

O ESTANDARTE ERGUIDO SOBRE MIM É O AMOR

Ameli Gabriele Batista Fernandes

*Nilda Martins Sirelli**

RESUMO:

A psicanálise, especialmente com Lacan, diz que nós somos seres de desejo e de gozo. Existem dois tipos de gozo: um gozo fálico, do poder, da afirmação de si e um gozo Outro, indizível, que não tem representação; um suposto gozo feminino que se aproxima do místico. As palavras de Santa Teresa D'Ávila e de São João da Cruz fazem o contorno dessa imagem tão desejada do Outro – a imagem de Deus – que os dissolve e os fazem gozar.

Palavras-chave: Gozo místico. São João da Cruz. Santa Teresa d'Ávila.



* Graduandas em Psicologia pela Universidade Federal de Juiz de Fora.

1- INTRODUÇÃO

Ele age nela de modo tão poderoso que ela se desfaz em desejos e não sabe o que pedir, porque claramente lhe parece que com ela está o seu Deus. Vós me direis: se percebe isso, o que deseja ela ou o que a aflige? Que bem maior quer? Não sei. Sei que lhe parece chegar às entranhas essa aflição e, quando dela se arranca a seta, Aquele que a fere, verdadeiramente é como se levasse consigo as entranhas, tal é o sentimento de amor experimentado (ÁVILA, 2001, p. 447).

O que a esposa diz aqui é muita coisa junta. O Senhor a põe no celeiro para que dali ela possa sair rica além de toda medida. Não parece que o Rei queira deixar qualquer coisa por lhe dar, mas que ela beba de acordo com o seu desejo e se embriague bem, bebendo de todos os vinhos que há na despensa de Deus. Ele quer que ela goze de todos esses gozos, que se admire de Suas grandezas, que não tema perder a vida por beber tanto que vá além de sua natureza, que morra neste paraíso de deleites.

Bem-aventurada essa morte que assim faz viver! E verdadeiramente assim o faz; porque são tão grandes maravilhas que entende, sem entender como o entende, que a alma fica tão fora de si como ela mesma diz ao afirmar: o estandarte erguido sobre mim é o amor (ÁVILA, 2001, p. 874).

Sobre Aquelas Palavras: “Dilectus Meus Mihi”

Entreguei-me toda e assim
Os corações se hão trocado:
Meu amado é para mim
E eu sou para meu Amado

Quando o doce caçador
Me atingiu com sua seta,
Nos meigos braços do Amor
Minh’alma aninhou-se, quieta.
E a vida em outra, seleta,
Totalmente de há trocado:
Meu amado é para mim,
E eu sou para meu Amado.

Era aquela seta eleita
Ervada em sucos de amor,
E minha alma ficou feita
Uma com o seu Criador.
Já não quero eu outro amor,
Que a Deus me tenho entregado:
Meu amado é para mim,
E eu sou para meu Amado.
(ÁVILA, 2001, p.967)

Valas (2001) vem nos lembrar que a psicanálise não trata do mundo do ser, nem das coisas, mas do desejo e do gozo, sendo pelo desejo e pelo gozo que a existência humana assume seu caráter de drama, sem eles as noções de vida e de morte não poderiam ter o caráter que as conferimos. “A ética do sujeito na psicanálise se refere ao desejo e ao real do gozo em relação com uma verdade que não é universal, mas específica de cada um: o sujeito só pode 'semidizê-la', porque ela é 'não-toda-significante’”(VALAS, 2001, p. 32).

O desejo está ligado à lei de interdição do incesto, consubstancial as leis da linguagem, que proíbe o gozo ao sujeito falante, e lhe torna possível a palavra, e simultaneamente, o gozo só começa a existir e só nos interessa a partir do momento que falamos dele, e pelo ato da palavra ele sofrerá profundas modificações.

Lacan fala do gozo em uma relação “êxtima” ao sujeito, neologismo que destaca que o gozo é ao mesmo tempo o que é mais estranho, e o mais íntimo ao sujeito, por ser vivido, mas está, em si, fora do significante, no real, sempre em falta.

O significante detém o gozo na medida em que se coloca entre este e o ser falante, impedindo assim uma relação, um acesso direto. Esse é então proibido, ou melhor, impossível àquele que fala, sendo essa a própria condição e possibilidade da palavra. O gozo, então, só pode ser dito entre linhas, como nos traz Valas (2001), ele só pode ser *inter-dito*.

Freud nos diz que só há libido masculina, Lacan retoma isso nos dizendo que um campo se acha ignorado, campo de todos os seres que assumem o estatuto *da mulher*, pois à medida que ela se enuncia pelo não-todo, não pode se inscrever. Nesse sentido o Outro não é só o lugar onde a verdade balbucia, mas representa aquilo com que a mulher fundamentalmente tem relação. Por ser na relação sexual radicalmente o Outro (o Outro sexo), a mulher é aquilo que tem relação com esse Outro, com os seus significantes. Nisso a

mulher se duplica, ao ter relação com o Outro (barrado), já que não é toda, e por outro lado, pode ter relação com o falo (LACAN, 1985).

Nesse sentido, “Nada distingue a mulher como ser sexuado senão justamente o sexo” (LACAN, 1985, p.15), o homem provido do órgão, dito fálico, é assim caracterizado, o sexo *da mulher* não lhe diz nada, a não ser por intermédio do gozo do corpo, o sexo corporal, o sexo da mulher. Tudo gira em torno do gozo fálico, mas a mulher se define por uma posição de não-toda no que se refere a esse gozo. Assim, entre os sexos, no ser falante, a relação não se dá, e só a partir daí se pode enunciar o que vem em suplência a essa relação.

Maurano (2004) aponta que Freud nos diz de uma dualidade de sexos, masculino e feminino, operando em diferentes medidas com atributos ativos e passivos. Lacan nos fala de uma dualidade de gozos, um gozo Outro, do lado feminino, e um gozo fálico, do lado masculino.

A função fálica não impede os homens de serem homossexuais, da mesma forma que há mulheres fálicas, até mesmo porque o homem e uma mulher não são mais que significantes, na encarnação distinta dos sexos eles recebem sua função. Mas para o homem é preciso que haja algo que diga não à função fálica, que o mova no sentido de reconhecer-se em certa medida, incompleto. Só assim ele poderá buscar algo no outro, gozar do seu corpo, fazer amor, porque do contrário o que ele goza é do gozo do órgão, “o ato de amor é a perversão polimorfa do macho” (LACAN, 1985, p.98). Há assim, um gozo masculino e um gozo feminino, sem que haja entrecruzamento, ou medida comum entre eles.

Dessa forma, para que um ser falante se alinhe sob o estandarte das mulheres, é preciso que ele se funde por ser não-todo a se situar na função fálica. É isto que define *A* mulher, que só pode ser escrita barrando-se o *A*, uma vez que não há *A* mulher, com um artigo definido para designar o universal, ela, por sua essência não é toda, e só pode ser dita uma a uma. “Por ser não-toda ela tem, em relação ao que designa de gozo à função fálica, um gozo

suplementar” (LACAN, 1985, p.99), suplementar e não complementar, um gozo para além do falo. Suplementar, e não complementar, porque não há o gozo total, mítico, da completude, pois se o sujeito avança para mais além de um certo limite, num gozo sem freios, o corpo (constituído por significantes, o corpo linguageiro) se espedaça.

A/ mulher tem diversas formas de abordar o falo e de o guardar para si, não é por ser não-toda na função fálica que deixa de estar incluída nesta função, mas não está lá de todo, há algo a mais. *Há um gozo dela, desse ela que não existe e não significa nada. Há um gozo dela sobre o qual talvez ela não saiba nada a não ser o que experimenta – isto ela sabe. Ela sabe disso, certamente, quando isso acontece. Isso não acontece a elas todas* (LACAN, 1985, p.101). Não é possível dizer se a mulher sabe alguma coisa, ou se ela pode dizer o que sabe do gozo. Desse gozo podemos aferir o gozo vaginal, esse não natural, mas conquistado a partir de um acolhimento do feminino, do corpo do outro, do órgão do outro, desse gozo que está além de um gozo fálico, clitoridiano, esse gozo que é conquistado.

Lacan tentará conceituar o gozo feminino no seminário *Mais, ainda*, esse gozo mais além do falo, que se situa fora do significante, da linguagem, do simbólico. Esse é um gozo corporal, experimentado em todo o corpo, não localizável em nenhuma zona erógena, nem mesmo na vagina (LACAN, 1985). Valas (2001) afere que a mulher encontra o seu gozo no “verdadeiro” orgânico, em si mesma.

