alma tanto, nem a fazem admirar-se tanto, nem a fazem ter tanto respeito por seu Deus as coisas que aqui parece podemos **alcançar com nossos entendimentos** tão baixos, como as que de nenhuma maneira **se podem entender**. E assim vos recomendo muito que quando lerdes algum livro ou ouvirdes sermão ou pensardes nos mistérios de nossa sagrada fé, que o que bem **não puderdes entender** não vos canseis, nem gasteis o pensamento em esmiuçá-lo; muitas coisas não são para mulheres, nem mesmo para homens. Quando o Senhor quer **dá-lo a entender**, Sua Majestade o faz sem trabalho nosso. A mulheres digo isso, e aos homens que não têm de sustentar com seu conhecimento a verdade; pois aos que o Senhor tem para declará-las a nós, **já se entende** que hão de trabalhar e o que com isso ganham. (...) Assim, se estivesse em latim, ou em hebraico, ou em grego, não era maravilha; mas em nossa língua, quantas coisas há nos salmos do glorioso rei Davi que, quando nos declaram mesmo em nossa língua, tão escuro permanecem para nós como o latim. Assim que sempre vos guardeis de gastar o pensamento com essas coisas, nem vos canseis, que mulheres não têm necessidade **de mais que para seu entendimento bastar**. (...) Eu sei de uma pessoa que esteve largos anos com muitos temores e não houve coisa que lhe desse segurança, mas foi o Senhor servido que ouvisse algumas coisas dos *Cânticos* e nelas **entendeu** estar bem encaminhada sua alma. (...) Voltando pois ao que comecei a dizer, grandes coisas deve haver, e mistérios, nessas palavras, coisa pois de tanto valor que me disseram pessoas instruídas (rogando-lhes eu que me declarassem o que quer dizer o Espírito Santo e o verdadeiro sentido delas), dizem que os doutores escreveram muitos comentários – e que ainda não lograram explicá-lo. Parecerá demasiada soberba a minha, sendo isso assim, querer vos eu declarar algo; e não é meu intento, por pouco humilde que sou, pensar que atinarei com a verdade. O que pretendo é que, assim como eu me regalo com o que o Senhor **me dá a entender**, quando algo disso ouço, que dizê-lo a vós porventura vos consolará como a mim. E se não estiver a propósito do que quer dizer, tomo-o eu a propósito de mim; que não fugindo do que estabelece a Igreja e os santos (que para isso primeiro o examinaríamos bem pessoas instruídas que **o entendam**, antes de o verdes vós), licença nos dá o Senhor, como penso, como no-la dá para que, pensando na sagrada Paixão, pensemos muito mais coisas sobre fadigas e tormentos que então deveria padecer o Senhor do que os Evangelistas escrevem. E não agindo por curiosidade, como disse no princípio, mas tomando o que Sua Majestade **nos der a entender**, tenho por certo não lhe importa que nos consolemos e deiletemos em suas palavras e obras, como folgaria e gostaria o rei se visse um pastorzinho (que ele amasse e que lhe tivesse caído em graça) abobado olhando o brocado de suas vestes e pensando o que é aquilo e como se fez. Tampouco não havemos de ficar, as mulheres, tão impedidas de gozar as riquezas do Senhor! De debatê-las e ensiná-las, parecendo que acertamos, isso sim. Assim, não penso acertar no que escreva (bem o sabe o Senhor) senão como esse pastorzinho de que falei. Consola-me, filhas minhas, dizer-vos minhas meditações – e serão com muitas bobagens. (*Conceitos do amor de Deus*, 1)

Observe-se como está em causa o “entender”, o “não entender” e o “entendimento”, termos que se repetem de um modo insistente e entrelaçado: os versículos dão a entender; eu não entendo; não entender me causa gosto; há coisas que não podemos alcançar com o entendimento; não se deve cansar-se buscando o que não se pode entender; quando quer, o Senhor dá a entender; mulheres não têm necessidade de mais que daquilo que para seu entendimento bastar; houve uma alma que entendeu (sem dúvida ela própria); eu me regalo com o que o Senhor me dá a entender; vou tomar o que Sua Majestade nos der a entender. À primeira vista, pode parecer que as confissões de não entendimento e de incapacidade sejam apenas torneios retóricos de modéstia (eu não diria que “falsa”, mas apenas modéstia). Talvez.

