

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO  
PUC-SP

Admilson Eustáquio Prates

**Imaginação material e mística**  
*Traços dos quatro elementos naturais presentes na obra  
Castelo Interior de Santa Teresa d'Ávila*

DOUTORADO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO

SÃO PAULO  
2016

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO  
PUC-SP

Admilson Eustáquio Prates

**Imaginação material e mística**

*Traços dos quatro elementos naturais presentes na obra  
Castelo Interior de Santa Teresa d'Ávila*

DOUTORADO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO

Tese apresentada à banca examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo como exigência parcial para a obtenção do título de Doutor em Ciência da Religião, na área de concentração “Estudos empíricos da religião”, sob a orientação do Prof. Dr. Ênio José da Costa Brito.

SÃO PAULO  
2016

Banca Examinadora

---

---

---

---

---

## RESUMO

A pesquisa focaliza uma obra clássica do Cristianismo espanhol do século XVI, cuja finalidade é estudar a *Imaginação Material e Mística: traços dos quatro elementos naturais presentes na obra Castelo Interior de Santa Teresa d'Ávila*.

O objeto da pesquisa é composto por dois aspectos, um material ou geral e outro formal ou específico. O aspecto material é a obra *Castelo Interior*, de Santa Teresa de Jesus. O aspecto formal do objeto é identificar traços dos quatro elementos naturais simbólicos presentes na narrativa mística. Para tanto, recorreremos ao teórico Gaston Bachelard a fim de identificar os quatro elementos naturais na obra.

Os caminhos, procedimentos metodológicos, que se pretendem seguir para a resolução do problema desta pesquisa são teóricos. No campo teórico, desenvolver-se-á uma pesquisa bibliográfica (apresentados os autores / pesquisadores na justificativa e na bibliografia) que aproxime a questão da religiosidade, espiritualidade e mística com a questão da cultura. Primeiro, faremos uma leitura aproximativa para familiarizar com o texto, a partir da lente dos quatro elementos naturais, ou seja, imaginação material em Gaston Bachelard. Em seguida, realizaremos a coleta dos trechos da obra *Castelo Interior* que indiquem a presença dos quatro elementos naturais, ou seja, a imaginação material. Dessa forma, será realizado o fichamento da obra e explorados os trechos conforme a perspectiva da hermenêutica simbólica baseada em Gaston Bachelard. O terceiro, último passo nesse processo, é aplicar a metodologia de interpretação, isto é, a hermenêutica simbólica. Dessa maneira, utilizaremos para essa pesquisa a hermenêutica simbólica na obra *Castelo Interior* a partir dos estudos sobre a imaginação material em Gaston Bachelard.

**Palavras-chaves:** Imaginação material, mística, *Castelo Interior*, elementos naturais, linguagem

## ABSTRACT

The research focuses on a classic work of Spanish Christianity of the Sixteenth Century, whose purpose is to study the Material and Mystical Imagination: traces of the four natural elements present in the work Interior Castle of St. Teresa d'Ávila.

The object of research is composed of two aspects, one material or general and other formal or specific. The material aspect is the work Interior Castle of St. Teresa of Jesus. The formal aspect of the object is to identify traces of the four symbolic natural elements present in the mystical narrative. For that, we turn to the theoretical Gaston Bachelard in order to identify the four natural elements in the work.

The ways, methodological procedures, which intended to follow to the resolution of the problem of this research are theoretical. In the theoretical field, will be developed a literature search (presented the authors / researchers in justification and bibliography) that approximates the question of religiosity, spirituality and mystic with the question of culture. First, we will do an approximatively reading to familiarize with the text, from the lens of the four natural elements, that is, imagination material in Gaston Bachelard. Then we will perform the collection of the Castle Interior work passages that indicate the presence of the four natural elements, that is, the material imagination. Thus, will be held the book report of the work and explored the passages according to the prospect of symbolic hermeneutics based on Gaston Bachelard. The third, final step in this process, is to apply the interpretation methodology, that is, the symbolic hermeneutic. That way, we will use for this research the symbolic hermeneutics in the work Interior Castle, from studies about material imagination in Gaston Bachelard.

**Keywords:** Material Imagination; Mystic; Interior Castle; Natural Elements; Language

**Dedicação**

Meu filho amado Heitor Caires Prates

## Homenagem

Aos 500 anos de Santa Teresa de Jesus.

*In memoriam* ao Professor Afonso Maria Ligório Soares de quem escutei uma palestra no mestrado sobre a relação que existe entre Teologia e Literatura.

*In memoriam* ao escritor e educador Rubem Alves aquele me inspirou a ver mundo às avessas em seus detalhes mais íntimos e profundo com simplicidade. Além disso, a sonhar e devanear com as minúcias das coisas da existência que constituem a matéria para imaginação poética. Como diz Rubem Alves: “A imaginação é o lugar onde as coisas que não existem, existem. Este é o mistério da alma: somos ajudados pelo que não existe”.

## Agradecimentos

Apreendi, durante as pesquisas, que “Os devaneios e os sonhos são, para certas almas, a matéria da beleza” (BACHELARD, 1977: 18). E uma das formas de materializar a beleza é demonstrando gratidão, reverenciando a alma daqueles que contribuíram para o desenvolvimento dessa pesquisa.

Agradecimento às instituições, Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior / CAPES pela taxa de auxílio ao estudo, Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico / CNPq, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC/SP, Instituto Federal do Norte de Minas Gerais - Campus Salinas, Instituto Federal de Goiás - Campus Formosa, Universidade Estadual de Montes Claros - UNIMONTES.

Ao meu orientador e amigo Prof. Dr. Ênio José da Costa Brito, por ter acreditado neste estudo e vibrado com minhas descobertas, pelo olhar, pelos sorrisos estimuladores, pela imensa paciência, seriedade com que me acompanhou e pela gratuidade irresistível, apontando-me direções a serem seguidas e desafios a serem superados. E pelas nossas conversas para pensar sobre qual objeto seria a minha pesquisa, e por fim, encontramos Santa Teresa D'Ávila.

À banca de qualificação, composta pelo Prof. Dr. José J. Queiroz, que me fez pensar sobre o símbolo, a simbolização e a linguagem. Professor que me estimulou pensar os símbolos e a linguagem no grupo de pesquisa *Pós-Religare – Pós-modernidade e religião* e que fez as primeiras leituras do material construindo de forma significativa para o término dessa pesquisa. Agradecimento ao Prof. Dr. Claudio Santana Pimentel que contribuiu de forma significativa com a leitura e apontamentos para o desenvolvimento dessa pesquisa. E por fazer pensar a relação entre mística e natureza.

Agradecimentos Maria Luiza Guedes (Malu) e Ceci Maria Costa Baptista Mariani por aceitar compor a banca de defesa.

Aos congressos promovidos pela Sociedade de Teologia e Ciências da Religião / SOTER por possibilitar o contato com as pesquisadoras Lúcia Pedrosa-Pádua, Ceci Maria Costa Baptista Mariani e Maria José Caldeira do Amaral.

Agradeço minhas amigas Ilza Campos Olívia de Oliveira e Aurora Maria de Moraes pode sugerir estudar Santa Teresa d'Ávila.

Ao amigo Antônio Wagner Veloso Rocha por conversar sobre o pensamento de Gaston Bachelard.

Daniela Imaculada Pereira Costa pelas aulas de espanhol.

Agradecimento aos parentes Estela Prates dos Reis Cordeiro, Amanda katherine Pereira Prates, Manoel Salvador Prates dos Santos, Aldenice de Fátima Silva Prates, Diego Silva Prates, Thiago Silva Prates.

Aos professores do Programa de Estudos de pós-graduação em Ciências da Religião Prof. Dr. João Edênio Reis Valle, Prof. Dr. **João Décio Passos**, Prof. Dr. **Silas Guerreiro**.

À estimada secretária do Programa de Estudo Pós-Graduados em Ciência da Religião Andreia Bisuli de Souza.

Às amigas Débora Santos Caires, Ângela Cristina Borges, Eliana Carla Rodrigues, Débora Aparecida Betarello, Kamilla Duarte, Lúcia Beatriz Couto Amorim, Valdeci Gonçalves Pereira Andrade (Doji), Girnei Amália Fróis de Oliveira, Marcella Alves Machado, Adriana Alves Cruz, Bárbara Daniela Gonçalves Santos.

Aos amigos Adriano Márcio Franca Lima, Eliezer Guimarães, Jeferson Betarello, Mário Gomes Ferreira, Adailton Dias dos Santos, Geraldo Witeze Júnior, **Augusto José Querino**, Milton Azevedo, Harlen Cardoso Divino, Leonardo Augusto Couto Finelli, Jarbas Batista Camargos, Ricardo Fernandes de Andrade, Toni Cezar Pinto Ferreira Barros, Hercílio Martelli Júnior, Antônio Olímpio Alves Quintino, Eduardo Corrêa Neves, Ronilson Mello, Elton Durães, Mauricio Pereira de Jesus,

São agradecimentos que brotam no interior de meu coração, por isso, muito obrigado.

## Sumário

<b>Introdução .....</b>	<b>11</b>
<b>Capítulo I: A jornada mística de Santa Teresa d'Ávila no cenário espanhol do século XVI .....</b>	<b>21</b>
1.1 Península Ibérica e o século XVI.....	21
1.1.1 A formação da monarquia espanhola: Expansão Marítima e Revolução Comercial .	22
1.1.2 O Humanismo e o Renascimento cultural.....	25
1.1.3 A Reforma religiosa: protestantismo .....	27
1.1.4 A Contrarreforma religiosa: reação da Igreja Católica.....	30
1.2 A Igreja Católica na Espanha do século XVI: política e religião .....	34
1.2.1 A Espanha mística do século XVI.....	36
1.3 Percurso espiritual de Santa Teresa d'Ávila .....	45
1.4 O perfil da escrita e as características das obras .....	54
<b>Capítulo II: Teor simbólico dos quatro elementos naturais .....</b>	<b>58</b>
2.1 Os símbolos e a simbolização .....	59
2.1.1 Variações da linguagem: símbolo, metáfora, alegoria e signo .....	66
2.1.2 Linguagem e transcendência: perspectiva mistagógica.....	70
2.2 Os quatro elementos naturais: perspectiva abordagem histórico-cultural-simbólica .....	77
2.2.1 A presença dos quatro elementos naturais na mitologia e na Bíblia .....	77
2.2.2 Os primeiros filósofos .....	83
2.2.3 Imaginário dos quatro elementos na Idade Média.....	88
2.2.4 Imaginário dos quatro elementos no século XVI .....	94
2.2.5 Os quatro elementos naturais na literatura .....	95
<b>Capítulo III: Vislumbrando traços interpretativos no Castelo Interior .....</b>	<b>98</b>
3.1 Castelo Interior: história do texto e aspecto literário .....	98
3.2 Castelo Interior: mistagogia da oração .....	115
3.3 Jornada da alma: traços interpretativos do Castelo Interior a partir da psicologia analítica .....	123
<b>Capítulo IV: Castelo Interior: simbolização dos quatro elementos naturais .....</b>	<b>131</b>
4.1 A simbolização dos quatro elementos naturais no Castelo Interior .....	132
4.2 Imaginação material: a terra e os devaneios do repouso.....	139
4.3 Imaginação material: o fogo e a imaginação ardente.....	148
4.4 Imaginação material: o ar e os sonhos – imaginação do movimento.....	155
4.5 Imaginação material: a água e os sonhos – imaginação da matéria.....	158
<b>Considerações finais .....</b>	<b>171</b>
<b>Referências bibliográficas .....</b>	<b>176</b>

## INTRODUÇÃO

Esta pesquisa focaliza uma obra clássica do Cristianismo espanhol do século XVI, cuja finalidade é estudar a *Imaginação Material e Mística: traços dos quatro elementos naturais presentes na obra Castelo Interior de Santa Teresa d'Ávila*, religiosa e escritora espanhola que nasceu em Gotarrendura, 28 de março de 1515, e faleceu em Alba de Tormes, 4 de outubro de 1582. Ela é reconhecida pela reforma que realizou na Ordem das Carmelitas e por suas obras místicas, sendo uma grande expoente da mística do século XVI espanhol. Foi proclamada Doutora da Igreja pelo Papa Paulo VI. Além disso, percorreu grande parte da Espanha fundando conventos.

Durante o curso de mestrado em Ciências da Religião/PUC, a mística foi brotando durante os estudos, e o desejo de estudá-la tornou-se uma realidade para mim.

As leituras, o trabalho de campo<sup>1</sup>, as orientações no mestrado com o professor Ênio José da Costa Brito e a participação no grupo de pesquisa *Pós-religare – Pós-modernidade e religião*, coordenado pelo professor José J. Queiroz, produziram imagens em minha mente sobre mística, imagens que permanecem como algo intrigante e fascinante. Intrigante, por não ser algo definido, estático entre os pesquisadores. Fascinante, por mexer nos desejos e no lado oculto do ser humano, nos porões do inconsciente. Além disso, nas considerações finais da minha dissertação, apresento a mística Afro-Sertaneja como um recorte possível de estudo. Mas, por nova motivação pessoal decidi pesquisar a mística cristã. Portanto, continuo na trilha da mística, contudo, da mística cristã do século XVI, mais precisamente Santa Teresa d'Ávila, tendo como lentes teóricas interpretativas Gaston Bachelard. Enfim, a tese pauta-se em uma hermenêutica simbólica dos quatro elementos naturais presentes na obra *Castelo Interior* de Santa Teresa d'Ávila a partir do filósofo Gaston Bachelard.

Esta pesquisa sobre *Imaginação Material e Mística: traços dos quatro elementos naturais presentes na obra Castelo Interior de Santa Teresa d'Ávila* é relevante porque trabalha a mística como momento culminante da

---

<sup>1</sup> Durante o mestrado.

experiência religiosa, ou seja, da espiritualidade<sup>2</sup>. Santa Teresa d'Ávila apresenta uma experiência mística comunicada por meio de uma narrativa que pode incentivar o leitor<sup>3</sup> a seguir os passos apresentados pela autora. Escrita simbólica, recheada de imagens poéticas, recorre ao símbolo como ferramenta que possibilita representar a experiência mística. Representa uma escrita permeada de símbolos, de imaginação criadora, que cria uma mística recorrendo aos quatro elementos naturais simbólicos: terra, água, ar e fogo.

Teresa d'Ávila, vale destacar, abriga em seu colo, em seus braços, enfim, em seu corpo, movimentos entre a escuridão e a luz, a dor e a alegria, a morte e a vida, uma experiência mística que direciona o ser humano ao encontro consigo, sem negar o lado sombra, oculto, ou seja, da escuridão à luz e da luz à escuridão. Esta experiência mística teresiana possibilita uma vida cotidiana impregnada pela vida sagrada. Na verdade, o paradoxo barroco que marca a vida humana dividida entre o sagrado e o profano, o carnal e o espiritual, os desejos e o sentimento de culpa, o sofrimento e a força da fé aparecem na escrita da freira carmelita como reflexo do realismo e da compreensão de que a vida cristã é um único caminho de salvação.

Dessa forma, investigar as características da escrita mística teresiana contida na obra *Castelo Interior* a partir da imaginação material significa procurar, compreender os traços da mística espanhola do século XVI, sobretudo, a relação entre mistagogia<sup>4</sup>, linguagem, símbolos e literatura. Esta

---

<sup>2</sup> Conforme o professor José J. Queiroz: “O místico no meu entender vai além do espiritual. Tem muita espiritualidade que não chega à mística. A mística é o ápice mais alto da espiritualidade é onde chega os grandes santos, os grandes profetas.” (Exame de qualificação de doutorado - PUC/SP, 23 setembro de 2015).

<sup>3</sup> “o leitor se aproxima de experiências que, tais como Teresa as realizou, o leitor jamais terá. No entanto, pela experiência da autora, ele entra no mundo incrível das altas experiências místicas, do encontro com o amor de Deus em níveis insuspeitados, de purificações arrasadoras, de conhecimento interno da realidade do Deus trino, da percepção de Deus em todas as coisas, no cosmos, de transformações éticas que atingem o ápice das possibilidades e levam a criatura a vencer o medo da morte. Assim, do mais simples ao mais elevado, que sabiamente faz retornar ao mais simples — Deus está entre as painéis! — o leitor também faz o seu itinerário. Ela mesma convida cada um a descobrir a sua forma particular de oração. Assim, os livros de Teresa são também um espelho para nos ver melhor e amar com mais qualidade. Há estímulos para o amor.” In: Lúcia Pedrosa-Pádua. **A liberdade da experiência no encontro com Deus**. [http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com\\_content&view=article&id=5807&secao=460](http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=5807&secao=460). Acesso em 16 de abril de 2015.

<sup>4</sup> “O termo é grego, composto do substantivo *mystes* (mistério), que talvez derive do verbo *myo* (‘fechar os lábios, estar fechado’) e do verbo *ago* (‘conduzir’). Etimologicamente significa a ação de introduzir uma pessoa no conhecimento de uma verdade oculta e no rito que a

pesquisa se justifica também por existir uma carência de estudos sobre a mística teresiana, sobretudo a partir da leitura dos quatro elementos naturais de Gaston Bachelard. É uma forma de contribuir na produção de conhecimento que auxiliará outras disciplinas tais como: Mística, Hermenêutica, Religião e Campo Simbólico, Ensino Religioso (Educação Básica), Ciência da Religião, Literatura Espanhola, Teologia, Filosofia da Religião, História das Religiões, Ética, Psicologia, Estudos Empíricos da Religião, Comportamento e Representações Religiosas. Ademais, a pesquisa se faz relevante por apresentar, através da narrativa, elementos capazes de ajudar a compreender, mais a fundo, a escrita mística de Santa Teresa d'Ávila inspirada no imaginário material, ou seja, nos quatros elementos naturais.

O objeto da pesquisa é composto por dois aspectos, um material ou geral e outro formal ou específico. O aspecto material é a obra *Castelo Interior*, de Santa Teresa de Jesus, escrita no século XVI com o objetivo de apresentar as etapas que a alma trilha em direção a Deus. É um livro que apresenta o símbolo do castelo dividido em sete moradas<sup>5</sup>, e cada uma delas retrata um estágio percorrido pela alma para chegar até Deus. Além disso, a obra mescla planos autobiográficos e doutrinários. A obra em questão também transmite a doutrina espiritual da reformuladora do Carmelo e, ao mesmo tempo, reflete sua experiência pessoal. As sete moradas da vida interior em que se divide a obra representam as etapas da santidade que o ser humano tem de alcançar até chegar à perfeição.

O aspecto formal do objeto é identificar traços dos quatro elementos naturais simbólicos presentes na narrativa mística. Para tanto, recorreremos ao teórico Gaston Bachelard a fim de identificar os quatro elementos naturais na obra. Ele trabalhou com a ideia simbólica dos quatro elementos naturais para estudar as obras de Edgar Allan Poe, Balzac, Rimbaud, Mallarmé e Paul Eluard, além de pintores, por exemplo, Claude Monet e Marc Chagall, e

---

significa. Aquele que introduzida, geralmente sacerdote, era chamado *mistagogo*; a pessoa introduzida e iniciada era chamado *mystes*". (BORRIELLO; CARUANA; DEL GENIO; SUFFI, 2003:702)

<sup>5</sup> A obra *Castelo Interior* é composta por setes moradas. As *Primeiras Moradas* são compostas por dois capítulos; as *Segundas Moradas* são compostas por um único capítulo; as *Terceiras Moradas* são compostas por dois capítulos; as *Quartas Moradas* são compostas por três capítulos; as *Quintas Moradas* são compostas por quatro capítulos; as *Sextas Moradas* são compostas por onze capítulos e a as *Sétimas Moradas* são compostas por quatro capítulos.

esculturas de Waroquier e Chillida. Esses estudos, encontramos nas seguintes obras de Gaston Bachelard: *A Água e os Sonhos: ensaio sobre a imaginação da matéria*; *A Terra e os devaneios do repouso: ensaio sobre as imagens da intimidade*; *O Ar e os sonhos: ensaios sobre a imaginação do movimento*; *Psicanálise do Fogo e Direito de Sonhar*.

De fato, os quatro elementos naturais acompanham o imaginário humano desde os primórdios, como ocorreu com os gregos e os medievais. Os gregos, na mitologia, exploravam, em suas narrativas, a presença dos quatro elementos naturais. Os primeiros filósofos – os pré-socráticos ou filósofos das *physis* – encontraram nos quatro elementos o princípio do *cosmos*. Na Idade Média, é forte a presença dos quatro elementos, por exemplo, no poema de São Francisco de Assis, *Cânticos das Criaturas*. Neste texto, ele dirige às naturezas da seguinte maneira: irmão vento, irmã água, irmão fogo.

Na Bíblia Cristã, existem vários momentos com a presença dos quatro elementos naturais. Em *Gênesis*, sobre a criação do mundo e tudo que nele existe, aparecem os quatro elementos naturais. Em *Êxodo*, há o elemento fogo como símbolo da presença e atuação do Senhor. No evangelho de Mateus e na carta aos Coríntios, existe a presença do fogo como símbolo do juízo final e, no livro de Atos, como meio de purificação. O elemento terra está ligado à relação íntima entre as pessoas e a terra, conforme pode ser encontrado nos livros *Gênesis* e *Isaías*. E a água está relacionada aos símbolos dos bens divinos no evangelho de João.

A narrativa mística da obra *Castelo Interior* de Santa Teresa de Jesus representa uma mística nupcial, uma mística experimental que trabalha em seu escrito símbolos que possibilitam vislumbrar a presença dos quatro elementos naturais.

A pesquisa pretende, especificamente, identificar, na narrativa da obra *Castelo Interior*, os elementos naturais simbólicos presentes na escrita de Santa Teresa de Jesus. A narrativa do *Castelo Interior* expressa um trabalho árduo de racionalização da experiência mística em símbolos, ou seja, em obra literária. Acreditamos que o texto pode ser a síntese de vários diálogos anteriores com textos e vivências pessoais. O exercício hermenêutico simbólico

do texto supracitado poderá revelar quais elementos naturais constituem a escrita mística de Teresa em *Castelo Interior*.

Com o intuito de atingir os objetos específicos, faz-se necessário traçar preliminares, a saber: apresentar a jornada mística de Santa Teresa d'Ávila no cenário espanhol do século XVI, o perfil da sua escrita e as características das obras de Teresa de Jesus; mostrar de forma panorâmica o contexto espanhol do século XVI; discutir a formação da monarquia espanhola e suas consequências. Além disso, de forma breve, pontuar o Humanismo, o Renascimento Cultural, a Reforma Religiosa e a Contrarreforma Religiosa; expor a Igreja Católica na Espanha do século XVI; apresentar a Espanha mística do século XVI.

Além desses objetos específicos, elencamos os seguintes: apresentar a linguagem e suas variações na forma de símbolo, metáfora, alegoria e signo; investigar a relação entre linguagem e mistagogia; mostrar a simbolização dos quatro elementos naturais; apresentar a história da obra *Castelo interior* e algumas interpretações a que foi submetida ao longo do tempo por diversas áreas do saber; mostrar algumas reflexões e análise acerca da obra *Castelo Interior*; e, por fim, promover uma interpretação dessa obra a partir da imaginação material de Gaston Bachelard.

A pesquisa, no âmbito da Ciência da Religião, terá um enfoque filosófico-hermenêutico e simbólico, mas terá interfaces com a perspectiva teológico-literária<sup>6</sup> e cultural. Ela, a pesquisa, localiza-se na área de concentração: *Estudos Empíricos da Religião* e na linha de pesquisa *Comportamento e Representações Religiosas*.

Apresentam-se como problema para esta pesquisa as seguintes questões: qual é o cenário espanhol do século XVI e como nesse cenário acontece o percurso espiritual de Teresa D'Ávila? Como surgem e se desenvolvem no aspecto histórico-cultural-simbólico a imaginação material dos quatro elementos naturais e qual o potencial simbólico que eles contêm? Qual é o aspecto histórico da obra *Castelo Interior*, sua característica literária e as

---

<sup>6</sup> Interesse despertado pelo Prof. Dr. Afonso Maria Ligório Soares em uma palestra ministrada durante o curso de mestrado na aula do Prof. Dr. Eduardo Rodrigues da Cruz, no primeiro semestre de 2007.

influências que Santa Teresa d'Ávila recebeu que contribuíram para a construção de sua narrativa mística em *Castelo Interior*? Quais interpretações a obra sofreu ao longo do tempo e, além disso, qual é o aspecto mistagógico e que tipo de mística está presente no *Castelo Interior*? Quais seriam os elementos naturais principais e secundários presentes na narrativa mística do *Castelo Interior* e caso existam os quatro elementos naturais eles foram conscientes e deliberados, e, além disso, como se dá o processo de simbolização dos quatro elementos naturais que transcendem para a narrativa mística na obra *Castelo Interior*? Na mesma linha de raciocínio caso existam os quatro elementos naturais na obra como os elementos naturais ou a imaginação material assumem uma simbolização que os elevam para o plano do divino, do mistério, do místico?

Por tais aspectos mencionados, elaboramos duas hipóteses sobre *Imaginação Material e Mística: traços dos quatro elementos naturais presentes na obra Castelo Interior de Santa Teresa d'Ávila*. A primeira hipótese refere-se à presença de elementos naturais no imaginário místico de Santa Teresa d'Ávila na obra *Castelo Interior*. É possível encontrar traços dos quatro elementos naturais na obra *Castelo Interior*, conforme pode ser lido no trecho extraído: “a nossa alma como um castelo todo de diamante ou cristal muito claro onde há muitos aposentos, tal como no céu há muitas moradas” (TERESA DE JESUS, 2009: 441). Os termos *castelo*, *diamante*, *cristal*, podemos associá-los ao imaginário da terra, e o termo *claro*, ao imaginário da água e do fogo. Pois o termo *claro* consegue trazer em seu bojo a ambiguidade dos quatro elementos naturais e, quando associado ao elemento água, provoca a memória dos riachos e das águas claras. Vale lembrar que o fogo está ligado ao fenômeno do olhar, e só é possível ver quando há luz, e a luz é quente, é fogo.

E a segunda hipótese faz referência à presença da natureza e do cotidiano de Santa Teresa de Jesus como condicionantes materiais para a formação de uma narrativa mística. Para tanto, podemos pensar que é possível encontrar na obra *Castelo Interior*, a natureza e o cotidiano simbolizados, expressos pela imaginação material como linguagem poética.

No campo teórico, desenvolver-se-á uma pesquisa bibliográfica que aproxime a questão mística da questão imaginação material. Para o desenvolvimento deste estudo, faz-se necessária uma pesquisa bibliográfica que articule a religiosidade, espiritualidade, mística com a cultura, literatura, e, sobretudo, com a imaginação material baseada em autores que discutem tal temática, como Gaston Bachelard que busca na estética literária, determinar a substância das imagens poéticas, a adequação das formas às matérias fundamentais, prepara uma doutrina da imaginação literária, insiste no caráter sexual das imagens brutas, dos símbolos brutos, como nascidos do impulso da vida inconsciente. Assim, a imagem que temos de um objeto não é o próprio objeto, mas uma faceta do que nós sabemos sobre esse objeto externo. Carl Gustav Jung também proporciona estudos sobre símbolos e vivências sobre a mística. Além disso, procuraremos relacionar o trabalho de Henrique C. de Lima Vaz, em sua obra *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*, com os textos de Lúcia Pedrosa-Pádua e Faustino Teixeira na temática mística, linguagem e transcendência. Encontramos em Joseph Campbell e Mircea Eliade, fundamentos teóricos que abordam os mitos e a experiência mística como categorias constituintes da realidade. E, no campo da hermenêutica simbólica, transitaremos por Gaston Bachelard como instrumento-teórico capaz de possibilitar compreensão da linguagem simbólica.