Maurano (2004) nos fala que a noção lacaniana de A mulher aponta a privação real do falo na mulher, como algo que comparece mobilizando outros operadores que põe em jogo o luto do objeto, inaugurando uma outra lida com a falta, abrindo novas possibilidades, que estão mais-além da castração, por não estar em relação ao falo, à afirmação de si, à diferenciação, à referencia subjetiva, mas sim em relação ao não representável, a indiferenciação, ao fora do sexo.

Assim, pela privação real do falo, falta à mulher uma representação designativa no inconsciente, visto que a operação psíquica, na qual ocorre estruturação do universo da linguagem, se dá pela comparação entre os opostos. A mulher é designada por não ter o que distingue o homem, indicando o que escapa a possibilidade de representação, o que está além ou aquém dessa.

O feminino, ainda segundo Maurano (2004) diria de um acolhimento da privação, o que possibilita um acesso a um gozo que ultrapassa o gozo fálico, a ancoragem de sentido, tocando em um Nada que é tudo que resta. Indo até o fim com seu desejo, num acolhimento da vida com o que ela trás, sem tentar moldá-la ao seu desejo até porque não se tem acesso a ele, está-se mesmo para além do campo do desejo, no campo do gozo, de um gozo Outro, numa posição de transcendência de si mesmo. É o que falta ao gozo fálico que fará com que se vise um gozo Outro, esse, suposto pela não plenitude do primeiro, ou seja, a fecundidade de sua posição emerge da condição mesma da privação em relação ao falo, que instaura uma relação ao ilimitado.

O que diz respeito ao feminino é classificado como Outro em relação ao falo, sendo que as mulheres não estão totalmente no registro do feminino, mas participam do registro fálico, e é por isso que podem sentir os efeitos de um mais além.

Dessa forma, Maurano (2004) ainda nos diz, que tal gozo incide sobre o ponto onde o sexual falha, o ilimitado que esse gozo Outro aponta extrapola o que é circunscrito pela pulsão de vida, adentra o domínio da pulsão de morte. Não se trata da celebração narcísica do sujeito, mas de uma entrega que revela o júbilo presente na dessubjetivação, num gozo que se realiza apesar do sujeito, e por isso mesmo escapa a sua possibilidade de representá-lo, escapa ao seu domínio.

Lacan solicita depoimentos de psicanalistas mulheres para dizer desse gozo, mas, na falta desses, busca apoio nos escritos dos místicos, os quais vêm testemunhar o gozo

que se desenrola no êxtase, que é o fora de si característico do descolamento do sujeito às suas bases simbólicas, o que não acontece sem dor, até a beatitude. Valas (2001) trata a beatitude como sendo o destacamento absoluto, gozo puro. O gozo do “ser”, do corpo.

2- O GOZO MÍSTICO

Os místicos mostram a existência de um gozo de Deus, a quem eles querem servir sem esperar a menor recompensa, dando uma outra consistência a existência de Deus, diferente da tradição.

Como a mulher (aqui estamos tratando da posição feminina, que também, como já foi salientado, pode ser, e é, ocupada por homens) está toda abandonada ao seu gozo, ela não está ali como sujeito, e conseqüentemente ao falar do seu gozo, já está fora dele, contorna o irrepresentável, o que está fora da linguagem. Não pode dizer dele, o dizer está *inter-dito*, como já foi salientado, e nesse sentido é um gozo suposto. Suposto porque deve haver um mais além do gozo fálico, e suposto porque não se pode dizer dele. Lacan propõe que se inspire no processo de decifração do sonho, passando por uma escrita *poématica* para apreender esse gozo feminino tão profundamente enigmático.

A mística para Lacan, “é algo de sério, sobre o qual nos informam algumas pessoas, e mais freqüentemente mulheres, ou bem gente dotada como São João da Cruz” (LACAN, 1985, p.102), afinal homens também podem colocar-se do lado não-todo, há homens que lá estão tanto quanto as mulheres, e lá se sentem muito bem, “apesar, não digo de seu Falo, apesar daquilo que os atrapalha quanto a isso, eles entrevêm, eles experimentam a idéia de que deve haver um gozo que esteja mais além. É isto que chamamos os místicos” (LACAN, 1985, p.102).

Lacan cita a estátua de Bernini, de santa Tereza d'Ávila, em Roma, para dar visibilidade a esse gozo, é certo que ela goza, mas não se sabe de que, sendo esse o testemunho dos místicos, no dizer que experimentam, mas não sabem nada dele.

Lacan, afirma crer no gozo da mulher, no que ele é a mais, não em Deus, e questiona: “E por que não interpretar uma face do Outro, a face de Deus, como suportada pelo gozo feminino?” (LACAN, 1985, p.103).

É interessante notar a forma como Deus era visto e dito no antigo testamento, esse era designado por adjetivos (altíssimo, grande, poderoso, justo, misericordioso, amoroso, senhor...) que não buscavam dar conta da totalidade de Deus. Era também chamado por Javé, que não é um nome, mas uma palavra hebraica, que designa “aquele que é”, Deus é mesmo esse irrepresentável, inominável. E ainda é aquele que não pode ser tocado, ou visto, pois o homem não o suportaria.

Nesse sentido vale aproximá-lo do conceito de real de Lacan, que vem mesmo dizer disso que escapa ao sujeito, que escapa a toda possibilidade de representação, que é o vazio, e por isso insuportável ao sujeito, intocável, podendo o sujeito ter apenas notícias dele, por aquilo que lhe escapa, tal qual Deus, tal qual, o gozo feminino.

Para Lacan (1985) o gozo feminino é o gozo do Um, que diz não a castração, estando paradoxalmente ligado ao dizer, o dizer do amor que se situa mais além da lei.

Os místicos nunca deixaram de escrever sobre o que experimentam, pois tal gozo não existe sem o dizer do amor, já que o amor, sobretudo, vem em suplência à relação sexual, o amor que é um mais além do falo. “Esse gozo se revela pelo escrito; assim, o escrito é o gozo” (VALAS, 2001). Nessa vertente, se diferencia do gozo do homem que não precisa dizer-se, pois geralmente se contenta com ele, e não precisa de nada mais.

Os termos que os místicos usam para dizer de Deus, se dão mesmo no discurso do amor, do dar o que não se tem. Só os resta o dizer para abordar esse gozo divino.

Buscando, como Lacan, os escritos dos místicos, é possível uma visibilidade ao enigma do feminino, e do seu gozar do que escapa a representação.

3- SANTA TEREZA DE ÁVILA E SÃO JOÃO DA CRUZ: VIDA E DECISÃO VOCACIONAL

Relata Santa Tereza, que por volta de seus quatorze anos começou a se entregar às vaidades, preocupando-se em fazer-se bela, cuidar das unhas e cabelos. Ainda nesta época, envolveu-se com uma prima que, segundo a mística, a instruía coisas vãs, com ela fazia e ouvia confidências e ambas se apoiavam na busca por diversões. Segundo ela, esta foi uma profunda queda cometida, a qual ela não responsabiliza unicamente a prima, reconhece sua influência, mas coloca que a principal causa foi sua própria natureza má (ÁVILA, 2001).

Apesar de não ter cometido nenhum pecado mortal que a pudesse afastar definitivamente do amor e temor de Deus, para ela este era um caminho leviano, pecaminoso, mau, contrário a Deus, pois com tal postura preocupava-se e dava mais importância às coisas terrenas que às divinas, ao temporal que ao eterno, á própria honra que á honra divina, ao ínfimo que ao infinito. Tais atitudes em ultima instância significam desprezar a Deus, (logo a Ele, que nos ama infinitamente independente do que se faça) significa fazê-lo sofrer, colocá-lo abaixo das menores coisas, desperdiçando a força e a vida (dadas por Ele) enquanto se poderia estar lutando para alcançar intimidade e proximidade para com o Criador. Tereza possuía uma compreensão tal de Deus, uma relação de tamanho amor recíproco (ela relata de forma muito bela quão forte e concretamente sentia o amor do Pai) que sua vaidade por ela considerada um erro incomensurável, do qual ela muito se arrependia, assim como muitos outros pecados que aos olhos dos outros não teriam tamanha importância. Por isso foi muito difícil para ela, encontrar um confessor, pois não via pecados em seus atos e sentiam-se

incomodados com a sua santidade. “Dos meus pecados veniais diziam não serem pecados, dos mortais gravíssimos, diziam serem veniais” (ÁVILA 2001, p. 45).