Não creio entretanto que isso seja o mais importante, mas notarmos como existe uma certa gradação: de um lado, um entendimento buscado, fruto do trabalho, próprio daqueles homens a quem compete declarar (isto é, tornar claro, esclarecer) e explicar (ou seja, desdobrar, abrir) o sentido das palavras e “sustentar com seu conhecimento a verdade”; de outro, simplesmente o “não entender”, próprio das mulheres e dos homens que não têm de dar essa sustentação à verdade; entre eles, um entender que é dado, na medida do que basta a cada um. Parece que subjaz a essa classificação uma questão de gênero: de um lado, os homens que têm seu conhecimento; de outro, mulheres (e homens, sempre acrescentados como apêndices) que não têm de sustentar a verdade com seu conhecimento – e assim podem admitir o entender que lhes basta, o entender que lhes é dado, o não entender e até o “regalar-se” com o não entender. Subjaz também uma questão de autoridade: com efeito, declara ela que toma as coisas “a propósito de si”, ou seja, segundo seus critérios, fazendo-o por saber que seu livro seria primeiro examinado “por pessoas instruídas (*letrados*)” que entendam do assunto. Assim, minha hipótese é de que, longe de representar torneio de falsa ou verdadeira modéstia, o trecho citado tem em vista vislumbrar um espaço em que os que não têm por obrigação “entender” possam exprimir um certo entendimento, salvaguardados por duas condições: falarem no feminino e submeterem-se ao parecer dos “letrados” (isto é, ao que “estabelece a Igreja e os santos”).

Exploremos mais a questão de gênero. Essa atitude que, mesmo podendo ser assumida por certos homens, é antes de tudo feminina, logo, não tão fácil de entender, poderia ser assim expressa: falo do que me foi dado entender, ainda que não atine com a verdade e diga muitas bobagens (*bobería* é um termo que ela usa com uma espantosa freqüência). Existe pois um risco (o de dizer *boberías*), que entretanto deve ser enfrentado em nome de uma certa experiência não de busca, mas de recebimento. Dizer que algo me foi dado a entender supõe a representação de uma certa passividade, em princípio oposta ao esforço intelectual de compreensão. Com efeito, usamos expressões semelhantes para falar de afecções que nos atingem – e nisso o português, como o espanhol, é especialmente significativo: me deu medo, me deu fome, me deu frio, sono, me deu uma vontade disso ou daquilo etc., sem que eu tivesse de buscar essas sensações ou operações do espírito, sendo antes acometido por elas. Estamos pois na esfera do que se sofre, ou, dizendo por seu nome próprio, da paixão, *do páthos*, uma das experiências mais realçadas do espírito humano, que a filosofia e a teologia relacionam com a potência ou a capacidade da vontade, muitas vezes oposta, por filósofos e teólogos, à inteligência (o que Santa Teresa chama sempre de *entendimento*), que não deveria jamais perder as rédeas e deixar de

controlar sua parceira. Se a operação da inteligência é pensar, a operação da vontade é amar (ou odiar). E se para os homens que devem sustentar a verdade com seu conhecimento o pensar é proveitoso, não se trata de um postulado de validade geral, pois, como afirma a própria Teresa, “só queria dar a entender que a alma não é o pensamento, nem a vontade é governada por ele. Que desgraça se assim fosse! O aproveitamento da alma, por conseguinte, não consiste em pensar muito, e sim em amar muito.” (*Fundações*, 5)