Os caminhos, procedimentos metodológicos, que se pretende seguir para a resolução do problema desta pesquisa são teóricos. No campo teórico, desenvolver-se-á uma pesquisa bibliográfica (apresentados os autores/pesquisadores na justificativa e na bibliografia) que aproxime a questão da religiosidade, espiritualidade e mística com a questão da cultura. Primeiro, faremos uma leitura aproximativa para familiarizar com o texto, a partir da lente dos quatro elementos naturais, ou seja, imaginação material em Gaston Bachelard. Em seguida, realizaremos a coleta dos trechos da obra *Castelo Interior* que indiquem a presença dos quatro elementos naturais, ou seja, a imaginação material. Dessa forma, será realizado o fichamento da obra e explorados os trechos conforme a perspectiva da hermenêutica simbólica baseada em Gaston Bachelard. O terceiro, último passo nesse processo, é aplicar a metodologia de interpretação, isto é, a hermenêutica simbólica. Dessa maneira, utilizaremos para essa pesquisa a hermenêutica simbólica na obra

*Castelo Interior* a partir dos estudos sobre a imaginação material em Gaston Bachelard.

Essa pesquisa está estruturada em quatro capítulos. Sendo que o primeiro capítulo, intitulado *A jornada mística de Santa Teresa d'Ávila no cenário espanhol do século XVI*, tem como proposta apresentar de forma panorâmica o contexto espanhol do século XVI, discutindo a formação da monarquia espanhola e suas consequências: a Expansão Marítima e a Revolução Comercial. Além disso, de forma breve, serão pontuados o Humanismo e o Renascimento Cultural. A Reforma Religiosa – surgimento do Protestantismo - e a Contrarreforma Religiosa demarcarão a tensão no cenário religioso. Vale lembrar que será exposta também a Igreja Católica na Espanha do século XVI, mostrando a tensão entre política e religião. E, em seguida, apresentaremos a Espanha mística do século XVI, palco onde se iniciará o percurso espiritual de Santa Teresa d'Ávila<sup>7</sup>. Por fim, inicia-se a discussão acerca do perfil da escrita e as características das obras de Teresa de Jesus.

O segundo capítulo, *O teor simbólico dos quatro elementos naturais*, tem como objetivo apresentar a linguagem e suas variações na forma de símbolo, metáfora, alegoria e signo. Além disso, mostrar a simbolização dos quatro elementos naturais. O texto concentra sua atenção também na abordagem histórico-social-simbólica dos quatro elementos naturais, discorrendo sobre eles a partir da mitologia grega, da Bíblia, da *arché* para os filósofos da *physis*. A presença dos quatro elementos naturais é discutida levando em consideração o período da Idade Média, por meio do recorte do poema *Cântico ao irmão Sol* ou *Cântico das Criaturas* de São Francisco de Assis, e no período do século XVI, trabalharemos brevemente com Santa Teresa D'Ávila. No concernente à literatura, faz-se uma breve explanação da presença dos símbolos naturais – terra, água, fogo e ar - em Edgar Allan Poe, Shakespeare e Nietzsche. E, por conseguinte, ele é a plataforma teórica inicial que sustentará a discussão que será desenvolvida no terceiro capítulo, e apresenta traços sobre a imaginação material que será desenvolvida no quarto capítulo tendo como objeto de análise a obra *Castelo Interior* a partir da lente interpretativa de Gaston Bachelard. Isto é, o presente capítulo, serve como lente teórica que

---

<sup>7</sup> Santa Teresa de Jesus foi declarada Doutora da Igreja Universal - Igreja Católica – pelo Papa Paulo VI, em 27 de setembro de 1970.

iluminará o caminho por onde vamos trilhar nessa pesquisa, e, além disso, pretende traçar algumas respostas a partir dos fundamentos teóricos sobre a pergunta: como surgem e desenvolvem no aspecto histórico-cultural-simbólico – mito, filosofia, espiritualidade e mística - os quatro elementos naturais e qual o potencial simbólico que eles contem?

O terceiro capítulo, *Vislumbrando traços interpretativos do Castelo Interior*, mostra a história da obra *Castelo interior* e algumas interpretações a que esta foi submetida ao longo do tempo por diversas áreas do saber. Elegemos algumas reflexões e análises acerca da obra com a intenção de mostrar o quão esta é rica e profundo o texto. Para tanto, recorreremos à concepção de linguagem e de símbolo desenvolvida no segundo capítulo para descrever as explanações, os estudos sobre o *Castelo interior* de Teresa de Jesus nesse capítulo.

E, por fim, o quarto capítulo, *Castelo Interior: simbolização dos elementos naturais*, tem como proposta inicial promover uma hermenêutica simbólica, uma interpretação da obra *Castelo Interior* a partir da imaginação material, isto é, tendo como lentes interpretativas os quatro elementos naturais investigados por Gaston Bachelard, como condição para a construção de uma estética em que o devaneio, o sonho são categorias reais.

Nosso exercício hermenêutico simbólico centra atenção na obra *Castelo Interior*, objeto de estudo da pesquisa, e terá como sustentação teórica as seguintes obras de Gaston Bachelard: *A Água e os Sonhos: ensaio sobre a imaginação da matéria* (1999); *A Terra e os devaneios do repouso: ensaio sobre as imagens da intimidade* (2003); *O Ar e os sonhos: ensaios sobre a imaginação do movimento* (2001); *Psicanálise do Fogo* (1999). Dessa maneira, o *Castelo Interior* será explorado como simbolização dos quatros elementos naturais que transcendem para o imaginário místico na escrita da obra.

Assim sendo, para tentar atingir nosso objetivo, procuraremos discutir as seguintes perguntas: quais seriam os elementos naturais principais e secundários presentes na narrativa mística do *Castelo Interior* de Santa Teresa de Jesus? Caso existam os quatro elementos naturais na obra *Castelo Interior* de Santa Teresa de Jesus, eles foram conscientes e deliberados? Caso existam os quatro elementos naturais na obra *Castelo Interior* de Santa Teresa

de Jesus, como se dá o processo de simbolização dos quatro elementos naturais que transcendem para a narrativa mística na obra *Castelo Interior*? Caso existam os quatro elementos naturais na obra *Castelo Interior* de Santa Teresa de Jesus, como, no *Castelo Interior*, os elementos naturais ou imaginação material assumem uma simbolização que os elevam para o plano do divino, do mistério, do místico?

## **Capítulo I: A jornada mística de Santa Teresa d'Ávila no cenário espanhol do século XVI**

O presente capítulo tem como proposta apresentar de forma panorâmica o contexto espanhol do século XVI, discutindo a formação da monarquia espanhola e suas consequências: a Expansão Marítima e a Revolução Comercial. Além disso, de forma breve, serão pontuados o Humanismo e o Renascimento Cultural. A Reforma Religiosa – surgimento do Protestantismo – e a Contrarreforma Religiosa demarcarão a tensão no cenário religioso. Vale lembrar que será exposta também a Igreja Católica na Espanha do século XVI, mostrando a tensão entre política e religião. E, em seguida, apresentaremos a Espanha mística do século XVI, palco onde se iniciará o percurso espiritual de Santa Teresa d'Ávila. Por fim, inicia-se a discussão acerca do perfil da escrita e as características das obras de Teresa de Jesus. No campo teórico, recorreremos aos seguintes pesquisadores: Pedro Paulo di Berardino, Bernard Sesé, Lúcia Pedrosa-Pádua, Tessa Bielecki, Leonardo Boff, Frei Betto, Edward McNall Burns, Elisabeth Reynaud, Ceci Maria Costa Baptista Mariani, Luciana Ignachiti Barbosa, Luce López-Baralt e Dulce Pansera Espíndola.

Dessa maneira, percebe-se que o fenômeno místico ou a mística pode ser vinculada à esfera política, econômica e social, por isso a importância deste primeiro capítulo apresentar, o contexto histórico da formação da Espanha. Por conseguinte, conhecendo os elementos culturais que formaram a Espanha, é possível traçar um contorno místico espanhol e, assim, expor o itinerário místico de Santa Teresa d'Ávila. Com isso, não queremos dizer que a mística seja mero reflexo desse contexto, no entanto, precisamos ter um ponto de partida desde os contornos temporal e espacial, para a reflexão.

Ademais, sempre que possível, recorreremos aos textos de Teresa de Jesus para ilustrar e fundamentar a reflexão.

### **1.1. Península Ibérica e século XVI**

A Europa no século XVI caracteriza-se por grandes mudanças causadas pela nova configuração na política, na economia, na arte, na ciência, na

tecnologia e, sobretudo, na religião. Essas alterações impactaram de maneira significativa o modo de pensar e sentir o mundo, isto é, na forma e na maneira de perceber o mundo e a si mesmo no cenário europeu.

Os portugueses introduziram o uso sistemático do conhecimento científico como um activo indispensável para alcançar objectivos políticos geoestratégicos. Tal facto gerou os alicerces do Renascimento científico europeu, e transformou radicalmente a visão do mundo como um planeta composto por massas continentais banhadas por um conjunto de oceanos interligados. Foi graças à expansão marítima portuguesa que surgiu a concepção de um globo terrestre e uma nova cartografia. Apesar das fortes raízes empíricas da expansão portuguesa, do carácter pragmático e do forte improvisado, os líderes de Quatrocentos e de Quinhentos desenvolveram a gestão de conhecimento de forma eficiente. Este foi o capital “intelectual” que afirmou um espólio singular que destacou Portugal, elevando-o à escala mundial. São exemplos deste período os primeiros centros de acção de expansão marítima, uma vaga de publicações científicas originais, a revolução na cartografia e na ciência da construção naval e uma evolução da arte militar. (ZAMITH, 2011: 11)

Essas modificações no cenário europeu têm como consequências a Expansão Marítima, a Revolução Comercial, o Renascimento Cultural, a Reforma e a Contrarreforma. Junto a essas mudanças, há a crise iniciada no século XIV na Europa, decorrente da Guerra dos Cem Anos, da propagação da peste negra e da insegurança nas tradicionais rotas de comércio. Isto é, falta de mão-de-obra, menor produção, inflação, fome e pirataria. A insegurança nessas rotas comerciais provocara colapso, possibilitando a substituição por outras rotas comerciais: as rotas marítimas.

### **1.1.1 A formação da monarquia espanhola: Expansão Marítima e Revolução Comercial**

No ano 711, os muçulmanos invadiram a Península Ibérica, assolando o reino visigótico cristão. Quase toda a península estava sob o domínio dos muçulmanos. Acudados, os cristãos fugiram para o norte, formando o reino de Astúrias. Sete anos mais tarde, os cristãos refugiados nas montanhas de Astúrias iniciam ações de resistência ao domínio muçulmano, dando origem à *Reconquista*.

É nesse contexto de mudança e de crise que Portugal se destaca devido à centralização administrativa, aos interesses econômicos, à ausência de guerra (os espanhóis lutavam para expulsar os mouros) e ao posicionamento geográfico estratégico da Península Ibérica, ou seja, ela está situada entre o oceano Atlântico e o mar Mediterrâneo e na passagem para o Mar do Norte, possibilitando que Lisboa e Sevilha se estruturassem como centros comerciais importantes. O país fica na metade do caminho entre a Itália e o mar do Norte. Logo, tornou-se um excelente ponto de escala e de abastecimento para os mercados italianos e flamengos<sup>8</sup>. Dessa forma, Portugal desenvolveu-se, levando ao surgimento e à ascensão de um grupo mercantil lusitano, que mais tarde projetaria a expansão marítima.

Dessa maneira, seduzida pelo crescimento e desenvolvimento do comércio, a monarquia portuguesa, sob a dinastia de Avis, entende o valor do comércio para o fortalecimento e progresso do Estado.

Uma das grandes características que marca a Revolução de Avis é o seu confronto com a alta nobreza do reino português, principalmente no que se refere à substituição dos membros de uma aristocracia tradicional, que possuía estreitos laços com a monarquia castelhana, por outros homens cuja linhagem não era tão ilustre e tradicional. Junto a eles, a “arraia miúda”, por outro lado, se mostrou fundamental para o sucesso do movimento de revolução, ganhando reconhecimento como nova força política dentro do reino, sendo incorporada nos mecanismos de poder e administração – como os Concelhos – e passando a ter suas demandas assimiladas pela própria realeza. É preciso ressaltar que a participação destes “miúdos” não se fazia no sentido de uma busca por igualdade, mas sim em função da defesa de seus próprios interesses dentro da sociedade portuguesa, buscando, quando possível, galgar a uma estribe social mais elevada (SOUZA JÚNIOR, 2006: 1-2).

Com esse interesse, o Estado estimula o comércio, tomando medidas, como a criação da Escola de Sagres<sup>9</sup>. Essa escola sistematiza o ensino dos conhecimentos e técnicas de navegação, comandada pelo infante D. Herinque, filho do rei D. João I.

---

<sup>8</sup> Relativo à região de Flandres, região dos Países Baixos (atuais Bélgica e Holanda), hoje parte norte da Bélgica.

<sup>9</sup> O que aconteceu de fato em Sagres não foi uma escola estruturada materialmente. Sagres desenvolveu-se sob forte influência árabe acerca do modo de navegar. Esse local funcionava como centro de estudos vinculados às questões da navegação.

Por sua vez, nesse período, a Espanha enfrentava dificuldades internas e externas: falta de um governo unificado<sup>10</sup> e a presença de árabes no sul da Península Ibérica.

O espírito das *Cruzadas*<sup>11</sup> intensificou as lutas a partir do século XI. Da Guerra de Reconquista contra os mouros, surgiram os reinos de Leão, Castela, Navarra e Aragão. Essa guerra implicou um conjunto de lutas empreendidas pelos cristãos com o objetivo de recuperar o território perdido para os muçulmanos e expulsá-los da Península Ibérica. A Guerra da Reconquista durou quase quatro séculos e, nesse período, caíram os centros culturais árabes: Toledo (1085), Córdoba (1236), Sevilha (1248), Cádiz (1262). Por último, ocorreu a reconquista de Granada<sup>12</sup> (1492).

Com a união de Aragão e Castela (1469), isto é, Fernando de Aragão, rei de Aragão, casou-se com Isabel de Castela, filha do rei de Castela. Isabel, com a morte de seu pai, torna-se rainha de Castela e, com isso, o casal decidiu unir as coroas, originando o reino de Aragão e Castela. Esse fato marca o primeiro passo para a formação da Espanha Moderna. Em seguida, os reinos de Leão e Navarra são anexados por Castela e Aragão, além dos novos territórios cristãos.

Com a união dinástica, os Reis Católicos, Fernando e Isabel, delinearam um Estado politicamente forte que foi consolidado posteriormente, cujos êxitos foram invejados por alguns intelectuais contemporâneos, como por exemplo o italiano Nicolau Maquiavel. Porém, esse Estado politicamente forte esteve ideologicamente dominado pela inquisição eclesiástica. Os judeus que não se cristianizaram foram expulsos em 1492 e dispersaram-se, fundando colônias hispânicas pela Europa, Ásia e Norte de África. Aí cultivaram a sua língua e escreveram livros em castelhano, emergindo figuras notáveis como o economista e escritor José Penso de La Vega, Miguel de Barrios, Juan de Prado, Isaac Cardoso, Abraham Zacuto, Isaac Orobio e Manuel de Pina. Em Janeiro de 1492 Castela conquista o bastião mouro de Granada, finalizando a etapa política muçulmana peninsular, ainda que uma minoria mourisca aí continuasse a habitar,

---

<sup>10</sup> Até as últimas décadas do século XV, o país estava dividido em diversos reinos como Castela, Aragão e Leão.

<sup>11</sup> As Cruzadas foram expedições militares organizadas principalmente pela Igreja Católica para reconquistar a região da Palestina, que estava sob o domínio dos muçulmanos desde o século VII. Ao organizar as Cruzadas, a Igreja romana tinha também como objetivo estender seu domínio ao território bizantino, comandado pela Igreja Ortodoxa, a Igreja bizantina criada com o Cisma do Oriente, em 1054, e independente do papa de Roma.

<sup>12</sup> A reconquista de Granada (1492) marca a expulsão dos últimos árabes da península, consolidando a monarquia espanhola.

mais ou menos tolerada, até ao reinado de Felipe III. (ZAMITH, 2011,13)

Castela e Aragão ficaram conhecidos como reinos católicos por firmarem aliança com a Igreja, tendo como objetivo a expulsão dos muçulmanos e judeus do território espanhol.

No ano de 1492 – reconquista de Granada–, Fernando de Aragão expulsa os árabes presentes no sul da Península Ibérica e supera a divisão interna, encerrando o processo de formação da monarquia nacional espanhola. Dessa maneira, consegue forças para participar das disputas comerciais e da expansão do mundo colonial. Com isso, no mesmo ano, foi possível patrocinar a viagem do navegador genovês Cristóvão Colombo.

### 1.1.2 O Humanismo e o Renascimento cultural

Devido às transformações advindas da Europa Medieval<sup>13</sup>, faziam-se necessárias a atualização e dinamização do conhecimento com base nos estudos que defendiam a lógica dedutiva livremente desenvolvida com base no exame de textos e na observação dos fenômenos naturais e humanos. Isso, contrapondo ao pensamento escolástico, que, para os humanistas, discutia assuntos inúteis, tinha como base o formalismo e a autoridade imposta pelos “doutores da Igreja”. Conforme Bertrand Russel, “O homem se converte agora em crítico das suas próprias faculdades”. (RUSSEL, 2001: 242)

O Humanismo tem a concepção de que o ser humano é criatura e criador do mundo em que vive. Ele constrói a si mesmo. Essa percepção pode ser encontrada no texto escrito em 1486, *Discurso sobre a dignidade do homem*, do pensador italiano Giovanni Pico Della Mirandola (1463-1494), o qual apresenta a liberdade do ser humano e a capacidade de dominar a

---

<sup>13</sup> A partir do século XI, séculos finais da Idade Média, a Europa Ocidental passou a viver um período de mudança e uma relativa tranquilidade social. Isto é, houve desenvolvimento da agricultura, crescimento populacional e econômico. Além disso, o comércio ganhou impulso devido ao aumento da produção agrícola, ao crescimento do artesanato urbano e ao contato com povos orientais, contribuindo para o desenvolvimento do comércio. Entre os séculos XIV e XV, a Europa Ocidental entra em depressão, em crise, devido à expansão econômica e populacional do século XI. No século XIV, a Europa Ocidental sofre crise no setor de produção agrícola e ocasiona um grave problema de fome e de desnutrição devido à escassez de alimentos; o surgimento da *peste negra* (1347-1350); guerras e crise social, a exemplo da Guerra dos Cem Anos; crise religiosa e divisão da Igreja, ou seja, o Grande Cisma do Ocidente.

realidade. No entanto, não significa que o humanismo negava a existência de Deus, mas estimulava a reflexão intelectual e livre do indivíduo.

A perspectiva humanista é uma característica intrínseca ao Renascimento Cultural, ocorrido entre os séculos XV e XVI na Europa, cujas consequências são as mudanças socioeconômicas ensejadas na Baixa Idade Média e o processo de urbanização e ascensão de um novo grupo econômico e social: a burguesia. O foco central do Renascimento foi o humanismo, isto é, o ser humano como centro do universo, valorização da vida terrena e da natureza. Em síntese, o ser humano passa a ocupar o espaço central, que, até então, era dominado pela figura divina.

O Renascimento Cultural ou Renascimento pode ser compreendido como o primeiro movimento burguês que enfatiza a cultura laica, racional e científica. Enfim, o Renascimento foi a manifestação artística, filosófica e científica que tentou enterrar os valores da Igreja Católica.

Observa-se nas artes e nas ciências um renascer do interesse pela cultura secular dos antigos, que marca a ruptura com as tradições clericais da Idade Média. Enquanto a cena medieval esteve dominada por preocupações relativas a Deus, os pensadores do Renascimento se interessaram mais pelo homem. Dessa circunstância extrai o seu nome o novo movimento cultural, o humanismo, a segunda destas grandes e novas influências. Enquanto o Renascimento como um todo afetava diretamente a perspectiva geral da vida, o movimento humanista permanecia no domínio de pensadores e sábios. (RUSSEL,2001: 239-240)

O renascimento artístico inspirou-se nos modelos clássicos greco-romanos, buscando equilíbrio nas formas e realçando a sensação de leveza, luz, cor e movimento. Rompe com a perspectiva cultural da Igreja, tendo como temas a mitologia grega e a romana, explora também, nas artes, cenas do cotidiano e paisagens naturais, além de valorizar o indivíduo.

Além do renascimento artístico ou cultural, temos também o renascimento científico, pois, ao longo do século XV e XVI, a ciência europeia radicaliza com o modo de produzir conhecimento, rompendo com a ótica dos estudiosos medievais. Esse novo modelo se norteia por meio da valorização da razão e da experimentação.

O Renascimento Cultural e o Renascimento Científico representaram o enfraquecimento do monopólio de explicação do mundo pela Igreja Católica.

### 1.1.3 A Reforma Religiosa: protestantismo

A Igreja Católica foi uma poderosa instituição medieval que instruiu o ser humano sobre como se comportar na vida terrena, tendo como modelo a cosmovisão cristã e, além disso, orientando as práticas religiosas de matriz cristã para atingir o paraíso celeste após a morte. A Igreja não só possuía um enorme poder espiritual, mas também era um mecanismo simbólico de controle social que almejava controlar a mediação entre os cristãos e Deus. Enfim, o poder religioso fundamenta a intervenção da Igreja nas relações sociais, políticas e econômicas. Além de deter esse poder, a Igreja era detentora de um grande poder temporal. Esse poder temporal, político e econômico fez com que ela se distanciasse de temas espirituais para centrar sua atenção em riquezas e prazeres mundanos, tornando aqueles valores mais importantes que a fé.

Por tais motivos, a Igreja passa a sofrer críticas de pensadores como John Wyclif (1324-1384), sacerdote e professor da Universidade de Oxford. Ele criticava a corrupção da Igreja, a arrogância da hierarquia eclesiástica, defendia a livre interpretação da Bíblia e o fim dos impostos clericais.

Nos séculos 14 e 15, surgiram alguns movimentos esporádicos de protesto contra certos ensinamentos e práticas da Igreja Medieval. Um deles foi encabeçado por João Wycliff (1325?-1384), um sacerdote e professor da Universidade de Oxford, na Inglaterra. Wycliff atacou as irregularidades do clero, as superstições (reliquias, peregrinações, veneração dos santos), bem como a transubstanciação, o purgatório, as indulgências, o celibato clerical e as pretensões papais. Seus seguidores, conhecidos como os lolardos, tinham a Bíblia como norma de fé que todos devem ler e interpretar.<sup>14</sup>

John Huss (1371-1415), sacerdote e reitor da Universidade de Praga, criticou a corrupção do clero e a venda de indulgência.

João Huss (c.1372-1415), um sacerdote e professor da Universidade de Praga, na Boêmia, foi influenciado pelos escritos de Wycliff. Definia a igreja por uma vida semelhante à de Cristo, e não pelos sacramentos. Dizia que todos os eleitos são membros da igreja e que o seu cabeça é Cristo, não o papa. Insistia na autoridade suprema das Escrituras. Hus foi condenado à fogueira pelo Concílio de Constança. Seus seguidores ficaram conhecidos como Irmãos Boêmios (1457) e foram muito

---

<sup>14</sup> Alderi Souza de Matos. **A Reforma Protestante do Século XVI.** <http://www.mackenzie.br/6962.html>. Acesso em 17 de agosto de 2015.

perseguidos. Foram os precursores dos Irmãos Morávios, que veremos posteriormente, outro grupo protestante cujas raízes são anteriores à Reforma do século 16. Outro indivíduo incluído entre os pré-reformadores é Jerônimo Savonarola (1452-1498), um frade dominicano de Florença, na Itália, que pregou contra a imoralidade na sociedade e na Igreja, inclusive no papado. Governou a cidade por algum tempo, mas finalmente foi excomungado e enforcado como herege.<sup>15</sup>

Durante os séculos XV e XVI, a situação moral da Igreja Católica com as vendas de indulgências, vendas de relíquias sagradas, vendas de cargos eclesiásticos, falta de preparo, concubinato, abusos, vida desregrada, opulência e luxo, provocou insatisfação em toda a Europa Ocidental. Ou seja, problemas ligados à esfera moral transformaram a Igreja em alvo de contestações e críticas.

A perspectiva tomista entrava em choque com o capitalismo comercial. Este tem como modelo e mola motriz o lucro, que contrariava a doutrina tomista, a qual defendia o “justo preço”: “é difícil não pecar quando se exerce a profissão de comprar e vender” (LE GOFF, 1991: 71), que significa: a mercadoria deveria ser comercializada pelo valor da matéria-prima utilizada e acrescida de outros gastos. Assim sendo, condenando a usura, prejudicava os ideais da burguesia mercantilista, o progresso do capitalismo. Desse modo, entrava em choque também com as atividades bancárias.

Dessa maneira, especificamente no século XVI, a Igreja Católica sofre uma ruptura, uma cisão entre cristãos. Essa ruptura ficou conhecida como Reforma Protestante. Desse movimento surgiram várias igrejas cristãs, autônomas e independentes da Igreja Católica, denominadas protestantes. A Reforma Protestante compreende, de forma ampla, dois movimentos históricos principais: a Reforma Luterana na Alemanha e a Reforma Calvinista na Suíça, mas pode abranger também a Reforma Anglicana na Inglaterra.

A Reforma pode ser entendida como clímax de algumas mudanças, por exemplo, formação e desenvolvimento dos Estados Nacionais, que enfraqueceu o poder da Igreja Católica. Os interesses econômicos da burguesia e a influência do humanismo e do movimento renascentista, da mesma forma, comprometeram o poder da Igreja.

---

<sup>15</sup> Idem.

Com a imoralidade da Igreja Católica e por ela possuir mais de um terço do território da Alemanha, os nobres alemães aspiravam autonomia em relação a Roma, isso que dizer tomar posse das terras eclesiásticas em território alemão. Dessa maneira, inicialmente, a Reforma acontece na Alemanha com o frade agostiniano Martinho Lutero (1483-1546) que pregava contra os jejuns apregoados pela Igreja e não comungava das vendas de indulgência e outras práticas religiosas comumente usuais na época.