Ainda que neste período da mocidade (entre os quatorze e os dezesseis) seu temor a Deus se tenha diminuído, ele jamais se extinguiu, tendo assim, levado-a a entregar-se à vida religiosa. Tereza temia muito se perder d’Ele definitivamente, e levada por esse sentimento preferiu se dar por inteiro. Inicialmente pensava que por pior que fosse viver no mosteiro (no qual morou por um tempo a título de estudar) esse sacrifício valeria a felicidade eterna que estaria desse modo conquistando. Seria como viver um curto período no inferno para posteriormente merecer o céu e lá habitar de modo definitivo. Por tal aposta pode-se ver quão grande era a sua certeza de que Deus constitui a felicidade suprema, como ela não duvidava nem por um instante que o sentido da vida e a verdadeira felicidade n’Ele residem. Até então ela ainda não sabia que poderia experimentar tudo isso na Terra.

Após ter tomado o hábito, ela diz: *As observâncias da vida religiosa eram um deleite para mim, na verdade, nas vezes em que varria, em horários que entes dedicava a divertimentos e vaidades, me vinha um a estranha felicidade, diante da lembrança de estar livre de tudo aquilo* (ÁVILA, 2001 p. 41).

A decisão de se tornar monja foi muito dolorosa. Em princípio, viver em um mosteiro lhe parecia um suplício, e além de todo o sofrimento pelo afastamento das pessoas pelas quais tem tanto afeto, seu pai não apoiou sua decisão. “Lembro-me que meu sofrimento ao deixar a casa paterna não foi menor que a dor da morte” (ÁVILA, 2001, p. 37). Ainda assim não restavam dúvidas de que este era o melhor caminho, e dessa forma resolveu abandonar sua casa durante a madrugada e lá chegou ao amanhecer. O Frei Di Bernardino descreve no Itinerário espiritual de Santa Teresa De Ávila, como ele compreende este momento:

Sobre a face escorrem lágrimas; o coração parece querer parar; mas os pés ainda que tremam, não param; a cabeça não se vira afim de olhar para atrás. Tem-se a certeza de que tudo o que se deixa é muito inferior àquilo a cujo encontro se vai, e que o importante coincide com o essencial. De resto as escolhas não são feitas para ajuntar algo à vida, mas sim porque tomamos consciência de Deus, que é a sua nascente (DI BERNANARDINO, 2005 p. 21).

Só um profundo e inabalável amor poderia motivar tal movimento; a troca da uma vida certa, conhecida, agradável, rodeada de pessoas e afetos pelo silêncio e pelo desconhecido. Por uma promessa de felicidade futura. A questão é que para ela, a felicidade eterna ao lado de Deus, era a sua maior certeza, e a sensação de ser por ele amada era algo tão certo quanto tudo o que se pode ver com os olhos físicos.

Com relação a São João da Cruz, João de Yepes, ele nasce em 1542, seu pai morre quando ele tinha poucos meses de vida, mora com a mãe e seus dois irmãos, sendo que um deles morre ainda na infância. Eles vivem em grande pobreza, chegando mesmo a mendigar por algumas vezes, tanto que São João nos diz, ainda pequeno, que a melhor resposta dos necessitados à fome são as lágrimas.

Sua mãe trabalhava num velho tear para sustentar os filhos, tinha uma fé vivida intensamente, e todos os acontecimentos, mesmo os mais difíceis eram vistos e experienciados teologicamente. Ela suportava tudo serenamente, diante do crucificado, o que parece ter ensinado a João o valor evangélico do sofrimento.

Jovem, é admitido numa escola eclesial, que se propunha o ensino de alguns ofícios, tais como o de carpinteiro, pintor, e alfaiate, mas, logo percebe não ter aptidões para esses ofícios. Foi, então, enviado ao convento de Madalena para ser coroinha. Lá chegando se destacou enormemente, chegavam a dizer que parecia que ele tinha nascido para isso, servia ao altar com grande zelo, demonstrando-se dedicado e inteligente.

Era introvertido, sereno, silencioso, reflexivo, penitente, mortificado, dedicado ao estudo e a oração.

Estando no convento de Madalena, escolheu dedicar-se a vida carmelita como vocação, porém não há nenhum registro sobre tal escolha, posteriormente João diz que não valeria a pena escrever sobre alguns acontecimentos espirituais que são elevadíssimos, o que leva a Di Bernardino, carmelita, estudioso de sua obra, a dizer que talvez por esse motivo o santo não tenha escrito a cerca do tema. Entra então, em 1563, com 21 anos, no convento carmelita de Medina Del Campo, convento pouco conhecido, recentemente estalado na cidade, e que no momento passava por diversas dificuldades.

Ao ingressar no noviciado João nos diz que é um tempo muito difícil, pois o ambiente acadêmico não favoreceria o dever fundamental da vida carmelita (silêncio em oração e meditação), pois ali vigora uma espécie de competição, onde as pessoas parecem estar competindo o seu saber, e priorizam o intelecto, perdem tempo em discussões vazias, que não engrandecem a Deus, mas apenas dispersam. Ele declara, se sentir um estranho no ambiente, e ainda que se opondo a corrente vigente, priorizou, mesmo ali, o silêncio orante e contemplativo, a adoração ao Sacramento, e o estudo da Bíblia. Com isso, percebeu que era ali indesejado, ele incomodava, as pessoas claramente davam a entender que preferiam que ele não estivesse presente.

São João da Cruz é ordenado sacerdote em 1567, mas vendo que o carisma dos primeiros padres que viveram no Monte Carmelo estava se perdendo pensou em deixar a Ordem, em busca da autenticidade dos que viviam pobres e silenciosos, recolhidos, humildes e orantes.

Paralelamente, Tereza de Ávila, aos seus 52 anos, realizava uma “reforma” na ordem feminina, dando origem aos “carmelitas Descalços”, em detrimento aos “Calçados”. Esses últimos correspondiam à ordem já existente enquanto os Descalços, correspondiam às

mesmas aspirações de João. Tereza já havia procurado diversos padres para propor-lhes o desafio, mas, em sua grande maioria julgavam sua idéia uma loucura. Ela, estando em Medina do Campo, recebe informações de um frei que talvez pudesse ajudá-la, e imediatamente foi procurar o João. Tereza se alegra com a atitude orante de João, e ele lhe adianta que pretende sair da ordem carmelita. Ela lhe relembra a essência dos primeiros carmelitas, e o convida a realizar a Reforma na ordem masculina. João aceita, só diz que deseja que tudo se faça rápido, não agüenta mais esperar.

João visita a casa das Descalças, e no ano seguinte consegue a autorização, e uma casa isolada, numa colina, para ali começar a Reforma. Lá se instala com mais um frei, vivem intensamente o que impulsiona santa Tereza *só Deus basta*. A pobreza era evidente, vestiam-se de um hábito de pano barato, feita por Tereza, comiam somente o que conseguiam no povoado vizinho, andavam descalços, mesmo na neve, submetiam-se a severas mortificações e jejuns, e dedicavam a maior parte do tempo a oração contemplativa e silenciosa. Prepararam um local para a oração, bastante estreito com feno no chão, e um *travesseiro* de pedra, ali se recolhiam, e por vezes nem sentiam a neve, cobrir-lhes o corpo. Iam ao povoado para prestar alguma assistência a comunidade ali residente, pois careciam muito. Ao vê-los andar pelas ruas muitos jovens sentiam-se atraídos por algo que não conseguiam explicar, e foram se juntando a eles. Muitos religiosos, também acolheram a Reforma, e assim, a ordem dos Descalços ia crescendo muito.

João mostra o valor que daria a dor em toda a sua vida, dali em diante se chamaria “frei João da Cruz”, como escolhera.

Entre o povo, vigorava uma severa crítica aos carmelitas Calçados, vistos como religiosos de segunda classe. O ódio crescia no meio dos Calçados, que se sentiam incomodados até mesmo com a presença dos Descalços. Querendo vingar-se prenderam frei

João, mas foram obrigados a soltá-lo, tanto pela exigência dos superiores, como pela pressão popular.

Posteriormente, conseguiram prender João no meio da noite, sem serem vistos, e após muito o torturarem o levaram para um dos conventos dos Calçados, lá permaneceu durante seis meses, numa cela escura e desconfortável (a pior da casa), sem ao menos lhe trocarem as roupas, onde já se aninhavam insetos. Dali era retirado todos os dias na hora da ceia, para ser insultado e chicoteado perante todos os religiosos do Carmelo. Muitos começaram a se indignar com a situação.