Essa oposição – ou melhor, não propriamente oposição, esse jogo entre o pensar e o amar supõe uma certa pesquisa dos movimentos psíquicos, centrada no amor, cujas origens são remotas (Safo, por exemplo, no século VI a.C., qualificava o amor de “doceamargo indomável animal”), e eu entendo que foi a exploração da temática justamente do amor, do que ele tem de incontrollável, que impulsionou uma sucessão de filósofos, pelo menos desde Platão, a pesquisar a *psykhé* humana com o objetivo de descobrir o remédio para a paixão e as perturbações que ela acarreta. A solução, em termos gerais, é bem conhecida: é preciso que a vontade (o irascível e o apetitivo) esteja sob a mão firme da inteligência (o racional) para que a alma goze da boa saúde e do equilíbrio necessários à virtude (entendida, pelo menos em princípio, como a qualidade própria do *uir*, uma forma de virilidade). Sem dúvida, Platão, Aristóteles e seu séquito tremem no túmulo ao ouvir alguém (uma mulher!) dizer isto: que desgraça se a alma fosse governada pelo pensamento! – e incluem-se nesse séquito os teólogos (aqueles que têm por obrigação entender para explicar, declarar e sustentar a verdade), bastando que nos lembremos como, para Tomás de Aquino, a vontade, embora seja uma capacidade independente e anímica, quer o que a inteligência escolhe, ou seja, não passa de uma espécie de auxiliar desta e leva à perdição sempre que dela se divorcia. Será portanto que Teresa está dizendo uma de suas *boberias* ou, dito de outro modo, uma *boberia* de mulher?

Não vou trabalhar como se transmite um certo discurso da paixão (ou do amor) do mundo antigo para o moderno, sem solução de continuidade (baste lembrar Isolda, Julieta, Inês de Castro: “tu só, tu, puro amor, com força crua que os corações humanos tanto obriga”). Apenas desejo marcar que, no meu modo de entender, é na dicção mística que esse discurso da paixão se manifesta de forma mais radical, pelo menos no âmbito da mística ocidental. Com efeito, há uma mística cristã que se situa firmemente na esfera da passividade (do *páthos*). Isso é um traço distintivo de realçada importância, já que nem toda mística tem essa marca passiva: nas religiões afro-brasileiras, por exemplo, o místico sabe como provocar o êxtase (estou pensando no candomblé); no Oriente (penso sobretudo na Índia), ele é igualmente sujeito

ativo no processo, detendo o conhecimento de certas técnicas capazes de levar à experiência daquilo que está por trás do mundo como se manifesta. Ou seja: há uma ciência mística, há uma técnica mística, o êxtase pode ser provocado, trata-se de um movimento que vai de baixo para o alto. Na tradição cristã, o percurso é inverso, principia do alto para baixo. O místico é acometido por um agente, Deus ou o demônio. Este pois é um conceito básico: a experiência mística é uma experiência de posse.

Ora, ser possuído é algo que se diz no feminino, do ponto de vista de nosso imaginário, e tudo que se relaciona com a passividade de quem é possuído se entende como próprio da mulher: o patético, o patológico, a paciência, a paixão. É próprio, entenda-se bem, não exclusivo (estamos falando de gênero, não de sexo). Entretanto, os homens que se entregam à paixão não deixam de ser representados como de alguma forma femininos, como Romeu e Tristão, que abrem mão da marca imaginária do masculino, a atividade expressa tanto como controle das próprias ações, quanto como controle das ações alheias e dos acontecimentos. É importante ressaltar que passividade não quer dizer inércia, mas um modo de atividade que poderia ser definido como *disponibilidade* para acolhimento do outro, que se expressa sobretudo através das imagens do casamento, o matrimônio místico de Cristo com a Igreja, por exemplo, conforme São Paulo; ou da alma com Deus, o esposo, como no *Cântico espiritual* de São João da Cruz. Mesmo num místico, no masculino, a dicção mística parece ser feminina. Falar da *alma*, um feminino gramatical, é uma boa descoberta e não fortuita, pois é a uma alma no feminino que mais convém declarar coisas como: “já não tenho outro ofício, que já só amar é meu exercício” (São João da Cruz, *Cântico espiritual*, v. 140).