A partir de então, a reforma luterana difundiu-se rapidamente no Sacro Império, sendo abraçada por vários principados alemães. Isso levou a dificuldades crescentes com os principados católicos, com o novo imperador Carlos V (1519-1556) e com o parlamento (Dieta). Na Dieta de 1526, houve uma atitude de tolerância para com os luteranos, mas em 1529 a *Dieta de Spira* reverteu essa política conciliadora. Diante disso, os líderes luteranos fizeram um protesto formal que deu origem ao nome histórico “protestantes”. No ano seguinte, o auxiliar e eventual sucessor de Lutero, Filipe Melanchton (1497-1560), apresentou ao imperador Carlos V a *Confissão de Augsburgo*, um importante documento que definia em 21 artigos a doutrina luterana e indicava sete erros que Lutero via na Igreja Católica Romana.<sup>16</sup>

As ideias luteranas propagaram rapidamente pela Europa, por exemplo: países escandinavos: Suécia, Dinamarca e Noruega. Com isso, os reis desses países se converteram ao protestantismo.

Os problemas político-religiosos levaram a um período de guerras entre católicos e protestantes (1546-1555), que terminaram com um tratado, a Paz de Augsburgo. Esse tratado assegurou a legalidade do luteranismo mediante o princípio “*cujus regio, eius religio*”, ou seja, a religião de um príncipe seria automaticamente a religião oficial do seu território. O luteranismo também se difundiu em outras partes da Europa, principalmente nos países nórdicos, surgindo igrejas nacionais luteranas na Suécia (1527), Dinamarca (1537), Noruega (1539) e Islândia (1554). Lutero e os demais reformadores defenderam alguns princípios básicos que viriam a caracterizar as convicções e práticas protestantes: *sola Scriptura, solo Christo, sola gratia, sola fides, soli Deo gloria*. Outro princípio aceito por todos foi o do *sacerdócio universal dos fiéis*.<sup>17</sup>

Na Suíça, a Reforma iniciou com Ulrich Zwinglio (1489-1531), seguidor de Martinho Lutero e Erasmo de Rotterdam. Destaca-se também na Suíça o francês João Calvino (1509-1564). Este publicou *Instituição da Religião Cristã* no ano de 1536; ele valorizava o trabalho e dizia que somente o trabalho traria o sucesso material, afirmava que o enriquecimento era uma benção ao

---

<sup>16</sup> Idem.

<sup>17</sup> Idem.

contrário da pobreza. O calvinismo tinha apoio da burguesia, pois não condenava o empréstimo de dinheiro a juro como fazia a Igreja Católica e defendia o acumulo de capital. Dessa maneira, teve aceitação em várias regiões da Europa, como por exemplo, na Escócia, no norte dos Países Baixos.

A reforma na Inglaterra é liderada pelo próprio rei Henrique VIII (1509-1547), que assumia postura eminentemente política e econômica. O Cisma com a Igreja Católica se deu devido ao rei Henrique VIII (1509-1547) desejar dissolver seu casamento com Catarina de Aragão, que não podia ter filhos, e o papa se recusar a apoiá-lo no seu divórcio. Mesmo com a recusa do papa, o rei casa-se com Ana Bolena e, por isso, é excomungado pelo sacerdote. Em contrapartida, o parlamento inglês aprovou o Ato de Supremacia<sup>18</sup> no ano de 1534, marcando o rompimento oficial com a Igreja Católica.

Uma das consequências da Reforma foi a religião ter se tornado mais abertamente uma questão política, muitas vezes apoiada numa base nacional, como na Inglaterra. Evidentemente, isso nunca poderia acontecer enquanto prevalecesse uma religião universal. (RUSSEL, 2001: 239-256)

Enfim, o sucesso da Reforma não se deve a sua superioridade teológica ou moral, mas às conveniências político-econômicas que aliou os interesses dos governantes locais com novas práticas morais e teológicas da Reforma.

#### **1.1.4 A Contrarreforma Religiosa: reação da Igreja Católica**

O protestantismo avança pela Europa. Ele difundiu-se pelo continente europeu conquistando um número enorme de seguidores. O movimento, representado pelos luteranos, calvinistas e anglicanos, estendeu-se pelo norte da Europa – Inglaterra, Escócia, Alemanha, Dinamarca e Suécia. Os católicos continuaram com o domínio no sul da Europa: Itália, Portugal e Espanha. Entre esses dois territórios, existia uma área intermediária assinalada por conflitos, lutas religiosas que abrangiam o que atualmente é a Polônia, Hungria, Áustria,

---

<sup>18</sup> A Igreja na Inglaterra está sob a autoridade do rei. Os dogmas da Igreja foram mantidos, exceto a autoridade do papa, essa fica com o rei. Os nobres e o rei tornaram-se donos das propriedades da Igreja.

Suíça, Holanda e França<sup>19</sup>. Essas celeumas transformavam-se comumente em guerras, pois o Estado e a Igreja estavam vinculados.

A Noite de São Bartolomeu, em 1572, entrou para a história como uma das guerras ético-religiosas europeias mais marcantes do século XVI. Fruto da explosiva relação entre Igreja e Estado, o massacre foi planejado sigilosamente pelos líderes católicos franceses (Guisés) contra os protestantes huguenotes e calvinistas de Paris, e contou com o apoio da rainha francesa Catarina de Médici, que temia um golpe de Estado. O saldo final desta batalha foi trágico: aproximadamente três mil protestantes foram assassinados (DRUMMOND et al, 2003: 10).

Nas guerras religiosas, os protestantes tinham o apoio de tropas da Inglaterra, da Dinamarca e da Alemanha. No entanto, os católicos eram amparados pelo imperador espanhol Filipe II, que perseguiu duramente os protestantes.

Devido à expansão do movimento protestante e com o intuito de conter o crescimento da Reforma, a Igreja Católica cria um movimento reacionário: a Contrarreforma. Não obstante um número significativo do clero e de fiéis católicos sabia que era necessário promover uma reforma na instituição, pois era imprescindível abolir os abusos praticados por membros da Igreja Católica. Além disso, a Igreja precisava reafirmar os princípios, os dogmas da doutrina católica com vistas a ampliar a fé católica: conquistar novos fiéis e mantê-los vinculados à fé católica.

A primeira reação da Igreja foi punir Lutero, Calvino e outros líderes do movimento protestante, no entanto essa postura não obteve resultado esperado, pois o:

comportamento de Lutero com o quadro socioeconômico alemão, atraindo o apoio da nobreza (príncipes), refletiu poderosamente em suas pregações. São suas as seguintes afirmações: “A maior infelicidade da nação alemã é, sem dúvida, o tráfico de dinheiro (...) O demônio o inventou, e o papa, dando-lhe sua sanção, fez ao mundo um mal incalculável. O comércio com o estrangeiro, que traz mercadorias de Calcutá, da Índia e outros lugares (...) e lava o dinheiro do país, não

---

<sup>19</sup> Para exemplificar as disputas religiosas, podemos apresentar a *Noite de São Bartolomeu* (assim chamado porque o fato aconteceu, segundo o calendário religioso católico, no dia de São Bartolomeu, um dos apóstolos de Cristo), que ocorreu em 24 de agosto de 1572, quando huguenotes (protestantes franceses) foram mortos em Paris por forças católicas. As guerras religiosas afetavam a vida dos franceses e perduraram por três décadas (1562 até 1598). Os católicos na França eram maioria da população francesa, mas os protestantes eram estrategistas, ou seja, quando perdiam em um local, reorganizavam-se em outro.

deveria ser permitido. Teria muito a dizer acerca dos sindicatos comerciais (...) e lá só se encontram cupidez e injustiça” (MOUSINIER, 1973: 89).

Por não atingir resultado satisfatório, a contrarreforma teve que rever seu método. Fez-se necessário traçar e adotar novas medidas para combater o protestantismo. O movimento para contê-lo e até mesmo para extingui-lo foi organizado pelos papas Paulo III (pontífice de 1534 a 1549), Paulo IV (pontífice de 1555 a 1559), Pio V (pontífice de 1566 a 1572) e Sisto V (pontífice de 1585 a 1590).

Sobre as medidas adotadas, podemos apresentar as seguintes: criação da Ordem dos Jesuítas, realização do Concílio de Trento e retorno da Inquisição.

No ano de 1534, o espanhol Ignácio de Loyola, religioso católico e ex-militar, funda a Companhia de Jesus (conhecida também como Sociedade de Jesus ou Ordem dos Jesuítas). O papa Paulo III, no ano de 1540, aprova a criação da Ordem dos Jesuítas e de seus estatutos gerais.

A Companhia de Jesus<sup>20</sup> estava organizada na forma militar, os jesuítas eram vistos como “soldados da Igreja” e tinham a missão primordial de combater o crescimento do protestantismo. Essa Ordem religiosa teve como medida a criação de escolas religiosas e catequisar os não cristãos. Os jesuítas centraram sua atenção no preparo intelectual, no rigor disciplinar e na educação religiosa conforme a doutrina católica.

---

<sup>20</sup> “A Companhia de Jesus, ou *Societatis Iesu*, teve início a partir de um pequeno grupo de homens (Afonso Salmeron, Diogo Laines, Francisco Xavier, Nicolau Babbilha, Pedro Fabro e Simão Rodrigues) que se reuniam com Inácio de Loyola, o qual, a exemplo dos demais, estudava na Universidade de Paris, para refletirem sobre os *Exercícios Espirituais*, obra que Loyola escrevera na década de 1520. Serafim Leite conta que, no dia 15 de agosto de 1534, o grupo reunido na capela de Nossa Senhora, em Montmartre, Paris, resolveu fazer os seguintes votos: castidade, pobreza, peregrinação a Jerusalém, ocupar a vida e forças na salvação do próximo, administração dos sacramentos da confissão e da comunhão, pregação e celebração da missa, “tudo sem estipêndio” (LEITE, 1938, p. 5). Desses votos, não puderam pôr em prática a ida à Terra Santa, considerada por eles como uma verdadeira vocação. Assim, depois das peregrinações pela Espanha e Veneza, foram para Roma onde resolveram fundar a Companhia de Jesus, em 1539. (...). Na realidade, a Ordem é conhecida, seja por Companhia, seja por Sociedade. A primeira nomenclatura indica que os jesuítas estão a serviço do exército de Javé, constantemente prontos para o combate em favor do Evangelho e, é claro, contra o protestantismo e a ignorância; a segunda propõe uma associação de companheiros irmanados pela vocação da qual se dizem comissionados, a de contribuir para a expansão do catolicismo pelo Saber, *ad majorem Deum gloriam!* [para a maior glória de Deus!]. No ano seguinte, no dia 27 de setembro de 1540, o Papa Paulo III oficializou a Sociedade como ordem eclesiástica por meio da bula *Regimini Militantis Ecclesiae*. Dez anos mais tarde, em 21 de julho de 1550, a bula *Exposcit Debitum*, do Papa Júlio III, aprovou a *Formula Instituti* da *Societatis Iesu*, confirmando a Companhia de Jesus” (MESQUIDA, 2013: 237-238).

Em 1545, o papa Paulo II convocou um Concílio Geral da Igreja Católica, cujas primeiras reuniões aconteceram em Trento, cidade localizada na Península Itálica. As reuniões não foram contínuas, havendo algumas interrupções que duraram por um período de 1545 a 1663. Neste Concílio, ficou condenado o abuso do clero, sendo ele vigiado pelos seus superiores. Ademais, a doutrina católica foi reafirmada em detrimento das Igrejas Reformadas, ficando confirmados e defendidos os princípios tradicionais do catolicismo: os setes sacramentos - batismo, eucaristia, confirmação, matrimônio, ordenação do sacerdote, penitência, unção dos enfermos. São celebrados somente pela Igreja Católica -; a manutenção do celibato clerical; o reforço do culto aos santos também por meio de suas imagens; a reafirmação à posição do papa como sucessor de São Pedro, a quem Jesus teria confiado a missão de construir a sua Igreja; a elaboração de um catecismo com os pontos principais da doutrina católica; a criação de seminários para formação de novos sacerdotes; o “monopólio” do clero católico na interpretação da Bíblia; a correta e legítima concessão de indulgências – recomenda-se evitar abuso.

O Concílio defendeu também que a salvação humana dependia de Deus e das boas ações humanas, contrariando, assim, a doutrina da predestinação; defendia ainda que a fonte da fé seria o dogma religioso e sua fonte era a Bíblia; defendeu também que, na missa, Cristo estaria presente no ato da eucaristia, sendo que essa presença real de Cristo era rejeitada pelos protestantes.

Com o retorno, os Tribunais da Inquisição<sup>21</sup>, fundados pela Igreja em 1231 para investigar e punir crimes contra a fé católica sofrem mudanças no

---

<sup>21</sup> “A perseguição à heresia na Europa começa desde que a Igreja Católica se afirma como mediadora legítima entre os poderes espirituais e os poderes terrenos, isso logo nos primeiros séculos da Era Cristã. No entanto, ela passa a ocorrer de maneira sistemática, e com apoio em autoridades constituídas - quer ligadas à própria Igreja, quer aos poderes laicos – apenas no século XII. Para tal, é mister fazer menção à centralização da Igreja enquanto instituição, que começa a tomar forma por essa mesma época – logo se percebe que os dois movimentos estão interligados. Podemos rastrear o zelo pela ortodoxia a partir dos principais Concílios Gerais da Igreja, cada um deles procurando responder a demandas específicas para a manutenção do poder e da liberdade sacerdotais. No que se refere à Inquisição, cito apenas algumas medidas de alguns deles que já nos dão uma clara ideia da progressão desse problema. O primeiro Concílio de Latrão (1139) já prevê a ordem de perseguição de hereges (mais precisamente os cátaros do Languedoc) pelo poder secular, o que já permite uma pausa para considerações importantes, pois por trás disso estão questões de doutrina religiosa, como a proibição de derramar sangue que cai sobre todo clérigo secular e regular. De fato, a Igreja romana teve nos imperadores e reis sempre fortes apoiadores, muitas vezes chamados de

ano de 1542. Essas alterações foram provocadas pelo papa Paulo III, que iniciou a alteração na Inquisição, a qual, além de perseguir os hereges, judeus e bruxas, passou a se voltar contra os protestantes. Os tribunais, com o passar dos tempos, diminuíram suas ações em vários países. No entanto, fazia-se urgente reativar a Inquisição com o propósito de conter os avanços do protestantismo, conforme foi decidido em meados do século XVI, pela alta hierarquia da Igreja e por alguns governantes católicos.

Uma das medidas dos inquisidores foi a criação do *Index Librorum Prohibitorum*, isto é, eles organizaram uma lista de livros que, se fossem inseridos nessa listagem, estariam proibidos de serem lidos pelos católicos. Essa lista construída pela Igreja censurava obras de artistas, cientistas, filósofos e teólogos; enfim, era proibido pensar contra a doutrina católica. Um dos pensadores, por exemplo, cuja obra estava no *Index* foi Galileu Galilei.

O papa autorizava o uso de tortura como procedimento para conseguir a confissão dos acusados. Nicolau Eymerich, em sua obra *Manual dos inquisidores*, escrito em 1376 e atualizado em 1578, afirma:

A finalidade da tortura é obrigar o suspeito a confessar a culpa que cala. Podem-se qualificar de sanguinários todos os juizes de hoje, que recorrem tão facilmente à tortura, sem tentar, através de outros meios, completar a investigação. Esses juizes sanguinários impõem tortura a tal ponto que matam os réus, ou os deixam com membros fraturados, doentes para sempre. O inquisidor deve ter em mente que: o acusado deve ser torturado de tal forma que saia saudável para ser libertado ou para ser executado. (EYMERICH, 1993: 210-211)

Por fim, podemos entender que Contrarreforma somente teve efeito naqueles países que permanecem fiéis à Santa Madre Igreja.

## 1.2. A Igreja católica na Espanha do século XVI: política e religião

---

*ministri Ecclesiae* pela colaboração que prestavam aos papas na garantia de condições materiais e espirituais para a salvação das almas de seus súditos. A eficácia dessa colaboração está sujeita à resolução de uma série de pontos de conflito – muitos deles nunca chegariam a ser esclarecidos. Mas devemos reter essa questão para o momento, que virá, de refletir sobre o caráter duplo da Inquisição e a ingerência de reis sobre suas atribuições” (SCHULZ, 2013).

A Espanha do século XVI é reflexo do contexto europeu no qual está inserida. Pensar a Espanha neste século é olhar para um país onde vários vetores convergem para ele, como a presença da Igreja Católica e sua política de reação ao protestantismo.

No ano de 1500, Fernando e Isabel, com a unificação dos territórios, haviam transformado a Espanha em um reino poderosíssimo.

Em 1516, o reino foi herdado pelo neto dos Reis Católicos, Carlos I, cujo pai fora um Habsburgo. Três anos mais tarde, Carlos foi eleito imperador do Sacro Império Romano como Carlos V, com que uniu a Espanha à Europa central e ao sul da Itália. Carlos se interessava não só pelos destinos da Espanha, mas também pelo bem-estar da Igreja e pela política europeia como um todo. Sonhava poder ser o instrumento para a restauração da unidade religiosa da cristandade, rompida pela revolução protestante, e fazer do império por ele presidido um digno sucessor da Roma imperial. (BURNS et al., 2001:439)

No ano de 1556, Carlos V, com 56 anos de idade, renuncia ao trono, dividindo o território em duas partes, ficando as terras da Alemanha e da Áustria com seu irmão Fernando e o território da Espanha com suas colônias, os Países Baixos e regiões da Itália para o seu filho Filipe II (1556 – 1598).

Filipe II chegou ao trono da Espanha no apogeu da glória nacional. No entanto, também assistiu ao começo de seu declínio, e em parte foi responsável por ele. Suas políticas foram, sobretudo, uma intensificação das de seus sucessores. Era homem de espírito despótico e cruel. Resolvido a impor rigorosa uniformidade em matéria de religião a todos os súditos, consta ter afirmado que juntaria lenha para queimar na fogueira seu próprio filho se ele fosse culpado de heresia. Por conseguinte, estimulou a violência da Inquisição espanhola e lançou a guerra pela supressão da revolta religiosa nos Países Baixos. (BURNS et al., 2001:439)

Pelos fatos mencionados acima, podemos entender que pensar a Espanha do século XVI é vislumbrar uma atmosfera composta pelos dogmas e pelas doutrinas católicas e, sobretudo, pelo espírito da Cruzada e da Inquisição, tendo como um só corpo representando a união: o vínculo entre o Estado e a Igreja, ou seja, a espada e a cruz.

Em 1515, quando Teresa vem ao mundo, os Reis Católicos Isabel de Castela e Fernando de Aragão estão prestes a legar a seu neto Carlos V, no ano seguinte, uma Espanha coberta de saber, de riquezas e

misérias, e dotada de um temível instrumento de poder a serviço da realeza católica: a Inquisição. No século de Ouro, a Espanha tem o rosto pálido e cruel do Grande Inquisidor. E verga ao peso de um mar de ouro e prata, fruto da conquista das “Índias”. Brande numa das mãos um crucifixo e na outra uma espada ensanguentada, com toda a ira de uma velha rainha enfurecida. (REYNAUD, 2001:19)

É nesse contexto histórico-social, econômico, político e religioso que nasce Teresa de Cepeda y Ahumada, conhecida pela Igreja Católica como Santa Teresa de Jesus, após fundar o mosteiro de São José de Ávila.

### **1.2.1. A Espanha mística do século XVI**

A Espanha do século XVI vivencia uma atmosfera de reforma espiritual que implica a tensão entre vários fluxos de pensamentos espirituais, como: corrente dos espirituais; Escola de Salamanca; movimento anti-místico; inquisição; experiência versus teologia; alumbrados; erasmistas; cosmologia e religiosidade popular: espírito de sacralização, crença nos demônios; o estudo da Bíblia; a patrística com São Jerônimo, São Gregório Magno, Santo Agostinho; os franciscanos; os dominicanos e os jesuítas. Cada um desses movimentos e seus personagens influenciaram e marcaram profundamente a Espanha mística no século XVI, sobretudo, o olhar, a ausculta e as mãos de Teresa de Jesus. Enfim, é nesse contexto histórico e nessa efervescência político-religiosa-cultural que se constituiu o ar que Santa d'Ávila respirou, ora direta, ora indiretamente.

A vida de Teresa de Jesus (...) transcorre fundamentalmente em dois períodos distintos da história sociopolítica e espiritual espanhola. O primeiro, um período de reforma que se estende pelo período imperial de Carlos V (1530-1556). O segundo, o período polêmico e tenso de Felipe II (a partir de 1557 até a morte de Teresa). O primeiro gestará a mulher que terá sua obra e atuação desenvolvidas no segundo período. Teresa de Ávila interage com os desenvolvimentos de sua geração – condição judeo-conversa de sua família e a condição feminina são fatos relevantes – e com os acontecimentos de sua sociedade e Igreja, refletidos de maneira significativa em seu espaço geográfico, a cidade castelhana de Ávila, então com cerca de 7.800 habitantes. Essa interação faz de Teresa uma filha de seu tempo. (PÁDUA-PEDROSA, 2015:31-32)

As reformas espirituais são populares, universais, e têm como foco principal a procura da interioridade e uma espiritualidade que tem como propósito a união com Deus, e isso implica perdão, sabedoria e amor. Com isso, as práticas de oração tornam-se uma busca, por conseguinte, surgem mestres da oração com seus métodos, ensinamentos e obras, como: Santo Inácio de Loyola, García de Cisnero, Alonso de Madrid, Francisco de Osuna, Bernabé de Palma, Bernardino de Laredo, Ortiz. Dessa maneira, vivencia-se a prática da oração mental e a valorização da vida mística. Os franciscanos, os beneditinos e os dominicanos são as Ordens religiosas que promovem a reforma espiritual a qual centra a sua atenção na interioridade, na pobreza e na austeridade. As universidades também sofrem reformas buscando novos recursos para o ensino teológico. Para tanto, recorrem aos estudos filológicos e históricos para renovar o ensino teológico em Alcalá – onde se construirá a primeira edição da Bíblia Poliglota –, em Valência e em Salamanca (CONGAR, 1981).

A obra *Exercitatorio de la vida espiritual*, escrita pelo Monge beneditino García de Cisnero, em 1500, introduz a *devotio moderna*<sup>22</sup> na Espanha influenciando de maneira decisiva a espiritualidade emergente. É marcante o desenvolvimento da imprensa nesse período e sua relação com a espiritualidade emergente, assim escreve Pádua-Pedrosa:

Essa nova espiritualidade é, em seu primeiro momento, sistematizada e publicada entre 1521 e 1535, e tem por principais autores os

---

<sup>22</sup> “No início do século XIV, manifesta-se nos Países Baixos novo movimento, animado por G. Groote e chamado, depois, por G. Bush, de *Devotio moderna*. Conhece seu período de ouro no séc. XV. Logo, porém, experimenta o declínio, absorvido por outras escolas ou formas de vida angélica (...) liturgia fosse celebrada regularmente, ela se desenvolvia sem solenidade. Os irmãos das comunidades deviam assistir a ela em silêncio, privilegiando as disposições pessoais de recolhimento e serenidade interior. Apesar de J. Ruysbroec ter exercido influência sobre alguns membros desse movimento, ele não se dedicou à mística, como foi exemplificado por Tauler e Eckhart; aliás, insistiu na aquisição de várias virtudes e num método de meditação muito concreto e minucioso. Entrou em conflito com várias Ordens religiosas, como os beneditinos e os dominicanos, mas os jesuítas herdaram vários de seus elementos. (...). Chama-se ‘moderna’ não porque traçou um novo caminho de espiritualidade ou quis introduzir novos métodos, mas porque exaltava a purificação da alma e o crescimento nas virtudes. Opunha-se às penitências extraordinárias e tradicionais. Sublimava, antes de tudo, um aspecto decididamente anti-intelectualista e antiescolástico; aplicava-se à parte afetiva da espiritualidade, centrada na pessoa de Jesus, mais do que na meditação dos atributos divinos. O tratado clássico *A imitação de Cristo*, o livro religioso mais difundido, depois da Bíblia (...)” (BORRIELLO; CARUANA; DEL GENIO; SUFFI, 2003: 323) e “Os autores da *devotio moderna* Tomás de Kempis, Dionísio Cartuxo, Landulfo da Saxônia, Mombaert e Groote foram amplamente lidos na Espanha, antes mesmo de 1500 (...)” (PÁDUA-PEDROSA, 2015: 39)

franciscanos Francisco de Osuna, com seu *Abecedário Espiritual* (1527) e Alonso de Madrid, com *El arte para servir a Dios* (1521), seguidos por Bernardino de Laredo, com *Subida del Monte Sión* (1535) e Bernabé de Palma, com *Via Spiritus* (1532). A imprensa se desenvolve de forma impressionante. De 1530 a 1559, são editados nas gráficas castelhanas mais de 198 títulos de livros de espiritualidades (...) O ritmo das edições é reduzido apenas logo após a promulgação do Índice de 1559. (PÁDUA-PEDROSA, 2015: 33-34)

Percebe-se uma espiritualidade que se pauta nos livros que registram as experiências daqueles que escreveram as obras, ou seja, é uma espiritualidade subjetiva que entra em choque com a religiosidade objetiva orientada por livros construídos por autoridade da Igreja, que aborda a prática da oração vocal. A oração mental ou de recolhimento triunfa nessa tensão, uma vez que contrapõe a doutrina da espiritualidade objetiva. Para tanto, a corrente dos espirituais tem como eixo norteador a oração mental e, por possuir esta característica, é denominada também por corrente dos recolhidos, isto é, “A corrente dos espirituais é definida por viver e propor uma mística básica comum, ancorada na *oração mental* ou *oração de recolhimento*. Por isso é também chamada de corrente dos recolhidos” (PEDROSA-PÁDUA, 2015: 35). Além disso, a corrente dos espirituais possui as seguintes características doutrinárias: afirmação da presença de Deus dentro da alma, dimensão afetiva da espiritualidade e valorização da experiência pessoal.

Apesar das críticas e das perseguições em torno da literatura espiritual, ela é matéria-prima na constituição da mística espanhola, que, por sua vez, recebe influência da mística alemã: Mestre Eckhart<sup>23</sup>, João Tauler<sup>24</sup> e Suso

---

<sup>23</sup> “simplesmente ‘Mestre’, representa o protótipo de místico. Nasceu por volta de 1260, em Tambach (Alemanha), perto da Gotha, e muito cedo passou a fazer parte da Ordem dominicana de Erfurt. (...) Vida e experiência cristã significam viver e experimentar completamente esse dom divino e, por isso, viver no ser eterno de Deus. O homem, portanto, é ‘um’ com Deus graças a um dom, não por conquista pessoal. Por mérito da graça, ele é também uma coisa só com a mais íntima manifestação de Deus, com o ‘nascimento da Palavra do Pai’, através do qual também a unidade de Deus não é eliminada, mas acrescida. Nisso consiste, para E., o cristianismo vivido e experimentado: esse é, propriamente, o significado da mística cristã. É interessante observar que a partir dessa abordagem intelectual e dessa experiência seguem, na vida concreta, uma atitude bastante ativa e uma valorização do mundo criado, o qual – sempre por mérito da graça, não do seu ser – é uma coisa só com Deus. O segundo sermão sobre a visita de Jesus a Betânia inverte a interpretação do texto: a operosidade de Marta é que realiza a parte melhor, ao passo que Maria permanece a meio caminho. E. sublinha a ‘racionalidade’ da mística cristã; mostra também que as demandas do panteísmo devem ser integradas em sentido teísta, construindo, assim, uma base para o diálogo inter-religioso com o Oriente” (BORRIELLO; CARUANA; DEL GENIO; SUFFI, 2003: 345). Para aprofundar sobre o assunto consulte GIUSEPEE, Faggin. *Meister Eckhart e a mística medieval alemã*. 2ª ed. São Paulo: ECE, 1983.