Antes de o prenderem definitivamente, tentaram convencê-lo a abandonar a Reforma e negá-la, primeiramente por meio de torturas, como falhara, ofereceram-lhe dinheiro e apoio, mas ele permanecia em silêncio. Relata que isso lhe causara extrema dor, menos pelos castigos físicos e insultos, e mais por vir de irmãos que pertenciam à mesma Ordem que ele, que deveriam amar a Deus, e lutar pela santidade dos carmelitas.

Quando saiu dali o número de Descalços havia crescido muito, e ele após ter passado pela *noite*, como designava, mostrava-se mais sereno, amoroso e contemplativo.

Voltou à ordem dos descalços, e foi de grande importância nela, foi incumbido de diversas responsabilidades, principalmente da formação dos religiosos, exercia amorosamente, embora preferisse não tê-las, para poder se dedicar ao silêncio e a oração. Adoecido, com uma inflamação na perna, escolheu ir para um convento, onde, embora desgostado, pudesse receber tratamento médico. Em 1591, chega a nova casa, o prior lhe deixa claro que não o queria ali, lhe dá a pior cela, proíbe a todos de visitá-lo, e procura sempre humilhá-lo. A inflamação na perna se torna virulenta, e se abre em cinco chagas em forma de cruz, suportou todas as cirurgias com extrema paciência. Muitos religiosos da casa, que o tinham veneração buscavam consolá-lo, o próprio prior foi visto chorar diante do santo poucos dias antes de sua morte.

Antes de ir para esse novo convento, sabendo de sua morte (assim relata), chamou seu irmão para ficar alguns dias com ele, e lhe contou que certo dia após colocar o seu crucifixo na Igreja, para que todos pudessem venerá-lo, “Jesus lhe disse: “Frei João pede-me o que quiseres, e eu lhe concederei pelo serviço que me prestaste”. Ele respondeu: “Senhor, quero sofrer e ser desprezado por amor de vos e ser tido em pouca conta” (DI BERARDINO, 1993, p.147).

De que são João morreu? Muitos dizem que ele morreu de amor. Em 14 de novembro de 1591, muitos religiosos estão em sua cela. João pede que se retirem, pois na hora certa os chamaria. Pouco antes da meia noite os chama, pede para ser sepultado com o hábito que vestia, recita com eles alguns salmos, pedem que leiam alguns cânticos dos cânticos, beija, ternamente, o crucifixo que traz nas mãos e depois... só se percebe que ele está morto devido a grande luz que se espalha no quarto, e o perfume, suave, que se esparge.

4- TRAJETÓRIA ESPIRITUAL E A ASCENSÃO AO GOZO MÍSTICO

Constata-se uma típica insatisfação nos santos, não se contentam nem com o pouco, nem com o muito, querem tudo. Estão sempre famintos, sempre inquietos, se sentido afeitos a tudo o que remete à eternidade, àquilo que os ultrapassa. Trazem na alma um vazio, desejo de espalhar as cinzas do próprio ser na imensidão daquele que designam Deus e de desaparecer completamente nos gozosos mistérios do *esposo*, do *amado*. Em sua poesia intitulada “Aspirações à Vida Eterna, Tereza escreve: Vivo sem em mim viver, e tão alta vida espero, que morro de não morrer” (ÀVILA, 2001, p. 957).

São João quer cavar o vazio para estabelecer o primado de Deus, diz mesmo que este é um imperativo absoluto para que se retome o caminho em Sua direção. Nesta via,

ele coloca a mortificação e a disciplina da renúncia, como caminho para tão desejada comunhão com a Transcendência.

É interessante notar a importância do caminho de cruz, de sofrimento para o santo. Relata ser a *noite escura da alma* indispensável para que se dê uma verdadeira comunhão com Deus, pois só aí, se encontra o amado.

Vêm-se significativas experiências místicas desde o início de sua vida religiosa, lhe agradava o silêncio e a contemplação, ao abandonar-se em Deus. Mas percebe-se uma ascensão a esse gozo, cada vez mais constante, com a vivência da *pobreza evangélica*, e com todo o período de prisão, e privação em que viveu o santo, durante seis meses (como citado anteriormente). Parece que esse vazio cavado na alma e no corpo, esse vazio permitido, consentido de fato abre novas possibilidades, João nos diz que o *novo* o introduz nas zonas inexploradas do espírito, onde entrevê o *não ainda* (CRUZ apud BERARDINO, 1993, p. 126) que se oferece quase conaturalmente a sede da alma e o vazio realizado pela dissecação e purificação da noite do espírito.

Ser pobre para ele não é uma privação, mas uma porta aberta ao caminho da liberdade, é viver sem sofisticções diluentes. Relata ter feito a escolha mais segura: o *nada*, que favorece a totalidade. Teresa compartilha desta mesma idéia: “A pobreza é um bem que traz em si todos os outros bens do mundo, é uma grande soberania” (ÁVILA, 2001, p.305).

Para os seus perseguidores e torturadores João tinha uma palavra: gratidão. Diante da falta de amor, e mesmo do ódio, ele nos diz *ame*, para assim gerar amor.

Ele relata também que só Deus pode mover a alma, mas, os movimentos “embora sejam Dele, são também dela, porque é Deus quem os produz na alma com ela, dando está sua vontade e consentimento” (DI BERARDINO, 1993, p.145). Parece que o

vazio, o acolhimento deste, possibilita essa vontade, esse desejo, que permite, que esse, designado Deus, possa apoderar-se dele.

Frei João após passar pela *noite escura* se recolhe a contínuos gestos de abstração, atraído por um imperativo irresistível, por uma solidão sonora. Ninguém ousa chamá-lo à realidade das coisas, afastado e silencioso, sempre esperando que seu amado retorne, e o tome. Torna-se penosa à atenção aos trabalhos cotidianos. A poesia é, agora, o único recurso para extravasar a alma plena de desejos.

Como Maurano (2004) nos adverte, a poesia é uma forma de contornar um vazio, ela produz um sentido e ao mesmo tempo nos remete a falta dele. Expressa bem o vazio, a dessubjetivação na qual os santos se encontram imersos.

Assim, o gozo se faz descrito por uma escrita poemática:

Oh, chama viva de amor, que feris ternamente
De minha' alma no seu centro mais profundo
Pois já não és esquiva, acaba agora se queres
Ah, rompe a tela deste doce encontro
Oh cautério suave!
Oh, regalada chaga!
Oh, branda mão!
Oh, toque delicado!
Que a vida eterna sabe e paga toda dívida
Matando, morte em vida me tens trocado.
Oh, lâmpadas de fogo em cujos resplendores
As profundas cavernas do sentido
Estava cego e escuro com estranhos primores
Calor e luz dão junto ao seu querido
Oh, quão manso e amoroso, despertas em meu seio
Onde tu só secretamente moras.
Nesse aspirar gostoso, de bens e glórias cheio
Quão delicadamente me enamoras (CRUZ, 1960, pp. 237- 325).

A alma, nesta chama, sente tão vivamente a Deus e d'Ele goza com tanto sabor e suavidade que diz: Oh, chama viva de amor (...) A minha alma se derrete assim que o Amado fala (...) como é possível, no entanto dizer que ferir, se na alma não há o que ferir, estando já toda cauterizada pelo fogo do amor? (Cruz, 1960, pp. 239-240).

Acaba agora se queres, é como se ele pedisse para que a união definitiva se efetivasse, não sendo a morte uma chama que apaga por completo, mas um fogo que incendeia totalmente a alma e a arranca do corpo. É com alegria que encara a dor, a doença, pois o véu que o separa da visão tão esperada de Deus, se torna mais sutil, transparente e inconsistente, deixando entrever algo que vai além. A alma pede que se rompa a tela, delgada de sua vida, afim de que possa amar desde logo com a plenitude e fartura que deseja, e assim, para João, o amor acaba por romper a tela do corpo.

São João nos fala de seu caminho de cruz, Teresa prefere dizer-nos da sua trajetória de oração.

Em todo o relato que Teresa faz de sua trajetória ela coloca que cada situação foi planejada nos mínimos detalhes pelo Supremo Criador que tão bem a conhece, e que, assim arquitetou tudo inclusive as provações, de modo que ela pudesse perceber como poderia encontrar a felicidade, o que lhe seria melhor, ajudando-a inclusive a triunfar sobre si mesma, superar a própria humanidade, buscando os bens espirituais, e abnegando aos bens materiais, que embora tragam prazer, não são capazes de lhe proporcionar completude.