Como em qualquer esfera da atividade humana, também nessa postura de entrega há gradações. De um lado, correntes que enfatizam um desprendimento, um desinteresse, uma disponibilidade absolutos (a *Abgeschiedenheit* do Mestre Eckhart), o que, na própria Espanha de Santa Teresa é ilustrado radicalmente pela atitude dos alumbrados (ou *dexados*), conforme as palavras de um de seus adeptos, o qual dizia que “para alcançar a vida eterna não é necessário ao cristão mais que suspender a vontade em Deus ou assim deixar-se a Deus; e que se o tal homem assim deixado a Deus pecasse, que isso Deus permitia; e que disso não tinha de prestar contas a Deus depois que assim se tinha abandonado a Deus e tinha suspenso sua vontade em Deus, suspendendo todo ato próprio” (Processo de Pedro Ruiz de Alcaraz, f. 416 r, 9º.). Ora, esse extremo não coaduna com a postura de Santa Teresa, por mais que ela esteja mergulhada no mesmo ambiente cultural e religioso e por mais que tenha recebido influências

dele. Vários argumentos poderiam ser lembrados: a reforma da ordem do Carmelo, a ininterrupta atividade como fundadora e administradora de conventos, o meio mundo que ela punha em movimento através de suas cartas (em que estão em causa desde questões materiais, legais e diplomáticas relacionadas com a reforma, envolvendo as altas personalidades de seu tempo, incluindo o rei Felipe II, até a direção propriamente espiritual de suas monjas). Não será preciso lembrar o que isso tem de extraordinário numa mulher do século XVI, do que a própria Teresa tem consciência, como comenta a propósito dos preparativos para a primeira fundação: “Algumas vezes dizia na minha aflição: Senhor meu, como me ordenais coisas que parecem impossíveis? Se, embora sendo mulher, tivesse liberdade! Mas atada por tantas partes, sem dinheiro e sem ter onde o buscar, nem para as despesas das licenças, nem para coisa alguma, que posso fazer, Senhor?” (*Vida*, 33)

Não é entretanto por esse lado da vida ativa de Santa Teresa que quero prosseguir, mas, sem perder de vista o núcleo proposto para minha fala, por sua atividade como escritora (ou se quisermos, pela mulher de palavra que ela é) e, conseqüentemente, pelo que representa, nela, o esforço de entender. É justamente nisso que me parece estar a sua grandeza, sem demérito da figura histórica admirável que foi – vou formular melhor: é justamente isso que a tornou admirada não apenas em seu tempo como uma (ou mais uma) autora de livros devotos fáceis de entender (como havia e ainda há tantos por aí, do gênero que agora se chama de “auto-ajuda”). Dito ainda de outro modo: se ela é uma grande mística e uma grande empreendedora, se sabe aliar a *vita contemplativa* à *activa* de modo admirável, ultrapassa o estatuto da mera contemplação ou da mera ação enquanto busca entender e dar a entender o difícil. Na *Vida*, com efeito, é ela mesma quem declara, dirigindo-se àquele que a havia mandado escrever sobre sua experiência contemplativa:

Há outra maneira de união que, ainda que não seja inteira união, é porém uma coisa maior que a que acabo de dizer (...). Gostará Vossa Mercê muito (...) de achá-la escrita e entender o que é; porque uma mercê é o Senhor dar a mercê, outra é entender-se que mercê é – e que graça, outra é saber dizê-la e dar a entender como é. E ainda que não pareça que seja mister mais que a primeira, para não andar a alma confusa e medrosa e ir com mais ânimo pelo caminho do Senhor, tendo sob os pés todas as coisas do mundo, é de grande proveito entendê-lo – e grande mercê. (*Vida*, 17)