Henrique<sup>25</sup>; e da flamenga: João Ruysbroeck<sup>26</sup> e Herp Henrique<sup>27</sup>. Para tanto, a inquisição não deixa passar despercebido o conjunto das obras dos místicos, ou seja, a literatura espiritual.

Vários foram os livros proibidos, ou em parte censurados. Desde 1521 que a Inquisição espanhola estendeu gradativamente a sua jurisdição sobre a produção, circulação e posse de livros, enquanto que a Inquisição Portuguesa lançou o seu primeiro Index em 1547 para, logo a seguir, em 1559, incluir nesse elenco um grande número de peças religiosas e outras obras significativas da espiritualidade “recolhida”. O temor da heresia, por influência da leitura de obras religiosas, levou o Santo Ofício a estabelecer um controle rigorosíssimo, em que sequer se pouparam livros de religiosos proeminentes da Península Ibérica desse tempo. Caso de Frei Luis de Granada. Tratava-se de censurar tudo o que fossem orientações que abrissem caminho a uma religião mais interiorizada, a uma aproximação individual com Deus. Esta a razão porque não poucos místicos e ascetas tiveram problemas com a Inquisição. Santa Teresa de Ávila não ficou isenta do controle inquisitorial. Mas, graças principalmente ao apoio particular de Felipe II, conseguiu levar adiante as suas buscas espirituais e criar novos mosteiros de Carmelitas Descalços (BORGES, 2005: 2).

A Escola de Salamanca, alinhada a nova escolástica, representou o pensamento tomista de São Tomás de Aquino e, além disso, foi possível encontrar nela duas escolas, sendo a primeira escola focada na união entre

---

<sup>24</sup> “Nasceu em cerca de 1300, em Estrasburgo, de família abastada, e entrou na Ordem dominicana (em cerca de 1315) (...). *O conhecimento de si* – do próprio nada – é colocado no começo à experiência dos limites da mistagogia tauleriana e conduz à experiência dos limites existenciais. Daí nascem imensos desejos de Deus, de sentir-se livre, elevado, transformando, e o chamado a sérios exercícios de práticas ascéticas e à aplicação de todas as faculdades espirituais. É necessário purificar o ‘fundo’ interior (a alma), para que se acenda nele a centelha (...) – o ser espiritual da alma em sua tensão transcendente para aniquilar-se em Deus -, e para que o homem acolha a comunicação de Deus” (BORRIELLO; CARUANA; DEL GENIO; SUFFI, 2003:997).

<sup>25</sup> “aos treze anos entrou na Ordem dominicana. (...) S., parte do homem, que, para chegar à união com Deus, tem necessidade de ser ‘de-formado’ (...) das criaturas, ‘conformado’ segundo Cristo e ‘transformado’ em Cristo. Isso exige que passe pelas purificações (passivas), para as quais é indispensável a aceitação plena dos sofrimentos, com a firme vontade de participar da paixão de Cristo” (BORRIELLO; CARUANA; DEL GENIO; SUFFI, 2003: 997).

<sup>26</sup> “escreveu na língua vulgar, no holandês médio (...) a fim de ser mais compreendido pelos leitores que não conheciam o latim. Desse modo contribuiu para uma reviravolta decisiva na literatura flamenga, da qual é o maior prosador. A base de sua doutrina é o homem, chamado para a comunhão com Deus. Essa comunhão é explicada à luz de três encontros que ‘somos convidados a experimentar interiormente, no início do caminho para Deus, durante a caminhada e na chegada’” (BORRIELLO; CARUANA; DEL GENIO; SUFFI, 2003: 926).

<sup>27</sup> “Adere, no primeiro tempo, ao movimento dos Irmãos de vida comum, onde chegou a exercer cargo de autoridade. Em 1450, quando está em Roma, passa para a Ordem franciscana, seguindo a orientação da “Observância Regular”, iniciada por São Bernardino de Sena, canonizado naquele ano” (BORRIELLO; CARUANA; DEL GENIO; SUFFI, 2003:495).

escolástica, teologia, moral, teologia positiva e espiritualidade. Já a segunda Escola de Salamanca centrará a sua atenção nos temas propostos em Trento.

A Escola de Salamanca foi o principal centro revitalizador da escolástica no século XVI. Alcançou grande projeção teológica e eclesial, com teólogos influentes no Concílio de Trento. Foi também principal foco de irradiação da escola tomista, com a adoção da *Suma teológica* de Santo Tomás como livro-texto em 1530 e o desenvolvimento de importantes comentários de partes dela. (...). A maioria dos dominicanos (...) participaram da história de Santa Teresa, de maneira direta ou indireta. De maneira indireta, por suas ideias, estão Domingo de Soto, por sua doutrina sobre a graça, vitoriosa em Trento, e Melchor Cano, por sua influência doutrinal como teólogo da Inquisição em questões sobre oração mental, o Iluminismo e luteranismo. Diretamente, citados textualmente por Teresa, como amigos e confessores, temos Mancio de Corpus Christi, Bartolomé de Medina e, de maneira especial, como censor inquisitorial do *Livro da Vida*, como confessor que ordena a redação de *Caminho da Perfeição* e como censor de *Conceitos do Amor de Deus*, Domingo Báñez. (PEDROSA-PÁDUA, 2015: 62-63)

Além disso, A Escola de Salamanca prefere a oração vocal em detrimento da oração mental, uma vez que o segundo tipo de oração produz desconfiança, sendo fruto do conhecimento oriundo da experiência, isso provoca um temor, isto é, eles “temem que a oração interior alimente a arbitrariedade teológica e os movimentos heterodoxos, como os alumbrados, luteranos e erasmistas. Por isso, veem a oração vocal como mais segura” (PEDROSA-PÁDUA, 2015:81). Por outro lado, a oração mental sofre intervenção de dominicanos como Luís de Granada, João da Penha e Carranza. A oração mental como já foi mencionada antes é ressaltada pela corrente dos espirituais, que não abandonam a oração vocal ou a reflexão bíblica.

Os alumbrados ou alumbradismo foi um movimento pequeno perseguido pela inquisição durante os anos de 1525 até os anos de 1625 por ser considerado uma heresia. Esse movimento tem origem na Espanha, e a mulher ocupa um papel importante nele na ação do magistério. Eles têm desprezo pelo conhecimento acadêmico e racional. Os textos de Teresa de Jesus<sup>28</sup> foram acusados de alumbradismo.

---

<sup>28</sup> “Tudo isto mostra como foram sérias as acusações do ‘Tribunal do Santo Ofício’ contra Teresa. Foram duas delações durante sua vida e uma tentativa após sua morte, todas por alumbradismo ou iluminismo. O assunto adquire maior gravidade quando sabemos que dois julgamentos de alumbrados ocorreram na Espanha durante a vida de Teresa, e que suspeita

O erasmismo faz crítica à escolástica, afirmando que a verdadeira teologia é Cristo, o Evangelho e São Paulo. Conforme o movimento erasmista, o humanismo deve ser popular, simples, inteligível como o Evangelho, e os discursos devem de ter como estrutura imagens e parábolas.

Teresa nunca cita Erasmo e não há nenhuma evidência que prove uma relação direta entre ambos. Há, no entanto, coincidências verbais e conceituais, em que transparecem a ênfase na vida interior e o humanismo teresiano. Teresa recusa a sobrecarga de atos exteriores, especialmente no relativo às orações vocais litúrgicas, aos hábitos alimentares e aos jejuns e disciplinas, se comparadas a outras Ordens religiosas. Propõe uma transformação na situação da mulher, é neste sentido feminista. Além disso, há uma coincidência entre crítica de Erasmo aos escolásticos e a de Teresa aos letrados, como em *Conceitos do Amor de Deus*. (PEDROSA-PÁDUA, 2015: 93)

Divulgar a Bíblia no século XVI era o mesmo que apregoar heresia. A publicação da Bíblia na língua castelhana era proibida pelo Índice de Valdés, sendo aceita ela em grego, hebreu, caldeu e latim. Conforme Pedrosa-Pádua:

Não há evidência clara que Teresa tenha lido todos os livros das Sagradas Escrituras, mesmo antes da proibição oficial. Na biblioteca de sua casa paterna, não constava nenhum exemplar. No entanto, ao lermos sua obra, é possível deduzir claramente que conheceu e leu os Evangelhos, bem como inúmeras partes do texto bíblico. (PEDROSA-PÁDUA, 2015: 107)

A atmosfera espanhola do século XVI apresenta cenas que conflitam com a composição de um panorama místico espanhol. Por um lado, temos a Igreja com uma teologia política e econômica instituída reativa, que fiscaliza e elimina movimentos religiosos que não estejam em conformidade com os dogmas e, em contrapartida, encontra-se o fenômeno místico.

Sempre que uma cultura entra em crise, ocorre uma volta vigorosa do religioso e do místico. É que o religioso trabalha a experiência profunda de um sentido novo que religa as coisas que estão separadas e que precisamente provocam a crise da cultura. Esse sentido novo religa a

---

de alumbradismo era precedida por vários escândalos envolvendo mulheres, relacionadas a êxtase e possessões do maligno. Não eram tempos fáceis para o discernimento da experiência de Deus. Teresa padeceu essa dificuldade de discernimento, mas, com o passar do tempo, percebeu em si o dom do magistério sobre a oração. Oficialmente, seu magistério foi reconhecido universalmente apenas no século XX, com sua proclamação como Doutora da Igreja universal” (PEDROSA-PÁDUA, 2015: 90).

consciência pessoal com sua profundidade, religa o eu com os outros, religa o presente com o passado e com a promessa do futuro, religa o mundo com Deus. (BOFF; BETTO, 1994:7)

Percebe-se que a mística possui um elemento intrigante, a capacidade de desestruturar o instituído, promover fissura em concepções percebidas como sólidas. Isto é, a mística é um fator de desestabilidade política. Por isso, o místico é sempre candidato a servir de combustível às chamas. E ela, a mística, está presente comumente em um ambiente de crise. Escrevem Leonardo Boff e Frei Betto:

A crise é sempre também crise do horizonte utópico, daquela confiança básica na vida e na história sem a qual ninguém vive e nenhuma sociedade pode subsistir. Ora, o místico trabalha com essa confiança radical, mas vivida e experimentada, num nível prévio a qualquer elaboração conceitual e que origina todas as elaborações, sempre desbordando de todas elas. O místico se traduz por convicções poderosas que fazem mover a história, pela mola propulsora da caminhada das pessoas e sociedades. (BOFF; BETTO, 1994:7)

A Igreja Católica, inserida no cenário de Reforma e de Contrarreforma, fica insegura perante o fenômeno místico, pois ele não está interessado inicialmente nos dogmas, na hierarquia eclesial, e sim na experiência íntima e profunda com Deus. Assim escreve a pesquisadora Ceci Maria Costa Baptista Mariani em seu artigo *Mística e Teologia: do desencontro moderno à busca de um reencontro contemporâneo*: “A mística irá indicar que o conhecimento de Deus requer uma penetração sempre mais profunda e a ultrapassagem das afirmações e das imagens que vão se constituindo na busca de elaboração de um saber sobre Deus (Teologia)” (MARIANI, 2012: 856).

Essa experiência profunda, quando retorna à consciência de forma elaborada, quando o místico sente que não há uma divisão entre ele e a realidade e que a realidade é sempre maior que ele, esse sentimento é elaborado, construído como percepção direta do real que integra afeto e razão. Em outras palavras, existe no místico essa possível unidade entre sentimento e racionalidade. Enfim, “A experiência do mistério não se dá apenas no êxtase, mas também, cotidianamente, na experiência de respeito diante da realidade e da vida” (BOFF; BETTO, 1994: 7). Dessa maneira, é possível visualizar um

diálogo entre os dogmas e a mística quando aqueles têm um sentido íntimo para o místico.

Deste modo, o místico sabe que o dogma e a hierarquia eclesiástica são um símbolo e que eles não o são necessariamente. O símbolo é como a sombra de alguém caminhando num dia ensolarado. O místico cristão, vale lembrar, tem como modelo Jesus Cristo.

A mística cristã, porque é histórica, orientar-se-á pelo seguimento de Jesus. Tal propósito implica um compromisso de solidariedade para com os pobres, pois Jesus incluiu-se entre eles e pessoalmente optou pelos marginalizados das estradas, do campo e das praças das cidades. Implica um compromisso de transformação pessoal e social, presente na utopia pregada por Jesus, do reino de Deus, que começa a realizar-se na justiça para os nobres e, a partir daí, para todos e para toda a criação. (BOFF; BETTO, 1994: 7)

É neste contexto da idade de ouro espanhol, sobretudo na esfera histórico-religioso, que podemos encontrar uma grande produção de literatura espiritual, ou seja,

A paixão pela prática religiosa de caráter mais intimista na Península Ibérica, desde o início do XVI, adquiriu força com a circulação de uma literatura herdeira dos escritos dos espirituais do norte da Europa, sobretudo da região Reno-flamenga. Esta influência tornou-se marcante em toda a literatura de cunho ascético-místico produzida naquele período. Apesar da Inquisição, já na primeira metade do século XVI, desencadeou na Espanha a perseguição a todas as práticas vistas como heterodoxas, principalmente aos Alumbrados, e impor um controle sobre a literatura mística, esta repressão não conseguiu eliminar o interesse por tal literatura (BORGES, 2005: 2).

Todavia, acaba por misturar e confundir livros com uma abordagem tecnicamente mística com outros meramente espirituais. (BORRIELLO; CARUANA; DEL GENIO; SUFFI, 2003)

Nestes últimos, podem-se notar muitas páginas de tom ascético e moral, sem que faltem neles alusões ou anotações de tipo místico. O mesmo se dá em livros de autores mais representativos da mística: o místico tem suas exposições de caráter espiritual mais geral, mas também de talhe ascético e parenético moralizante. Tentou-se reunir essa abundante produção literária em diversas escolas segundo as diversas famílias religiosas; fala-se, assim, de escola beneditina, dominicana, franciscana, carmelita, agostiniana e de autores

independentes. (BORRIELLO; CARUANA; DEL GENIO; SUFFI, 2003: 371)

Encontramos também, na mística espanhola do século XVI, algumas características singulares:

a. vida espiritual intensa; b. importância dada à oração mental; c. caráter prático e realista; d. profundidade teológica e atenção devida aos aspectos psicológicos; e. notável aspecto literário, uma vez que “todos os nossos grandes místicos são poetas, embora escrevam em prosa”; são, portanto, “extraordinários em nossa mística o valor formal da exposição e o valor estético do estilo. Essas qualidades expositivas contribuíram para a difusão e vulgarização de nossa literatura mística. (BORRIELLO; CARUANA; DEL GENIO; SUFFI, 2003: 372)

Dessa forma, nesse cenário espiritual, o místico se compreende como aquele que tem contato direto com Deus. É uma postura ousada, e esse fenômeno é percebido com desconfiança. Assim escreve Mariani:

Os místicos serão (...) alvo de suspeitas, pois ousam orientar as pessoas e explicar as escrituras, a partir das transformações que Deus opera nelas. Santo Inácio de Loyola tornou-se suspeito de inortodoxia por causa da ênfase na liberdade interior e na inspiração pessoal. Os *Exercícios espirituais* que ele propõe como “método” são, de fato, fruto de seu próprio itinerário espiritual. Aquilo que ele sabe de mais profundo sobre Deus é decorrente do que ele mesmo viu, de seu próprio processo de encontro com Deus, processo que envolve também despojamento dos apegos mundanos e conquista de liberdade interior (indiferença, em seu modo de se expressar) (MARIANI, 2012: 861).

Em Teresa, também é perceptível essa ousadia dos místicos e o contato direto com Deus, conforme o relato autobiográfico *Livro da Vida*:

Não sei explicar como é essa oração a que chamam união, nem o que é. Na teologia mística, ela é explicada, enquanto eu não tenho palavras para dizê-la, nem sei bem o que é a mente, nem sei diferenciar entre alma e espírito; tudo me parece uma só coisa, embora a alma por vezes saia de si mesma, como se fosse um fogo que está ardendo e se incendeia, e algumas vezes esse fogo aumenta com ímpeto e essa chama se eleva muito acima do fogo, mas nem por isso se distinguem: é a mesma chama que está no fogo. Com sua instrução, vossas mercês o entenderão, pois não sei explicar melhor. O que pretendo explicar é o que a alma sente quando está nessa divina união. O que é união já está entendido: duas coisas separadas se tornam uma. (TERESA DE JESUS, 2009: 113).

Teresa d'Ávila é filha desse tempo no qual o conflito, a tensão entre o sagrado e profano adquirem uma roupagem mística que terá como perfil a intensa vida espiritual, a valorização da oração mental, estilo prático e realista perante a vida, busca pela essência teológica. E, por fim, é uma mística da existência que se manifesta na racionalização da experiência mística com produções do extraordinário na literatura.

### 1.3. Percurso espiritual de Santa Teresa d'Ávila

O percurso espiritual de Teresa de Jesus não está dissociado da sua formação, da sua educação – sobretudo, leituras de livros -, enfim, da sua herança cultural e simbólica transmitida pelos familiares, pelos parentes, pelos amigos, pela Igreja e, principalmente, de uma Espanha marcada pelo período áureo<sup>29</sup>.

Em conjunto com o universo cultural, há, ainda, a influência do relevo, do clima e da arquitetura na constituição da constelação simbólica de Teresa. Assim, conforme Espíndola: “Frequentemente, nos textos estudados, vê-se Teresa de Jesus comparada à dura e enérgica paisagem de sua terra” (2003: 35).

Então, a trajetória espiritual de Teresa D'Ávila inicia tem marco inicial, ponto de origem, na cidade onde ela nasceu e foi educada. Teresa está intrinsecamente ligada, associada, entrelaçada ao seu tempo e lugar, consoante afirma Pedrosa-Pádua: “Teresa não é ahistórica. Nem sua vida interior pode ser desvinculada da história. Ela é filha de seu tempo”<sup>30</sup>. Por isso, faz-se necessário apresentar o local onde ela nasceu e deu os seus primeiros passos.

Em 1515, no dia 28 de março, nasceu Teresa de Cepeda y Ahumada na cidade da velha Castela: Ávila, Espanha. A cidade de Ávila é rodeada por uma muralha construída no século XI, que os mouros nunca conseguiram

---

<sup>29</sup> O século de Ouro, período compreendido entre os séculos XVI e XVII, devido a Espanha ter conquistado a América, houve uma enorme extração de metais preciosos – ouro – e outras riquezas, isso torna a Espanha rica e forte.

<sup>30</sup> Lúcia Pedrosa-Pádua. **A liberdade da experiência no encontro com Deus.** [http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com\\_content&view=article&id=5807&secao=460](http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=5807&secao=460). Acesso em 16 de abril de 2015.

ultrapassar, mesmo tentando por vários séculos. Ela está situada no planalto de Castela. Descreve Elisabeth Reynaud:

Diante da serra de Guadarrama, no planalto de Castela, ergue-se Ávila, a cidade-fortaleza, dominando as encostas abruptas de Ambles. Como uma coroa real pousada nos cimos da colina, a 1127 metros de altitude, as duas mil e quinhentas ameias das muralhas de granito rosa, entremeadas de oitenta e oito torres, rematam a cidade de pedra e guardam os segredos de seu passado esplendor. Rochas talhadas verticalmente dão à cidade um aspecto bravio, que ressalta por contraste ao frescor do Adágio, que banha a cidade, a oeste, com suas águas calmas. (REYNAUD, 2001: 21)

É um lugar de pedras. É uma cidade construída e cercada por pedras. É símbolo de poder e de fortaleza impenetrável, a não ser quando convidado. Da mesma forma, a catedral da cidade representa uma fortaleza.

Ávila, onde até a catedral parece uma fortaleza, cujos numerosos palácios ostentam os brasões das maiores famílias da Espanha, Ávila, erguida em meio a uma paisagem de pedras, dominada por céu puro e nu, cercada de horizontes longínquos, mantém-se altiva, hierática e muda. (REYNAUD, 2001: 21)

Em Ávila, havia um clima cavaleiresco e era conhecida também como “Ávila do Rei” (REYNAUD, 2001). Além disso, a revolta dos *comuneros* teve como centro Ávila. Enfim, “Ávila sempre combatera por Deus, sua liberdade e a honra”. (REYNAUD, 2001:21).

Existia em Ávila o seguinte lema: “Antes quebrar que ceder” (REYNAUD, 2001:17). Ali havia tradição bélica, fornecia soldados e capitães para lutar na Itália, na França, na Alemanha, nos Países Baixos, na África do Norte e no Novo Mundo. É difícil pensar para além das próprias experiências.

Dessa maneira, a personalidade de Teresa estava impregnada de influência bélica. Por exemplo: “para descrever a vida espiritual de seu irmão Lorenzo, anos mais tarde, ela usava imagens marciais: ‘Devemos agir como se estivéssemos em guerra – como, de fato, estamos – e nunca a relaxar senão quando alcançarmos a vitória’”. (BIELECKI, 2000:19). Além desse trecho apresentado por Bielecki (2000), exemplificamos também com um trecho da obra *Caminho de Perfeição*,

Dessa maneira, irmãs, não tendes medo de morrer de sede neste caminho, a falta da água da consolação nunca é tanta que não consigamos suportar. Sendo assim, segui o meu conselho e não fiquéis no caminho, mas pelejai como fortes até morrer na batalha, pois não vistes aqui senão para pelejar. Seguindo sempre com determinação de antes morrer do que deixar de chegar ao fim do caminho, se o Senhor vos levar com alguma sede nesta vida, naquela que é para sempre. Ele vos dará de beber com toda a abundância, e sem o perigo de que vos falhe. Queira o senhor que não Lhe faltemos nós, amém. (TERESA DE JESUS, 2009: 360).

Na citação, as palavras *morrer*, *batalha*, *peleja*, *determinação* remetem à ideia de guerra. Durante toda a vida de Tereza, a Espanha esteve em estado de guerra e de disputas a partir dos ideais de riqueza material e de propagação da fé católica.

A jovem castelhana nasce em plena apoteose, a de uma realeza severa e triunfante, de uma Igreja todo-poderosa. Cinco de seus irmãos oferecerão suas vidas – como todos os jovens aristocratas da época – para servir ao rei a fortuna aventura dos conquistadores. Estamos no século dos loucos de Deus, no século dos mendigos e dos príncipes. Inácio de Loyola, legionário de Cristo, peregrino do Evangelho, percorre milhares de quilômetros a pé na Europa, detém-se em Paris para estudar e fundar a Companhia de Jesus, que congrega os cavaleiros de Deus. (REYNAUD, 2001: 19)

Em tese, a cidade exerce um grande papel identitário em Teresa de Ahumada y Cepeda. Consequentemente, “tornou-se conhecida pelo nome de sua terra natal, a pequena cidade de Ávila, na Espanha, passando para a história como a Santa de Ávila” (BARBOSA, 2006: 5). Além de a cidade influenciar a formação de Teresa Ahumada y Cepeda, temos os fatos históricos por ela vivenciados.

Enquanto a infância e a juventude de Teresa decorrem assim, muitos acontecimentos sobrevêm na Espanha. Notemos que, em sua autobiografia, curiosamente, Teresa não comenta nada sobre esses acontecimentos: a morte de Ferdinando, o Católico (1516); a regência de Cisneros; os primórdios do reino de Carlos V marcado pela revolta das Comunidades, cruelmente reprimidas (1521); as conquistas além-mar; as guerras com a França; as ameaças da expansão do Império Otomano; as Guerras na Itália; saque de Roma (1527). Em 1529, os turcos estão às portas de Viena. Em 1530, o papa Clemente VII coroa Carlos V em Bolonha. Em 1531, consuma-se a ruptura de Henrique VIII com Roma. Todos esses fatos estão distantes para Teresa. (SESÉ, 2008: 21)

Segundo Bernard Sesé, esses fatos históricos parecem estar longes, afastados de Teresa por ela não mencionar, mas está intrínseco na perspectiva espiritual expressada na escrita, no tom e na melodia com que escreve suas obras, isto é, a influência do tempo, a memória, dão ritmo e paisagem a sua escrita. Escrever é dialogar com o passado, registrando o presente e vislumbrando o futuro. Continua Sesé em seu livro, *Teresa de Ávila: mística e andarilha de Deus*,

Mas ela tampouco comenta outros acontecimentos dos quais, sem dúvida, foi testemunha direta, como, por exemplo, as faustosas festas oferecidas em Ávila, no ano de 1531, quando da passagem do infante Filipe II pela cidade ou, alguns anos mais tarde, em 1534, a recepção feita a Carlos V pelos avilenses. (SESÉ, 2008: 21-22)

Em 1483, em Ávila, as fogueiras da inquisição são montadas, tendo como Inquisidor Geral Tomás de Torquemada, nomeado pelo papa Sixto IV. Ele tinha a função encontrar e capturar judeus.

O percurso espiritual também é constituído pela herança cultural oriunda da família. O avô paterno era um rico comerciante natural de Toledo, Espanha, e viveu naquela cidade até 1492 em uma comunidade judaica. Juan Sanchez, avô de Teresa, mesmo casado com uma cristã, foi condenado pela Inquisição.

Alonso tem apenas dez anos quando seu pai é condenado pelo tribunal inquisitorial de Toledo como “herético e apóstata face à [nossa] Santa Fé Católica”: Juan Sanchez cai sob suspeita de dar prosseguimento a seu culto em segredo. O casamento com uma cristã não é suficiente para pô-lo ao abrigo da ira da Inquisição. No dia 22 de junho de 1485, ele é condenado, juntamente com outros judeus de Toledo, a participar de uma penitência pública: vestindo a túnica amarela, o *sambenito*, e a mitra de papel, trazendo na mão um círio apagado, os condenados percorrem a cidade em procissão, acusando-se e orando diante de cada Igreja. São acompanhados por monges de crucifixos na mão, que os exortam ao arrependimento e à “reconciliação” com a fé única. (REYNAUD, 2001: 22).

Depois da enorme vergonha pública, Juan Sanchez muda para Ávila e tem o mesmo procedimento que os outros *conversos*<sup>31</sup>, isto é,

---

<sup>31</sup> “O converso é um homem duplo. Tem a alma judaica e a atitude de um cristão. Vê-se, assim, forçado a fugir ou fechar-se em si mesmo” (REYNAUD, 2001: 23).

os *conversos* dotados de recursos compram um falso certificado de nobreza, que servirá futuramente para isentá-los de sequestros, de encarceramento por dívidas, torturas, e atestando descender ele de uma família antiga, sendo, portanto, “cristão velho”. Fará também como que seus filhos desposem as herdeiras de velhas famílias proprietárias de terras. (REYNAUD, 2001: 22-23).

