

A modo poético... No Espírito

A reflexão sobre a poesia de Adélia nos conduziu a desenvolver uma cristologia *teopoética*. Desenvolvimento que se dá a partir de uma cristofania (manifestação), seguido de uma cristopatia (experiência/afeto) e cristonomia (seguimento) e por fim, a possibilidade de se dizer uma palavra cristológica.

Por que uma cristologia *teopoética* em vez de uma cristologia poética? Em primeiro lugar, propomos a teopoética como “uma estilística do discurso adequado para falar de Deus nos dias de hoje”¹. É teopoética porque está situada numa proposta dialógico concreta na qual o real se revela sob a forma de encontro². Encontro entre teologia e literatura.

No capítulo anterior, o termo *teo* aloca um sentido direcionado à mística. O termo mística está associado a uma experiência de fé e a *palavra cristológico poética* na obra de Adélia Prado é tecida juntamente com a mística, ou seja, advém de uma *experiência*, um conhecimento por experiência. Entretanto nem toda palavra cristológica é mística, ou ainda, nem sempre advém de um conhecimento por experiência e processual. Entretanto, mística não se trata só de um processo cognitivo, mas um caminho vital determinado, um caminho de salvação³.

Neste sentido, Schillebeeckx nos indica três constantes da mística que encontramos na obra poética de Adélia Prado: a experiência “fontanal”, luz, fogo e êxtase amoroso, uma fase posterior caracterizada pela purificação (katharsis) que se experimenta como ferida e a fase final, em que se descobrem as características do divino Amado, a experiência registra uma “marca” do Amado na interioridade do místico, um doloroso sentimento de carência e de saudade⁴.

Convém ressaltar que a teologia não pode ser reduzida à cristologia, assim como Deus não pode ser reduzido a Cristo⁵. Portanto, o termo *teo* quer também indicar a dimensão trinitária, uma abertura ao Espírito e vem sinalizar que a

¹ KUSCHEL, K. J., **Os escritores e as escrituras**, p. 223.

² Cf. KUSCHEL, K. J., **Os escritores e as escrituras**, p. 225.

³ Cf. SCHILLEBEECKX, E., **Los hombres, relato de Dios**, p.121.

⁴ Cf. SCHILLEBEECKX, E., **Los hombres, relato de Dios**, pp.121- 122.

⁵ Cf. SCHILLEBEECKX, E., **Los hombres, relato de Dios**, p. 35.

teopoética adelianna implica em uma mutualidade entre cristologia e pneumatologia.

Neste sentido, *invocamos* Moltmann e todos os teólogos ortodoxos quando estes apontam que há uma relação mútua entre cristologia e pneumatologia que deve ser o princípio fundamental da teologia cristã⁶. Os evangelhos narram a vida de Cristo e inspirados pelo Espírito são considerados uma cristologia pneumática. Paulo e João apresentam uma pneumatologia cristológica, pois já pressupõem a cristologia pneumática⁷.

No inter-relacionamento destas duas doutrinas da teologia não se trata de escolher entre um esquema e outro. Como expressão da experiência de Deus, a doutrina trinitária tem figura doxológica na contemplação de Cristo e na comunidade do Espírito [...] Todo e qualquer pensar e falar, sentir e agir, sofrer e esperar dirigido a Deus infinito e eterno possui caráter doxológico. Todas essas coisas expressam diante de Deus as experiências avassaladoras e as expectativas profundas. São linhas da vida, que levam à realidade viva do próprio Deus⁸.

A nomenclatura utilizada para a obra de Adélia Prado - *cristologia teopoética* - vem guardar a dimensão trinitária do Mistério, pois não podemos denominá-la nem de cristologia pneumática nem de pneumatologia cristológica, pois *está em modo poético*; mas ainda assim, cristologia e pneumatologia apresentam-se em comunhão, em mútua pertença poética.

Na obra poética adelianna encontramos algumas pistas do que Moltmann denomina de “Espírito da Vida”, que é “a unidade entre experiência de Deus e experiência de vida”⁹. O Espírito Santo é o Espírito da Vida, da alegria de viver, que coloca a nossa vida na presença do Deus vivo nas ondas do amor eterno¹⁰.

⁶ MOLTSMANN, J., **O espírito da vida**. Uma pneumatologia integral. Petrópolis: Vozes, 1998, p. 77. Como exigência ecumênica, propõe renunciarmos ao cristomonismo e a uma pneumatologia entusiástica. Ambos os tratados devem ser vistos dentro de uma estrutura trinitária. Dessa forma, se preserva o teocentrismo contra um cristocentrismo ou um pneumatocentrismo.

⁷ MOLTSMANN, J., **O espírito da vida**, p. 65. O autor explora a experiência trinitária do Espírito e trata da relação entre o Cristo do Espírito e o Espírito de Cristo. Moltmann aponta dois contextos referentes a Cristo e ao Espírito. Um primeiro momento entre Cristo (Filho), Espírito e Deus, e um segundo momento, na história humana (p. 76). Segundo o teólogo, na doutrina trinitária foram misturadas duas diferentes metáforas: a experiência de Deus “Abba” por Jesus, que corresponde à eterna geração do Filho pelo Pai (o Cristo do Espírito) e o “eterno proferir da Palavra no alento do Espírito” (o Espírito de Cristo) (p. 77).

⁸ MOLTSMANN, J., **O espírito da vida**, p. 78. Ver também RAHNER, K., **Experiência Del Espírito**. Madrid: Narcea, 1978, pp. 47-53.

⁹ MOLTSMANN, J., **O espírito da vida**, p. 9.

¹⁰ Cf. MOLTSMANN, J., **O espírito da vida**, p. 9. Também RAHNER, K., **Escritos de teologia**, tomo III. Madrid: Taurus, 1961, pp. 103-107, texto *Sobre la experiencia de la gracia*.

A alegria que a obra de Adélia Prado apresenta está “na constatação da integralidade da vida, das coisas e de toda realidade em Deus”¹¹, uma alegria que vem de sua fé¹². Neste aspecto, apresenta a dimensão de Transcendência na imanência, ou “Deus em todas as coisas”. Em entrevista, a poeta afirma: “a transcendência mora, pausa nas coisas... está pousada ou está encarnada nas coisas”¹³. Assim, “A experiência do Espírito vivificante na fé do coração e na comunhão do amor ultrapassa, pois, por si mesma, os limites da Igreja, levando à descoberta do mesmo Espírito na natureza, nas plantas, nos animais e nos ecossistemas da terra”¹⁴.

A comunhão com Cristo, cuja Encarnação é o vórtice histórico propulsor para o efetivo encontro dialogal, amoroso e afetivo entre Deus e o ser humano leva à comunhão maior com todas as criaturas de Deus, que é experiência de comunhão do Espírito¹⁵ - “A borboleta pousada / ou é Deus / ou é nada”¹⁶. Também em *Teologal* encontramos que “agora é definitivo: / uma rosa é mais que uma rosa. / Não há como deserdá-la / de seu destino arquetípico [...] a rosa é mística”¹⁷. Interessante é que Adélia também parece estabelecer um diálogo com o famoso verso de Gertrude Stein, “uma rosa é uma rosa é uma rosa”, que está vinculado à relação entre nome e coisa, significando algo como “as coisas são o que são”. O título do poema de Adélia não nos parece inocente, é justamente *Teologal* por ser uma experiência do Espírito da Vida que vê na imanência a transcendência em todas as rosas. A rosa tem um destino místico, pois pertence também à dimensão do mistério da Criação que tem no Espírito, a fonte da Vida¹⁸.

Por outro lado, se a inspiração da poesia é divina, então esta percepção teológica só pode estar situada na Terceira Pessoa da Trindade, ou seja, é inspiração do próprio Espírito Santo. No poema *O ajudante de Deus* encontramos:

¹¹ BINGEMER, M. C., Deus: experiência originante e originada. O texto materno-teologal de Adélia Prado. In: DE MORI, G.; SANTOS, L.; CALDAS, C. (Orgs), **Aragem do Sagrado**. Deus na literatura contemporânea. São Paulo: Edições Loyola, 2011, 260.

¹² BINGEMER, M. C., Deus: experiência originante e originada, p.263.

¹³ PRADO, A., A linguagem mística do cotidiano. **Revista Língua**.

¹⁴ MOLTSMANN, J., **O espírito da vida**, p. 21

¹⁵ Cf. MOLTSMANN, J., **O espírito da vida**, p. 21.

¹⁶ PRADO, A., **Poesia reunida**, p. 381

¹⁷ PRADO, A., **Oráculos de maio**, p. 129.

¹⁸ Cf. MOLTSMANN, J. **A fonte da vida. O Espírito Santo e a teologia da vida**. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

“Invoquei o Santo Espírito, / Ele me disse: sofre, / come na paciência / esta amargura, porque tens boca / e eu não”¹⁹.

Ao longo da reflexão já realizada, surge um questionamento sobre o aspecto trinitário desta visão místico poética. Estamos, por esta perspectiva, considerando que Deus é Deus-poeta, criador do mundo pela Palavra. A Palavra (poética) que sempre esteve com o Deus-poeta encarna na história da humanidade (Jo 1) como a Palavra (poética) que se concretiza em Sagrada Humanidade. A Palavra Encarnada do Deus-poeta será então poesia: Jesus é poesia.

Até este momento da pesquisa, trouxemos as imagens referentes ao Pai e ao Filho e cabe-nos então a pergunta acerca da Terceira Pessoa da Trindade, o Espírito Santo: como se revelaria o Espírito Santo nesta trindade econômica e poética? A possibilidade que enxergamos é considerar que o Espírito Santo – soprado por Cristo aos seus discípulos (Jo 20,22) – se manifesta como a própria experiência poética. Neste sentido, através da experiência poética podemos dizer que Jesus é Poesia como uma analogia a 1 Cor. 12,3: “Ninguém pode dizer: “Jesus é o Senhor” a não ser no Espírito Santo”.

Neste capítulo abordaremos a relação Espírito e ser humano, tomando sempre, porém, em consideração o dado antropológico.

Em um primeiro momento abordaremos a relação entre poesia e oração, - expressão e palavra humanas que se dirigem ao Transcendente – identificando alguns pressupostos antropológicos.