São pois três níveis: a experiência mística; o entendimento daquilo de que se trata; o saber dizer do que se trata e dá-lo a entender. Note-se como essa atitude se afasta da mística dos *dexados* e supõe uma intensa atividade espiritual (ou uma espécie de contemplação ativa), em que a experiência incita um esforço de entendimento e de expressão. Parece mesmo que é

porque Teresa acredita que a maior das mercês é “dar a entender” que ela deixou de ser apenas uma mística a mais (como havia em sua época às centenas) e tornou-se a escritora que é. É claro que, como escritora, ela fala da sua experiência não só mística, como de vida, mas mais admirável que simplesmente experimentar é entender e dar a entender.

Poderíamos perguntar: por que essa primazia do dar a entender? Imagino que não seja difícil responder: Teresa, de fato, não encontrou logo, em seu percurso, quem a pudesse guiar ou um guia que respondesse ao que ela esperava. Daí vem sua admiração pelos confessores *letrados*, isto é, capazes de entender, declarar e explicar (mais vale um confessor espiritualmente mesquinho que tenha *letras*, que um muito espiritual sem elas, ela dizia); daí sua admiração pelos livros – sabemos, por exemplo, a grande importância que para ela teve, no início, o *Terceiro abecedário espiritual* de Frei Francisco de Osuna; mas, apesar de, segundo suas próprias palavras, “ter sido sempre amiga de bons livros”, não se pode dizer que tenha encontrado em tratados como o citado o entendimento, a clareza e explicação que buscava. Assim, num certo sentido, quer ela propiciar aos outros o que não teve e faz da quietude o objeto de uma intensa atividade que se desdobra em duas direções: a orientação espiritual de suas “filhas” e de seus “pais” (já que, desde cedo, confessores acabam se confessando com ela); e a escrita de uma obra vasta em que parece que ela põe o melhor de si, julgando que poder escrevê-la vem a ser mesmo a mais alta mercê que lhe foi dada, como vimos.

Seria entretanto inexato dizer que Teresa não encontrou em livro algum aquilo que buscava. Há sim um livro especial que lhe caiu às mãos aos 39 anos, as *Confissões* de Santo Agostinho, no contexto do que ela chama sua “conversão” (ou seja: “uma determinação interior feita ante a imagem de Cristo muito chagado e confirmada com as *Confissões* de Santo Agostinho”, conforme a define Efrén de la Madre de Dios, em *Tiempo y vida de Santa Teresa*). Diz ela:

Lendo eu as *Confissões*, parecia-me ver meu retrato. Comecei a encomendar-me muito ao glorioso Santo Agostinho. Quando cheguei à sua conversão e li como no jardim ouviu aquela voz, dir-se-ia que o Senhor era quem me falava, tal a dor de meu coração. Estive largo tempo toda desfeita em lágrimas, sentindo em mim grande aflição e tormento. Oh! quanto sofre uma alma – valha-me Deus! – por perder a liberdade e domínio que deveria ter! (*Vida*, 9)

Essa relação especular (“parecia-me ver meu retrato”) é determinante também para a escritora: tudo, afinal, que Teresa escreveu tem um tom confessional (até bastantes trechos de suas cartas), testemunhando que provavelmente isso também lhe ficou de Santo Agostinho, a quem de fato parece remontar, como quer Auerbach, em *Introduction à la philologie romane*, “toda a tradição européia da introspecção espontânea, da investigação do eu”. Em resumo, trata-se de,