Ao seu itinerário espiritual, deu o nome de Caminho de Perfeição. Segundo a santa, esse (não somente em sua vida, mas na de qualquer sujeito que quer aproximar-se de Deus) não pode começar de outra forma senão pela certeza de ser amado e por isso procurado e buscado por Deus. O convite para empreender a subida vem do próprio Deus que permite ao homem antever o que há para ele guardado, O *Altíssimo* oferece a si mesmo. Oferece um amor total, quer revelar segredos, saciar a ânsia de não se sabe o quê que o humano sente, e que, conforme a compreensão de Teresa, é sede de Deus. O veículo do qual ela se utiliza nesta caminhada é a oração, via que conduz à plenitude do amor, da vida, do ser, da verdade, a plenitude de todas as plenitudes, algo que à luz da psicanálise, é impossível de ser

experimentado pelo humano, pois este é barrado. Para a santa, tal experiência é possível não ao homem sozinho, mas ao homem em comunhão com o Pai, fusão que lhe permite ser total, pleno.

Ela afirma que antes de ser mística, esta trajetória é ascética, mas o homem é impulsionado a prosseguir, pois a oração e a meditação lhe permitem vislumbrar que há algo a ser vivido, há algo em que apostar. À luz da psicanálise, podemos aferir que o sujeito é impulsionado pela angústia do seu desamparo, que a religião promete suprimir.

Em sua caminhada espiritual Teresa percebeu que o caminho da perfeição possui etapas caracterizadas por diferentes formas de oração que elevam o espírito a diferentes degraus da escada, diferentes graus de intimidade com Deus. As formas de oração são; ativa, semipassiva e passiva, como se cada vez mais fosse Deus que orasse nela. Os diferentes graus de intimidade com o criador são divididos em sete moradas. Nesse sentido, essa sua compreensão revela uma semelhança com a peculiaridade do gozo feminino de precisar ser conquistado, ou seja, implica uma dessubjetivação que não é da ordem do natural.

A oração é também meditação e contemplação, sendo a primeira um exercício de busca da verdade por meio do raciocínio e da iluminação que é dada, e a segunda, por sua vez é a admiração diante da verdade e da luz alcançadas.

As três primeiras moradas se referem à oração ativa. Nestas moradas se encontram as almas ainda empenhadas na luta contra as exigências do corpo, do humano que o afastam de Deus, pois o prendem ao semblante Dele, e nessa medida o afastam do próprio. São exigências por vezes indesejadas pelo próprio eu, mas que o perseguem, atormentam e desconcentram, exigências essas que reivindicam o prazer e o conforto (comidas saborosas, diálogos que não sejam sobre Deus, divertimentos, vaidades, etc).

Vamos adquirindo a virtude aos poucos, resistindo à nossa vontade e aos apetites, mesmo em coisas diminutas, até sujeitar inteiramente o corpo ao

espírito (...) Empenhemo-nos em contradizer por todos os meios à nossa vontade; porque se tiverdes este cuidado, sem saber como, pouco a pouco estareis no auge. Mas quão rigoroso parece dizer que não tenhamos prazer em nada. (...) No recolhimento ativo há vários graus, há mais e menos. No começo dá trabalho porque o corpo reclama seus direitos, sem compreender que ele mesmo se decapita, não se dando por vencido. Se, porém nos acostarmos, esforçando-nos durante alguns dias, o proveito logo se manifesta. Quando começamos a oração, os sentidos se recolhem espontaneamente, como abelhas voando à colméia, para lavar o mel (ÁVILA, 2001, pp 334; 382).

Nesse sentido, podemos entender que a ascensão ao gozo místico, implica uma certa renúncia ao princípio de prazer, e uma proximidade com o princípio de nirvana, numa busca pela volta ao equilíbrio das pulsões. Diria mesmo, de uma tentativa de ascensão ao objeto *a*, ali compreendido como Deus, objeto causa de desejo e não semblante desse. Tal objeto diz de um vazio para a psicanálise, entretanto para os místicos corresponde a Deus. Talvez pudéssemos dizer que essa nomeação se constitui enquanto tentativa de contornar o vazio constituinte de todo humano. A alma adquire a facilidade de *permanecer em solidão com seu esposo, quando quer entrar em si mesma e encerrar-se com ele em seu paraíso interior, fechando a porta atrás de si a tudo o que é do mundo* (ÁVILA, 2001, p. 402).

O encontro com o sobrenatural e, portanto as primeiras experiências místicas da doçura de Deus acontecem nas quartas moradas, chegando por meio da oração de quietude ou semipassiva. *A oração de quietude é, pois, uma centelhazinha do verdadeiro amor que o Senhor começa a acender na alma (...) a quem tem a experiência é impossível não compreender imediatamente que não se trata de algo que não podemos adquirir* (ÁVILA, 2001, p. 512).

Como início da vivência mística, a oração de quietude é uma daquelas experiências para as quais a santa acha difícil explicar e descrever. Ela, a todo o momento,

reafirma o quanto gostaria de conseguir melhor exprimir o que sente nestes momentos, mas reconhece que os acontecimentos sobrenaturais só podem ser bem compreendidos por quem lhes faz a experiência.

Eles fazem a experiência, mas não sabem de onde vem, sentem, mas não podem pegar com as mãos, nem provar com a boca. É a voz que não pronuncia palavras e que se escuta sem ouvir-lhe o som. Imprime-se, como cautério, na substancia da alma e amarra todas as forças do ser em uma sinfonia de amor (DI BERARDINO, 1995, p. 21).

Tereza declara que *seria melhor nada dizer dessas coisas nem das que faltam. Não há quem saiba falar delas. O intelecto não é capaz de conhecê-las. As comparações não podem servir para explicá-las. As coisas da terra são muito baixas para tão alto fim* (ÁVILA, 2001, p. 640).

São João relata que quando parece ter conseguido esclarecer os acontecimentos que lhe são tão íntimos se alegra, mas de repente compreende que é tão grande a distância entre a imagem e a realidade, que é impossível de medi-la. Pois o que viria de Deus traria a marca da infinitude, que não pode ser expressa.

Como Lacan afere, o gozo místico escapa a toda representação, estando fora da linguagem, do domínio significante.

A especificidade da oração de quietude é a atração da vontade, a qual se sente tomada e penetrada pelo amor de Deus e repousa, encontrando todas as suas delicias no abandono total Nele. Por meio dessa oração, a santa relata perceber com clareza que só Deus é a nascente de sua satisfação e perfeita felicidade. “Tudo o que se passa é com grande consolo e com tão pouco trabalho, que a oração não cansa, ainda que dure longo tempo” (ÁVILA, 2001, p. 94). Esta experiência pode durar um ou dois dias, isso não significa que a

pessoa fique impossibilitada de agir. A alma governa este momento, mas teme perder tanto bem e por vezes procura manter-se quieta.

Encolhem-se aqui as faculdades, sem que fiquem adormecidas, não querem se mover para não colocar empecilhos ao amor. A vontade permanece livre, mas deseja ser encarcerada, tornar-se cativa. A alma reconhece de modo muito mais claro do que jamais poderiam reconhecer os sentidos exteriores, que se encontra diante de Deus, mas não entende bem como. Tereza expõe que quando Deus aproxima de si o homem, a faculdade mais solicitada por Ele é a vontade, pois Ele é amor, e respeita imensamente a vontade humana, só concedendo esta experiência se ela for efetivamente desejada. As demais faculdades (memória, intelecto, imaginação) também experimentam a suavidade do Senhor e a alma sente-se penetrada de tal reverência, que nada ousa pedir. O corpo e suas sensações experimentam uma espécie de desfalecimento. Há a impressão de que já não há mais nada a se desejar. O intelecto e a memória estão livres, “Ambos compreendem ser isto o único necessário. Tudo o mais só serve para perturbar” (ÁVILA, 2001, p.381). A vontade torna-se escrava por escolha própria. “Dir-se-ia que não vivem mais no mundo. Nada querem mais ver, nem ouvir, senão gozar de seu Deus, sente-se enorme deleite no corpo e grande satisfação na alma” (ÁVILA, 2001, p.390).