Posteriormente, tocaremos na dimensão do testemunho que os textos de Adélia Prado apresentam. Santa Teresa também fazia literatura testemunhal e como veremos, isso pode ser considerado uma luta contra o esquecimento, um reavivamento da memória afetiva, espelhando a necessidade de quebrar o silêncio em favor de um autotestemunho. Autotestemunho que não pode ser alienado em favor do apagamento do autor, pois os rastros autobiográficos contidos nos textos indicam experiências humanas profundas.

Na relação entre estética e mística, identificamos a mutualidade entre os espaços interior e estético e sua significação para o mundo contemporâneo²⁰. Ambos configuram-se como espaços para a transcendência, enfatizando a percepção (do mundo e de si mesmo) como elemento diferenciador da realidade.

¹⁹ PRADO, A., **Oráculos de maio**, p. 11.

²⁰ Utilizaremos textos de PEDROSA-PÁDUA, L.

Também focamos nosso olhar sobre a linguagem do símbolo e seu contexto nos textos poético místicos; sua “transgressividade”, ou seja, o modo “excessivo” e também a relação entre texto e leitor no processo de interpretação – os textos poético místicos afetam o leitor em sua interioridade.

Continuando o caminho em nível antropológico, refletiremos sobre a ação do Espírito num processo de trânsito de consciência – do psíquico ao pneumático – que compreende certas dimensões do humano, afirmando a necessidade de a teologia dialogar com as diferentes áreas do saber. Neste sentido, indicamos a psicologia como uma das disciplinas que podem contribuir para a melhor compreensão do fenômeno humano e místico.

Por fim, apresentaremos uma reflexão sobre o Espírito e sua capacidade de iniciar e conduzir o processo de regeneração do ser humano – o de se *con-formar* a Cristo - e neste sentido, podemos dizer que existe certa plasticidade no Espírito (que opera a partir do interior) que permite ao ser humano integrar-se à *forma* do humano-divino – à forma de Cristo. Regeneração que está calcada no Espírito da liberdade e não em uma *fôrma* que seja igual para todas as pessoas. Liberdade que é arte, expressão, beleza, horizonte para a autorealização humana.

3.1 Poesia e Oração

Um dos aspectos relevantes da teopoética adeliiana é o sentido poesia-oração. A tradição cristã reconhece a oração como “arquétipo e idéia primordial da relacionalidade entre o homem e Deus”²¹. Também Schillebeeckx considera que a oração é o contexto ideal para o uso do termo Deus²².

No segundo capítulo, propusemos um diálogo entre Adélia Prado e Teresa de Ávila e, não por acaso, a Santa é Doutora Mística e Mestre na oração. A mística teresiana não é uma “mística de oração”, e sim uma “mística da vida de oração”²³, e é determinante que a palavra vida esteja em relevo porque é precisamente toda a existência (vida) que deve entrar em diálogo e em amizade orantes, “sem os quais ela permanece sem solução e destituída de sentido”²⁴.

²¹ Oração. CALATI, B., In: BORRIELLO, L. et al. **Dicionário de mística**, p. 807.

²² SCHILLEBEECKX, E., **Los hombres, relato de Dios**, p. 115.

²³ Teresa de Jesus. SICARI, A. M., In: BORRIELLO, L. et al. **Dicionário de mística**, p. 1014.

²⁴ Teresa de Jesus. SICARI, A. M., In: BORRIELLO, L. et al. **Dicionário de mística**, p. 1014.

Santa Teresa afirma que oração é “trato de amizade”. Não significa pensar muito, mas amar muito. Adélia, de outra forma, assim expressa: “Meu coração não pensa [...] ‘É impossível pensar em Deus.’ / E foi este o meu erro todo o tempo, / Deus não existe assim pensável”²⁵.

Orar é dialogar com Deus a partir das dimensões mais profundas do ser e por isso a mística teresiana supõe uma atitude plena e integral de todo o ser²⁶. É interessante observar que Teresa abandonou durante um tempo a oração (Vida 7,1) porque se sentia dividida entre Deus e o mundo e era impossível a ela dialogar com Deus consciente dessa divisão interna²⁷.

O cristão autêntico, pessoa de oração, deve estar aberto à Palavra de Deus que está personalizada em Jesus Cristo; portanto ser cristão implica fazer a experiência da pessoa de Jesus que se faz presente no âmbito da oração, porque oração é o ato de imersão do ser humano na largura, altura e profundidade do mistério de Cristo²⁸. A oração inicia um processo de conhecimento entre o ser humano e Jesus Cristo – experiência crística²⁹.

Castro aponta que a mensagem teresiana sobre a oração tem especial relevância hoje. A oração - que deixou de ser um assunto de devoção para ser um tema teológico ‘chave’ - está situada no limiar da cristologia e antropologia (na perspectiva de Castro, são duas ciências de grande atualidade); assim, estas ciências são convocadas a esclarecer o conteúdo da oração convidando-nos não tanto para uma reflexão que tem a oração como objeto, mas sim, para uma vivência autêntica da mesma³⁰.

A oração é um tema muito atual para a vida da Igreja, pois vários grupos – pessoas com tendências à interioridade ou em busca de sentido para ávida, grupos revolucionários e progressistas – têm na oração a base de suas atividades³¹.

Na doutrina de Santa Teresa se observa que na medida em que o processo espiritual se intensifica, cresce a concentração cristológica, e neste sentido, a

²⁵ PRADO, A., **A faca no peito**, p. 77. Esta foi uma das poesias retiradas por Adélia Prado na coletânea de Poesias reunidas após a crítica de Felipe Fortuna.

²⁶ CASTRO, S., **Ser cristiano según santa Teresa**, p. 57.

²⁷ CASTRO, S., **Ser cristiano según santa Teresa**, p. 57.

²⁸ CASTRO, S., **Ser cristiano según santa Teresa**, pp. 59-60.

²⁹ CASTRO, S., **Ser cristiano según santa Teresa**, p.60.

³⁰ CASTRO, S., **Ser cristiano según santa Teresa**, p.60.

³¹ CASTRO, S., **Ser cristiano según santa Teresa**, p.61.

cristificação e humanização do ser humano mutuamente se correspondem, se confundem e se integram³².

Como já descrito no capítulo anterior, encontramos na poesia-oração (cristologia *teopoética*) adeliana um processo de amadurecimento com relação à imagem de Deus – do Deus do Antigo Testamento ao Deus de Jesus Cristo – “Como serei julgada, / se meu medo se esvai, o meu medo do inferno, / da face do Deus raivoso?”³³. Pela oração, o ser humano é transformado – a metáfora teresiana alude ao bicho da seda que se transforma em borboleta.

Poesia-oração é ação transformadora que humaniza e cristifica o ser humano, já que Jesus é Poesia. A transformação que se opera no humano mediante a poesia-oração é então humanização, cristificação e poetização do ser humano.

Desta forma, iniciaremos no próximo tópico uma reflexão sobre os elementos da oração contidos nas expressões poéticas de Adélia tendo em vista a perspectiva antropológica já que no capítulo anterior nos referimos à cristologia.

3.1.1

Pressupostos antropológicos da poesia-oração

Um primeiro pressuposto para a oração é a conversão, que na doutrina teresiana está relacionada com o encontro com Cristo³⁴. É uma vida nova que irrompe a partir dessa experiência de conversão. Como relata Adélia, o livro *O pelicano* saiu inteiramente do poema de mesmo nome e foi uma “uma experiência muito forte e que me veio com sua forma própria”³⁵. Em *Citação de Isaías*, a poeta diz: “A matéria de Deus é Seu amor. / Sua forma é Jonathan, / o que dói e perece / e me diz, com tremor da criação inteira: / És preciosa aos meus olhos, / porque eu te aprecio e te amo, / permuto reinos por ti”³⁶.

Na visão de Canalle,

“Pelicano” e “Neopelicano” expressam de maneira exemplar a obra adeliana: forma e conteúdo amalgamados. Não somente porque os aspectos mais característicos de seu estilo aí se concentram, mas também porque a sua maneira de observar o mundo e de juntar as pedras desse quebra-cabeças decodificando-lhe o significado aí se apresentam. Nesses poemas, de modo particular, o transcendente toca a realidade e – sempre através dela, com ela, - grita a sua existência. A

³² CASTRO, S., *Ser cristiano según santa Teresa*, p. 75.

³³ PRADO, A., *A faca no peito*, p. 77.

³⁴ CASTRO, S., *Ser cristiano según santa Teresa*, p.27.

³⁵ PRADO, A., *Cadernos de Literatura Brasileira*, n. 9, p. 33.

³⁶ PRADO, A., *Poesia reunida*, p. 399.

consistência, aquilo que a faz existir continuamente, que permite que a realidade continue existindo, seja produzida é identificada e revelada nesses textos³⁷.

A oração teresiana tem forte cunho cristológico sem subtrair a reflexão sobre as coisas do mundo e da vida ou da criação. Contudo a pessoa de Jesus Cristo e seu mistério entrelaçam todas as considerações sobre a criação já que Dele emana consistência e harmonia – “Quando Deus criou o mundo / criou junto a bicicleta e o caminho relvado / onde Jonathan me espera para esta bela sequência: / à passagem dos amantes, o capim florido estremece”³⁸. Nestes versos há uma implicação entre a história da criação – “quando Deus criou o mundo” - e a história pessoal do ‘eu lírico’ que encontra com Jonathan – o capim florido estremece. Em Jonathan, com Jonathan, ou por Jonathan, a história da poeta se entrelaça com a história da criação, ganhando assim um sentido salvífico. Para Teresa, oração também significa interiorizar-se e integrar em nossa história a história da salvação³⁹.

A meta da oração é o amor⁴⁰ - diálogo amoroso, trato de amizade com quem sabemos que nos ama⁴¹ (Vida 8,3) - e na pedagogia teresiana o lugar para o entendimento é o coração⁴².