a partir da experiência vivida, buscar-se entender os aspectos psicológicos mais profundos. É assim que ela traduz, a seu modo, o “intravit in anima mea” agostiniano (*Confissões*, VII, 10), essa descoberta de que Deus se encontra na alma mesma depois de ter sido buscado por todas as partes (“eis que habitáveis dentro de mim, e eu lá fora a procurar-vos”, *Confissões*, X, 27), descoberta que ela própria cuida de vincular a sua descoberta daquele santo: “diz Santo Agostinho que o buscava em muitas partes e o veio a achar dentro de si mesmo. (...) Para ir buscá-lo não precisa de asas: basta que se ponha em solidão e o olhe dentro de si mesma e não estranhe tão bom hóspede” (*Caminho de perfeição*, 28); por isso, devem “as pessoas de recolhimento considerar o Senhor no muito interior de sua alma, o que é consideração que mais se apega e é muito frutuosa, mais que a exterior, como algumas vezes o tenho dito, e se acha em alguns livros de oração; especialmente diz o glorioso Santo Agostinho que nem nas praças, nos prazeres, nem em parte alguma que o buscava o achava como dentro de si.” (*Vida*, 40)

Santa Teresa filia-se pois à tradição agostiniana, essa mística investigativa, um “conhece-te a ti mesmo” que, no santo, se liga por sua vez à tradição do platonismo. Mas eu disse acima, de propósito, que Teresa de fato *traduz* a seu modo o “intravit in anima mea”, querendo significar que, tendo como ponto de partida Santo Agostinho, desenvolve um modo próprio de entender e dar a entender o que lhe foi dado, a fim de que se possa efetivar a declaração que lemos a princípio: “tampouco havemos de ficar, as mulheres, tão impedidas de gozar as riquezas do Senhor!” O que mais realça nesse processo é o uso de imagens (ela confessa ter “esta vaidade”, a de pensar que dizendo as coisas de seu modo as torna mais claras) – e entende ela própria que, fazendo isso, faz coisa de mulher. Assim, na *Vida*, recorrendo à imagem do horto para tratar dos graus de oração, a introduz com o seguinte comentário: “Terei de valer-me de alguma comparação, ainda que as quisesse desculpar, por ser mulher, e escrever simplesmente o que me mandam; mas esta linguagem do espírito é tão difícil de declarar para os que não têm letras, como eu, que terei de buscar algum modo” (*Vida*, 11). Da mesma forma, no prólogo do *Castelo interior* explicita ela a ordem que recebeu de voltar a “escrever coisas de oração”:

Disse-me quem me mandou escrever que, como estas monjas destes mosteiros de Nossa Senhora do Carmo têm necessidade de quem lhes declare algumas dúvidas de oração, e que lhe parecia que melhor se entendem a linguagem umas mulheres das outras, e, com o amor que me têm, seria mais conveniente que eu lhes dissesse – têm eles entendido, por esta causa, será de alguma importância, se se logra dizer alguma coisa, e por isso irei falando com elas no que escreverei. (*Castelo interior*, prólogo)

Assim, trata-se de “escrever coisas de oração” no feminino, assumindo Teresa essa função inédita de guia e mestra, quase que exclusivamente reservada, na Igreja, aos homens (aqueles a quem compete sustentar a verdade com seu conhecimento). Ao buscar fazê-lo, elaborará belas imagens, como a em tudo magnífica do castelo interior “feito de um só diamante ou do mais límpido cristal, onde existem numerosos aposentos, como no céu há muitas moradas” e onde mora o Rei. Claramente então se conjugam o experimentar, o entendimento e o dar a entender, um dar a entender que, dito no feminino, não se encontra mais submetido à passividade que se julga ser própria da mulher, justamente porque se configura como a atividade de escrever.