Os relatos de Teresa incitam questionamentos quanto a sua estrutura psíquica. Embora haja uma afirmação contínua da certeza de haver um contato concreto com Deus (através de visões, diálogos, sensações), podemos dizer que seu gozo não é da ordem da psicose, pois ela não é gozada por um Outro invasivo, este por sua vez convoca e respeita seu desejo. Além disso, pode-se perceber que ela admite uma falta, a qual possibilita um acolhimento de um gozo Outro. À luz da ciência e mesmo da psicanálise, (sob alguns aspectos) essa experiência mística pode parecer um delírio, uma alucinação. Porém observa-se que seu relato não é passível de ser esgotado em explicações racionais e científicas. Pelo

contrário, por diversas vezes se pode encontrar em suas palavras descrições que desafiam o saber humano e demonstram sua limitação.

Ávila alerta aquele que passa por essas experiências até então mencionadas, quanto a importância de saber que o itinerário ainda não terminou, e não deve limitar-se às alegrias de que goza, pois ainda há muito a ser vivido. A alma tende a sair desses momentos decidida a pagar o preço que for necessário para entregar-se e elevar-se ainda mais.

Aqui se verifica que embora ela relate que não se tem mais nada a desejar, há um gozo além, ainda a muito a ser vivido, e tanto há que a alma é capaz de pagar o preço que lhe for necessário, ainda que a dessubjetivação, um tocar o nada. É interessante ver pelas palavras dos místicos o paradoxo desse gozo, o preço a ser pago, o mais ainda que lhe escapa:

Porque essa dor saborosa –que não é dor- não permanece sempre no mesmo grau. Às vezes, dura muito tempo, outras se acaba depressa. È conforme o Senhor o quer comunicar, pois não é coisa que se possa procurar por nenhum meio humano. Mas, embora às vezes permaneça por um bom tempo, ela desaparece e torna a voltar. Em suma, essa dor nunca é contínua e, por isso, jamais deixa de abrasar a alma. Mal vai se acender, morre a centelha e a alma fica com o desejo de tornar a padecer aquela dor amorosa que ela lhe causa (ÁVILA, 2001, p. 513).

Mostra-me a tua presença! Mate-me a tua vista e formosura; olha que essa doença de amor jamais se cura, a não ser com a presença e com a figura. (...) Deseja a alma ver-se enfim possuída por este grande Deus cujo amor lhe roubou e feriu o coração; e, não podendo mais suportar, pede determinadamente nesta canção que lhe descubra e mostre sua formosura, isto é, lhe venha dar a morte com a sua vista, que a desprenda uma vez do corpo com o qual não pode ver nem gozar conforme deseja. Representa ao Amado a doença e a ânsia do coração, em que persevera pensando por seu amor, sem poder achar outro remédio a não ser essa gloriosa visita de sua divina essência (CRUZ, 1960, p. 63).

Notamos um certo paradoxo em São João da Cruz, ao dizer que para ele a natureza é vestígio da passagem divina, que espalha sua beleza, e só quem aprendeu a amar como Deus seria capaz de compreender o valor desta para consolar, infundir esperança e tornar *gozoso* o itinerário humano e mais vivaz o espiritual. São João ai fica em contemplação, subtraído da fluidade do tempo, de si mesmo... Mas nos adverte que:

A alma satisfaz seus desejos, mas ainda não de modo contínuo. Algumas apenas chegam a pôr os pés nesse degrau, e logo volvem a tirá-lo. Se durasse sempre a união, seria já nesta vida, uma espécie de glória para a alma; e assim, não pode permanecer neste degrau senão por breves tempos (CRUZ apud BERARDINO, 1993, p. 24).

Aqui, o encontro com as criaturas não mais rivais de Deus e causa de distrações, significavam um recurso necessário para diminuir o peso dos sentimentos que transbordavam, sem se conter em sua alma, e também aqui se inseria a contemplação a natureza, que lhe dava “um espaço mais amplo, alargava a respiração da sua alma” (DI BERARDINO, 1993, p. 124), ou seja, que lhe aliviava daquilo que ele mais buscava, e que talvez não pudesse ser contínuo, não pudesse dizer de uma ausência de desejo, mas sim de uma necessidade de haver mais a ser vivido.

Entre as quartas e quintas moradas, entre as orações de quietude e as orações passivas, Santa Teresa cita a existência de uma experiência mística por ela nomeada como *sono das potências*. Mediante a vontade e o contato cada vez mais freqüente e prolongado, da alma com o seu Criador, a inteligência recebe elevadas iluminações e chega a não mais poder raciocinar. A verdade a inunda de tal forma, que esta faculdade nada mais é capaz de fazer senão contemplá-la e vivê-la nas formas superiores da graça. A atenção se volta completamente aos favores divinos que neste momento estão sendo concedidos.

Aqui, Teresa, ao nomear este momento como *sono das potencias*, faz referencia as faculdades sensoriais e funções psíquicas ativas e voluntárias, tais como o intelecto, a imaginação, a memória, a fala, o tato. As quais podem ser associadas à ordem das sensações envolvidas no gozo fálico, como se o campo fálico estivesse ai adormecido.

Nas quintas moradas a alma vive a união por meio das orações passivas. A invasão do divino na alma é total. A busca em si termina, pois a alma encontra Deus quando quer e dentro de si, mas a vontade de tê-lo não cessa, pois como afirma São João da Cruz, a doença de amor só se cura com a presença e a figura. Nas orações passivas o Senhor atrai as almas fortemente a si, vertendo sobre o ser, toda a doçura de sua inefável presença, todo o seu amor. A criatura deixa-se emergir nas torrentes da caridade e sente-se plena. Teresa refere a esse momento como sendo o de uma união simples, plena, perfeita. A alma busca e é buscada pela própria face do Senhor e posteriormente já não busca, mas possui e é possuída. “Só cabe à vontade consentir naquelas graças que desfruta e oferecer-se a tudo quanto à verdadeira sabedoria nela quiser realizar” (ÁVILA, 2001, p.126).

Três elementos caracterizam as orações passivas: a já falada passividade, a simplicidade e a atividade. Quanto à simplicidade, refere-se ao fato de que em tais orações fica eliminada a multiplicidade dos atos (mesmo os do intelecto), reina a paz e tudo se reduz ao louvor e ao desejo de tudo fazer por Ele, esse é o principio da atividade. O senhor se doará na mesma medida em que receber, quanto mais o sujeito se oferecer, sem reservas, mas próximo estará d’Ele. “Os favores divinos são proporcionais às ofertas que o fazemos.” (ÁVILA, 2001, p.126).

A simplicidade remete a deixar cair às faculdades que tem haver com o campo fálico, deixá-las adormecidas, como já salientado, a atividade remete ao desejo, ao desejo de um mais além, a simplicidade remete a um estar ali sem reservas, toda oferecida, sem nada

pra si, sem nenhuma potência, apenas para se dar e acolher. Pode ser dito que a forma de oração da quinta morada, diz de uma efetiva ascensão ao gozo feminino, e místico.

Na sexta morada realiza-se o noivado espiritual por meio da união plena. Antes de chegar a atingir esta graça, a alma deve passar pela noite escura do espírito, para que tenha noção das provações que a esperam após o noivado e antes do matrimônio. Para que a alma do Senhor possa se unir à de um ser humano é preciso que ele tenha trilhado todo o caminho que culmina neste ponto, tornando-se uma alma muito pura, o que caracteriza este estágio é a transparência. A purificação se dá mediante o amor, por sua força e em seu nome, e tem como objetivo as virtudes teologias, a alma passa agir não mais da maneira humana, mas divina, torna-se divina sem deixar de ser humana. Isto significa que a alma passa a tudo ver e julgar com o mesmo olhar de Deus. Trata-se de um acontecimento extraordinário que prepara a alma para o matrimônio espiritual

As provações do noivado, acima citadas, são penas internas e externas chamadas por São João da Cruz de noite escura e incluem inclusive um sentir-se rejeitada por Deus. *De fato, vê-se a alma combatida por muitos sofrimentos, com uma angústia interior tão sensível e intolerável, que não sei a que se possa comparar, senão às torturas dos que padecem no inferno. Durante a tempestade, nenhum consolo dá alívio* (ÁVILA, 2001, p. 679). Porém, o Senhor, em sua infinita misericórdia em certos momentos chega aliviando tudo, ou seja, em meio a angústia se experimenta algo deste mais de gozar, o qual para a santa advém da presença divina.