A afetividade, entendida com profundidade, deve ser a meta para qual se encaminha o colóquio com Deus. A oração busca fundamentalmente a comunhão com Deus e esta comunhão se realiza principalmente através do amor – a oração é “uma centelhazinha do Seu verdadeiro amor que o Senhor começa a acender na alma, para fazê-la compreender que esse amor é feliz”⁴³ (Vida 15, 3). Na poesia *Pastoral*, Adélia expressa: “Meu coração implora à ordem amorosa do mundo: / vem, Jonathan [...] Há um sacramento chamado / da Presença Santíssima, um coração / dizendo o mesmo que o meu: / vem, vem, vem”⁴⁴. A doutrina teresiana da oração compreende também um desenvolvimento afetivo, começando pela amizade e tendo como ápice da realização o matrimônio espiritual. Neste sentido,

³⁷ CARNALLE, C., **Inspiração Divina e Inteligência Humana na Obra de Adélia Prado**: um estudo sobre sua obra recente. Disponível em <http://www.hottopos.com.br/videtur11/aprado.htm>. Acesso em 09 de fevereiro de 2012.

³⁸ PRADO, A., **Poesia reunida**, p. 378.

³⁹ CASTRO, S., **Ser cristiano según santa Teresa**, p. 66.

⁴⁰ CASTRO, S., **Ser cristiano según santa Teresa**, pp. 66-67.

⁴¹ ÁVILA, T., **Escritos de Teresa de Ávila**, p. 63.

⁴² É necessário enamorar-se de Cristo, conforme Vida 12,3.

⁴³ ÁVILA, T., **Escritos de Teresa de Ávila**, p. 99.

⁴⁴ PRADO, A., **A faca no peito**, p. 81. Esta também foi uma das poesias retiradas por Adélia Prado na coletânea de Poesias reunidas após a crítica de Felipe Fortuna.

para ambas – Adélia e Teresa - a santificação cristã é um processo nupcial, “Portanto entrega-te / ao que te faz tão bela quando ris. / A ópera não é bufa, / é só um não-saber rasgado de clarões. / Se Jonathan for deus estarás certa / e se não for, também, / porque assim acreditas / e ninguém é condenado porque ama”⁴⁵.

Se a “ópera não é bufa” no poema de Adélia, em Teresa, a oração é uma autêntica sinfonia antropológica de amor teológico⁴⁶.

A petição é outro elemento que caracteriza a oração teresiana e a poesia de Adélia Prado, bem como o louvor, que é outra característica muito forte tanto em Teresa quanto em Adélia⁴⁷. As duas são mulheres da Palavra e de livros. Em Teresa, Cristo é um “livro vivo”⁴⁸ (Vida 26, 5) porque “Deus não se nega a quem persevera”⁴⁹ (Vida 11,4), em Adélia, Jonathan é “metáfora viva”⁵⁰.

Principalmente em sua biografia *Vida*, Teresa realiza um testemunho autobiográfico que narra a sua aventura de amor e comunhão com Deus. Também os textos de Adélia contêm “a presença de um nítido pacto autobiográfico travado entre o eu-poético feminino da autora e o próprio testemunho biográfico-religioso da escritora”⁵¹, como veremos no próximo tópico.

3.1.2

Testemunho autoral na poesia adeliana

No item anterior analisamos a poesia-oração pela perspectiva antropológica, tendo em vista o caráter universalizável do seu conteúdo, ou seja, a dimensão que atinge a todo ser humano. Nosso olhar se dirige neste tópico para uma particularidade dos textos de Adélia Prado, a autoria testemunhal e feminina.

As autoras – Teresa e Adélia – fazem literatura de testemunho e seguindo Conceição, propomos entender literatura de testemunho como aquela que é “insuflada por uma experiência radical, limite e extraordinária por parte daquele

⁴⁵ PRADO, A., *Poesia reunida*, p. 379.

⁴⁶ CASTRO, S., *Ser cristiano según santa Teresa*, p. 68.

⁴⁷ CASTRO, S., *Ser cristiano según santa Teresa*, p. 89.

⁴⁸ ÁVILA, T., *Escritos de Teresa de Ávila*, p. 171. “O Senhor me disse: Não sofras, que te darei um livro vivo. Eu não podia compreender por que Ele me dissesse isso [...] Sua Majestade tem sido o livro verdadeiro onde tenho visto as verdades. Bendito seja esse livro que deixa impresso na alma o que há de ler e fazer, de modo que não se pode esquecer!”

⁴⁹ ÁVILA, T., *Escritos de Teresa de Ávila*, p. 75.

⁵⁰ Estamos fazendo referência ao livro *A metáfora viva* de Paul Ricoeur em que o autor pesquisa sobre o universo da linguagem. RICOEUR, P. *A metáfora viva*. Tradução de Joaquim Torres Costa, Antonio M. Magalhães. Porto: Res, 1983.

⁵¹ CONCEIÇÃO, D. R., Expressando a fé: experiência religiosa, testemunho autobiográfico e religioso na poesia de Adélia Prado. *Atualidade Teológica*, ano XV, n. 39. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2011, p. 488.

que decide testemunhar tal experiência”⁵². Experiências de Deus são pungentes, os escritos místicos sobreviveram e sobrevivem na expressão das testemunhas de todas as épocas⁵³. A radicalidade desta literatura está em ultrapassar o silêncio em favor de um autotestemunho; ela é expressão da luta contra o esquecimento, e neste sentido a “arte da memória e a literatura [...] são uma expressão de cicatrizes”⁵⁴. Cicatrizes de uma ferida de amor⁵⁵. Conceição considera que o eu-poético adeliano busca representar as cicatrizes.

Na perspectiva de Conceição, a literatura de Adélia mantém um pacto-autobiográfico, ou seja, um elo entre expressões poéticas e a perspectiva autoral vislumbrada pela voz em primeira pessoa⁵⁶. Para exemplificar, Conceição apresenta o poema *Paixão*:

De vez em quando Deus me tira a poesia. / Olho pedra, vejo pedra mesmo. / O mundo, cheio de departamentos, / não é bola bonita caminhando solta no espaço. / Eu fico feia, olhando espelhos com provocação, / batendo a escova com força nos cabelos, / sujeita à crença em presságios. / **Viro péssima cristã**⁵⁷.

Neste sentido, mesmo sabendo das considerações sobre a chamada “morte do autor”⁵⁸, Conceição defende que o pacto-autobiográfico se torna necessário para compreender toda a dimensão da poesia adeliana, pois

Se a chamada literatura de testemunho emerge das experiências profundas e se o horizonte autoral (testemunho) não for preservado, tal expressão literária alcançaria apenas um grau de inventividade e/ou ficcionalidade e não propriamente aquilo com que o texto adeliano pretendo atingir; ou seja: *um testemunho de fé tecido na e pela poesia*⁵⁹ (grifo nosso).

Se Foucault e Barthes consideraram necessária a “morte do autor”, nos textos de Adélia temos a emergência de um eu-autor que está presente nos vestígios autobiográficos de sua poesia que, além de se auto-afirmar autenticamente como

⁵² CONCEIÇÃO, D. R., Expressando a fé. **Atualidade Teológica**, p. 490.

⁵³ CONCEIÇÃO, D. R., Expressando a fé. **Atualidade Teológica**, p. 491.

⁵⁴ CONCEIÇÃO, D. R., Expressando a fé. **Atualidade Teológica**, p. 491.

⁵⁵ Esta interpretação – cicatriz relacionada à ferida mística – está associada ao conteúdo que foi desenvolvido no capítulo 2 desta pesquisa e não à perspectiva que o autor apresenta em seu artigo.

⁵⁶ CONCEIÇÃO, D. R., Expressando a fé. **Atualidade Teológica**, p. 492.

⁵⁷ PRADO, A., **Poesia reunida**, p. 199. Grifo do autor.

⁵⁸ Conceição faz referência a dois autores: FOUCAULT, M., **O que é um autor?**, 6ªed. Lisboa: Nova Veja, 2006 e BARTHES, R., **O rumor da língua**, 2ªed. São Paulo: Martins Fontes, 2004. Também outro texto de Conceição aborda esta questão da morte do autor e a relação com a autoria feminina na poesia de Adélia Prado, ver: CONCEIÇÃO, D. R., Religião, literatura e o eu: interfaces do feminino na estética de Adélia Prado. **Revista Mandrágora**, vol. 15, n. 15, 2009, pp. 35-46, Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/MA/article/viewFile/678/679>, Acesso em 10 de fevereiro de 2012.

⁵⁹ CONCEIÇÃO, D. R., Expressando a fé. **Atualidade Teológica**, p. 492.

voz feminina, acaba revelando o reconhecimento de um eu “marcado pela recuperação de uma memória religiosa”⁶⁰.

Na obra de Adélia Prado, a “morte do autor” significa também o não-reconhecimento do eu-autor feminino que emerge de sua poética, pois os rastros autobiográficos autenticam “uma voz feminina que quer se auto-afirmar em razão do seu histórico apagamento”⁶¹. Assim,

A morte do autor – se levada à sua radicalidade sob o foco de questões de gênero – sequer permitiria a construção literária de um discurso sexista feminino, mas sim o total apagamento do pronunciamento de um discurso de autoria feminina feito pela literatura, que aqui toma como paradigma o palco autobiográfico da poetisa Adélia Prado⁶².

O texto de Adélia funda uma discursividade e, neste sentido, legitima uma (auto)interpretação da vida e confere ‘presentificação’ à autora em seu próprio espaço poético⁶³.

No olhar de Conceição, o caráter autobiográfico feminino dos textos da poeta não representa uma significação “essencialista” da literatura, mas o espaço onde é possível à autora a construção “da subjetividade de uma individualidade que se encontra às margens dos grandes sistemas sociais e culturais de poder, dentro de uma cultura notadamente patriarcal”⁶⁴.

Encontramos também nos escritos de Teresa de Ávila a construção de uma subjetividade que emerge – a partir de sua experiência –, consciente da sua “condição” de mulher e dos papéis que deveria “interpretar”. Mas, Teresa também denuncia os flagelos femininos e embora o texto tenha sido censurado na época da autora, foi redescoberto posteriormente.

Com relação a esse aspecto, lembro sua famosa **oração**, verdadeiramente feminista, encontrada na primeira redação do Caminho de Perfeição (cap. 4,1). Nela, denuncia um “encurralamento” das mulheres na Igreja: os varões são juizes de mulheres e suspeitam de toda “virtude de mulher”; estas, por sua vez, não podem “falar algumas verdades” que “choram em segredo”, são desprezadas e desqualificadas. Evidentemente, esta página foi censurada e não passou à segunda redação do mesmo livro. Sim, Teresa foi muito além do que se esperava de uma mulher do seu tempo. Ao mesmo tempo, suas histórias de amizade com alguns varões de seu tempo são bem conhecidas através de seu grandioso epistolário⁶⁵ (grifo nosso).