Quero terminar retomando um último fio que deixei até agora desatado, lembrando como as operações do espírito, do modo como investigadas por Hanna Arendt em *A vida do espírito*, não se esgotam no pensar (a capacidade da inteligência) e no querer (que é apanágio da vontade), mas incluem também o julgar, que dá sentido a tudo mais. Ora, embora o entender teresiano implique implicitamente o julgar, pois há evidentemente um esforço de discernimento mesmo no campo da mística que, em princípio, se basearia na certeza plana (e muitas vezes ilusória) que dá a experiência, ela arditamente desincumbe-se dessa tarefa, transferindo-a para os que têm por função, com seu conhecimento, sustentar a verdade. Digo arditamente porque, transferindo o juízo sobre o que escreve para os confessores (aqueles mesmos que lhe determinaram que escrevesse), atribui-se uma enorme liberdade, que talvez esteja na fonte da grandeza que atingiu. São inúmeras as afirmações nesse sentido, que eu não gostaria de tomar como manifestações apenas de humildade e obediência, mas antes como um recurso capaz de garantir-lhe a legitimidade da escrita. Na *Vida*, por exemplo, depois de pedir que não se divulgue seu escrito, no que toca às graças de oração, e que ele seja examinado por pessoas “letradas e graves” que suprimirão “o que houver de mau”, ela conclui:

Pensando que Vossa Mercê e os que o lerem farão isso que por amor de Deus lhes peço, escrevo com liberdade; de outra maneira teria grande escrúpulo, exceto no tocante aos meus pecados, que estes pouco se me dá que se saibam. No mais, basta eu ser mulher para se me caírem as asas; quanto mais mulher e sem virtude! (*Vida*, 10)

Deixo de lado maiores comentários sobre esse processo, ou seja, o que motiva as constantes declarações de obediência e submissão da parte de quem assevera que escreve com liberdade e sempre teve a liberdade em alta conta, o que poderia ser esclarecido apelando-se para fatores de ordem diversa (cada qual merecedor de uma pesquisa detalhada e completa), que deixo apenas apontados: de um ponto de vista histórico e sociológico, as restrições que se

impunham à mulher no século XVI; de uma perspectiva psicológica, as origens judaicas de Teresa e os meandros complexos (e complexados) da memória de uma família de cristãos-novos numa época de desconfiança, inquisição e fundamentalismo católico (o que chamamos de Contra-Reforma); ainda, no que tange à instituição, o desejo que ela tem de reiterar sua fidelidade à Igreja em tempos turbulentos, sobretudo porque se trata de uma reformadora (como também o são Lutero, Calvino e os alumbrados), a qual, creio, ao contrário de Américo Castro e de outros, não é anacrônica (uma espécie de santa medieval na era moderna), mas vanguardista com relação a seu próprio tempo (recorde-se o sofrimento que lhe causou o fato de sua *Vida* ter estado anos a fio sob exame – e, conseqüentemente, sob suspeita – na Inquisição).

Desejo terminar observando apenas que é por se dar essa liberdade que não lhe caíram as asas. Pode ser que pareça, hoje, que ela ousou muito pouco, já que não se declarou simplesmente livre e seguiu seus impulsos ou as certezas que lhe davam a experiência (a nossa pretensa simplicidade moderna!), mas escolheu uma liberdade de mulher que, lidando dialeticamente com as restrições que lhe impunham o meio histórico, social, psicológico e institucional, se esforçou para dar a entender aquilo que, à sua maneira, acreditava ter entendido. Com efeito, alguém dizer que entende ou dizer que não entende constitui duas soluções fáceis. O que Teresa descobriu (numa época marcada por toda sorte de descobrimentos) é que não só as mulheres são difíceis de entender, mas também o mundo novo que se oferecia então à vista, o homem novo que se esforçava por entender o novo mundo, e também aquele seu Deus que se apresentava de modo renovado, como hóspede da alma com toda sua corte, um “nó” capaz de juntar “duas coisas tão desiguais”, a quem ela assim se dirige num de seus poemas:

Juntais o que não tem ser
com o ser que não se acaba;
e sem ter que amar amais,
engrandeceis nosso nada.

Em resumo, numa época de descobrimentos, o que ela parece descobrir é que o difícil de entender não deve ser calado – mesmo que não passe desse quase nada que se considera(va) ser a palavra de uma mulher! – mas dado a entender de novos modos, talvez sabendo, como Platão, que “as coisas belas são difíceis” e, justamente por isso, as mais valiosas.