E, a fim de apagar qualquer relação, laço ou herança com a tradição hebraica, Alonso Sanchez de Cepeda - o pai de Teresa, católico devoto que trazia em umas das mãos a espada e na outra o rosário, e seus irmãos foram proibidos de se dedicarem à arte do comércio, eles foram educados como fidalgos<sup>32</sup>. No entanto, a inclinação para os estudos e para os saberes era uma marca registrada de um judeu, de um *converso* e de um descendente de tradição hebraica. Essa característica pode ser visualizada em Dom Alonso, ou seja, ele possuía uma biblioteca vasta e rica de obras de grande importância cultural e de alto custo financeiro:

ele consulta Sêneca, o retábulo da vida de Cristo de Juan de Padilha, o *De officis* de Cícero, Da consolação da filosofia de Boécio ou as obras de Virgílio, os aforismos de Hipócrates ou os tratados de Aristóteles. Mas volta constantemente a esta *Vida de Jesus Cristo* do cartuxo Ludolph de Saxe, que segundo se diz transformou a vida de Inácio de Loyola, e que na época era lido como quinto Evangelho. E estuda em pergaminhos a conquista d’Além-Mar, para onde já sabe deverá enviar os filhos, um após o outro. A biblioteca de um judeu de boa posição social, ou de um *converso*, é rica em rolos e folhetos comprados a preço alto; obras de medicina, judaica, árabe e cristã, e de filosofia, Aristóteles, Avicena, Averróis, Platão, tratados de matemática, de astronomia, a Bíblia, o Talmude, os rolos de liturgia. (REYNAUD, 2001: 27)

Na obra o *Livro da Vida*, ela descreve seu pai como sendo um homem íntegro, honesto, piedoso e dedicado aos saberes de cunho refinado, consoante pode ser lido em seguida:

Meu pai gostava de ler bons livros e os tinha em vernáculo para que seus filhos os lessem. (...). Meu pai era homem muito caridoso com os

---

<sup>32</sup> “O fidalgo é uma aristocrata que vive de suas rendas, tendo toda a liberdade de arruinar. É o que acontece com Alonso, que viria a morrer coberto de dívidas, tendo vivido como grande senhor habituado ao luxo e despreocupado de despesas, amante das artes e da cultura, isento de taxas e impostos. Pois só os *conversos* e as pessoas do povo são taxados: os *hidalgos* não pagam impostos” (REYNAUD, 2001: 23).

pobres e piedoso com os enfermos e até com os criados; tanto que jamais se pôde conseguir que tivesse escravos, porque tinha deles grande dó. Estando certa vez uma escrava de um seu irmão em sua casa, ele a tratava como seus filhos. Dizia que o fato de não ser ela livre em nada prejudicava a sua piedade. Era muito sincero. Ninguém jamais o viu praguejar ou murmurar. Era de extrema honestidade. (TERESA DE JESUS, 2009: 27).

Assim sendo, o pai de Teresa tinha o hábito de leitura e possuía uma biblioteca composta de livros de medicina, filosofia, tratados de matemática, astronomia, Talmude, rolos de liturgia e Bíblia, situação típica de um judeu de boa reputação ou de um *converso*.

Conforme a prática comportamental dos “novos cristãos” da época, em 1505, Alonso Sanchez de Cepeda casa-se com dona Catarina del Peso y Enao, filha de uma nobre família de tradição cristã. Esse matrimônio gera dois filhos – Juan e Maria – no entanto, dona Catarina morre no ano de 1507.

Em 1509, Alonso Sanchez de Cepeda corteja a mãe da Santa de Ávila, dona Beatriz de Ahumada, quando ela tinha quatorze anos de idade. Eles se casam e dessa relação nasceram nove filhos.

De seu segundo casamento, nasceram nove filhos, dentre eles Teresa de Ahumada y Cepeda. Seus irmãos desse segundo casamento eram Rodrigo – a quem ela mais tinha afeição, quatro anos mais velho e quem compartilha com ela, durante toda a infância, o fascínio pela vida dos santos mártires – Fernando, Antônio, Pedro, Jerônimo, Augustino, Lorenzo e Juana. (BARBOSA, 2006: 6)

A mãe de Teresa faleceu aos trinta e dois anos, deixando a filha aos treze anos<sup>33</sup> órfã de mãe. Ela descreve sua mãe da seguinte maneira no *Livro da Vida*:

Minha mãe também tinha muitas virtudes e passou a vida com grandes enfermidades. Grandíssima honestidade. Embora muito bela, nunca deu ensejo a que se pensasse ser ela vaidosa, porque, apesar de morrer aos trinta e três anos, seu traje já era o de uma pessoa de muita idade. Muito pacífica e de grande entendimento. Foram enormes os trabalhos por que passou enquanto viveu. Morreu muito cristãmente. (TERESA DE JESUS, 2009: 27).

---

<sup>33</sup> “Recordo-me de que, quando minha mãe morreu, eu tinha doze anos, ou um pouco menos” (TERESA DE JESUS, 2009: 29). Conforme o pesquisador de Teresa D’Ávila, Patricio Sciadini, esclarece em nota de rodapé no Livro da vida, Teresa fica órfã aos treze anos.

Dona Beatriz Ahumada, na ausência do marido, lia para os filhos histórias de aventuras que despertavam arrepios e sedução. Histórias que espelhavam o cenário, a atmosfera das mentes medievais com monstros no mar, viagens perigosas.

Esta, por sua vez, deixa galopar a própria imaginação frequentando as vidas dos santos e, mais ainda, os romances de cavalaria, que lê escondida do marido. Leva uma vida reclusa de mulher honesta e submissa, sem pecar por excesso de vaidade ou de mundanidade. Sua juventude explica esta paixão insaciável pelos feitos dos santos e cavaleiros, que transmitiria aos filhos. (REYNAUD, 2001: 27)

Diferentemente, as histórias narradas pelo pai contavam as histórias dos santos e de temas que edificavam a família. Conforme Ruston, em sua dissertação *Mística cristã e desenvolvimento da consciência em “Castelo interior” e o processo de individuação*: “As histórias edificantes do pai e as histórias divertidas da mãe formavam, no mesmo grau, a imaginação nascente de Teresa e marcaram-lhe o caráter de certa ambivalência, no qual as aspirações celestiais se combinavam com os interesses do mundo” (RUSTON, 2002: 18).

Dessa forma, as histórias contribuíram também como piquete que demarcou a formação de Teresa.

Teresa, tendo crescido em meio a livros e uma educação que incluía cultura em geral, tinha se afeiçoado tanto às leituras. Durante sua vida, Teresa se apegou aos livros como condutores de sua alma, como sustentáculos de suas dúvidas (...) se encanta com a vida dos santos católicos, imolados por amor a Deus, ou com as histórias das virgens católicas que se submetem ao martírio. (BARBOSA, 2006: 6)

Naquele momento de leitura, é possível vislumbrar a rebeldia. Rebeldia porque sua mãe lia obras proibidas pelo marido. A rebeldia seria uma característica construída e aprendida em casa tanto pela desobediência da mãe que lê histórias escondidas do marido quanto pelo contato com histórias narradas pelo pai.

Os deveres e lições são despachados rapidamente com o irmão preferido, Rodrigo, para mergulharem apaixonadamente nos livros da mãe. É o que determinará a primeira e talvez a mais profunda formação de Teresa. Por volta de seis anos de idade, ela já lê em castelhano, na

companhia do irmão, o *Flos Sanctorum*, que desfruta de imensa popularidade ao ser lançado no país em 1521, narrando as vidas dos santos e mártires como conto de fadas. (REYNAUD, 2001: 29).

O desejo de vida de mártir religioso católico vivenciado por Teresa de Ahumada y Cepeda em suas brincadeiras e atitudes nos ajuda a traçar o itinerário espiritual dela na companhia de seu irmão Rodrigo. Ela exercia sobre ele uma forte influência. Por exemplo, ela o convence a fugir de casa para irem morrer na terra dos mouros.

Combinávamos ir para terra dos mouros, pedindo pelo amor de Deus que nos decapitassem. E parece-me que o senhor nos daria ânimo em tão tenra idade se víssemos algum meio, mas o fato de ter pais nos parecia o maior problema. (TERESA DE JESUS, 2009: 28).

Ambos estavam dispostos a morrer com a cabeça decepada pelo amor a Cristo. No entanto, no meio do caminho, logo após cruzarem a ponte, um tio os encontra e faz com que eles retornem para casa. Rodrigo disse que Teresa o havia feito seguir aquele caminho. Visto que a empreitada de ir para a terra dos mouros fracassou, eles resolveram ser eremitas.

Quando vi ser impossível ir aonde me matassem por Deus, resolvemos ser eremitas; e, numa horta que havia na casa, tentávamos, como podíamos, fazer ermidas, amontoando pedregulhos, que logo vinham abaixo. E assim achávamos remédio para o nosso desejo; como se reforça agora a minha devoção ver que Deus me dava tão cedo o que perdi por minha culpa. (TERESA DE JESUS, 2009: 28-29).

Ela continuava em companhia de Rodrigo a reproduzir e imitar nas brincadeiras o cenário das histórias e da Inquisição. Escreve Reynaud:

Ela tenta construir pequenos retiros no jardim, como viria a construí-los mais tarde nos jardins de seus conventos, mas tudo vem abaixo. Os dois brincam de tribunal da Inquisição, imitam as religiosas. Teresa bate palmas para que as primas e os irmãos se ajoelhem. É ela a superiora. A mãe, cheia de cumplicidade, carinhosa e sonhadora, encara tudo com um sorriso. (REYNAUD, 2001: 31)

Além das brincadeiras e das histórias narradas pelos pais, existe outro elemento importante na formação de Teresa: a cultura islâmica, já que a Espanha, por sua vez, encontra-se embriagada da influência islâmica. Luce

López-Baralt, professora emérita de literatura espanhola e comparada da Universidade de Porto Rico, em entrevista à Revista do Instituto Humanista Unisinos - IHU On-Line – de 2011, afirma existir influência árabe na constelação simbólica de Teresa:

sua origem é islâmica, para mim, já sem sombra de dúvida, à luz dos inúmeros casos que pude documentar na espiritualidade sufi. Cabe pensar que essa transmissão cultural, oral e espontânea, era algo muito natural depois do diálogo que o cristianismo e o islã tiveram na Península Ibérica ao longo de oito séculos. Aí está a célebre “olé”, que vem etimologicamente de wa-Allah (Por Deus!), que os árabes ainda exclamam perante um artista ou quando se sentem tomados por uma grande emoção. É impossível determinar quando ou como o primeiro cristão espanhol disse a frase celebrativa árabe, mas ela ainda é empregada, constituindo um testemunho silencioso da importância dos rastros do islã na cultura espanhola.<sup>34</sup>

Teresa de Ahumada y Cepeda é um ser híbrido, misturado culturalmente. Ela concentra em seu ser a herança judaica<sup>35</sup>, a formação cristã e a atmosfera simbólica árabe<sup>36</sup> subalterna e invisível que compõe o universo cultural espanhol do século XVI. Ou seja, mudam-se as flores, as folhas, as cascas de uma árvore, mas a raiz, essa permanece. O avô migra para o catolicismo, mas a cosmovisão construída com base no judaísmo não muda, e não se transforma quando compra um título de “cristão velho”. Essa matriz judaica que Teresa herda é perceptível em seu comportamento intelectual e na

---

<sup>34</sup> Luce López-Baralt. **Teresa de Jesus: “mestra consumada da vida espiritual” em diálogo cristão-islâmico.**

[http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com\\_content&view=article&id=4288&secao=385&limitstart=1](http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=4288&secao=385&limitstart=1). Acesso em 16 de abril de 2015.

<sup>35</sup> “percebe-se nos espirituais a influência dos judeus conversos, como minoria vinculada ao cultivo das ciências e das letras e sensibilizada pelo estigma social que carregavam, pela história de amargura do processo de expulsão da Espanha (definitivo em 1492) e pelo fenômeno massivo e forçado da conversão ao Cristianismo. A mística do recolhimento contará em sua maioria, com conversos. Faz parte da vida dos judeus conversos leitura e exegese bíblica em casa, espírito veterotestamentário, estima da sabedoria e da exegese bíblica literal, desapego ao cerimonial, afeição à interioridade, apreço à lei do amor a Deus a ao próximo” (PÁDUA-PEDROSA, 2015: 40)

<sup>36</sup> “na corrente mística, encontramos a mística muçulmana. Dentro da sociedade muçulmana espanhola, os sufis incidiram como buscadores incansáveis de Deus. A sabedoria sufi vive da experiência de entrar no amor divino e submergir nele como resposta à chamada de Deus. Isso exige desapego do eu para viver em espírito – assim se alcança a verdadeira liberdade diante das pessoas, coisas e normas. Distingue fim – que é a união com Deus – e meio para alcançá-lo. Há estudos que mostram a relação entre o sufismo e o Cristianismo. Sendo a mística muçulmana herança da espiritualidade cristã oriental, ao mesmo tempo que do neoplatonismo, ele desembocaria na teoria da roda que gira sem cessar e que se repete. Assim sendo, não há por que estranhar que os místicos do século XVI acolhessem consciente ou inconscientemente os ensinamentos sufis” (PÁDUA-PEDROSA, 2015: 39-40).

maestria como negociava suas ideias. Seu avô negociava tecidos, ela negociava ideias. A arte de comercializar e a intelectualidade são típicas e características singulares de um judeu.

#### 1.4 O perfil da escrita e as características das obras

Teresa de Jesus é o nome que Teresa de Cepeda y Ahumada assinava em suas obras, conforme Pedrosa-Pádua: “Teresa assinará todos os seus livros, cartas<sup>37</sup> e reflexões com o nome por ela escolhido quando inicia o movimento de reforma da ordem religiosa carmelita: Teresa de Jesus” (PEDROSA-PÁDUA, 2011, 49). Ela é uma importante personagem na produção literária da Espanha, conhecida e reconhecida como uma das maiores escritoras da Espanha. A Santa escreveu cartas, orações, poesias e prosa com estilo livre, espontâneo, registrando aproximadamente “mais de mil páginas de reflexões, orações e poesias. Suas extensas 450 cartas<sup>38</sup> abrangem outras mil páginas” (BIELECKI, 2000:28)

Com estilo próprio, singular, a escrita de Teresa dialoga com o leitor, provocando interação, sendo atraente e, ao mesmo tempo, instigante, não apresentando sempre uma característica de texto linear, sistemático.

Ela se dirige também a nós como se estivesse conosco face a face, e se mostra descontraída fazendo confidências pessoais. Desviando-se do tema sempre de novo, ela volta e meia cai em si (e pergunta: “onde é mesmo que eu estava? Oh! Sim...”) e volta ao tema principal, retomando o fio da meada. Eis aí algo enlouquecedor e agradável ao mesmo tempo, pois as divagações da Santa são, com frequência, seus parágrafos mais apaixonantes e importantes. (...). Pelo fato de ela nos falar com tanta intimidade e de se entusiasmar tantas vezes, os escritos teresianos nem sempre são sistemáticos (BIELECKI, 2000: 29).

---

<sup>37</sup> “Las cartas experimentaron un grande auge en el Renacimiento, gozando de la predilección de los humanistas. El molde se acomodaba bien para la transmisión de las materias más diversas – desde historias de ficción a los grandes problemas religiosos-, tratadas con los tonos más dispares – desde el jocoso al académico -. Son muchas las cartas que se escribieron y difundieron en la época. Las implicaciones epistolares del estilo teresiano a veces se han señalado con fuerza” In: Germán Veja García-Luengos. **Santa Teresa de Jesús ante la crítica literaria del siglo XX.** [http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/santa-teresa-de-jesus-ante-la-critica-literaria-del-siglo-xx--0/html/2dc864d0-bc5a-439b-9f62-1ff8dad8da6e\\_7.html](http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/santa-teresa-de-jesus-ante-la-critica-literaria-del-siglo-xx--0/html/2dc864d0-bc5a-439b-9f62-1ff8dad8da6e_7.html). Acesso em 29 de dezembro de 2015.

<sup>38</sup> “As edições modernas apresentam em torno de 450 cartas escritas por Teresa, mas sabemos que elas podem ter chegado a 15 mil cartas ou mais” (PEDROSA-PÁDUA, 2011: 36).

O perfil da escrita de Teresa de Jesus ou a maneira como ela escreve deixa transparecer traços da sua personalidade vivaz, extravagante e, sobretudo, intensa. Nos seus textos, pode-se perceber um encanto e um entusiasmo, resultado de uma mente livre, espontânea, que consegue revelar o drama da alma de maneira discreta e sutil.

Teresa de Jesus afirma, em seus escritos, que não sabe escrever, carece de estudo para tal ofício e ainda escreve por obediência.

Terei de recorrer a alguma comparação, embora, por ser mulher, preferisse evitá-las e escrever simplesmente o que me mandam. Mas é tanta a dificuldade da linguagem espiritual para os que, como eu, não têm instrução, que terei de buscar algum meio correndo o risco de nem sempre acertar nessa comparação; divertirá vossa mercê ver tanta ignorância (TERESA DE JESUS, 2009: 76).

O fato de a escritora dizer que é mulher<sup>39</sup> mostra a consciência que ela tem da situação em ser mulher no século XVI. “A Igreja determinou ao clero a discussão, e às mulheres, o terreno do sentimento. Embora, teoricamente, não fosse proibido às freiras o estudo, na prática lhes eram apresentados muitos obstáculos” (ESPÍNDOLA, 2003: 26). Esse é um estilo estrategista de escrever o que precisa ser transmitido em uma época quando os manuscritos eram vigiados, censurados e avaliados pelos superiores.

Sobre as obras de Teresa de Jesus, temos o *Livro da Vida*<sup>40</sup>: autobiografia de uma mulher que conta, entre outros feitos, a experiência de seu contato direto com Deus, numa prosa que mistura conversa monacal, romance de cavalaria e teologia mística.

No livro *Caminhos da perfeição*, escreve um ensaio a conselho ou por ordem de seu confessor. Santa Teresa deixou um roteiro para o caminho da santidade. Ela aponta a via da perfeição com muita acuidade psicológica, baseando-se na sua introspecção, na experiência pessoal e na observação do

---

<sup>39</sup> Sobre a temática consultar ESPÍNDOLA, Dulce Pansera. *Libro de la vida, de Teresa de Jesus*: a autobiografia como manifestação literária feminina, 2003. 126 p. Dissertação (Mestrado em Ciências da Linguagem) Universidade do Sul de Santa Catarina, Tubarão.

<sup>40</sup> “O *Livro da Vida* foi delatado à Inquisição pela princesa de Éboli, uma mulher nobre que tentara, em vão, ser carmelita. Foi submetida a rigorosa leitura de Domingo Báñez, padre dominicano e censor inquisitorial, e recebeu um veredicto positivo, que aprova ‘o livro do espírito’ da autora. Ao mesmo tempo, esta avaliação impedia a condenação e destruição da obra. *Vida* permaneceu nos arquivos da Inquisição por doze anos” (PÁDUA-PEDROSA, 2011: 29)

exemplo de outras pessoas. É um livro para leigos e religiosos preocupados em dar sentido à sua vida.

Nas *Fundações*, livro em que escolheu tratar do que acontecia com ela e com suas irmãs nas suas fundações, escreve-o em tom de aventura e de narrativa bem contada. O mais interessante é descobrir no livro as peripécias e dificuldades pelas quais passou, e ler as anedotas, sempre recheadas de bom humor.

Em *Relações e favores*, a primeira redação inicia-se em 1560 e a última em 1581. Esta obra não se apresenta como um livro uniforme, com unidade interna, são relatos autobiográficos de vivências interiores, escritos de cunho pessoal que retratam motivações do voto de obediência ao diretor espiritual e conselhos aos frades carmelitas descalços.

No livro *Conceitos do Amor de Deus*, faz-se comentário sobre os Cânticos dos Cânticos.

Em *Exclamações da alma de Deus*, um diário sem data, registram-se desabaços em escritos de forma solta, enfim, sem preocupação com a ordem.

Nas *Poesias*, a autora discorre sobre temas, como mística, humorísticos, canções de natal, dedicatórias familiares.

O *Certame* é um autógrafa. Enfim, as obras *Exclamações da alma de Deus*, *Conceitos do Amor de Deus*, *Relações e favores*, *Certame* e *Poesias* são textos que registram a experiência de Teresa de Jesus com Deus.

As *Constituições*, texto extraído das Constituições antigas da Ordem, serviu de base para São João da Cruz em caminho à reforma em Duruelo<sup>41</sup>.

No livro *Modo de visitar*, redigido em Toledo, em 1576, apresenta-se sugestão aos visitantes dos Carmelos. Tanto *Constituições* quanto *Modo de visitar* versam sobre aspectos legislativos.

A obra *Resposta a um desafio* é um escrito datado entre 1572 e 1573, uma espécie de texto literário muito presente na época da Reforma.

---

<sup>41</sup> “A meio caminho entre Salamanca e Ávila, Duruelo não é senão um lugarejo perdido na planície castelhana. Um pobre casebre, que doam a Teresa, torna-se aí o primeiro convento das carmelitas descalças. A inauguração foi no dia 28 de novembro de 1568. O antigo prior dos carmelitas mitigados de Medina del Campo, frei Antonio de Heredita e seu jovem companheiro, com a idade de vinte e seis anos, professam segundo a Regra primitiva do Monte Carmelo. De agora em diante, vão se chamar, respectivamente, Antônio de Jesus e João da Cruz” (SESÉ, 2008: 62).

As *Cartas*<sup>42</sup> são direcionadas a várias pessoas, desde parentes até padres e tratam de vários assuntos, passando por negócios e doenças.

E, por fim, a obra *Castelo Interior*<sup>43</sup>, objeto de estudo desta pesquisa, trabalha com o símbolo do castelo dividido em várias moradas para descrever os sucessivos estágios que a alma percorre no seu caminho em direção a Deus. É um texto que complementa o texto *Livro da Vida*, formando a trilogia: *Livro da Vida, Caminho da perfeição e Castelo Interior*<sup>44</sup>.

De forma breve, apresentamos a jornada mística de Santa Teresa d'Ávila no cenário espanhol do século XVI mostrando a formação da Espanha bem como a Igreja católica no século XVI espanhol e a Espanha mística do século XVI. Dessa maneira, foi possível mostrar o cenário espanhol do século XVI e como esse cenário possibilitou o percurso espiritual de Santa Teresa d'Ávila e a constituição do seu perfil na escrita e as características das obras.

Em seguida, será discutido o aspecto epistemológico da linguagem e suas variações e o imaginário dos quatro elementos naturais ao longo da história, tendo como ponto de partida a mitologia grega, passando pelo imaginário dos quatro elementos presentes na narrativa bíblica, nos primeiros filósofos, na Idade Média, em Santa Teresa de Jesus até chegar à concepção do filósofo Gaston Bachelard, em que se faz análise de algumas obras literárias e filosóficas, como: Edgar Allan Poe, Shakespeare, Nietzsche. Essa abordagem será útil para o terceiro e o quarto capítulo como sustentação teórica.

---

<sup>42</sup> “O teor das *Cartas* começou a ser valorizado apenas no século passado, em que as *pequenas coisas*, como o cotidiano, o afeto, as relações, a saúde e os negócios, passaram a ser considerados fonte importante de conhecimento histórico e antropológico. Para a espiritualidade, essa valorização significou uma formidável virada teológica em direção à ação de Deus no prosaico da vida. A santidade é resgatada como vivência do amor concreto e vocação de todos, vivida no interior das relações humanas. Assim, as experiências místicas extraordinárias voltam a ocupar o seu espaço adequado, não mais como *prova* de santidade. O epistolário teresiano oferece um excelente material para o conhecimento da pessoa de Teresa, de sua santidade no cotidiano, além de ser um testemunho rico do contexto histórico em que ela viveu” (PEDROSA-PÁDUA, 2011: 36-37).

<sup>43</sup> No terceiro capítulo, *Olhando por dentro do Castelo Interior*, será explorado com mais detalhes a história da obra *Castelo Interior* e seu aspecto literário.

<sup>44</sup> “Depois da morte de Teresa, alguns de seus livros (*Vida, Castelo Interior* ou *Moradas*) foram objetos e minuciosos estudos de alguns censores, preocupados em descobrir neles todo gênero de heterodoxias que dessem margem a nova delação inquisitorial. A publicação da primeira edição das *Obras completas* por frei Luís de Leão, importante teólogo de Salamanca, em 1588, freou toda tentativa póstuma de receios e acusações inquisitoriais contra os escritos de Teresa de Jesus” (PÁDUA-PEDROSA, 2011: 29).

## Capítulo II: Teor simbólico dos quatro elementos naturais

No capítulo anterior, apresentamos a jornada mística de Santa Teresa d'Ávila no cenário espanhol do século XVI mostrando a formação da Espanha bem como a Igreja católica no século XVI espanhol e a Espanha mística do século XVI. Dessa maneira, foi possível mostrar o cenário espanhol do século XVI e como esse cenário possibilitou o percurso espiritual de Santa Teresa d'Ávila e a constituição do seu perfil na escrita e as características das obras.

O presente capítulo tem como proposta apresentar a linguagem e suas variações na forma de símbolo, metáfora, alegoria e signo. Além disso, mostrar a simbolização dos quatro elementos naturais. O texto concentra sua atenção também na abordagem histórico-social-simbólica dos quatro elementos naturais, discorrendo sobre eles a partir da mitologia grega, da Bíblia, da *arché* para os filósofos da *physis*. A presença dos quatro elementos naturais é discutida levando em consideração o período da Idade Média, por meio do recorte do poema *Cântico ao irmão Sol* ou *Cântico das Criaturas* de São Francisco de Assis, e no período do século XVI, trabalharemos brevemente com Santa Teresa D'Ávila. No concernente à literatura, faz-se uma breve explanação da presença dos símbolos naturais – terra, água, fogo e ar - em Edgar Alan Poe, Shakespeare e Nietzsche.

No campo teórico, acerca do símbolo e da simbolização dos quatro elementos naturais, basearemos em José Severino Croatto, com a obra *As Linguagens da Experiência Religiosa*; José María Mardondes, com a obra *A vida do símbolo: a dimensão simbólica da religião*; Carl Gustav Jung, com a obra *O homem e seus símbolos*; Gaston Bachelard, com as obras *Psicanálise do Fogo*, *A Água e os Sonhos: ensaio sobre a imaginação da matéria*, *O Ar e os sonhos: ensaios sobre a imaginação do movimento*, *A Terra e os devaneios do repouso: ensaio sobre as imagens da intimidade*; Maria Celina Q. Carrer Nasser, com a obra *O que dizem os símbolos*; Marc Girard, com a obra *Os símbolos na Bíblia*.

Dessa maneira, esse capítulo é a plataforma teórica inicial que sustentará a discussão que será desenvolvida no terceiro capítulo e apresenta traços sobre a imaginação material que será desenvolvida no quarto capítulo

tendo como objeto de análise a obra *Castelo Interior* a partir da lente interpretativa de Gaston Bachelard. Isto é, o presente capítulo, serve como lente teórica que iluminará o caminho por onde vamos trilhar nessa pesquisa, e, além disso, pretende traçar algumas respostas a partir dos fundamentos teóricos sobre a pergunta: como surgem e desenvolvem no aspecto histórico-cultural-simbólico – mito, filosofia, espiritualidade e mística - os quatro elementos naturais e qual o potencial simbólico que eles contem?