⁶⁰ CONCEIÇÃO, D. R., Expressando a fé. **Atualidade Teológica**, p. 493.

⁶¹ CONCEIÇÃO, D. R., Religião, literatura e o eu. **Revista Mandrágora**.

⁶² CONCEIÇÃO, D. R., Religião, literatura e o eu. **Revista Mandrágora**.

⁶³ CONCEIÇÃO, D. R., Religião, literatura e o eu. **Revista Mandrágora**.

⁶⁴ CONCEIÇÃO, D. R., Religião, literatura e o eu. **Revista Mandrágora**.

⁶⁵ PEDROSA-PÁDUA, L., “Mãe da psicologia”? Subjetividade, liberdade e autonomia em Teresa de Jesus. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/em-edicao-mae-da-psicologia->

Teresa encontra na oração o espaço para a construção e expressão de sua subjetividade e Adélia a encontra na poesia. A oração “verdadeiramente feminista” a que Pedrosa-Pádua se refere, segue abaixo:

Quando andáveis pelo mundo, Senhor, não desprezastes as mulheres; ao contrário, sempre as favoreceste com piedade e encontrastes nelas muito amor e mais fé que nos homens, pois estava vossa santíssima mãe...Não basta, Senhor, que o mundo nos traga encurraladas e incapazes, para que não façamos nada por Vós que seja válido em público, nem ousemos falar verdades que choramos em segredo? Não haveríeis Vós de ouvir petição tão justa? Não creio, Senhor de bondade e justiça, pois sois justo juiz, e não como os juizes do mundo, que como são filhos de Adão e, enfim, todos varões, não há virtude de mulher que não tenham por suspeita. Sim, algum dia haverá, meu Rei, que tudo se conheça. Não falo por mim, pois o mundo já conheceu a minha ruindade, e eu satisfeita que seja pública, mas porque vejo os tempos de tal maneira que não há razão para desprezar ânimos tão virtuosos e fortes, mesmo que sejam de mulheres⁶⁶.

Sendo a oração e a poesia espaços para a construção e expressão da subjetividade feminina, são também espaços onde se encontra a dimensão do “feminino transgressor”, de uma voz que emerge e não mais silencia - “Quando nasci um anjo esbelto, / desses que tocam trombeta, anunciou: / vai carregar bandeira. / Cargo muito pesado pra mulher, / esta espécie ainda envergonhada”⁶⁷ (*Com licença poética*). Adélia pede licença para adentrar no universo poético brasileiro predominantemente masculino, pede passagem para *transgredir* – ir além da “grade”, além dos estereótipos, das normas, do limite que demarca os sistemas de poder – cultural ou religioso.

Finalizando esta análise, abraçamos o olhar de R. D. Conceição sobre a literatura testemunhal de Adélia Prado, afirmando a necessidade de vislumbrá-la através de um pacto-autobiográfico. Neste sentido, não se pode desconsiderar a singularidade de uma voz feminina⁶⁸ que carrega as cicatrizes de um amor transgressor⁶⁹ que permanece vivo em sua memória através do testemunho autobiográfico dessa experiência amorosa.

Significativas também se tornam as palavras de Conceição quando expressa: “um testemunho de fé tecido na e pela poesia”; neste sentido, entendemos o verso

[subjatividade-liberdade-e-autonomia-em-teresa-de-jesus-entrevista-especial-com-lucia-pedrosa/505364-em-edicao-mae-da-psicologia-subjetividade-liberdade-e-autonomia-em-teresa-de-jesus](http://www.puc-rio.br/revista/505364-em-edicao-mae-da-psicologia-subjetividade-liberdade-e-autonomia-em-teresa-de-jesus), Acesso em 20 de janeiro de 2012.

⁶⁶ AVILA Apud PEDROSA-PÁDUA, L., Santa Teresa de Ávila: dez retratos de uma mulher “humana e de Deus”. In: PEDROSA-PÁDUA, L.; CAMPOS, M. B., **Santa Teresa**, p. 119.

⁶⁷ PRADO, A., **Poesia reunida**, p. 11.

⁶⁸ Tanto em Adélia Prado quanto em Teresa de Ávila.

⁶⁹ Mais uma vez, vimos recordar que esta perspectiva cristológica – amor - não pertence ao olhar de Conceição, mas advém da análise realizada no segundo capítulo – relativa ao livro *Cântico dos Cânticos*.

"no meu caminho apócrifo de entender a palavra / pelo seu reverso, / captar a mensagem / pelo arauto, conforme sejam suas mãos e olhos"⁷⁰.

Poesia, palavra do verso e do reverso, palavra poética, palavra estética – pelas mãos e olhos do arauto-poeta. Assim, no próximo item abordaremos a linguagem poético mística como mediação para o diálogo interdisciplinar entre a teologia e literatura, pois como aponta Avenatti de Palumbo, a linguagem poético-mística tem sua origem na figura estética⁷¹.

3.2

Estética, poesia e mística

Um primeiro ponto que abordamos ao abrir este tópico, é a necessidade atual de comunicar a mensagem cristã. Para compor este item, nos utilizamos de dois artigos, e tanto no texto de Pedrosa-Pádua⁷² quanto no de Avenatti Palumbo⁷³, uma das motivações das autoras será a de responder à interpelação do atual contexto: Pedrosa-Pádua aponta a injustiça estrutural e o pluralismo religioso como motores para reflexão e Palumbo pretende responder ao desafio de crer e dar razões da fé cristã no contexto de uma cultura fragmentada que perdeu de vista o horizonte do humano e sua verdade, dignidade e beleza. Assim,

[...] diante das velozes transformações pelas quais passou e passa o campo religioso, - o que hoje apresenta uma certa nebulosidade nos contornos do que se convencionou chamar “experiência religiosa” ou “sede espiritual” ou “ânsia pelo Transcendente”, não identificadas essas com os terrenos do confessional e do institucional, - é mais do que nunca urgente pensar a experiência e seu lugar dentro do pensar teológico. Mais ainda: é mais do que nunca urgente pensar a experiência em seus diversos níveis de distinção com relação à inteligência da fé que é a teologia⁷⁴.

Ambas as pesquisadoras latinoamericanas, sustentam seus respectivos olhares a partir da estética teológica de Urs Von Balthasar - não exclusivamente –

⁷⁰ PRADO, A., **Poesia reunida**, p. 61.

⁷¹ AVENATTI DE PALUMBO, C., El lenguaje poético místico como figura estética de mediación en el diálogo interdisciplinario entre literatura e teología. **Atualidade Teológica**, p. 447.

⁷² PEDROSA-PÁDUA, L., Espaços de transcendência: a integração dos espaços estéticos, ético, interpessoal e interior na experiência de Deus. In: BARROS, P. C. (Org), **A serviço do Evangelho**: Estudos em homenagem a J. A. Ruiz de Gopegui, SJ, em seu 80º aniversário. São Paulo: Loyola, 2008, pp. 141-161.

⁷³ AVENATTI DE PALUMBO, C., El lenguaje poético místico como figura estética de mediación en el diálogo interdisciplinario entre literatura e teología. **Atualidade Teológica**, p. ??

⁷⁴ BINGEMER, M. C., **A experiência do Deus cristão e sua identidade trinitária**. Disponível em: http://www.users.rdc.puc-rio.br/agape/vida_academica/artigos/espiritualidade/experiencia_deuscristao.pdf. Acesso em 19 de junho de 2010.

mas por se tratar de um autor em comum, parece-nos pertinente neste tópico entremear a reflexão das autoras com a perspectiva do teólogo alemão.

Num primeiro momento tocaremos na relação entre beleza, verdade e bem para realçar a integração desses postulados através das práticas cotidianas - seja fazendo o bem ou maravilhando-se com as descobertas tecnológicas - e também refletindo sobre a integração entre o espaço estético e o espaço interior, realçando a dimensão contemplativa e a percepção como a capacidade de captar o verdadeiro. Espaço estético e espaço interior, como apontados por Pedrosa-Pádua, são espaços de transcendência e podem estar sobrepostos na experiência mística.

Posteriormente, abrimos espaço para refletir sobre a linguagem poético-mística e seu significado para o diálogo interdisciplinar entre teologia e literatura: figura estética de mediação.

3.2.1 Espaço estético e interior

Pedrosa-Pádua ressalta que o estudo da filosofia da linguagem por Wittgenstein descortinou a complexidade da estética. Para além do belo e do artístico, a estética configura-se em “práticas e atos multiformes e complexos, articulados com outras áreas da filosofia, como a *ética* e intrinsecamente relacionados com *a cultura*”⁷⁵ (grifo da autora). Neste sentido, propomos ampliar o campo de visão dessa pequena análise - do campo estético ao ético. Pode-se conceber, por exemplo, que o ato de perdoar não é só ético, é também belo⁷⁶ (estético).

O estético configura-se como (um dos) espaços de transcendência⁷⁷ e a teologia sempre percebeu a beleza como aquela que deixa transparecer a verdade e a bondade⁷⁸. Como diz Balthasar, “um mundo em que já não se acredita ser possível afirmar a beleza, também os argumentos demonstrativos de verdade

⁷⁵ PEDROSA-PÁDUA, L., Espaços de transcendência: a integração dos espaços estéticos, ético, interpessoal e interior na experiência de Deus. In: BARROS, P. C. (Org), **A serviço do Evangelho**, p. 145.

⁷⁶ PEDROSA-PÁDUA, L., Espaços de transcendência: a integração dos espaços estéticos, ético, interpessoal e interior na experiência de Deus. In: BARROS, P. C. (Org), **A serviço do Evangelho**, p. 146.

⁷⁷ Além do espaço estético, Lúcia Pedrosa-Pádua analisa os espaços ético, interpessoal e interior na experiência de Deus.