Santa Teresa nos diz que antes de se dar completamente, Deus utiliza meios muito delicados e bem planejados para fazer com que a pessoa em questão muito deseje esta união. “Deus, expande-se, toma toda a pessoa e a transforma em uma tocha de desejos ardentes, vivazes, indefinidos, imensos, infinitos.” (ÁVILA, 2001, p. 684). Descreve que muitas vezes em momentos de descuido, ou concentração em afazeres, sem lembrar-se de

Deus, Ele chega como um meteoro e passa repentinamente. È um chamado para a alma. Outras vezes Ele se faz ouvir, falando palavras de consolação, de encorajamento e de amor. “É como se de súbito me invadissem em perfume tão penetrante, que se espalhasse por todas os sentidos.” (ÁVILA, 2001, p. 513).

Neste estado, (o noivado) a intimidade entre a alma e o Esposo é cada vez maior, deste modo alguns *segredos dos céus* já vão sendo revelados, muitas vezes por meio de visões muito sublimes. Teresa descreve este momento:

Quando começa o rapto, ela (a alma) perde o fôlego. A tal ponto que, mesmo quando conserva por um pouquinho de tempo os outros sentidos – como acontece algumas vezes – não pode absolutamente falar. De outras vezes perde todos os sentidos de repente. Esfriam-se-lhes as mãos e o corpo, de modo que parece não ter mais vida. Nem se sabe se ainda se respira. Dura pouco tempo sem mudança. Diminuindo um pouco a suspensão, parece que o corpo vai tornando a si e cobrando o alento. Mas logo torna a morrer, para dar mais vida à alma (...) (ÁVILA, 2001, p. 515).

Finalmente na sétima morada, ocorre o matrimônio, quando se é um só com Deus, quando efetivamente de dois se faz um, pelo dizer dos santos. Trata-se da concretização das promessas do noivado de haver então um dom recíproco, uma absoluta felicidade. A alma já não busca mais ao Senhor, pois passa a estar com Ele a todo o tempo. Amado e amante se unem numa apoteose de glória inefável, e absolutamente indescritível. Recebem-se revelações sobre a essência de Deus, sobre os Seus mistérios, a Sua onipotência e atributos que qualificam a Divindade. *Equiparemos a união a duas velas de cera ligadas de tal maneira que produzem uma única chama, como se o pavio, a luz e a cera não formassem senão uma unidade (...)* É como se caísse água do céu sobre um rio ou uma fonte, confundindo-se então todas as águas (ÁVILA, 2001, p. 572).

No matrimônio espiritual, frei João nos diz de uma “muito mais segura e duradoura paz” que no noivado, porque a alma, “colocada, agora nos braços do Esposo, sente-se de ordinário, estar com Ele num estreito abraço espiritual – verdadeiro abraço por meio do qual vive a alma vida de Deus” (CRUZ, 1960, p.130). Ele nos diz esforçar-se para manter a atenção no expediente normal da casa, mas isso o esgotava enormemente, até um único instante subtraído da presença divina, pesava-lhe sobre a alma como uma falta, uma perda inútil e irreparável.

João define o matrimônio como *união transformante*, segundo ele, a alma “depois de se ter despojado e desfeito de sua antiga veste”, sente sua inteligência, seu desejo e sua memória como que tomados por Deus.

A conclusão que se pode tirar é a seguinte: como a alma tem agora o paladar da vontade efeito e deliciado neste manjar do amor de Deus, em qualquer coisa ou ocasião que se apresenta, logo incontinentemente se inclina a buscar o seu Amado, gozando-o naquilo, sem fazer caso de outros gostos ou conveniências(...) A alma traz em si a mesma ânsia de achar o Amado em todas as coisas, não o achando logo á medida de seu desejo, antes muito ao contrário, não somente lhe falta o gosto nelas, mas também lhe causam tormento, ás vezes grandíssimo. Semelhantes almas padecem muitíssimo no trato com o mundo e outros negócios, pois mais a estorvam do que ajudam na sua pretensão. É sem comparação alguma, união muito mais elevada. Trata-se de uma transformação total no Amado; nela se entregam ambas as partes por inteira posse uma da outra, com certa consumação de união de amor, em que a alma é feita toda divina, e se torna Deus por participação, tanto quanto possível nesta vida (CRUZ, 1960, pp. 61; 128).

Di Bernardino (1993), relata que São João nos dá três imagens na tentativa de fazer compreender, na medida do possível, os acontecimentos do matrimônio espiritual, e os seus efeitos na alma. A primeira delas é a da *divina bebida*: assim como um licor delicioso espalha-se pelo corpo através do sangue e das veias, e Deus penetra a substância da alma, a

ponto de transformá-la totalmente em si. Os movimentos são divinos porque a causa é divina, e embebido em Deus, a memória e a vontade também lhe estarão submetidos, e aspira amor. A segunda imagem é da lenha se transformando em fogo. O fogo torna a lenha incandescente e inflamada, e a alma em matrimônio torna-se essa lenha em chamas, amando como Deus ama, sendo *tudo comum a ambos*, porque tudo é divino. A terceira, raio, sol e cristal. A alma e Deus fazem-se um como a vidraça e o raio de sol que a ilumina, o carvão inflamado e o fogo, ou ainda como a luz das estrelas e o sol. Tal união, porém não se dá de forma tão perfeita como na outra vida, a imagem do cristal é retomada na chama.

Assim, matrimônio é descrito como um estado permanente, somente pode modificar-se em intensidade, certamente que por infidelidade poderia desfazer-se, mas isto, segundo Teresa, é muito improvável que aconteça. Primeiramente porque a alma que chega a tão elevado ponto, já alcançou um grau tal de pureza, e transformação, que muito dificilmente se envolveria em algo fora da ordem do divino. O amor não cessa de queimar-lhe a alma. Além disso, chegada a estas alturas, a alma conheceu profundamente a Deus, foi inundada pela sua verdade, a partir de então nenhuma outra realidade lhe apetece, abaixo d'Ele tudo é pequeno, nada mais pode produzir encantamento e desejo.

O noivado espiritual é diferente, uma vez que os pretendentes ainda podem se afastar, sendo-o também a união. Porque, embora constitua união duas coisas se juntarem numa só, elas podem apartar-se e subsistir como individualidades. (...) Nesta última graça do Senhor, isso não acontece, ficando sempre a alma com o seu Deus naquele centro (ÁVILA, 2001, p. 572).

Passa-se a compreender aquilo em que os outros crêem pela fé. Depois que a verdade do mundo também lhe foi revelada, de modo que este já não pode mais lhe parecer nada além da miséria que é, tal conhecimento experiencial jamais se cancelará. Por fim, o

matrimônio se realiza na essência da alma, e Deus passa a agir nela a todo o momento, jamais se afastando. A vida passa a ser vivida em uma outra dimensão, até mesmo a percepção do tempo se torna delgada.

Uma alma em Deus escondida
Que mais tem que desejar?
Senão sempre amar e amar?
E, no amor incendiada,
Tornar-vos de novo a amar?
Oh! Daí-me, Deus meu, carinho!
Oh! Daí-me amor abrasado,
E eu farei um doce ninho
Onde for de vosso agrado (ÁVILA, 2001, p.968).

Para Teresa, Deus é o único sentido a dar à vida, nenhum outro ideal é capaz de dar-lhe significado, pois vivendo no amor não há monotonia nem cansaço. O amor é sempre criativo e constitui a nascente única de perene novidade e eterna juventude. A rotina, a monotonia, a mecanicidade, o viver superficial e mecânico, sem sentido último, sem origem e sem finalidade eterna, representam um movimento em direção contrária à da vida. Desta forma o homem não experimenta a vida de modo ascendente, ela não se expande, mas torna-se horizontal, entediante, repetitiva,

À noite, sendo luz de alta contemplação, e por isso de proximidade com Deus, transmite uma inflamação de amor, uma vertigem de impaciência sem alívio, onde a alma parece que “se abrasa em fogo de amor” (CRUZ apud BERARDINO, 1993, p. 24).

Frei João nos diz que “o amor nunca está ocioso, mas, em continuo movimento, e como fogo em chamas, está sempre levantando labaredas aqui e ali” (CRUZ, 1960, p. 240). Para ele, é só quem ama, e na medida que ama, que vive. Sendo o amor tensão

de todo o ser, espírito, alma e corpo, impellido para a plenitude com forte desejo de acolher o veio de uma nascente pura. Mas, não podendo nos esquecer de que,

Se a alma busca a Deus, muito mais procura o seu Amado; se ela dirige a ele seus amorosos desejos, o Esposo por sua vez, envia-lhe o perfume de seus unguentos com que atrai e faz correr para ele, os quais são as divinas inspirações e toques (...) até fazê-la chegar a tão delicada e pura disposição que mereça, enfim, a união divina, e a transformação substancial em todas as potencias (CRUZ, 1960, p. 288).