## **2.1. Os símbolos e a simbolização**

O ser humano é, por natureza, um ser de linguagem. Quando o ser humano nasce, ele é imediatamente abandonado, lançado ao mundo objetivo. O mundo objetivo pertence à dimensão natural, por exemplo: um ipê amarelo, o Cruzeiro do Sul, o vento, a chuva, a lua, a aurora, o crepúsculo, a terra, o fogo, a água, o ar. Enfim, é aquilo que é possível definir e que não está imerso ao sujeito, isto é, aquilo que é estranho ao sujeito que observa, que sente, que deseja e que pensa.

Existe uma diferença estrutural e uma distância entre o ser humano e o mundo objetivo, porque o ser humano tem consigo o mundo subjetivo. Este é a capacidade de pensar, de sonhar, de desejar, isto é, podemos representá-lo como sendo o mundo interior ou o “eu interior”.

Tanto o mundo objetivo quanto o mundo subjetivo são estruturalmente diferentes e se organizam de forma peculiar a cada um. O diamante, o carvalho, o sabiá, as abelhas pertencem ao mundo objetivo. Todos eles estão imersos na natureza, eles são natureza: mundo objetivo. Por mais organizada, bonita, encantadora que seja uma casa de joão-de-barro ou as teias de uma aranha, o formigueiro, eles não passam de necessidade biológica: de defesa, de abrigo, de alimentação, de procriação. É determinismo, isto é, os animais são regidos por leis biológicas fixas, existe uma programação biológica de cada espécie. Assim sendo, os animais não são estranhos a eles mesmos.

Por outro lado, o ser humano é estranho à natureza. Ele nega a natureza. E esta negação e estranhamento são possíveis devido à capacidade de pensar, de possuir uma consciência, ou seja, possui o mundo subjetivo. Tal consciência, a capacidade de pensar, produz, inventa um novo mundo: o

mundo simbólico, o mundo da linguagem. E é nesse mundo simbólico que o ser humano se realiza, se constrói, se inventa, tanto a si mesmo quanto ao mundo que ele herdou. Segundo Pascal:

O homem não passa de um caniço, o mais fraco da natureza, mas é um caniço pensante. Não é preciso que o universo inteiro se arme para esmagá-lo: um vapor, uma gota de água, bastam para matá-lo. Mas, mesmo que o universo o esmagasse, o homem seria mais nobre do que quem o mata, porque sabe que morre e a vantagem que o universo tem sobre ele; o universo desconhece tudo isso (PASCAL, 1961: 122).

Desta maneira, o ser humano produz sua existência sendo consciente da sua finitude. E essa construção pode ser percebida mediante a linguagem, isto é, a representação. Ela é o mecanismo pelo qual o pensamento é expresso, manifestado, ou seja, o mundo objetivo começa a existir no momento que apoderamos dele. Apoderar-se implica dar nome às coisas. E, para isso, recorreremos à palavra.

A relação de objetividade é uma relação não-recíproca, isto é, que não tem resposta. (...) a linguagem, dando nome às coisas, e é quando tudo o que é, passa a existir na palavra e pela palavra, a sua expressão é o discurso (expressão de uma mensagem por alguém que tem a intenção de influenciar uma outra). (NASSER, 2003: 16)

O ser humano abstrai, fala e se adapta ao mundo graças à capacidade de representar. Em outras palavras, a linguagem simbólica transcende<sup>45</sup> as coisas.

Transcender é ir em busca de sentido (direção e significado) para si mesmo (consciência); compreender seu tempo no presente, através do passado e poder construí-lo no futuro (história); ir além do espaço imediato (construir, projetar, sonhar); enxergar para além do imediato da vida (esperança e reconhecer o limite da morte e a possibilidade que traz (vida). Transcender é a potência que temos para buscar alternativas que deem sentido a nossa existência. Essa potencialidade traz consigo uma necessidade que é a de lançar-se. Tal movimento precisa de uma grande dose de coragem e de amor. Coragem por causa do desconhecido; amor por causa do acolhimento. Na linguagem simbólica, encontramos um campo propício para esse movimento. (NASSER, 2003: 10)

---

<sup>45</sup> “*transcendere*, subir passando além. Característica do que é transcendente ou ato de ultrapassar-se na direção de, elevar-se acima de. ‘A transcendência [...] é o ultrapassamento pelo qual se tornam possíveis ao mesmo tempo a existência como tal e um fato como ‘se’ – move-no-espaço” (RUSS, 1994: 298).

Pelo exposto, o humano interfere na natureza inventando formas abstratas, uma vez que possui uma inteligência abstrata que se distancia do mundo concreto, sendo capaz de refletir sobre as experiências, vivências, e, assim, reordenando a realidade e atribuindo-lhe sentido e significado.

Assim sendo, transcender não é “sair fora” do que é finito, ocupando um lugar no espaço distanciado, além, distante, longe do alcance. Mas é ir além do que é finito, o próprio fato de sermos seres infinitos, insatisfeitos com o limite das respostas imediatas. A nossa inquietação nos coloca sempre em uma busca. Sempre porque é em qualquer lugar (espaço), e a qualquer momento (tempo). (NASSER, 2003: 16)

A palavra ou o nome é a representação do objeto, das coisas. “O ser torna-se palavra. A palavra aparece no cimo psíquico do ser. A palavra se revela como o devir imediato do psiquismo humano.” (BACHELARD, 2001:03). As coisas só existem como entidades abstratas em nosso pensamento e em nossa imaginação, por exemplo: uma pedra inicialmente é um objeto inanimado, algo típico da natureza. No entanto, podemos ir além dessa percepção inicial e interpretá-la como sendo um fragmento de rocha, uma arma, um ornamento, um objeto sagrado.

Cada coisa tem sua própria identidade, uma pedra é uma pedra e tem sua própria função e é parte de uma estrutura global dentro do universo. Os astros são emissores de luz e os planetas a refletem; O sol regula as estações, a rotação da terra, determinando a sequência do dia e da noite, todos os seres da terra, animados ou inanimados, têm suas próprias leis biológicas ou físicas. São simplesmente o que são. Têm seu próprio sentido. Mas o ser humano pode ‘atravessar’ esse primeiro sentido para ver nas coisas de sua experiência fenomênica um segundo sentido. (CROATTO, 2010: 86).

A pedra - o objeto - terá existência abstrata na medida em que o ser humano se relaciona com ela e dessa relação é construída a representação, isto é, o objeto será um produto abstrato. Dessa maneira, a representação nos permite organizar e relacionar com o passado, com o presente e com o futuro, pois a entidade abstrata – a ideia - é registrada na memória.

Assim sendo, os símbolos pertencem à dimensão da memória. A memória é um registro daquilo que foi experimentado, vivenciado. A memória é construída pelos sentidos quando tocamos alguma coisa; quando escutamos

um som, um ruído, uma voz; quando sentimos um cheiro; quando sentimos o sabor de algo que nos toca os lábios, a língua; quando enxergamos o mundo com suas cores e movimentos. O símbolo está ligado à memória do silêncio, assim escreve Mardones:

A memória do silêncio ou a tentativa de falar sobre aquilo do que não se pode falar adota várias formas que se apresentam como exemplares para o ser humano. É uma fala no limite, ao menos da racionalidade argumentativa e lógico-empírico. Exatamente aí aparece o símbolo. O símbolo é a fala que tem memória do silêncio. (MARDONES, 2006:15)

Alguém caminhando e, de repente, sente um cheiro que há muito tempo não sentia. Era o cheiro do primeiro amor, da pessoa amada. O tempo e o espaço deixam de existir. A única existência desse momento é a memória. Os sentidos evocam a memória. Memória e lembrança são diferentes, sendo a primeira permeada de particularidades, de detalhes, de profundidade com o passado, com os seus medos, com os seus temores e com as suas esperanças. Um cheiro, não simplesmente um perfume, mas uma história é invocada nos porões mais profundos da vivência. E quando a memória é provocada pelo olfato, vivencia-se o passado. Ele torna-se presente. O corpo passa a sentir o que sentiu no passado, os desejos pulsam no corpo. A realidade deixa de ser cartesiana e passa a ser uma realidade onírica. Isto também acontece com o toque, com a visão, com a audição e com o paladar. Enfim, quando todos os sentidos são provocados ao mesmo tempo, a experiência é mais intensa. A desarmonia corporal e emocional toma conta penetrando-o em outra realidade: a eternidade onde não existe o espaço e o tempo.

O símbolo quer unir o rompido e o fraturado, estender uma ponte sobre o separado e situado em dois diferentes: por isso, é a expressão de encontro e desencontros. Compreendemos que o símbolo transite especialmente pelo mundo da arte e da estética, da psicologia profunda e da religião e que apareça, aos olhos da razão lógica a argumentativa, como nebuloso e ambíguo. O sentido simbólico, que frequentemente adota a forma narrativa, expressa a intuição de uma dimensão ou profundidade do real que nem a percepção sensível nem o princípio de não-contradição nem o raciocínio argumentativo de causalidade chegam a medir ou explicar. (MARDONES, 2006: 15)

Desta maneira, os símbolos expressam a relação de encontro e de desencontro entre o sujeito e o mundo. A cruz tem um significado para o cristão, um assentamento de exu tem significado para o povo de santo, o Alcorão tem um significado para os muçulmanos. E cada objeto desses é sagrado e remonta a uma história recheada de significados.

A palavra, por sua vez, transcende as relações concretas por ela ser uma forma abstrata construída mediante o conceito. Isto é, podemos entender a linguagem sendo “uma expressão do pensamento e que a transcendência é uma categoria fundamental da estrutura, a linguagem, ao expressar o pensamento e a experiência, expressa também a transcendência” (NASSER, 2003: 16).

Devido à linguagem, à consciência abstrata, ao registro, as pessoas podem se lembrar do passado, projetar o futuro e experimentar o presente. O tempo existe como uma categoria humana para organizar e construir referenciais que permitem a comunicação humana.

Sem a noção de tempo seria impossível a realidade humana. Por outro lado, os leões, as violetas, as esmeraldas sempre estão no presente, na realidade material concreta. Já as pessoas, pela capacidade de construir símbolos que possibilitam o distanciamento do mundo concreto e constituição de ideias, podem representar e modificar a natureza.

Então, o que é símbolo? É uma pergunta simples, e, no entanto, complexa quando se propõe a responder. Para iniciar o caminho de uma possível resposta, vamos pensar símbolo como um acordo, um contrato, uma convenção.

Por sua etimologia (do grego *sum-ballo*, ou *sym-ballo*), o símbolo refere-se à união de duas coisas. Era um costume grego que, ao se fazer um contrato, fosse quebrado em duas partes um objeto de cerâmica, então cada pessoa levava um dos pedaços. Uma reclamação posterior era legítima pela reconstrução (“pôr junto”=*symballo*) da cerâmica destruída, cujas metades deviam coincidir. A união das partes permitia reconhecer que a amizade permanecia intacta. (CROATTO, 2010: 84-85)

Entre os gregos, o símbolo era o nome dado a um ajuntamento da separação de uma moeda em duas partes, com o propósito de reconhecer,

identificar um acordo ou autenticar uma mensagem entregue por um emissário mostrando a parte da moeda que falta para completar a outra metade.

A ideia central contida na palavra símbolo é, portanto, de união de algo conhecido com algo que vem de fora, do estrangeiro. Diferente do modo usado pela semiótica, símbolo sempre se refere a algo desconhecido, inconsciente e, por tanto, distinto de sinal ou alegoria. (...) símbolo sempre nos reporta a uma realidade além daquela expressa na imagem e nem sempre há um consenso quanto à sua compreensão. Por exemplo, as várias interpretações dadas a um mesmo texto bíblico: devido à sua complexidade, diferentes significados lhe são atribuídos, o que pode provocar grande polêmica e conflitos. (RAMOS, 1998: 64)

Os seres humanos não se relacionam com as coisas em si, mas com a representação das coisas, isto é, com a simbolização<sup>46</sup>. Por simbolização podemos entender a partir de Marc Girard sendo:

A operação que visa a preencher as falhas é o processo de simbolização. A substância argilosa usada, na falta de melhor, são os símbolos (mais precisamente, os simbolizantes). Os três limites observados a respeito das cerâmicas se aplicam também ao processo de simbolização: o simbolizado (a reconstituição do pedaço que falta) não tem a mesma cor que o simbolizante (o pedaço restante); no máximo, tenta aproximar-se dela; as fissuras continuam a aparecer – como sucede quando se colam vasos quebrados – e visto que as coisas usadas como símbolo são somente uma ínfima parte do real total, a reconstituição deste é sempre imperfeita, aproximativa, insatisfatória e mais sugestiva do que precisa. (GIRARD, 1997: 36)

Dessa maneira, o processo de simbolização e os símbolos são produções, construções humanas pelas quais nos relacionamos com o mundo objetivo e com o mundo subjetivo, sendo uma ponte. O símbolo pode ser entendido como uma moldura recheada, ornamentada com os sentimentos e

---

<sup>46</sup> “A experiência humana mostra rupturas entre os vários níveis do real total; por exemplo, entre consciente e o inconsciente, o racional e o irracional, entre as realidades interiores e as realidades exteriores, entre o natural e o sobrenatural, entre o visível e o invisível, entre o cosmo e o mundo divino.... Seja-nos permitida uma analogia, inspirada, de resto, no velho *symbolon* grego. Somos tentados a comparar a realidade total com uma jarra imensa, fabricada com uma sábia mistura de argila, cujo segredo nos é totalmente desconhecido. Mas eis o problema: temos apenas um pedaço, um fragmento; a jarra se quebrou em duas partes numa data que nos é desconhecida, e a segunda parte está irremediavelmente perdida. O que resta ao alcance de nosso conhecimento direto é um pedaço de jarra. Em outras palavras, dadas as rupturas profundas que marcam e prejudicam nossa experiência do real total, somente uma parte dele nos é acessível diretamente. Entendamos: acessível aos nossos sentidos externos e a nossa inteligência racionante. Devemos então desistir e resignar-nos? Ainda que nos decidamos deliberadamente nesse sentido, existem em nós forças profundas e incoercíveis que continuariam a alimentar em nós a obsessão do real total e a estimular à sua procura. Essa consciência de ruptura e a aspiração incontornável a repará-la é o que, em nosso parecer, constitui o fundamento da necessidade de simbolização” (GIRARD, 1997: 34-35).

com as emoções, ele possibilita ser expresso. Por exemplo, um professor presenteou uma estudante que ia visitar a mãe na China com um queijo para ser entregue à mãe dela, que há muito tempo morava nesse país. Ele pediu algo em troca, que a estudante fotografasse a mãe no exato momento em que ela abrisse a caixa com o queijo dentro. A cena foi única. O rosto da mulher transformou-se e lágrimas correram entre os olhos. Dessa maneira, entendemos símbolo como união, junção, isto é, “exprime sempre uma totalidade (reconstituída)” (GIRARD, 1997: 36), a qual permite ao ser humano tornar presente aquilo que está ausente, ou seja, nos possibilita representar o mundo.

Quando nos esforçamos para compreender os símbolos, confrontamos não só com o próprio símbolo como com a totalidade do indivíduo que o produziu. Nesta totalidade, inclui-se um estudo do seu universo cultural, processo que acaba por preencher muitas das lacunas da nossa própria educação. (JUNG, 2008: 115).

Outro exemplo, quando nos referimos à cruz, não significa determinada cruz, mas a ideia, abstração de cruz. Quando o mundo é representado, isto é, quando a linguagem simbólica é inventada, ela segue a convenção, aquilo que é aceito por todos do grupo.

Quando um psicanalista se interessa por símbolos, ocupa-se, em primeiro lugar, dos símbolos *naturais*, distintos dos símbolos *culturais*. Os primeiros são derivados dos conteúdos inconscientes da psique e, portanto, representam um número imenso de variações das imagens arquetípicas essenciais. Em alguns casos, pode-se chegar às origens mais arcaicas – isto é, a ideias e imagens que vamos encontrar nos mais antigos e nas mais primitivas sociedades. Os símbolos culturais, por outro lado, são aqueles que foram empregados para expressar ‘verdades eternas’ e que ainda são utilizados em muitas religiões (...) Estes símbolos culturais guardam, no entanto, muito da sua numinosidade original ou *magia*. Sabe-se que podem evocar reações emotivas profundas em algumas pessoas, e esta carga psíquica os faz funcionar um pouco como os preconceitos. São um fato que devem ser levados em conta pelos psicólogos. (JUNG, 2008: 117).

Enfim, o símbolo é uma convenção, fruto de uma determinada cultura. Ele está circunscrito em um determinado tempo e espaço. E, somente neste cenário cultural, ele terá significado e sentido, e um estudioso dos símbolos jamais poderá desprezá-lo. Conforme afirma Jung (2008), os símbolos são

elementos fundamentais na estrutura mental e força vital na construção da sociedade. Por isso, seria insano negá-lo pelo fato de, em termos lógicos, serem semelhantes a incoerências ou algo sem propósito.

### **2.1.1. Variações da linguagem: símbolo, metáfora, alegoria e signo**

Existe uma diferença entre símbolo, metáfora, alegoria e signo. Neste trabalho, faz-se necessário distingui-los, caracterizando cada um deles e apresentando suas especificidades.

O símbolo é a junção de duas coisas separadas, que, quando juntas, se completam, isto é, o símbolo busca “manter-nos no nível do *sentido*, não no das coisas em si mesma”. (CROATTO, 2010:85). Dessa forma, podemos visualizar o símbolo a partir de um duplo, triplo ou mais sentidos, dependendo da relação ou experiência que o sujeito tem com o símbolo. Por exemplo, uma lua cheia, inicialmente, é uma realidade astronômica, um satélite natural da terra, mas, para um casal apaixonado, a lua cheia simboliza o amor; para alguém do culto de matriz afro, a lua cheia simboliza força para realizar feitiço de prosperidade. A blusa é simplesmente um objeto para proteger o corpo, porém, se a namorada veste a blusa do namorado após uma noite de amor ou se veste em sua casa sozinha ou dorme abraçada com ela, pode simbolizar amor, saudade, desejo de estar junto do namorado.

Existe um período no cerrado no qual as árvores e as plantas menores não florescem, no entanto, uma planta floresce. Por florescer em um ambiente seco, hostil e sendo a única com flores, ela é chamada de “flor do capeta”. Segundo os nativos do cerrado: “Isso só pode ser coisa do capeta”. Essa flor é a *Caliandra*, a qual tem a cor vermelha e se destaca no ambiente árido. Portanto, “dois aspectos do símbolo devem ser levados em considerações desde o início. Primeiro, que o ‘segundo sentido’ não está relacionado nas coisas, mas é uma experiência humana e singular. ” (CROATTO, 2010:86). Conforme Paul Ricoeur, em *O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica*:

O símbolo dá que pensar; esta sentença que me encanta diz duas coisas: o símbolo dá; eu não ponho o sentido, é ele que dá o sentido, mas aquilo que ele dá, é “que pensar”, de que pensar. A partir da doação, a posição. A sentença sugere, portanto, ao mesmo tempo, que tudo está dito em enigma e, contudo, que é sempre preciso tudo começar e recomeçar na dimensão do pensar. É esta articulação do pensamento dado a ele próprio no reino dos símbolos e do pensamento ponente e pensante, que eu queria surpreender e compreender. (RICOEUR, 1990: 283).

Ademais, o símbolo está na dimensão da transsignificação, ele nos remete para outra realidade. Por exemplo, acerca do fogo, Bachelard diz:

O fogo é, assim, um fenômeno privilegiado capaz de explicar tudo. Se tudo o que muda lentamente se explica pela vida, tudo o que muda rapidamente se explica pelo fogo. O fogo é ultravivo. O fogo é íntimo e universal. Vive em nosso coração. Vive no céu. Sobe das profundezas da substância e se oferece como um amor. Torna a descer à matéria e se oculta, latente, contido como ódio e a vingança. Dentre todos os fenômenos, é realmente o único capaz de receber tão nitidamente as duas valorizações contrárias: o bem e o mal. Ele brilha no Paraíso, abraça no Inferno. (BACHELARD, 1999: 11)

O sentido do fogo está ligado ao que ele é para o ser humano, o sentido do fogo provoca a transcendência e soberania, elemento de alegria e bem-estar – Paraíso – e punição e dor – Inferno. Conforme Croatto:

O símbolo é, então, um elemento desse mundo fenomênico (desde uma coisa até uma pessoa ou um acontecimento) que foi “transsignificado”, enquanto significa algo *além* de seu próprio sentido primário. A abóbada celeste é símbolo de transcendência e de soberania. Tal sentido está por *trás* do que o céu é para o olhar humano. Por isso, podemos descrever o símbolo como “remissivo”; envia para outra realidade, que é a que importa existencialmente. (...). Na experiência do *homo religiosus*, o transcendente que o símbolo convoca não é objetivável nem definível em palavras. Percebe-se como mistério, como claro-escuro, por isso é preciso a meditação das coisas de nossa experiência comum. (CROATTO, 2010:87)

Ele, o símbolo, está também associado à dimensão da transparência, visto que “é como uma lente que permite ver o que sem ela não se vê. Sem os objetos convertidos em símbolos, apaga-se a percepção do sagrado *na forma como se experimenta*, e tampouco se pode expressá-la” (CROATTO, 2010:90). Isto é, conforme Paul Ricoeur: “constituem o fundo relevante da fala que habita entre os homens” (RICOEUR, 1990: 294).

Já a metáfora<sup>47</sup> é uma linguagem na qual uma coisa é tomada por outra, por exemplo: Maria é uma flor. Escreve Aristóteles sobre metáfora, na *Poética*: “Metáfora é a transferência<sup>48</sup> do nome de uma coisa para outra, ou gênero para espécie, ou da espécie para o gênero, ou de uma espécie para outra, ou por analogia” (ARISTÓTELES, 2000: 63). Isto é, sabemos que não tem como um ser humano ser uma planta, mas ligamos as qualidades da flor à moça, delicadeza e perfume.

“leva mais adiante” (grego: *meta-fero*), ou seja, para outro significado. A metáfora, contudo, “leva mais adiante”, a outro sentido, apoiando-se somente no sentido direto. Ao dizer “este guerreiro é um leão”, não imagino um leão lutando com sua presa, mas penso em tal indivíduo e na idéia claramente aludida de força, objeto de uma experiência anterior (conheço essa característica do guerreiro e a expresse na comparação). (...) A metáfora, por outro lado, é móvel, pois pode ser aplicada a coisas diferentes, simplesmente nomeando-as (...). (CROATTO, 2010:92-93)

A metáfora<sup>49</sup> possui a característica de mobilidade, isto é, graças essa possibilidade de movimentar, transitar pelas palavras e transferir o sentido ela

---

<sup>47</sup> “para explicar a metáfora Aristóteles recorre à outra metáfora, não mais na ordem da linguagem, mas da física. Acontece um movimento que em grego traduz-se por *phora*, e significa exatamente mudança de lugar. Vem desse mesmo radical o nome metáfora. Porém, ao definir a palavra metáfora, Aristóteles usa de metaforicidade, pois empresta a noção de outra ordem que não é a linguagem. Já se antecipam, pois, nela certas caracterizações posteriores da metáfora, a saber: 1- Ela é um empréstimo; 2- O sentido emprestado opõe-se ao sentido próprio ou original da palavra; 3-A metáfora é um recurso para preencher um vazio semântico; 4 – A palavra emprestada toma o lugar da palavra própria, ausente quando ela existe” (BRAGA, 2010: 25).

<sup>48</sup> “Transferência do gênero para espécie é o que acontece, por exemplo, em ‘Meu barco está parado’, porque *fundear* é uma espécie do gênero *parar*, da espécie para o gênero: ‘Ulisses praticou milhares de gloriosas ações!’, porque *milhares* equivale a *muitas*, e o poeta usou esse termo específico em vez de *muitas*, que é genérico; de uma espécie para outra como em ‘A vida esgotou-se-lhe com o bronze’ e ‘talhando com o duro bronze’, no primeiro exemplo, *esgotar* está no lugar de *talhar*; no segundo, *talhar* equivale a *extrair*, pois ambos querem dizer tirar. Entendo que há metáfora por analogia quando o segundo termo está para o primeiro assim como o quarto para o terceiro; o quarto ser utilizado em lugar do segundo, e o segundo, no lugar do quarto. Em algumas ocasiões, os poetas acrescentam ao termo substituto algum outro com o qual o substituído se relaciona (analogia): a taça é para Dioniso aquilo que o escudo é para Ares; assim, dir-se-á que taça é o escudo de Dioniso, e o escudo, a taça de Ares; a velhice é para a vida o que a tarde é para o dia; desse modo, a tarde será a velhice do dia, enquanto, como quis Empédocles, a velhice será a tarde da vida, ou o acaso da vida. Às vezes falta um dos quatro termos da analogia; nem mesmo assim deixar-se-á de utilizar o análogo; diz-se, por exemplo, *semear* o espalhar a semente, mas não há termo para espalhar do sol a sua luz; essa ação, porém, relaciona-se com o sol do mesmo modo como faz com a semente; por esse motivo poder-se-á dizer: ‘semeando a luz criada pelos deuses’. Além desse modo de usar a metáfora, há outro, o qual consiste em empregar o termo metafórico negando algo que lhe seja próprio, como chamar ao escudo *taça sem vinho* em lugar de *taça de Ares*” (ARISTÓTELES, 2000:63).

<sup>49</sup> “Escrevendo nossa primeira frase, ‘o mundo dos símbolos é uma selva’, empregamos uma metáfora. Na origem, porém, não se tratava de uma estratégia, de um cálculo nem de uma

alarga e ressignifica o universo da percepção humana da realidade. Paul Ricoeur em *Metáfora Viva* escreve:

*metáfora é a transposição de um nome que Aristóteles denomina estranho (alotrios), isto é, “que... designa outra coisa” (...), “que pertence a outra coisa” (...). Este epíteto opõe-se a “ordinário”, “corrente” (kyrion), que Aristóteles assim define “Nome ‘corrente’, chamo aquele de que ordinariamente se serve cada um de nós” (...). A metáfora é assim definida em termos de desvio (...) por isso o emprego metafórico aproxima-se do emprego de termos raros, ornados, inventados, alongados ou abreviados, como o indica a enumeração referida acima. (RICOEUR, 2005: 32-33)*

A alegoria pertence à dimensão da linguagem quando se deseja dizer algo recorrendo ao segundo sentido para entender o primeiro sentido, ou seja, parte de um conhecimento anterior.