⁷⁸ PEDROSA-PÁDUA, L., Espaços de transcendência: a integração dos espaços estéticos, ético, interpessoal e interior na experiência de Deus. In: BARROS, P. C. (Org), **A serviço do Evangelho**, p. 146.

perderam sua contundência, sua força de conclusão lógica”⁷⁹ (livre tradução). A beleza é a última palavra que pode chegar ao intelecto – é a auréola do resplendor indelével que está indissociável da verdade e do bem⁸⁰. Um mundo que perdeu o sentido da beleza perdeu também a força de atração do bem; em um mundo no qual não se consegue ter olhos para o belo não se vislumbra a verdade e seus argumentos lógicos⁸¹. Para Adélia: “A beleza transfixa, / as palavras cansam porque não alcançam, / é preciso de muitas para dizer uma só”⁸².

Para Von Balthasar, é necessário - no diálogo com o mundo atual - que o cristianismo recupere a relevância e centralidade do belo, pois como observa Forte,

para uma humanidade que descobriu de forma tão intensa a mundanidade do mundo e perseguiu o projeto de se emancipar de toda dependência estranha ao horizonte terreno, é necessário mais do que nunca propor o Deus em forma humana, o escândalo ao mesmo tempo atraente e inquietante da humanidade de Deus: isto é descobrir a chave estética de toda a mensagem cristã⁸³.

Antes de entrarmos especificamente na perspectiva de uma estética cristã, recordamos aqui o olhar da tradição manifestativa do Antigo Testamento – já mencionada no capítulo anterior – o espaço estético também se configura no maravilhar-se com as obras da natureza, na admiração e no “espanto” com o cosmos e, porque não, com as novas descobertas no campo científico: universo em expansão, matéria e energia, decodificação do genoma humano, entre outras⁸⁴. Adélia expressa com muita simplicidade: “Me fez muito feliz o cientista: / “beleza é energia”./ Sabia sem o saber, / vai me ajudar bastante”⁸⁵. Como afirma Pedrosa-Pádua, “descobre-se um sentido oculto de grandeza e misteriosidade da vida”⁸⁶.

⁷⁹ VON BALTHASAR, H. U. **Gloria I. Uma estética teológica. La percepcion de la forma.** Madrid: Ediciones Encuentro, 1985, p.23: “en un mundo que ya no se cree capaz de afirmar la belleza, también los argumentos demostrativos de la verdad han perdido su contundencia, su fuerza de conclusión lógica”

⁸⁰ VON BALTHASAR, H. U. **Gloria I**, p.22.

⁸¹ VON BALTHASAR, H. U. **Gloria I**, p.23.

⁸² PRADO, A., **A duração do dia**, p. 25.

⁸³ FORTE, B., **A porta da beleza**, p. 77-78.

⁸⁴ PEDROSA-PÁDUA, L., Espaços de transcendência: a integração dos espaços estéticos, ético, interpessoal e interior na experiência de Deus. In: BARROS, P. C. (Org), **A serviço do Evangelho**, p. 146.

⁸⁵ PRADO, A. **Oráculos de maio**, p. 94.

⁸⁶ PEDROSA-PÁDUA, L., Espaços de transcendência: a integração dos espaços estéticos, ético, interpessoal e interior na experiência de Deus. In: BARROS, P. C. (Org), **A serviço do Evangelho**, p. 146.

Também Maçaneiro aponta que a capacidade de maravilhar-se é uma das experiências mais fundamentais do ser humano⁸⁷.

A contemplação é um atributo tanto dos poetas quanto dos filósofos⁸⁸. Na perspectiva de Adélia Prado é um olhar apaixonado que esta autora chama de *miração* (*mirandum*) e o expressa na poesia *Terceira via*: “Quero você na minha frente, extático / - Francisco e o Serafim, abrasados -, / e eu para todo o sempre / olhando, olhando, olhando...”⁸⁹

A percepção é a capacidade de captar o verdadeiro, mas para “ver” é preciso ter um olho espiritual capaz de perceber as formas de existência em uma atitude de profundo respeito⁹⁰.

O espaço estético é contemplativo e na vida de Santa Teresa, por exemplo, a experiência estético contemplativa está tecida de forma inseparável à sua mística – “inúmeros são os sinais da presença de Teresa neste espaço [estético], a tal ponto que ele se torna inseparável do espaço interior”⁹¹. E cabe ressaltar que o espaço interior é fundamental, porque é imanente à pessoa; mas mesmo assim, “pode não ser vivido como espaço de transcendência”⁹², pode ser ignorado. Santa Teresa alertava para esta situação de alienação que vive o ser humano que não entra em si mesmo e por isso desconhece a amplitude do espaço interior e seu potencial transformador. Como já expressei, o coração é a sede da interioridade, “o lugar de comunhão e de percepção da unidade do amor a Deus, ao próximo e a si mesmo[...] lugar da manifestação de Cristo naquele que o ama”⁹³.

No mundo contemporâneo faz-se necessário uma *mirada* contemplativa ao interior de si mesmo, ao coração. As práticas midiáticas da cultura de massa

⁸⁷ MAÇANEIRO, M., **Mística e erótica**. Um ensaio sobre Deus, Eros e Beleza. Petrópolis: Vozes, 1996, p.37.

⁸⁸ LUAND, L. J., **Conferências de filosofia**. Alguns textos I. Disponível em <http://www.hottopos.com.br/videtur9/renlaoan.htm>, Acesso em 3 de junho de 2011.

⁸⁹ PRADO, A., **Poesia reunida**, p. 348.

⁹⁰ VON BALTHASAR, H. U. **Gloria I**, p. 27.

⁹¹ PEDROSA-PÁDUA, L., Espaços de transcendência: a integração dos espaços estéticos, ético, interpessoal e interior na experiência de Deus. In: BARROS, P. C. (Org), **A serviço do Evangelho**, p. 159.

⁹² PEDROSA-PÁDUA, L., Espaços de transcendência: a integração dos espaços estéticos, ético, interpessoal e interior na experiência de Deus. In: BARROS, P. C. (Org), **A serviço do Evangelho**, p. 154.

⁹³ PEDROSA-PÁDUA, L., Espaços de transcendência: a integração dos espaços estéticos, ético, interpessoal e interior na experiência de Deus. In: BARROS, P. C. (Org), **A serviço do Evangelho**, p. 155.

desenvolvem indivíduos “desacostumados à subjetividade”⁹⁴, onde até as experiências religiosas são espetacularizadas e vistas como produto ou serviço para o consumo e mercado religioso. Mas se as atuais práticas midiáticas e religiosas⁹⁵ afastam o ser humano de seu interior, quais práticas levariam o ser humano ao encontro consigo mesmo e por consequência ao encontro com Deus que habita em seu interior?

3.2.2

Figura estética: linguagem poético mística

Unindo mais uma vez mística e poesia, Avenatti Palumbo vislumbra a linguagem poético mística como mediação para o diálogo interdisciplinar entre teologia e literatura. Em seus estudos, ela vem demonstrando “O logos místico é a fonte original da figura estético teológica, que através de sua abertura para o drama ingressa na corrente da história e desdobra-se, dispondo de seu poder de transformação”⁹⁶ (livre tradução).

A linguagem própria dos místicos é a poesia e neste sentido, Avenatti de Palumbo se utiliza do paradigma simbólico - que diz respeito tanto à teologia quanto à literatura – por ser mediação obrigatória entre texto e ação, entre palavra e ato vivido, experimentado, entre figura e representação⁹⁷. Através do símbolo, o diálogo interdisciplinar encontra uma linguagem que se refere simultaneamente à origem transcendente e à existência histórica do ser humano⁹⁸.

Um ponto observado é que os textos místicos só podem ser interpretados de forma contextual. Isto significa que esses textos deixam sinais ou rastros que os caracterizam como contextuais⁹⁹. No ítem anterior, analisamos o caráter testemunhal – pacto-autobiográfico - na poesia de Adélia Prado e verificamos a

⁹⁴ KHEL, M. R., **O espetáculo como meio de subjetivação**. Disponível em: <http://www.mariatakehl.psc.br/resultado.php?id=6>, Acesso em 9 de março de 2011.

⁹⁵ Que se baseiam na espetacularização do religioso.

⁹⁶ AVENATTI DE PALUMBO, C., El lenguaje poético místico como figura estética de mediación em El diálogo interdisciplinario entre literatura e teologia. **Atualidade Teológica**, p. 448. “que el logos místico es la fuente originaria de la figura estético teológica, que a través de su apertura al drama ingresa en la corriente de la historia, desplegando desde sí su poder de transformación”.

⁹⁷ AVENATTI DE PALUMBO, C., El lenguaje poético místico como figura estética de mediación em El diálogo interdisciplinario entre literatura e teologia. **Atualidade Teológica**, p. 448.

⁹⁸ AVENATTI DE PALUMBO, C., El lenguaje poético místico como figura estética de mediación em El diálogo interdisciplinario entre literatura e teologia. **Atualidade Teológica**, p. 449.

⁹⁹ HAAS Apud AVENATTI DE PALUMBO, C., El lenguaje poético místico como figura estética de mediación em El diálogo interdisciplinario entre literatura e teologia. **Atualidade Teológica**, p. 450.

existência de cicatrizes de uma experiência (de amor) originária e a impossibilidade de se desenraizar o texto do contexto da autora sem subtrair-lhe “alguma” riqueza literária e/ou teológica.

A linguagem poética dá suporte ao modo “excessivo” da expressão dos místicos, pois condensa através das estruturas antitéticas, dos paradoxos, das metáforas, a melhor “tradução” do “excesso” místico. O modo excessivo na linguagem dos místicos é expressão de uma abundância interior, ou seja, o excesso tem sua origem no espaço interior onde ocorre a experiência ¹⁰⁰. Em Teresa de Ávila, mística poeta, o excesso pode ser bem representado pela expressão “morro porque não morro”.

No processo de produção do texto místico, a linguagem do símbolo ocupa um lugar central, e seguindo Velasco, Avenatti de Palumbo elenca três características da linguagem mística: primeiro a “transgressividade”¹⁰¹ expressa pelo recurso das metáforas e outras formas, segundo a auto-implicação que torna crível o testemunho e terceiro, a vivência anagógica que o símbolo transmite ao leitor¹⁰². O símbolo constitui a linguagem originária dessa experiência fundante e graças a esta estrutura do símbolo, o místico toma consciência da presença divina e comunica ao receptor sua experiência.