Santa Teresa descreve a existência de dois amores; Um deles é essencial e puramente espiritual, sem componente algum de paixão, parece nada ter a ver com os sentidos e nem com a ternura à natureza humana. Este amor vem de Deus e a Ele conduz, é amar o outro em Deus, e não têm outro fim senão a busca partilhada pela intimidade com o Criador, pois se deseja ardentemente que o outro alcance exatamente o que se quer alcançar a comunhão com Ele, só assim o amor pode ser durável, eterno e não apenas temporal. Este amor espiritual não se dirige direta e especificamente a uma pessoa “vai além do corpo e põem os olhos nas almas.” As pessoas capazes de sentir tal amor são almas puras, generosas e perfeitas, que, portanto,

Não se contentam em amar coisa tão ruim como os nossos corpos, por formosos que sejam, por muitos encantos que tenham. Por certo os admiram e louvam enquanto obras do criador, porém não se detém neles de modo a lhes ter amor pelos atrativos exteriores. Pareceria amar coisa sem substância e um esforço por querer bem à um espectro (ÁVILA, 2001, p.319).

Não se pode dizer que tais almas só saibam amar a Deus, mas elas consideram a diferença que há entre Criador e criatura. As pessoas capazes de amar assim sabem qual a sua medida diante de Deus e assim julgam não merecer afeição, por isso buscam muito mais dar que receber, porém deixam à Sua Majestade a tarefa de pagar, suplicando-Lhe que o faça,

pois não há quem possa presentear com melhor pagamento. Tal amor é iluminado e iluminador causando efeitos profundos *quando as almas perfeitas amam alguém, desejam ardentemente que o amigo tenha o amor de Deus, para ser também amado por ele. Sabem que de outro modo o amor não é durável* (AVILA, 2001, 322).

A outra forma de amar, apesar de também ser espiritual, vem acompanhada pela sensibilidade e fragilidade humana. É o amor que há, normalmente, entre parentes e amigos. Em geral inclui compensações, e deve ser vigiado para que não se corrompa, não perca sua essência mantendo-se apenas pelas compensações e interesses, negligenciando a essência do ser amado.

Cabe ressaltar, que no matrimônio os santos nos falam de uma união total, plena, onde se ausenta o desejo, e de dois se faz um. Pode-se dizer que de dois não se faz um, mas que uma das partes “desaparece”, ou seja, há ali uma dessubjetivação tal que o sujeito não mais se reconhece, vive num Outro. Não vive tomado por um Outro invasivo como na psicose, mas oferecido a um Outro que o toma. João nos diz que é uma união tão sublime, que é nada e tudo ao mesmo tempo, que é no corpo e fora dele.

São João da Cruz, ao mesmo tempo em que fala de uma plena união, parece nos dizer de um desaparecimento de si, num Outro:

A alma já se transformou em Deus, a quem chama aqui horto de ameno, pelo delicioso e suave repouso que encontra n’Ele. A este horto de plena transformação, que consiste no gozo, deleite e gloria do matrimônio espiritual, não se chega sem passar primeiro por um desposório, e por aquele amor leal que é comum aos desposos. (...) Assim, torna-se mais intenso o deleite e gozo da alma e do espírito, porque é Deus quem tudo opera, sem que a alma de sua parte nada faça. Porquanto a alma não pode fazer coisa alguma por si mesma, se for mediante o sentido corporal e por Ele ajudada: e como no estado em que se acha, está muito longe e muito livre dele, ocupa-se então unicamente em receber a Deus (Cruz, 1960 pp 129; 240-241).

O amor místico é da ordem do ardor. Esse amor ardente pelo qual o sujeito se vê capturado não é apenas um amor que queima a superfície do corpo, a pele, mas que atravessa o corpo, perfura-o, fragmenta-o, dilacera-o. É desse ardor e desse atravessamento que nos fala, Santa Teresa de Ávila e São João da Cruz, quando buscam descrever seu encontro com o divino, indescritível por si só.

Os místicos comprovam a impotência do código lingüístico, após reivindicação de um código de desborde, reivindicam um gozo puro e não pelas bordas, um gozo que os tome, e como dito por eles, a qualquer preço, porque certamente há um preço. Há um total desapego de qualquer condição material. Já não há desejo, o ser se torna passivo na beatitude inerte deste estado da deleitação amorosa, a esperança e a apreensão desapareceram. O objeto da contemplação os torna iguais a nada. Já não há diferenças: estão absortas no instante que os eterniza. Há um desconhecimento do significante que introduz o tempo. Dá-se o desejo de viver ou de morrer, sem deixar de viver, o desejo dum estado supremo, de exasperação da vida que são João descreveu com força: “Morro porque não morro, vivo sem viver em mim”, e santa Teresa acrescenta:

Ó morte benigna,
Põe termo aos meus males!
Só tu, com teus golpes
Tão doce, nos vales.
Que aventura, ó Amado,
Contigo viver!
Com ânsias de ver-te
Desejo morrer!
Quem é que ante a morte,
Deus meu, teme, aflito,
Se alcança por ela
Um gozo infinito? (ÁVILA, 2001, p. 973).

Deus parece colocado como objeto *a*, causa de desejo, o que não há. E eles O querem por inteiro, até a morte, não se contentam com o semblante, pois esse, não traz satisfação alguma, perto do tudo e nada absoluto, nada, que em si pleno, e nele gozam.

Gozo feminino, não do homem, ou da mulher, mas da alma, assim descreve os santos. São João nos diz do encontro do Amado (Deus), com a amada (sua alma). É interessante como mesmo na condição de homem ele feminiliza esse gozo, que é sim de uma outra ordem, de uma não inscrição, de um não capturável, de uma desconstrução da fronteira das identidades do masculino e do feminino Afinal, o que é essa alma, se não aquilo que o escapa, que não se sabe, que é toda enigma?

Só se pode concluir que tal gozo escapou nas entrelinhas, que está no não dito.

4. BIBLIOGRAFIA:

- ÁVILA, T., *Escritos de Teresa de Ávila: Obras Completas*, São Paulo: Loyola, 2001.
- DI BERARDINO, P. P., *Itinerário Espiritual de Santa Teresa de Ávila, mística e doutora da Igreja*; São Paulo: Paulus, 1995.
- DI BERARDINO, P. P., *Itinerário Espiritual de São João da Cruz, místico e doutor da Igreja*; São Paulo: Paulus, 1993.
- CRUZ, J., *Obras de São João da Cruz: Cântico espiritual e Chama viva de amor – vol. 2*, Petrópolis, RJ: Vozes, 1960.
- LACAN, J., *Seminário XX: Mais, ainda*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.
- MAURANO, D., *Torções do gozo: o barroco à luz da psicanálise*, 2004, (inédito).
- VALAS, P., *As dimensões do gozo*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

L'ÉTENDARD SOULEVÉ SUR MOI C'EST L'AMOR

RÉSUMÈ:

La psychanalyse, spécialement avec Lacan, dit que nous sommes des êtres de désir et de jouissance. Il y a deux sortes de jouissances: une jouissance phallique, de la puissance, de l'affirmation de soi et une jouissance Autre, indicible, qui ne se représente pas, une supposée jouissance féminine s'approchant de la mystique. Les paroles de Sainte Thérèse D'Avila et de Saint Jean de la Croix font le contour de ce visage si désiré de l'Autre –le visage de Dieu- qui les dissolvent et les font jouir.

Mots-clefs: Jouissance mystique. Saint Jean de la Croix. Sainte Thérèse D'Avila.

THE BEARER ABOVE ME IS THE LOVE

ABSTRACT:

The psychoanalysis, especially with Lacan, says that we are beings of desire and enjoyment. There are two kinds of enjoyment: a phallic enjoyment, from the power, the self affirmation, and another and a Another enjoyment, indescribable, which has no representation, a supposed female enjoyment that approaches the mystical. The words of Saint "Teresa d'Avila" and Saint "João da Cruz" are the outline of this desired image of the Other - the God image - that dissolves them and makes them enjoy.

Keywords: Mystical enjoyment. Saint João da Cruz. Saint Teresa d'Avila.

Ameli Fernandes e Nilda Sirelli

© 2008 *Psicanálise & Barroco*

Núcleo de Estudos e Pesquisas em Subjetividade e Cultura

Campus Universitário – ICH – Bairro Martelos

Juiz de Fora, MG - Brasil

Tel.: (32) 2102 3117

revista@psicanalisebarroco.pro.br

www.psicanalisebarroco.pro.br/revista