Essa figura de linguagem é um “dizer-outra-coisa” (gr. *allo-agoreuo*). Também o símbolo “diz outra coisa”; mas se encaminha para uma direção oposta. A alegoria transporta um “segundo sentido” para um “primeiro sentido”. Em outras palavras, envolve um sentido – conhecido! – com uma aparência comum de significação óbvia e comum. Para entender a alegoria, é preciso ter conhecimento *prévio* do segundo sentido. (...). É fácil perceber que alegoria parte de algo conhecido para terminar em uma figura, a qual, por sua vez, remete o leitor ou ouvinte a algo conhecido, mas lido a partir da imagem. A alegoria é um recurso para interpretar acontecimentos ou realidades conhecidas, ou que se fazem conhecer por uma “explicação”, como nas parábolas evangélicas ou nas parábolas de Buda. (CROATTO, 2010: 94-95)

O *signo* pertence à dimensão de ocupar o lugar do objeto que ele representa. Essa representação sofre variação conforme os tipos de relações

---

simples procura de efeito literário. Ela era como que o grito do coração. Depois de muitas semanas de leitura sobre símbolos em geral, nós nos sentimos cada vez mais atolados, tão divergentes eram as abordagens e tão pouco concordantes os resultados. Não era necessário mais para que brotasse a frase fatídica: ‘os símbolos são uma verdadeira selva!’ Ricoeur chama esse fenômeno de ‘metáfora viva’: criação instantânea e transitória (...), inovação semântica que não tem estatuto na linguagem estabelecida’. Contrariamente ao ensinamento da retórica clássica, é evidente agora, sobretudo depois de A. I. Richards, que não só o termo ‘selva’ é metafórico, mas toda a frase. Expressando-nos assim, transmitimos um conteúdo emocional e uma informação relativamente nova. Depois, com o risco de ‘matar’ a metáfora, pusemo-nos espontaneamente a dissecá-la e a analisá-la. O que, no mundo dos símbolos, nos faz ‘vê-los-como’ uma selva, para usar a locução verbal de Wittgenstein? Ao menos três aspectos: a sua extrema densidade e riqueza com o ferver de vida que nela se oculta, e, conseqüentemente, uma relativa obscuridade (a densidade da vegetação impede que os raios solares penetrem até o solo), e, portanto, o perigo de alguém se perder nela” (GIRARD, 1997:41).

com o objeto. Ele está ligado à dimensão de causa e efeito, por exemplo: as nuvens carregadas indicam chuva, fumaça é signo de fogo.

Para que uma coisa seja signo, deve ser signo algo conhecido. A conexão pode ser algo convencional ou arbitrário (assim como acontece com a cor da bandeira desta ou daquela nação) e precisa ser explicada, ou no mínimo experimentada, antes de constituir signo: por exemplo, a nuvem, como signo da chuva; a fumaça como sinal de fogo; a campainha como sinal da chegada de uma pessoa. (CROATTO, 2010: 97)

O *signo* está associado também aos animais como algo fixo, por exemplo: quando um cachorro é adestrado, deve sempre utilizar as mesmas frases e no mesmo idioma. Isto é, indica algo singular, específico.

Ele é contíguo à esfera semântica do sinal, mas, contrariamente a este (e ao sintoma), é somente indício, e não critério. Em outros termos, o signo não suscita conhecimento nem reconhecimento, mas reflexo, reação automática. (...). Tomemos simplesmente o exemplo os sinais luminosos de uma estrada de ferro: quando eles começam a piscar, piso instantaneamente no freio. A relação do signo com símbolo é mais distante e, na verdade, sem interesse. (GIRARD, 1997: 44)

Esse subtítulo apresentou as variações da linguagem em símbolo, em metáfora, em alegoria e, por fim, signo. O próximo subtópico terá como objetivo relacionar linguagem, transcendência e mistagogia.

### 2.1.2 Linguagem e transcendência: perspectiva mistagógica

A experiência mística<sup>50</sup> tem como estrutura a negação da base operacional da realidade na perspectiva da lógica aristotélica e da perspectiva

---

<sup>50</sup> “A singularidade da experiência mística como ‘experiência fruitiva’ e a unicidade do seu objeto como ‘absoluto’ irão justamente conferir-lhe as características que, na tradição ocidental, foram designadas por uma constelação semântica formada por um grupo de vocábulos cuja significação abrange os dois polos – subjetivo e objetivo – da experiência e pode ser figurada pelo triângulo ‘místico-mística-mistério’. A experiência mística, em seu teor original, situa-se justamente no interior desse triângulo: na intencionalidade *experiential* que une o *místico* como iniciado ao Absoluto como *mistério*; e na linguagem com que, num segundo momento, rememorativo e reflexivo, a experiência é dita como mística e se oferece como objeto a explicação teórica de natureza diferente. (...) O *místico* é o sujeito da experiência, o *mistério*, seu objeto, a *mística*, a reflexão sobre a relação místico-mistério. A derivação etimológica desses termos vem de *myein* (fechar os lábios ou os olhos), donde, por uma transposição metafórica, ‘iniciar-se’, do qual deriva o complexo vocabular: *mýstes*, iniciado, *mystikós*, o que diz respeito à iniciação, tá *mystiká*, os ritos de iniciação, *mistikós* (adverbo), secretamente e,

cartesiana, isto é, nessa nova realidade o indivíduo experimenta uma condição a qual não existe o princípio do terceiro excluído, mas o contrário. Isto é, a noção comum de realidade, a concepção cotidiana de realidade e o entendimento de tempo e de espaço são invertidos, ou mesmo abolidos ou negados quando se vivencia a experiência mística. Dessa maneira, a experiência mística opera na dimensão do terceiro incluído. Assim sendo, ela tem como referência o mistério que não se exprime por palavras, ou seja:

(...) a experiência de unidade com Deus que não cabe na linguagem. Quando o místico tenta manifestar a experiência da profunda união eu-Deus, na qual o eu não é mais o pequeno eu psicológico, centro da vontade particular, e Deus não é mais o Ser supremo, alto e Outro, o místico começa a claudicar, torna-se equivoco e atrai a suspeita dos guardiões da ortodoxia. Absurdo para o místico é o termo eu, porque é Deus quem constitui o mais profundo “eu”. Também absurdo é o termo Deus definido positivamente como se tratasse de um ente em meio a outros tantos, um objeto em meio a tantos objetos: a mística tem necessidade, por conseguinte, de uma dialética que não fique presa na rede das (falsas) oposições, e que diante da insuficiência da linguagem, privilegie o silêncio. (MARIANI, 2008: 99)

Essa característica típica e singular da mística e dos místicos gera uma dificuldade em expressar a experiência mística. Ou seja, como transformar em linguagem inteligível, em palavras essa experiência que é indizível, que é inefável<sup>51</sup> e que está no plano transracional?

(...) do termo *mística* e de seus derivados diz respeito a uma forma superior de experiência, de natureza religiosa, ou religioso-filosófica (Plotino), que se desenrola normalmente num plano transracional – não aquém, mas além da razão -, mas, por outro lado, mobiliza as mais poderosas energias psíquicas do indivíduo. Orientadas pela intencionalidade própria dessa original experiência que aponta para uma realidade transcendente, essas energias elevam o ser humano às mais altas formas de conhecimento e de amor que lhe é dado alcançar nessa vida. (VAZ, 2000: 9-10)

---

finalmente, *mystérion*, objeto da iniciação. Essa terminologia vem do culto grego dos mistérios” (VAZ, 2000: 17).

<sup>51</sup> “Pode-se defender o não linguístico como um importante aspecto da mística, ‘entrar no mundo sem linguagem’, o que não implica em não mediação. É interessante aqui notar que o não linguístico não deve necessariamente ser associado ao religioso. Na contemplação artística o não linguístico tem importante papel, já que o muito da arte é sensual e emocional. Nos esportes o não linguístico tem um papel essencial já que pensar linguisticamente leva um tempo que nem sempre se têm na atividade esportiva. São naturais as dificuldades de teorização sobre o não linguístico e por isso o tema da inefabilidade e sua defesa na mística é polêmico. (...) Deve ser notado que o tratamento do não linguístico é determinante na concepção e análise da experiência mística (...) Esse tratamento do não linguístico também define a possibilidade ou negação de uma experiência mística única” (SHOJI, 2000:32-33).

Dessa maneira, percebemos que quando a pessoa está no plano transracional, isto é, no estado alterado de consciência<sup>52</sup>, a pessoa fica para além dos sentidos, para além da linguagem, enfim, a experiência mística é uma comunhão sem intermediários com Deus. E a linguagem depara com seus limites, ou seja, a linguagem reconhece seu limite para nomear e narrar o inefável vivenciado na experiência mística. Sobre esse assunto escreve Faustino Teixeira em uma entrevista concedido a Revista do Instituto Humanitas Unisinos:

Interessante observar os prólogos das obras de grandes místicos como João da Cruz e Teresa de Ávila. No caso de João da Cruz, na abertura de seu Cântico Espiritual, ele aborda o que há de “inenarrável” nos gemidos que pontuam as expressões amorosas da inteligência mística. Quando a alma está inflamada em seu amor, ela não consegue dizer senão “dislates”. Daí se recorrer a “estranhas figuras e semelhanças” para expressar o vivido. Mas o fundamental, diz João da Cruz, para entender essa linguagem, é deixar-se habitar pela inteligência do amor, que de forma mais aguda que o saber tradicional favorece o saboreio do que ali se mostra como essencial. Igualmente Teresa, no prólogo de suas Moradas, fala da dificuldade de escrever sobre assuntos que versam sobre a oração, e em seguida, no primeiro capítulo das Primeiras Moradas, fala em “desatino”, pois o convite que se apresenta é no mínimo estranho: convidar alguém a entrar “numa sala onde já se encontra” (IM 1,5). A linguagem é pobre para expressar o que se vive “por experiência”, mas o místico, em seu desaforo, não deixa de falar sobre o impacto de uma “visita” que o desconcerta.<sup>53</sup>

Percebe-se, então, que a mística<sup>54</sup> insere-se em uma dimensão em que o amor<sup>55</sup> e a entrega plena ao Absoluto são características singulares da

---

<sup>52</sup> Sobre estado alterado de consciência consulte ZANGARI, Wellington; MARALDI, Everton de Oliveira; MARTINS, Leonardo Breno; MACHADO, Fátima Regina. Estados alterados de consciência e religião. In: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank (org.). *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas; Paulus, 2013, p. 423-435.

<sup>53</sup> Faustino Teixeira. O legado de Teresa e Merton - Por uma conexão entre o amor humano e o espiritual. [http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com\\_content&view=article&id=5800&secao=460](http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=5800&secao=460). Acesso em 16 de abril de 2015

<sup>54</sup> “Para os Padres Gregos, a mística é, antes de tudo, a realidade divina que o Cristo nos traz, que o Evangelho nos revela, que dá sentido definitivo a toda a Escritura: É místico, portanto, todo conhecimento das coisas divinas às quais se ascendem por Cristo, em seguida, por derivação, estas coisas em si mesmas (...). A última ceia vai inspirar uma série de textos onde o sentido da palavra mística passa da ideia de compreensão das Escrituras à ideia de uma realidade sacramental (...). A palavra mística designa, então, sempre a mesma realidade central do cristianismo, seja sob o aspecto final do plano de Deus discernimento através das Escrituras, elaboradas através de toda a história humana; seja sob o aspecto simbólico sacramental que contém ele mesmo o objeto desta revelação e que acaba por ele de se realizar em nós” (MARIANI, 2008:104-105).

experiência mística. Dessa maneira, o sujeito da experiência encontra-se em êxtase<sup>56</sup>, no plano transracional, no inefável.

Do ponto de vista do sujeito, a experiência mística tem lugar num plano transracional, ou seja, onde cessa o discurso da razão: inteligência e amor convergem na fina ponta do espírito – *apex mentis* – numa experiência inefável do Absoluto, que arrasta consigo toda a energia pulsional da alma. Vale dizer que, da parte do sujeito, a experiência mística é absolutamente singular e, como tal, não pode ser partilhada. (...) a razão transcendendo-se a si mesma e voltada toda para a intenção do Absoluto. (VAZ, 2000: 10-11)

---

<sup>55</sup> Para exemplificar a dimensão desse amor apresentaremos o trecho da entrevista de Faustino Teixeira que explana sobre o amor, recorrendo a concepção de Santa Teresa D'Ávila. "IHU On-Line - Qual é o grande legado místico de Teresa de Ávila e como se pode descrevê-lo? Faustino Teixeira - Vejo como legado essa íntima conexão entre o amor espiritual e o amor humano. Não se trata, em hipótese alguma, de caminhos separados, como se houvesse duas vias paralelas e desvinculadas. Não, diz Teresa com toda a convicção, a experiência de Deus passa pelo caminho dos outros e das obras. Ela é enfática nesse ponto: 'A oração serve para chegar aqui, filhas minhas. Eis a finalidade deste matrimônio espiritual: que dele nasçam obras, sempre obras' (VII M, 4,6). Amor a Deus e amor ao próximo, é o que pede o Senhor, diz Tereza com serenidade exemplar. Nesse caminho espiritual a oração ganha um lugar de centralidade, enquanto momento especial e garantido para a arrumação da casa interior, de unificação da vida. É o momento em que água do rio deixa-se habitar pela água do céu, a ponto de confundirem-se num bailado de grandeza indizível. Advertindo, porém, aqueles que acabam se fechando no mundo da oração, Teresa indica que o essencial da vida espiritual não se encerra 'nessas exterioridades'. Nada mais distante da vida espiritual autêntica do que ficar 'encapotado' na oração. Ela assinala para as companheiras: 'Não, irmãs, não é assim! O Senhor quer obras. Se vês uma enferma a quem podes dar algum alívio, não tenhas receio de perder a tua devoção e compadece-te dela. E se lhe sobrevém alguma dor, doa-te como se a sentisses em ti. Se for preciso, faze jejum para lhe dar de comer' (V M 3,11). " In: Faustino Teixeira. O legado de Teresa e Merton - Por uma conexão entre o amor humano e o espiritual. [http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com\\_content&view=article&id=5800&secao=460](http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=5800&secao=460). Acesso em 16 de abril de 2015.

<sup>56</sup> "Quanto ao êxtase, Teresa trata desta questão com muita acuidade no Livro da Vida. O corpo, tomado pela presença do Senhor, envolvido pelo sentimento de sua viva presença, reverbera de emoção e ternura: 'De maneira alguma podia duvidar de que o Senhor estivesse dentro de mim ou que eu estivesse toda mergulhada nele' (Vida 10, 1). Diante desta presença, o corpo e a alma desfalecem: o fôlego esvanece; os olhos se fecham e quase nada se vê; os sentidos perdem a sua função e a fala se torna difícil. A pessoa vem tomada pelo sentimento 'de estar junto de Deus' e o que se passa é um 'um não-entender entendendo'. Mas Teresa tinha consciência viva de que o êxtase que a tomava não era o mais decisivo e o mais importante. Não gostava, definitivamente, de viver uma tal experiência, sobretudo em público: ficava envergonhada e angustiada. Em linha de semelhança com os malamatis sufis, preferia guardar esse 'abandono a Deus' para a intimidade com ele. A vida espiritual, dizia, deve estar sempre adornada pela humildade e pela gratuidade. Nesse sentido, o êxtase público podia enfraquecer esse dado e provocar a atração indevida, deslocando a atenção para o que deveria ser o verdadeiro horizonte da experiência: nada de bom procede do sujeito, mas de Deus (Vida, 31,14). " In: Faustino Teixeira. O legado de Teresa e Merton - Por uma conexão entre o amor humano e o espiritual. [http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com\\_content&view=article&id=5800&secao=460](http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=5800&secao=460). Acesso em 16 de abril de 2015.

Sendo assim, visualiza-se que a razão transcende a ela mesma, ou seja, na experiência mística não é possível falar ou expressar dentro de uma lógica convencional cotidiana. Ela, a linguagem convencional e linear, não possui condição para decodificar a experiência mística. Por isso, entendemos que a experiência mística, quando expressa, transcende a linguagem linear, a lógica da razão, inventando uma nova linguagem que ampliará o jogo linguístico: a lógica do coração<sup>57</sup> ou a simbolização da natureza. Para corroborar nossa ideia recorreremos à Lima Vaz que explica o que é transcendência:

O termo “transcendência”, formado a partir do verbo “transcender” (*trans-ascendente, transcendere*), significa literalmente “subir além de...”. Portanto, segundo o teor literal do termo a acepção filosófica de “transcendência” diz respeito à metáfora da *subida* ou *ascensão* que, desde Platão, ocupa um lugar ilustre no repertório da linguagem filosófica. Nessa primeira e elementar acepção, o conceito de “transcendência” se opõe ao de “imanência” como o “além” transmundano se opõe ao “aquém” mundano. O *imane* designaria, nesse caso, o âmbito do mundo como horizonte englobante das experiências imediatas do homem, ao passo que o *transcendente* se referia às realidades supostamente como causa, fundamento ou modelo ideal das realidades mundanas. (VAZ, 1992: 98-99)

Para tanto, podemos entender que transcender seria sair dos limites, ascender-se da linguagem discursiva estruturada e circunscrita no raciocínio dedutivo, indutivo e analógico para a linguagem poética em que a imaginação criadora, a licença poética e os sonhos são entidades reais<sup>58</sup>. Além disso, ela evoca os sentidos, enfim, existe uma constelação simbólica a qual a realidade é onírica. Mesmo com a linguagem poética<sup>59</sup> é difícil compartilhar a experiência, o que se pode falar da experiência mística são sombras do real, são nuances, é som vindo de um horizonte imperceptível. Sobre a relação entre mística e transcendência escreve Faustino Teixeira:

---

<sup>57</sup> Para aprofundar consulte SOUZA, Carlos Frederico Barboza de. *A mística do coração: senda cordial de Ibn'Arabi e João da Cruz*. São Paulo: Paulinas, 2010.

<sup>58</sup> Para aprofundar sobre o real e a dimensão mítica consulte as seguintes obras de Mircea Eliade: *Mito e Realidade*; *Mitos, sonhos e mistérios*; *Imagem e Símbolos*: ensaios sobre o simbolismo mágico-religioso; *Sagrado e profano*.

<sup>59</sup> Para aprofundar sobre a linguagem poética consulte a seguinte obra de Joseph Campbell, *O poder do mito*, e a obra de Thais Curi Beaini, *Máscaras do Tempo*.

A transcendência, como diz João da Cruz, é sempre uma “ilha estranha”, estranha a todos os que participam da aventura humana. Não há como acessar o seu Mistério a não ser consciente das sombras que envolvem qualquer inteligência. Pseudo-Dionísio Aeropagita, no final do século V, dizia que “quanto mais olhamos para cima, mais os discursos se contraem pela contemplação das coisas inteligíveis”. Nicolau de Cusa (1401-1464), nos albores da modernidade, reiterava que o único caminho possível ao intelecto para o acesso ao Mistério maior, era dar-se conta de sua ignorância, colocando-se na sombra. O que conseguimos acessar do Mistério, diz Cusano, são poucas alusões, mediante sua captação velada “nas estrelas, nas cores e em todas as coisas”. Também João da Cruz em sua poesia dizia que quanto mais alto se ousa, tanto menos se entende. O Mistério transcende toda Ciência, e escapa a todo saber gestado em Salamanca! Sim, essa impossibilidade de dizer abertamente sobre o Mistério convoca à humildade e à kenosis, ou seja, a um procedimento indagativo diverso, marcado pela presença de uma sede que não se sacia (epektasis), e isto se traduz por abertura indefinida e disponibilidade de captação das originais e novidadeiras teias de um Mistério sempre maior.<sup>60</sup>

Sobre a relação entre transcendência e o encontro com Deus Lúcia Pedrosa-Pádua escreve como essa afinidade se dá em Santa Teresa de Jesus.

Teresa testemunha que o próprio Deus, transcendente, a convoca a partir de dentro dela e esta misteriosa presença será expressa em seus escritos. Portanto, através dos condicionamentos e anseios históricos, psíquicos e culturais de Teresa, é possível chegar ao núcleo de uma experiência teologal. Por esse motivo, nossa personagem sempre interpretou sua existência como uma história viva de amor e de salvação em que Deus mesmo é o protagonista. Podemos dizer que é uma história pessoal de salvação. Ser testemunha do mistério de Deus (nas palavras de Teresa no início do livro *Moradas*, “o que Deus faz a uma alma”)<sup>61</sup>

Para compartilhar a experiência mística, Santa Teresa de Jesus escreve. Ela constrói uma vasta obra onde encontramos o *Castelo Interior*, texto produzido na fase madura da autora e que pertence à trilogia do *Livro da Vida* e *Caminho da Perfeição*. Sobre a linguagem das obras Santa Teresa de Jesus, Lúcia Pedrosa-Pádua nos apresenta:

---

<sup>60</sup> In: Faustino Teixeira. O legado de Teresa e Merton - Por uma conexão entre o amor humano e o espiritual. [http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com\\_content&view=article&id=5800&secao=460](http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=5800&secao=460). Acesso em 16 de abril de 2015.

<sup>61</sup> Lúcia Pedrosa-Pádua. "Mãe da psicologia"? Subjetividade, liberdade e autonomia em Teresa de Jesus. <http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/505364>. Acesso em 16 de abril de 2015.

obras cheias de sinceridade e verdade, beleza e concretude cotidiana, humor e criatividade. Como mulher, sua linguagem é pluridimensional. Isenta da impessoalidade e rigores escolásticos, a cujos conteúdos e métodos Teresa teve pouco acesso. Segundo o objetivo de cada obra, vemos como ela se adapta e se esforça por dar-se a entender, com habilidade e inteligência. Ora direta e grave; ora narrativa e simbólica, cheia de emoção e de assombro. Sua linguagem é plástica e adaptada a melhor expressar-se, assim como o são seu corpo e sua disponibilidade interior. Os símbolos teresianos sofrem metamorfoses em suas obras.<sup>62</sup>

Como ela, Santa Teresa de Jesus, comunica a experiência mística? Ela procura racionalizar na forma de literatura, tendo como recurso os símbolos, as comparações e o imaginário do cotidiano.

A linguagem teresiana é repleta de símbolos e comparações. Isso a faz particularmente expressiva, saborosa e dotada de soluções inesperadas. Teresa é muito livre em suas comparações e os símbolos são metamorfoseados segundo o objetivo pedagógico ou o sentir da autora. O símbolo maior é certamente o do “castelo interior”, presente de forma especial na sua obra de maturidade, o *Castelo Interior* ou *Moradas*. O símbolo é explorado de forma a servir os propósitos de expressão da autora: explicar quem é a pessoa diante de Deus, narrar a aventura da busca/encontro com Deus e, neste encontro, renovação da relação com tudo e com todos. A beleza do símbolo já demonstra o aspecto positivo e luminoso da pessoa diante de Deus: o castelo é de diamante ou de um cristal muito transparente, habitado em seu centro mais profundo pelo sol, Deus, que tudo ilumina e atrai, a partir de dentro de castelo. A aventura é chegar ao centro, a sétima morada. Ela adquire contornos dramáticos à medida que surgem os demais habitantes do castelo (as realidades da pessoa, em seus sentidos, afetos, sentimentos, inteligência...) ou do seu entorno (os animais que “rondam” o castelo), todos com suas forças de atração. É efetivamente um símbolo capaz de articular magistralmente uma teologia e uma espiritualidade. O caráter trinitário e cristológico da aventura do castelo é surpreendente.<sup>63</sup>

Para tanto, percebe-se que quando deparamos com o limite da linguagem conceitual recorreremos à linguagem poética. E, Teresa de Jesus consegue muito bem articular em sua narrativa uma linguagem poética rica de símbolos que consegue expressa a experiência mística. Sobre isso, escreve Pedrosa-Pádua:

---

<sup>62</sup> Idem.

<sup>63</sup> Lúcia [Pedrosa-Pádua](http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/505364). "Mãe da psicologia"? Subjetividade, liberdade e autonomia em Teresa de Jesus. <http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/505364>. Acesso em 16 de abril de 2015

O símbolo é a forma mais honesta de falar de Deus. O místico tenta explicar sua experiência, não conseguindo, fala por símbolos. Ao final se cala. Temos vários exemplos nos escritos teresianos. O leitor pode conferir o esforço de linguagem e a beleza gerada pelos símbolos, a imaginar e sentir uma “luz que não conhece noite”, por exemplo. Os símbolos teresianos transmutam, Teresa é muito livre, assim, por exemplo, a borboleta se transforma em pomba e volta a ser borboleta; o fogo abre espaço para a água. E o leitor entende muito bem! Há uma aventura sensorial.<sup>64</sup>

Dessa maneira, a qual Teresa desenvolve uma narrativa que trabalha os símbolos com profundidade e riqueza é possível vislumbrar a simbolização da natureza, sobretudo, os quatro elementos: terra, água, ar e fogo. Dessa forma, o próximo tópico apresentará o arquétipo dos quatro elementos naturais a partir da abordagem histórico-cultural mostrando como ele foi simbolizado ao longo do tempo e em cada área do saber.

## **2.2. Os quatro elementos naturais: abordagem histórico-cultural-simbólica**

Este tópico pretende apresentar os quatro elementos naturais a partir da mitologia grega, da Bíblia, dos primeiros filósofos gregos, e, por fim, da presença desses elementos na literatura. Para tanto, o tópico foi dividido em subtópicos com o objetivo de explorar cada um conforme a sua singularidade.

Os quatro elementos naturais acompanham o imaginário humano desde os primórdios, mas podemos apresentar mais recentemente os gregos e os medievais. Os gregos tanto na mitologia exploravam em suas narrativas a presença dos quatro elementos naturais quanto nos primeiros filósofos – os pré-socráticos ou filósofos das *physis* – encontraram nos quatro elementos o princípio do *cosmo*.

### **2.2.1. A presença dos quatro elementos naturais na mitologia e na Bíblia**

Os gregos, em sua mitologia, também nos apresentam uma narrativa na qual os mortais são punidos por possuírem uma Razão – a capacidade de

---

<sup>64</sup> Lúcia Pedrosa-Pádua. **A liberdade da experiência no encontro com Deus.** [http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com\\_content&view=article&id=5807&secao=460](http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=5807&secao=460). Acesso em 16 de abril de 2015.

conhecer. É o que ocorre com o mito dos irmãos Prometeu – aquele que vê o futuro, astuto - e Epimeteu - quer dizer o que só aprende depois do erro –, que ficaram com a incumbência de distribuir qualidades para os seres vivos, criaturas feitas com a mistura de fogo e terra. Na distribuição dessa tarefa, Epimeteu responsabilizou-se pelo serviço, enquanto Prometeu verificaria o trabalho do seu irmão. Epimeteu distribuiu força, alimentos, velocidade, proteção a todos, de tal maneira que as criaturas pudessem sobreviver. Ele se esqueceu do ser humano, deixando-o totalmente desprotegido, completamente nu, sem nenhum atributo que o protegesse. Prometeu, quando examinou o serviço, ficou perplexo com a situação do ser humano. Para resolver o problema, rouba as artes de Hefesto (deus do fogo e das artes técnicas) e de Atena (deusa da sabedoria e da guerra). O fogo deu aos seres humanos condições para enfrentar os problemas da vida cotidiana. Devido a esse fato, tanto Prometeu quanto os homens foram castigados por Zeus (soberano dos deuses). Assim escreve Marc Girard: “Prometeu sou eu, é todo ser humano. Um espelho, em suma. Como todo mito. O fogo simboliza a vida do espírito, a vida dos deuses” (GIRARD, 1997: 113).