A relação entre experiência e linguagem no texto místico, cujo símbolo ocupa um lugar central, levanta uma questão referente ao contexto da produção e da recepção do texto, que Avenatti de Palumbo considera em correspondência à tríplice mimesis de Paul Ricoeur: o momento de prefiguração (mimesis 1) corresponde ao contexto da tradição religiosa, o momento da configuração (mimesis 2) é o acontecer da experiência mística comunicada no texto e a refiguração (mimesis 3) é o novo con-texto originado pela recepção (leitor) da experiência que se fez texto ¹⁰³. O texto inaugura um novo contexto que brota da

¹⁰⁰ VEGA, A., El lenguaje excesivo de los místicos alemanes. In: PUJOL, O-V. (Eds), **Las palabras del silencio**. El lenguaje de La ausencia em lãs distintas tadiciones místicas. Madrid: Trotta, 2006, pp. 59-61.

¹⁰¹ Quer expressar justamente esse excesso da linguagem

¹⁰² AVENATTI DE PALUMBO, C., El lenguaje poético místico como figura estética de mediación em El diálogo interdisciplinario entre literatura e teologia. **Atualidade Teológica**, p. 451.

¹⁰³ AVENATTI DE PALUMBO, C., El lenguaje poético místico como figura estética de mediación em El diálogo interdisciplinario entre literatura e teologia. **Atualidade Teológica**, p. 451. Para elaborar a teoria da tríplice mimesis, Paul Ricoeur, em *Tempo e Narrativa*, propõe a aproximação entre as concepções de Aristóteles, no que se refere à produção narrativa como mimesis e poética, e de Santo Agostinho, em sua aporia sobre o tempo. Segundo Santo

interioridade do receptor, porque a refiguração interpretativa é um tempo de entrega, de atividade interior, do surgimento do “novo”. Trata-se de provocar uma *metanóia* para que o leitor gire o seu olhar até o seu próprio espaço interior, onde Deus habita ¹⁰⁴.

A compreensão se dá através de um processo - na metáfora utilizada por Von Balthasar¹⁰⁵ e seguida por Avenatti de Palumbo - como um conhecimento adquirido através de uma viagem, em que o primeiro passo é abandonar a si mesmo e se por *a caminho*¹⁰⁶. Em termos de interioridade, significa então que o ser humano atravessa um trânsito do *psíquico* – que se compreende no conhecimento do Espírito teoricamente - ao *pneumático*, que acolhe o Espírito dentro de si mesmo¹⁰⁷.

Agostinho, não seria possível falar em três tempos – passado, presente e futuro – porque o passado e o futuro sempre seriam mediados pelo presente. Neste sentido, teríamos um presente das coisas passadas, um presente das coisas presentes e um presente das coisas futuras. A narrativa, para Ricoeur, esforço de construção mimética a partir do mundo, sempre seria uma construção ficcional porque implicaria em uma estrutura de mediação entre o mundo vivido e o mundo do leitor, entendendo-se a mimese II, a da configuração narrativa, como o presente das coisas passadas, das coisas presentes e das coisas futuras, um estágio de urdidura entre a prefiguração (mimese I) e a refiguração (mimese III). Na narrativa, através da tessitura do tempo, o narrador criaria o reino do “como se”, conjugando tanto a consonância quanto a dissonância entre as experiências vividas e o mundo do leitor, em uma lógica de tensão e distensão entre esses dois mundos, indo de um para outro, fazendo com que as refigurações possam servir, em outro momento, como prefigurações para novas configurações. Isso, no entanto, não se configuraria como um círculo vicioso, e sim como uma espiral, na medida em que neste processo há sempre mediação narrativa, ou seja, a configuração de um novo a partir do presente e dos sujeitos em ação. Cf. RICOEUR, P., **Tempo e Narrativa**. Campinas: Papirus, 1984.

¹⁰⁴ AVENATTI DE PALUMBO, C., El lenguaje poético místico como figura estética de mediación em El diálogo interdisciplinario entre literatura e teología. **Atualidade Teológica**, p. 453. Abrimos nessa nota uma reflexão de nível pastoral. Se os textos poético-místicos são potencializadores do “novo” e provocam uma metanóia, têm, neste sentido, uma potência *kerigmática*, ou seja, têm capacidade para *gestar* e comunicar o anúncio da boa nova de Cristo e tem força e potência para introduzir o ser humano na sua interioridade habitada por Deus. Com este parêntese, pretendemos sugerir possíveis caminhos para responder a pergunta que finaliza o ítem anterior: “quais práticas levariam o ser humano ao encontro consigo mesmo e por conseqüência ao encontro com Deus que habita em seu interior?” Em termos de uma perspectiva pastoral, há possibilidade de realizar práticas para sensibilizar a comunidade e desenvolver o gosto pela poesia, como saraus, concursos de poesia, utilização em retiros, grupos de estudo de poesia, enfim experimentar o poder *kerigmático* dos textos poético místicos.

¹⁰⁵ VON BALTHASAR, H. U. **Gloria I**, pp. 208-209.

¹⁰⁶ AVENATTI DE PALUMBO, C., El lenguaje poético místico como figura estética de mediación em El diálogo interdisciplinario entre literatura e teología. **Atualidade Teológica**, p. 454. VON BALTHASAR, H. U. **Gloria I**, p. 209.

¹⁰⁷ AVENATTI DE PALUMBO, C., El lenguaje poético místico como figura estética de mediación em El diálogo interdisciplinario entre literatura e teología. **Atualidade Teológica**, p. 454; VON BALTHASAR, H. U. **Gloria I**, p. 209.

O processo do místico cristão se diferencia, pois não se trata da entrada do ser humano em si mesmo, mas de introduzir-se no Filho de Deus, Jesus Cristo¹⁰⁸. Contudo, esta inversão afeta o conteúdo da experiência comunicada pelo místico, pois é ação de Deus, e toda linguagem se torna sempre palavra-resposta à palavra de Deus já pronunciada¹⁰⁹. Por isso, Avenatti de Palumbo coloca a experiência mística como fundamento teológico da figura estética. Dela surge a raiz da beleza, a liberdade da manifestação objetiva e a glória do amor que salva. A afirmação de Von Balthasar de que a estética cristã tem sua fonte no paradoxo da cruz – que é revelação e ocultamento e, portanto paradoxo trinitário – não pode ser compreendida em sua totalidade sem esta inexorável referência à figura estético teológica da mística eclesial com sua profundidade última e sua origem primária¹¹⁰. Como consequência da escolha da figura estética para o diálogo entre teologia e literatura, Avenatti de Palumbo reconhece que a experiência mística do amor constitui o centro dessa mediação e exige o testemunho como resposta a ação de Deus que provém do interior da figura.

A proposição de se utilizar do *logos poético místico* como mediação inaugura novos caminhos no diálogo entre literatura e teologia porque vem expressar a sabedoria dos povos (Ad Gentes 3,21) através dos símbolos próprios da nossa cultura¹¹¹. Mais ainda, quando

abrindo-se à forma da experiência de Deus, o *logos poético místico* se desdobra como mediação simbólica que conduz tanto a teologia e quanto a literatura a sua profundidade de origem, purificando-as dos racionalismos, dos esteticismos e subjetivismos. Vivida e comunicada a partir da objetividade da fé, a experiência mística encontra na poesia, a linguagem excessiva em que se toma consciência do que aconteceu - a revelação da palavra como um presente de amor - e se move em direção a uma resposta que, em obediência à missão, converte-se em testemunho vivo da ação de Deus na história¹¹² (livre tradução).

¹⁰⁸ AVENATTI DE PALUMBO, C., El lenguaje poético místico como figura estética de mediación em El diálogo interdisciplinario entre literatura e teologia. **Atualidade Teológica**, p. 454.

¹⁰⁹ AVENATTI DE PALUMBO, C., El lenguaje poético místico como figura estética de mediación em El diálogo interdisciplinario entre literatura e teologia. **Atualidade Teológica**, p. 454.

¹¹⁰ AVENATTI DE PALUMBO, C., El lenguaje poético místico como figura estética de mediación em El diálogo interdisciplinario entre literatura e teologia. **Atualidade Teológica**, p. 454.

¹¹¹ AVENATTI DE PALUMBO, C., El lenguaje poético místico como figura estética de mediación em El diálogo interdisciplinario entre literatura e teologia. **Atualidade Teológica**, p. 455.

¹¹² AVENATTI DE PALUMBO, C., El lenguaje poético místico como figura estética de mediación em El diálogo interdisciplinario entre literatura e teologia. **Atualidade Teológica**, p. 455. ““En esta apertura de la forma a la experiencia de Deus, el logos poético místico se

3.3

Mística e consciência: experiência do psíquico ao pneumático

No último tópico, propomos considerar a experiência mística como o momento fundamental de um processo de fé que deflagra um trânsito na consciência do sujeito, posicionando-o de outra maneira na relação com Deus.

Seguindo Von Balthasar, Avenatti de Palumbo propõe considerar como uma viagem, em que no proceder pelo caminho, ou seja, no trânsito e/ou em trânsito, se realiza um novo processo de percepção e compreensão de Deus - de um entendimento puramente psíquico - no nível do assentimento intelectual - para o conhecimento pneumático, baseado na ação do Espírito Santo.

Pedindo licença teológica para extrapolar os conceitos metafísicos e ontológicos, propomos interpretar a viagem que ocorre na interioridade do sujeito – mediante a experiência mística – com a expressão proferida por Teresa de Ávila: “Deus está em presença, potência e essência”. Recorrendo a Doutora Mística, quase mãe da psicologia¹¹³, estamos propondo delicadamente tecer fios e relações com novas interpretações para os termos presença, essência e potência. Em primeiro lugar, estes são conceitos da Escolástica e não são propriamente termos teresianos. Santa Teresa os usou para tentar explicar a teólogos e estudiosos de que forma sentia a Deus. Portanto, não eram termos advindos de sua própria experiência, mas sim termos que faziam parte dos “jogos de linguagem” da Escolástica; para se fazer compreender ela os utilizou integrando estes termos em uma mesma oração¹¹⁴ mantendo unidade e diferença¹¹⁵. Mas será que Teresa refigurou-os através de sua experiência?

Se a experiência mística é um conhecimento que se adquire através de uma viagem no espaço interior e estético, talvez as palavras presença, essência e potência possam ganhar um novo sentido refigurado através da experiência

despliega como mediación simbólica que conduce tanto a la teología como a la literatura hacia su profundidad de origen, purificando a ambas de racionalismos, esteticismos y subjetivismos. Viva y comunicada desde la objetividad de la fe, la experiencia mística encontra en la poesía, el lenguaje excesivo en el que toma conciencia de lo acontecido – la revelación de la palabra como donación de amor – y transita hacia una respuesta que, en obediencia a la misión, convierte el decir en testimonio vivo de la acción de Dios en la historia”.

¹¹³ PEDROSA-PÁDUA, L., “**Mãe da psicologia**”? “Junto ao respeito ao corpo e seus ritmos, impressiona como Teresa adquire a consciência dos próprios sentimentos, intuições, percepções, movimentos da vontade e desejos. Distingue e valoriza a vontade, a memória, o entendimento, a fantasia, a imaginação, os sentimentos. **Alguns a colocam como mãe da psicologia, tal a filigrana de suas narrativas interiores**” (grifo nosso).

¹¹⁴ Oração, sintaxe, mas se poético, porque não oração a Deus?

¹¹⁵ A Escolástica no tempo de Teresa tinha uma linguagem metafísica e ontológica.

teresiana. Mais uma vez, pedimos licença para utilizar uma “transgressividade” de sentido.

Valemo-nos da compreensão da Doutora Mística quando expressa que Deus está em presença, potência e essência, “ou seja, uma presença imediata, energética e íntima”¹¹⁶.

A tríade divina de Santa Teresa – Deus em presença, potência e essência – pode ser interpretada a partir da percepção de um processo humano de conhecer/sentir Deus - um processo gerado a partir da experiência.

Deus-presença-energética/potência é a compreensão de que Deus habita em nosso interior. Corresponde ao estado psíquico mencionado por Avenatti de Palumbo - todo cristão sabe *teoricamente* (pela doutrina) que o seu corpo é templo do Espírito Santo. O Espírito *é como* uma potência que está latente no indivíduo, já que este ainda não foi *ferido* através da experiência. É um primeiro nível de conhecimento de Deus (mímesis 1, conhecimento recebido da tradição religiosa, prefiguração para a experiência de Deus). Segundo Teresa, o ser humano pode passar a vida sem entrar no *Castelo interior, ou seja, sem se encontrar com o Deus que habita em nós*¹¹⁷. Deus-presença-imediata corresponde ao momento da experiência mística (mímesis 2, síntese, configuração) experiência extática e contemplativa, é um momento pneumático por excelência, revelação interior, arrebatamento, raptó, é o momento de sair-de-si, da viagem que tem por “mola propulsora” – trazendo a imagem de uma espiral concêntrica - a ação de Deus.

Por fim, Deus-presença-íntima (refiguração, mímesis 3), comunicação e relação íntima, é o permanecer em Cristo do Evangelho de João, amigos e não mais servos. Neste momento, o místico se relaciona afetiva e efetivamente com Cristo a partir de sua interioridade, que representa o acolhimento do Espírito dentro de si e momento pneumático – de “posse de si”, ou seja, já retornando da experiência, da viagem, o sujeito já refigurado pela experiência - a que se refere Avenatti de Palumbo¹¹⁸. Então, para a mística teresiana, Deus está em presença, potência e essência e o que difere é a percepção humana, que se colhe através

¹¹⁶ PEDROSA-PÁDUA, L., Contribuições da mística de Santa Teresa de Jesus para o diálogo inter-religioso. **Atualidade Teológica**, ano XV, n. 39. Rio de Janeiro: PUC-Rio, Dep. de Teologia, 2011, p. 447.

¹¹⁷ Não é um Deus diferente, trata-se de uma percepção humana diferente de Deus.

¹¹⁸ Extrapolando o sentido e a analogia, podemos dizer que Deus-potência é a mímesis 1 de P. Ricouer, ou seja, a prefiguração para a experiência do Deus-presença (mímesis 2) e como refiguração (mímesis 3) temos Deus-essência, uma intimidade com Deus que até então o cristão desconhecia.

dessa viagem. O que permite a *passagem* de um conhecimento psíquico para o conhecimento pneumático de intimidade é justamente a experiência mística.

Evidentemente, a interpretação acima não se expressa, em nenhum momento, em relação aos conceitos escolásticos aos quais Teresa fazia referência. A expressão “Deus está em presença, potência e essência” pode também ser interpretada em associação à concepção de “Deus em todas as coisas e todas as coisas em Deus”.

Entretanto consideramos pertinente realçar a *qualidade* humanista de Teresa e o fato de ser “quase mãe da psicologia”, para propor que, através da expressão “Deus está em presença, potência e essência”, a Doutora mística também esteja comunicando uma nova relação para os termos presença, potência e essência – uma relação em nível de consciência. A própria metáfora de caminho que foi utilizada por Teresa, se assemelha à da viagem e expressa a dinâmica de um transitar, de um caminhar interior – um trânsito de consciência?

Neste sentido, tendo em vista uma perspectiva pastoral, os textos poéticos místicos também refletem a transformação na consciência do sujeito que apresenta processos dinâmicos afetivos na relação com Deus e têm especial significado para a teologia porque a fé necessita de um substrato psicoafetivo amadurecido ¹¹⁹.

Adélia Prado, por exemplo, considera Jung um sábio e não um psicólogo e diz que os ritos católicos operam maravilhosamente os arquétipos e a força do simbólico na vida humana: “o arquétipo da missa, da ressurreição, de comer Deus, tudo é simbólico – e é disso que nós vivemos. Não tem nada com mais força do que um arquétipo” ¹²⁰. Garcia Rubio também dialoga com os conceitos junguianos no intuito do reconhecimento da sombra - individual e eclesial – como uma das possibilidades de superação do infantilismo religioso tão evidente em nossas Igrejas ¹²¹. Assim como Garcia Rubio, Adélia diz em referência ao pecado: “E a tomada de consciência na psicanálise, o que é? É a tomada de consciência da sua sombra. O analista devolve você a você mesmo...o bom analista, não é? [É] a sua sombra que fala; ela é inarredável de você” ¹²².

¹¹⁹ Cf. RUBIO, A. G., **A caminho da maturidade afetiva na experiência de Deus**.

¹²⁰ PRADO, A., **Cadernos de Literatura Brasileira**, n. 9, p. 29.

¹²¹ Cf. RUBIO, A. G., **A caminho da maturidade afetiva na experiência de Deus**, pp. 94-99. “O que pastoralmente nunca deveria ocorrer é a *sacralização* de comportamentos e atitudes infantis, ilusórios e alienantes, confundidos com espiritualidades de vários tipos” (grifo do autor, p. 98).

¹²² PRADO, A., Programa Roda Viva, da **TV Cultura**, 05/09/1994.

Enfim, torna-se cada vez mais necessário para a teologia, o diálogo interdisciplinar para que a mensagem cristã seja comunicada ao ser humano de hoje, porque,

as descobertas da psicanálise, gostemos ou não, têm mudado, de maneira profunda, a visão sobre o ser humano e a sociedade. A propalada inculturação da fé não deveria descuidar desse desafio cultural, se de fato se deseja concretizar uma real evangelização da cultura¹²³.

Os textos poéticos místicos apresentam uma imensa riqueza porque descortinam perspectivas de diálogo com diversas áreas do saber – “a religião passa pelo psíquico. Não é uma fé dissociada da minha experiência emocional – nem psicológica, portanto”¹²⁴.

Sem dúvida, os textos poéticos místicos expressam densidade psicológica porque advém de experiências integradoras e humanizadoras, que tem no Espírito Santo a fonte deflagradora desse processo. E cabe aqui não ceder aos simples concordismos científicos; Adélia bem expressa:

“Doutor tem um ponto de vista, padre tem outro, especialista dos nervos manda menina de quatorze anos chamar a mãe de “feda”, dizendo que junto com o nome saem as nervosias da criança. Nervosia todo mundo tem, agora, que isso cura com insulto é a primeira vez que vejo falar”¹²⁵.

3.4 Espírito e regeneração humana

A antropologia cristã pode oferecer critérios de discernimentos para os testemunhos da ação do Espírito na vida cristã. Refletir a partir de uma antropologia da vocação cristã – vida no Espírito - consiste em considerar seriamente o poder regenerador do Espírito¹²⁶. O ser humano é suscetível à ação

¹²³ RUBIO, A. G., *A caminho da maturidade afetiva na experiência de Deus*, p. 7.

¹²⁴ PRADO, A., *Cadernos de Literatura Brasileira*, n. 9, p. 35. Também TREVISOL, J., *Amor, mística e angústia*: Mistérios inevitáveis da vida humana. São Paulo: Paulinas, 2000. Trevisol relaciona a angústia com o fato de o ser humano ter de existir diante de um Outro e dele depender. Mistério de Criador e criatura. A grande angústia é não poder realizar-se sozinho, pois o crescimento depende da alteridade, ou seja, uma tensão permanente, que é tornar-se pessoa diante de um outro. A autorealização da pessoa só será real quando estiver ligada a uma vida vivida à luz da autotranscendência (p. 112). O autor também fala da angústia mística e a diferencia das demais angústias vividas pelo ser humano – “se é verdade que nem todo tipo de ansiedade é expressão de uma angústia caracteristicamente mística, é também verdade que um estado de angústia humana e natural pode normalmente conduzir a uma experiência mística, dependendo do modo como esta é vivida pelo sujeito e o tipo de solução que lhe é oferecida” (p. 174).

¹²⁵ PRADO, A., *Solte os cachorros*, p. 42.

¹²⁶ VERGOTE, A., O Espírito, força de salvação e de saúde espiritual. In: VV.AA., *A experiência do Espírito Santo*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1979, p. 177.

salvífica do Espírito¹²⁷ e considerando que a salvação opera em sua integridade, “orienta-nos para a afirmação da unidade do homem psíquico, espiritual, cultural e religioso”¹²⁸. Desta forma, restitui-se à palavra “salvação” sua plenitude existencial¹²⁹. A salvação cristã opera eficazmente na existência humana e na cultura¹³⁰.

Contudo, onde opera a salvação, opera também a liberdade, pois,

penetrado do Espírito, Cristo libera o mal – físico, psíquico e religioso – para que o desejo íntimo do homem seja atendido pelo dom do Reino de Deus. E, segundo São Paulo, o Espírito liberta da lei, do poder do pecado e da morte física e moral, para que o homem possa se relacionar com Deus na consciência feliz de que ele é Pai. A liberdade no Espírito e pelo Espírito comporta, por conseguinte, dois momentos: o negativo, do afastamento das forças que aprisionam, e o positivo, da instauração de um elo novo com Deus¹³¹.

Na perspectiva de Antoine Vergote, embora o cristianismo ocidental nunca tenha renegado o Espírito Santo, desviou sua atenção do que é essencial para o equilíbrio da vida cristã e da comunidade eclesial: a “correspondência com a tríplice referência a Deus: transcendente, histórica e imanente ao destino humano”¹³². Como elemento divino na humanidade, o Espírito opera na humanização e insere no humano, o Reino¹³³. Sendo o Espírito,

o elemento divino que dá voz a todas as coisas, o Espírito é também o elemento de alegria e de amor. Um cristianismo consciente da imanência divina pelo Espírito difundido encontra nele uma positividade ilimitada de renovação e esperança. Uma fé no Espírito repõe a instituição e a letra dogmática na sua relatividade, e pela liberdade espiritual, ela mobiliza as suas virtualidades adormecidas. Ela liberta da

¹²⁷ VERGOTE, A., O Espírito, força de salvação e de saúde espiritual. In: VV.AA., **A experiência do Espírito Santo**, p. 181.

¹²⁸ Cf. VERGOTE, A., O Espírito, força de salvação e de saúde espiritual. In: VV.AA., **A experiência do Espírito Santo**, p. 182.

¹²⁹ Cf. VERGOTE, A., O Espírito, força de salvação e de saúde espiritual. In: VV.AA., **A experiência do Espírito Santo**, p. 182.

¹³⁰ VERGOTE, A., O Espírito, força de salvação e de saúde espiritual. In: VV.AA., **A experiência do Espírito Santo**, pp. 182-183.

¹³¹ Cf. VERGOTE, A., O Espírito, força de salvação e de saúde espiritual. In: VV.AA., **A experiência do Espírito Santo**, p. 183.

¹³² Cf. VERGOTE, A., O Espírito, força de salvação e de saúde espiritual. In: VV.AA., **A experiência do Espírito Santo**, p. 186. “Que inúmeros cristãos façam eco a J. J.-Rousseau e julguem o dogma da trindade contrários à razão e inútil à vida moral e a salvação, indica uma grave distorção da consciência cristã. Evidentemente, ela é o corolário de um desequilíbrio na instituição e na vida eclesial e de ajustamento da Igreja com a História humana. Enquanto religião bíblica que reconhece a santidade, sua alteridade radicalmente distinta, o cristianismo é ameaçado, mais que outras religiões, por uma transcendência esmagadora que pode levar ao autoritarismo”.

¹³³ Cf. VERGOTE, A., O Espírito, força de salvação e de saúde espiritual. In: VV.AA., **A experiência do Espírito Santo**, p. 186.

pressão autoritária e da angústia diante do mal, para acompanhar o Espírito nos seus voos criadores¹³⁴.

Com muita propriedade, Vergote relaciona a saúde espiritual de uma comunidade com a saúde psíquica dos indivíduos. Neste sentido, alerta que a fé espiritual não é, por si mesma, a cura para as perturbações mentais/psíquicas. Representações inconscientes recalcadas exercem grandes influências e muitas vezes, o próprio inconsciente se torna um obstáculo mesmo para pessoas que desejam crer – “o Espírito não substitui miraculosamente a ordem psíquica. Mas tais psiquismos também não excluem o Espírito”¹³⁵.

Entretanto, o Espírito opera também uma força de libertação e de cura na ordem psíquica - através de uma adequação entre o ser humano e o reino de Deus que “uma fé vivida no Espírito libera o humano até na sua dimensão afetiva e revigora a sua vitalidade originária”¹³⁶.

Na liberdade humana de se autoconstruir e de se regenerar – “É para a liberdade que Cristo nos libertou” (Gl 5,1) -, aí também opera a força do Espírito de Cristo. Espírito de cura e de libertação. Há na ação do Espírito certa *plasticidade* que permite uma *nova forma de ser* à pessoa, configurada à imagem de Cristo. O Espírito é então estético, é plástico.

Há uma pneumo-plasticidade com confere uma forma-Cristo. Espírito como potência modeladora da forma-Cristo, não operando “de fora”, mas a partir do próprio interior humano; na interioridade e subjetividade de cada um. A plasticidade do Espírito permite à pessoa reconfigurar experiências vividas traumáticas à luz de Cristo, aquele que nos libertou do jugo da lei, do pecado e da morte.

A plasticidade do Espírito seria como uma capacidade contínua de Deus que é ofertada ao ser humano; por metáfora, poderíamos dizer que esta capacidade funcionaria como um “dispositivo” interno no ser humano que o dinamiza para a *con-formação* à imagem de Cristo. O Espírito que estava junto a Cristo na sua historicidade, está *disponível* ao ser humano – em sua própria história e existência pessoal - para permitir a forma *em* Cristo. “Dispositivo” interno com capacidade

¹³⁴ VERGOTE, A., O Espírito, força de salvação e de saúde espiritual. In: VV.AA., **A experiência do Espírito Santo**, p. 186.

¹³⁵ VERGOTE, A., O Espírito, força de salvação e de saúde espiritual. In: VV.AA., **A experiência do Espírito Santo**, p. 187.

¹³⁶ Cf. VERGOTE, A., O Espírito, força de salvação e de saúde espiritual. In: VV.AA., **A experiência do Espírito Santo**, p. 187.

continua porque o ser humano é, em sua dimensão de abertura, um ser que está sempre em processo, com capacidade de *trans-formação*, de crescimento e amadurecimento. Capacidade de se re-formar, de dar nova forma a si mesmo, significando uma nova Gestalt (forma, o que é colocado diante dos olhos). É a plasticidade do Espírito o elemento que possibilita esse dinamismo da forma no ser humano e a força integradora que unifica a nova forma em Cristo. A regeneração no Espírito consiste em reestruturar o momento existencial presente, pois no aqui e agora estão também o nosso passado, as lembranças, as experiências que carregamos. O Espírito, artífice das formas, forma belas formas. O belo não é um estímulo qualquer, ele inspira, mobiliza o indivíduo que o contempla e o torna disponível, ou melhor, “moldável” à plasticidade da ação do Espírito.

Vislumbrar o Espírito como artífice das formas nos direciona a intuir a vida no Espírito como arte. Viver é uma arte. *Viver-se* é arte. Arte inacabada.

Existência com vista à autorealização é re-criação (ou ainda criação contínua) de si à imagem de Cristo, no Espírito. “O objeto belo nos envolve e nos emociona mais imediatamente do que qualquer outro objeto, porque ele é, ao mesmo tempo, sensível e significante: nessa experiência incomparável o sensível revela em lugar de ocultar”¹³⁷.

A plasticidade do Espírito permite a configuração *estética* à forma-Cristo pessoal, regenerando-nos a partir de nossa história, possibilitando assumir a responsabilidade pela a nossa obra de arte - nossa própria vida.

3.5 Antropologia para a estética do Espírito

O que quer significar uma antropologia *para* a estética do Espírito? Em dimensão teológica, significa *vislumbrar* as possibilidades que o Espírito concede na existência humana de realizar-se e transcender-se nas *formas*, no belo, nas artes.

Conjugar a espiritualidade e a estética nos leva inexoravelmente ao humano como elemento passivo e ativo: passivo no acolher o Espírito, deixando-se formar

¹³⁷ DUFRENNE, M., *Estética e Filosofia*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2004, p.37.

em Cristo; e ativo porque essa passividade é possibilidade de (re)criação, transformação individual e social – *nova forma*.

Uma antropologia que tenha a perspectiva de vida no Espírito valoriza a liberdade do ser humano, humano que constrói e se constrói no acolhimento do Espírito. A liberdade do ser humano indica um ser que nunca apresenta um rosto definitivo, porque a vida não é imóvel, não é *theoresis*, a vida é dinamismo, é desejo, é relação, é construção, é expressão, é arte, é encarnação. Ser humano é ser vivente que sente, pensa, expressa, trabalha, “inventa” o mundo e a si mesmo.

Através da plasticidade do Espírito, artífice das formas, o ser humano pode tornar-se consciente do dom da vida, expressar a gratidão por tanta beleza e celebrar esse dom divino – “O dom sem alegria é sem valor”¹³⁸.

Contudo, vivemos um tempo de pessoas que estão *feridas por desamor e desencontros* inseguras em suas relações, fechadas em seu individualismo, vistas em seu trabalho como “recursos humanos”, ansiosas e desesperadamente buscando sentido para a sua vida.

O Espírito também geme e sofre essa dor humana até que Cristo se forme em nós – o ‘homem novo’. Ser humano é ser capaz de Deus, capaz de Cristo. O ‘homem velho’, *ferido* de desamor precisa da regeneração que só o amor pode. Só o amor pode. Diz o senso popular que “só um novo amor cura de outro amor”, assim também só uma *ferida* de amor pode curar uma *ferida* de desamor. Em meio a tanto desamor, o ser humano é capaz de amar.

Considerar uma antropologia para a estética do Espírito é também considerar a regeneração humana a partir do Espírito de Cristo que dá *forma* a nós. Regeneração que é processo de cristificação, de vida no Espírito; vivida como dom, como poesia, oração-louvor a Deus. A vida no Espírito é, então, a con-sagração poética do humano, em liberdade criadora, re-criadora, re-generadora – a partir de outra gênese (do Espírito), uma nova percepção, uma experiência e cons-ciência pneumática - A poesia existe, ou é falácia, prurido, psicologismos? Se assim for e eu descobrir, me epitafiem: desgraçada, fora da graça, banida¹³⁹.

Abertos à plasticidade do Espírito somos formados em beleza e graça, moldados em Cristo.

¹³⁸ PRADO, A., *Solte os cachorros*, p. 37.

¹³⁹ PRADO, A., *Solte os cachorros*, p.11.