Prometeu foi condenado a ficar acorrentado por trinta mil anos no pico mais alto do Cáucaso, tendo o fígado picado todos os dias por um pássaro. E o castigo dos seres humanos foi a invenção de uma mulher por Hefesto, a mando de Zeus, segundo o relato de Hesíodo:

Filho de Jápeto, sobre todo hábil em tuas tramas, / apraz-te o fogo fraudando-me as entranhas;/ grandes pragas para ti e para os homens vindouros! / para esses em lugar do fogo eu darei um mal e/ todos se alegrarão no ânimo, mimando muito este mal. Disse assim e gargalhou o pai dos homens e dos deuses; /ordenou então ao íncrito Hefesto muito velozmente/ terra à água misturar e aí por humana voz/ e força, e assemelhar de rosto às deusas imortais/ esta bela e deleitável forma de virgem; e a Atenas/ ensinar os trabalhos [...]/ em seu peito, Hermes Mensageiro [...]/mentiras, sedutoras palavras e dissimuladas condutas/ forjou, por desígnios de Zeus. [...] E a esta mulher chamou/ Pandora porque todos os que têm olímpica morada/ deram-lhes um dom, um mal aos homens que comem pão. (HESÍODO, 1995: 10)

Nos textos bíblicos, tanto no Antigo Testamento quanto no Novo Testamento, existem vários momentos em que há presença dos quatro elementos naturais. No livro do *Gênesis*, Antigo Testamento, sobre a criação

do mundo e tudo o que nele existe, estão presentes os quatro elementos naturais:

No princípio criou Deus os céus e a terra. A terra era sem forma e vazia; e havia trevas sobre a face do abismo, mas o Espírito de Deus pairava sobre a face das águas. Disse Deus: haja luz. E houve luz. Viu Deus que a luz era boa; e fez separação entre a luz e as trevas. E Deus chamou à luz dia, e às trevas noite. E foi a tarde e a manhã, o dia primeiro. E disse Deus: haja um firmamento no meio das águas, e haja separação entre águas e águas. Fez, pois, Deus o firmamento, e separou as águas que estavam debaixo do firmamento das que estavam por cima do firmamento. E assim foi. Chamou Deus ao firmamento céu. E foi a tarde e a manhã, o dia segundo. E disse Deus: Ajuntem-se num só lugar as águas que estão debaixo do céu, e apareça o elemento seco. E assim foi. Chamou Deus ao elemento seco terra, e ao ajuntamento das águas mares. E viu Deus que isso era bom. E disse Deus: Produza a terra relva, ervas que deem semente, e árvores frutíferas que, segundo as suas espécies, deem fruto que tenha em si a sua semente, sobre a terra. E assim foi. (GÊN. 1,1-7: 01)

Os quatro elementos naturais estão representados nesse trecho na forma de luz que evoca o fogo, em contraposição às trevas, o céu e o firmamento que nos remetem ao elemento ar. Os elementos terra e água aparecem de forma direta.

No *Êxodo*, Antigo Testamento, há o elemento fogo o qual podemos entendê-lo, no seguinte trecho abaixo, como símbolo da presença e atuação do Senhor, bem como da santificação (“o lugar em que estás é uma terra santa”). Logo, vê-se também uma correlação dos elementos fogo e terra, já que ambos se associam ao sagrado.

2. O anjo do lahweh lhe apareceu numa chama de fogo, do meio a uma sarça. Moisés olhou: e eis que a sarça ardia no fogo, e a sarça não se consumia. 3. Então disse Moisés: “Darei uma volta e verei este fenômeno estranho; disse ele consigo, verei por que a sarça não se consome. ” 4. Viu lahweh que ele deu uma volta para ver. E Deus o chamou do meio da sarça. Disse: “Moisés, Moisés! ” Ele respondeu: “Eis-me aqui! ” 5. Ele disse: “Não te aproximes daqui: tira as sandálias dos teus pés, porque o lugar em que estás é uma terra santa. ” (Êx.3, 2-5)

Marc Girard explique o simbolismo do fogo em *Êxodo* (3, 2-5) da seguinte maneira:

As teofanias vocacionais - Na mesma linha das manifestações terrestre do fogo divino podem ser mencionadas (...) teofania de vocação e/ou

missão. Foi através da chama que Deus se manifestou para a vocação a Moisés (...) Esse fenômeno estranho aguça a curiosidade de Moisés e o leva a aproximar-se (...) Não foi necessário mais para que Deus o prendesse. Esforços sinceros para livra-se. Mas que pode o homem contra o fogo? Fogo unicamente simbólico, no caso, porque não tem as propriedades de combustão do fogo material. Essa teofania desempenha dois papéis: papel teatral (objeto de contemplação a distância) e sobretudo papel fecundante (geração de chamado e de seu povo para uma vida totalmente nova). (GIRARD, 1997:119-120)

No Evangelho de *Mateus*, presente no Novo Testamento, em umas de suas narrativas pode-se encontrar o elemento fogo da seguinte maneira:

10. O machado já está posto à raiz das árvores e toda árvore que não produzir bom fruto será cortada e lançada ao fogo. 11. Eu vos batizo com água para arrependimento, mas aquele que vem depois de mim é mais forte do que eu. De fato, eu não sou digno nem ao menos de tirar-lhes as sandálias. Ele vos batizará com o Espírito Santo e em fogo. (Mt. 3, 10-11)

A palavra fogo, presente na narrativa do texto de *Mateus*, pode ser compreendida na primeira vez em que aparece, no sentido literal acerca do fenômeno fogo, ou seja, aquilo que queima, extermina ou carboniza. Já na sequência do texto ele pode ser visualizado como símbolo do juízo divino, a saber, da condenação eterna. Marc Girard explora o simbolismo do fogo em seu aspecto teofânico da seguinte maneira: "(...) Com efeito, o fogo sempre manifesta algo de Deus: seu ser inacessível, sua presença próxima, sua salvação e também seu julgamento histórico e pós-histórico, e até seu conhecimento, do qual se encontram no homem reflexos significativos. " (GIRARD, 1997: 161)

Na *Epístola de São Paulo - Primeira aos Coríntios* -, texto que, outrossim, compõe o Novo Testamento, percebe-se que existe a presença do fogo, podendo também ser interpretado como símbolo do juízo final. Isto é, "(...) o fogo simbólico é o destino último de todas as coisas (...) O fogo é visto, pois, como o fim definitivo de todas as coisas. " (GIRARD, 1997:163)

13. a obra de cada um será posta em evidência. O Dia a tornará conhecida, pois ele se manifestará pelo fogo e o fogo provará o que vale a obra de cada um. 14. Se a obra construída sobre o fundamento subsistir, o operário receberá uma recompensa. 15. Aquele, porém, cuja obra for queimada perderá a recompensa. Ele mesmo, entretanto, será salvo, mas como que através do fogo. (1Co 3, 13-15)

O elemento natural terra pode ser compreendido também no livro de *Isaías*, no Antigo Testamento, no seguinte fragmento: “8. E no entanto, lahweh, tu és nosso pai, nós somos a argila e tu és nosso oleiro, todos nós somos obras das tuas mãos. ” (*Isaías* 64, 8), como categoria simbólica apresenta os seres humanos como criação íntima das mãos de Deus. Sobre a relação entre argila e criação escreve Bachelard: “Pois, para criar, é sempre preciso uma argila, uma matéria plástica, uma matéria ambígua onde vem unir-se a terra e a água ” (2003: 116). A matéria dessa criação não é outra senão a terra em seu sentido literal, o que dialoga com *Genesis*<sup>65</sup>. Deus, como o oleiro, manuseia a terra umedecida com água, dá-lhe a forma humana e concede-lhe o fôlego de vida com o sopro. Há, portanto, a combinação de três elementos: terra, água e ar.

parece que todo elemento busca um casamento ou um combate, aventura que apaziguem ou o excitam. Em outros devaneios, a água imaginária nos aparecerá como o elemento das transações, como o esquema fundamental das misturas. Eis por que daremos especial atenção à combinação da água com a terra, combinação que encontra na massa o seu pretexto realista. A massa é então o esquema fundamental da materialidade. A própria noção de matéria, acreditamos, está estreitamente ligada a noção de massa. (BACHELARD, 2003:14-15)

Em *Levítico*, Antigo Testamento, podemos encontrar o elemento natural água presente em rituais de purificações no tabernáculo. Assim escreve Mircea Eliade sobre o aspecto simbólico da água: “Em qualquer grupo religioso que se encontram, as Águas conservam invariavelmente sua função; elas desintegram, eliminam, “lavam os pecados”, são ao mesmo tempo purificadoras e regeneradoras” (ELIADE, 2002:152). Antes de qualquer atividade no local sagrado, o sacerdote deveria se purificar com água.

4. Fez Moisés como lahweh lhe ordenou, e toda a comunidade se reuniu à entrada da Tenda da Reunião. 5. Disse-lhes Moisés: “Eis o que lahweh ordenou que se faça. ” 6. E mandou Aarão e seus filhos se aproximarem e os lavou com água. (*Levítico* 8,4-6)

---

<sup>65</sup> “7. Então lahweh Deus modelou o homem com argila do solo/insuflou em suas narinas um hálito de vida e o homem se tornou um ser vivente. (*Gn* 2,7)

A água também pode ser interpretada no *Evangelho de João* como símbolo dos bens divinos.

7. Uma mulher da Samaria chegou para tirar água. Jesus lhe disse: “Dá-me de beber!” 8. Seus discípulos haviam ido à cidade comprar alimento. 9. Diz-lhe, então, a samaritana: “Como, sendo judeu, tu me pedes de beber, a mim que sou samaritana?” (Os judeus, com efeito, não se dão com os samaritanos.) 10. Jesus lhe respondeu: “Se conhecesses o dom de Deus e quem é que te diz: ‘Dá-me de beber’, tu é que lhe pedirias e ele te daria água viva!” (Jo 4,7-10)

37. No último dia da festa, o mais solene, Jesus, de pé, disse em alta voz: “Se alguém tem sede, venha a mim e beberá, aquele que crê em mim!” Conforme a palavra da Escritura: De seu seio jorrarão rios de água viva. 39. Ele falava do Espírito que deviam receber aqueles que haviam crido nele; pois não havia ainda Espírito porque Jesus ainda não fora glorificado. (Jo 7,37-39:1862)

33. Chegando a Jesus e vendo-o já morto, não lhe quebraram as pernas, 34. mas um dos soldados traspassou-lhe o lado com a lança e imediatamente saiu sangue e água. (Jo 19,34)

O elemento água se desdobra em duas significações: água como aquilo que mata a sede e água como plenitude de vida, ou seja, visualiza a simbolização da água como experiência mística quando bebendo-se dela, não se tem mais sede.

A água se torna o símbolo da vida espiritual e do Espírito, oferecido por Deus e muitas vezes recusados pelos homens. Jesus retoma esse simbolismo no seu diálogo com a samaritana (...) Símbolo, antes de tudo, de vida no Antigo Testamento, a água no Novo Testamento, símbolo do Espírito Santo (...) Jesus Cristo se revela Senhor da água viva à samaritana (...) Ele é a fonte (...). (CHEVALIER; GHEERBRANT, 1993: 17)

Nesse subtítulo foi possível traçar de maneira panorâmica os elementos naturais descrevendo-os no processo de simbolização como categorias que compõem o imaginário mítico grego e sua presença na narrativa bíblica.

O próximo tópico tem como proposta apresentar os quatro elementos naturais como categorias que originará a Filosofia sem menosprezar a Teologia nascente com base nos quatro elementos naturais.

### 2.2.2. Os primeiros filósofos<sup>66</sup>

Qual o princípio de tudo? Qual a origem de tudo? São perguntas acerca do princípio que os primeiros filósofos fizeram. Eles buscaram as respostas na própria natureza, na *physis*.

O ponto de partida dos pensadores naturalistas do séc. VI era o problema da origem, a *physis*, que deu o seu nome ao movimento espiritual e à forma de especulação que originou. Isto se justifica, se temos presente o significado originário da palavra grega e não misturamos a ele a moderna concepção da física. O seu interesse fundamental era, na realidade, o que na nossa linguagem corrente denominamos metafísica. Era a ele que se subordinaram o conhecimento e a observação física. É certo que foi do mesmo movimento que nasceu a ciência racional da natureza. Mas a princípio estava envolta em especulação metafísica, e só gradualmente se foi libertando dela. No conceito grego de *physis* estavam, inseparáveis, as duas coisas: o problema da origem – que obriga o pensamento a ultrapassar os limites do que é dado na experiência sensorial – e a compreensão, por meio da investigação (...), do que deriva daquela origem e existe atualmente.” (JAEGER, 1995: 196)

É comum entender que os filósofos da *physis* pautaram sua investigação em um sistema totalmente racional o qual destituiu os deuses de realidade, e esse entendimento seria equivocado, conforme Werner Jaeger em suas obras: *La teología de los primeros filósofos griegos* (1952) e *Paidéia: a formação do homem grego* (1995). Ele percebe que existia uma teologia na forma de pensar dos filósofos da *physis*, ou seja, pensaram que eles fossem totalmente naturalistas e secularizaram tudo, pelo contrário, eles possuíam uma teologia. Werner Jaeger (1952, 1995), em suas obras faz um movimento inverso das interpretações comuns dos filósofos físicos quando lhes atribuem somente a interpretação de uma *arché* natural como princípio de tudo descartando a leitura mística que atribuíam aos deuses como princípio de um caminho.

---

<sup>66</sup> Nossa intenção em apresentar os quatro elementos naturais na cosmologia grega dos primeiros filósofos é mostrar a presença deles no imaginário humano ao longo da história, ou seja, eles compõem o arquétipo humano conforme C. G. Jung (2008) quando afirma que símbolos *naturais* são decorridos dos conteúdos inconscientes da psique e, portanto, concebem um número imenso de variações das imagens arquetípicas essenciais.

Não é fácil definir se a ideia dos poemas homéricos, segundo a qual o Oceano é a imagem de todas as coisas, difere da concepção de Tales, que considera a água o princípio original do mundo; seja como for, é evidente que a representação do mar inesgotável colaborou para sua expressão. Em todas as partes da *Teogonia* de Hesíodo reina a vontade expressa de uma compreensão construtiva e uma perfeita coerência na ordem racional e na formulação dos problemas. Por outro lado, a sua cosmologia ainda apresenta uma irreprimível pujança de criação mitológica, que muito mais tarde ainda age sobre as doutrinas dos “fisiólogos”, nos primórdios da filosofia “científica”, e sem a qual não se poderia conceber a atividade prodigiosa que se expande na criação das concepções filosóficas do período mais antigo da ciência. (JAEGER, 1995: 191-192)

Os filósofos da *physis* concentraram a atenção nos problemas relacionados à (*physis*), ao *cosmos*<sup>67</sup>. Este período inaugura a filosofia grega, conhecida como a fase do pré-socrático, e está dividido por escolas, tendências filosóficas que iniciaram na cidade de Mileto, situada na Jônia.

Entre os ‘físicos’ da Jônia, o caráter positivo invadiu de chofre a totalidade do ser. Nada existe que não seja natureza, *physis*. Os homens, a divindade, o mundo, formam um universo unificado, homogêneo, todo ele no mesmo plano: são as partes ou os aspectos de uma só e mesma *physis* que põem em jogo, por toda parte, as mesmas forças, manifestam a mesma potência de vida. As vias pelas quais essa *physis* nasceu, diversificou-se e organizou-se são perfeitamente acessíveis à inteligência humana: a natureza não operou ‘no começo’ de maneira diferente de como o faz ainda, cada dia, quando o fogo seca uma vestimenta molhada ou quando, num crivo agitado pela mão, as partes mais grossas se isolam e se reúnem. (VERNANT, 2002: 110)

Para tanto, realizarem um sobrevoo acerca da presença dos quatro elementos naturais na concepção filosófica de Tales, de Anaxímenes, de Heráclito e de Empédocles.

Tales de Mileto é o pensador a quem é conferido ser o primeiro filósofo, aquele que iniciou a investigação filosófica no mundo grego. Ele teria vivido em Mileto, na região da Jônia.

Tales foi o iniciador da filosofia da *physis*, pois foi o primeiro a afirmar a existência de um princípio originário único, causa de todas as coisas que existem, sustentando que esse princípio é a água. Essa proposta é importantíssima (...) podendo com boa dose de razão ser qualificada como a primeira proposta filosófica daquilo que se costuma chamar civilização ocidental. (REALE; ANTISERI, 1990: 29)

---

<sup>67</sup> “a ideia de cosmos dos milesianos era mais uma norma do mundo que uma lei da natureza no sentido moderno.” (JAEGER, 1995: 229)

O filósofo Tales responde que todas as coisas são construídas, formadas por água. Ele encontra a resposta sobre o princípio na própria natureza, descobre a substância primordial, a unidade na diversidade.

A filosofia grega parece começar com uma ideia absurda, com a proposição: a água é a origem e a matriz de todas as coisas. Será mesmo necessário deter-nos nela e levá-la a sério? Sim, e por três razões: em primeiro lugar, porque essa proposição enuncia algo sobre a origem das coisas; em segundo lugar, porque faz sem imagem e fabulação; e enfim, em terceiro lugar, porque nela, embora apenas em estado de crisálida, está contido o pensamento: 'Tudo é um'. A razão citada em primeiro lugar deixa Tales ainda em comunidade com os religiosos e supersticiosos, a segunda o tira dessa sociedade e no-lo mostra como investigador da natureza, mas, em virtude da terceira, Tales se torna o primeiro filósofo grego. (NIETZSCHE, 2000: 43.)

Tales apresentou uma resposta encontrada na própria *physis* sobre a *physis*. Ou seja, descobriu o componente físico presente e constante em todos os seres ou coisa material.

Anaxímenes acolhia a ideia de algo indeterminado, mas negava a perspectiva misteriosa do elemento não observável. Ele acrescenta algo novo na doutrina filosófica de seu mestre: afirma que o princípio da natureza é o ar, que está ligado à respiração ou o alento. Continua seu raciocínio explicando que do ar nascem todas as coisas e a ele retorna.

Em lugar da matéria indeterminada de Anaximandro, põe ele novamente um elemento determinado da natureza (absoluto numa forma real) – em vez da água de Tales, o ar. Ele achava, com certeza, que para a matéria era necessário um ser sensível; e o ar possui, ao mesmo tempo, a vantagem de ser o mais liberto de forma. Ele é menos corpo que água; não o vemos, apenas experimentamos seu movimento. Dele tudo emana e nele se dissolve. Ele o determinou igualmente como infinito. (NIETZSCHE, 2000: 58.)

Para Anaxímenes, o modo concreto de formação das coisas parte do ar, na condensação e na rarefação. O ar rarefeito é fogo, condensado é nuvem, água, terras dependendo do grau de densidade. Assim escrevem Reale e Antiseri, “Ademais, o ar se presta melhor do que qualquer outro elemento às variações e transformações necessárias para fazerem nascer as diversas coisas. Ao se condensar, resfria-se e se torna água e, depois, a terra; ao se distender e dilatar, esquenta e torna-se fogo” (1990: 34).

Heráclito afirma da seguinte maneira: “Tudo flui, nada persiste, nem permanece o mesmo”; “não podemos entrar duas vezes no rio, pois suas águas se renovam a cada instante. Não tocamos duas vezes o mesmo ser, pois este modifica continuamente sua condição.”; “No círculo, o fim e o princípio são comuns.”; “O vivo e o morto, o desperto e o adormecido, o jovem e o velho são a mesma coisa, porque, mudando, estas coisas são aquelas e, por seu turno, aquelas são estas ao mudar”.

O pensamento de Heráclito trabalha com a ideia do devir, do vir-a-ser. Pois segundo ele, “a luta é a mãe, rainha e princípio de todas as coisas”. É pela luta, pela guerra, pela oposição, pelas forças opostas que a realidade é cosntruída. O que existe para o pensador grego é o eterno movimento, “tudo muda o tempo todo no mundo”. Partindo desse pensamento, foi atribuído a ele o nascimento do pensamento dialético.

De acordo com esse filósofo, os opostos, as contradições, os diferentes afinam-se, geram harmonia, uma unidade dos opostos. E o princípio que representa tal pensamento é o fogo. Ele, o fogo, é e não é; a dinâmica do fogo de queimar e ser queimado e não ser queimado implica a perspectiva filosófica de que o ser é e não-ser é.

Dessa maneira, o fogo expressa mudanças e transformações contínuas, oposição, tensão e harmonia. Ele é vida e morte, vida que surge da morte e morte que surge da vida. Além disso, Heráclito explica que o fogo tem parentesco com o divino, com o fogo eterno e vivo do *cosmos*, e a alma filosófica tem a possibilidade de encontra-lo, conhecer e aderir a divina sabedoria e nela se conservar. Ou seja, ele afirma que no *logos* habita o que pode ser denominado por divino.

Só o *logos* contém a lei a que Heráclito chama divina, aquela onde “todas as leis humanas podem ir beber”. O *logos* de Heráclito é o espírito, enquanto órgão do sentido do cosmo. O que já existia em germe na concepção do mundo de Anaximandro desabrocha, na consciencia de Heráclito, na concepção de um *logos* que conhece a si próprio e conhece a sua ação e o seu lugar na ordem do mundo. Vive e pensa nele o mesmo “fogo” que impregna e penetra o cosmos como vida e pensamento. Pela sua origem divina, encontra-se apto a penetrar na intimidade divina da natureza, de onde procede. (JAEGER, 1995: 226)

Dessa maneira, o filósofo inaugura uma nova concepção de ser humano o qual estar inserido na dimensão cosmológica e teológica conjuntamente. Assim escreve Werner Jaeger,

A sua filosofia do Homem é, por assim dizer, o mais interior de três círculos concêntricos pelos quais a sua filosofia se pode representar. O círculo antropológico está no interior do cosmológico e do teológico; estes círculos não podem, contudo, separar-se. De modo nenhum se pode conceber o antropológico independentemente do cosmológico e do teológico. O homem de Heráclito é uma parte do cosmos. Nessa condição está igualmente submetido às leis do cosmo, tal como as suas demais partes. Quando, porém, ganha consciência de que traz no seu próprio espírito a lei eterna da vida do todo, adquire a capacidade de participar da mais alta sabedoria, cujos decretos procedem da lei divina. (JAEGER, 1995: 228)

Percebemos em Heráclito uma concepção antropológica que une a dimensão cosmológica com a dimensão teológica, e com isso, visualizamos uma concepção de mundo ordenado a partir da lei<sup>68</sup> divina.

Empédocles foi o pensador que procurou conciliar os pensamentos de Heráclito e Parmênides. Ele defendia a ideia de que o mundo e tudo que nele está são constituídos por quatro princípios: água, terra, ar e fogo. Tal concepção inaugura uma nova fase no pensamento filosófico grego, em que os quatro princípios são inalterados qualitativamente e na intransformabilidade de cada um.

da mesma forma que para Parmênides, o “nascer” e o “perecer”, entendidos como um vir do nada e um ir ao nada, são impossíveis porque o ser é e o não-ser não é. Assim, não existem “nascimento” e “morte”: aquilo que os homens chamaram com esses nomes, ao contrário, são o misturar-se e o dissolver-se de algumas substâncias que permanecem eternamente iguais e indestrutíveis. Tais substâncias são a água, o ar, a terra e o fogo, que Empédocles chamou de “raízes de todas as coisas” (REALE; ANTISERI, 1990: 60)

Deste modo, a junção e a mistura desses princípios ou elementos estão ligados a dois outros *princípios opostos*<sup>69</sup> que governam todo o cosmo: amor e

---

<sup>68</sup> “a lei não significa para ele [Heráclito] a maioria, mas sim a emanção de um conhecimento superior. A lei é também obediência ao comando de um só. A penetração de Heráclito no sentido do mundo representa o nascimento de uma nova religião mais alta, a compreensão espiritual do caminho da mais alta sabedoria” (JAEGER, 1995: 229).

ódio. Isto é, “O amor e o ódio, as duas forças naturais de união e divisão da doutrina de Empédocles, têm a mesma raiz espiritual do *eros* espiritual do *eros* cosmogônico de Hesíodo” (JAEGER, 1995: 192). A união dos elementos acontece mediante o amor<sup>70</sup>, e a separação, mediante o ódio<sup>71</sup>.

Empédocles parece dizer que o poder é a força motriz, possuindo alternadamente o Amor e o Ódio, pertencem a coisas por necessidade, bem como o repouso no tempo intermediário. Visto que também os contrários do bem aparecem na natureza, e não só ordem e o belo, mas também a desordem e o feio, sendo o mal maior do que o bem, e feio maior do que o belo, um outro (filósofo) introduziu Amor e Ódio, cada um causa (contrária) de efeitos (contrários). (ARISTOTELES, 2000: 165)

Por tais explanações, visualizamos o imaginário dos quatro elementos naturais presente na filosofia nascente na Grécia como elemento primordial para compreender a origem do *cosmos*, por lado, podemos dizer “que a conceituação lógica, sem o núcleo vivo da ‘intuição mítica’ originária, permanece ‘vazia’” (JAEGER, 1995:192).

No próximo tópico vamos explorar, de forma breve, a presença dos quatro elementos naturais na Idade Média, tendo como referência inicial o poema *Cântico ao irmão Sol* ou *Cântico das Criaturas* de São Francisco de Assis.

### 2.2.3. Imaginário dos quatro elementos na Idade Média

Na Idade Média, encontra-se a presença dos quatro elementos naturais em seu imaginário. Nesse período podemos destacar São Francisco de Assis que nasceu na cidade de Assis, Itália, em 1182, e faleceu em 1226<sup>72</sup>, com o seu poema *Cântico ao irmão Sol* ou *Cântico das Criaturas*<sup>73</sup>.

---

<sup>69</sup> Platão emprega os termos *ékthra* (ódio, inimizade) e *philia* (amor e amizade), enquanto Aristóteles, *neikos* e *philia*.

<sup>70</sup> *Philia* (amizade, amor).

<sup>71</sup> *Neikos* (discórdia, ódio).

<sup>72</sup> “Francisco nasceu em 1182 e morreu em 1226, com 44 anos de idade, alguns estudiosos dão a data de 1181 para o seu nascimento, e isto é um problema, a questão da datação, conforme Spoto (2003, p. 15) observa, é a seguinte: [...] Francisco morreu há quase 800 anos. Um dos problemas é a dificuldade de fixação de datas, pois até quase 1890 não existia um método padronizado para medir o tempo. Somente nessa época a maior parte (mas não a totalidade) do chamado mundo desenvolvido concordou em que o dia se iniciava à meia-noite, em contar as horas a partir de pontos situados no meridiano de Greenwich, na Inglaterra, e na Linha Internacional de Data, criada arbitrariamente.[...] Naquela época, os relatos testemunhais

São Francisco de Assis é conhecido por ser o padroeiro dos animais. (...). Sua imagem está quase sempre associada aos seres irracionais, uma vez que São Francisco foi um dos poucos religiosos que ousou pregar e abençoar nossos companheiros não humanos. Aliás, existe uma farta iconografia que ajudou a espalhar essa fama do santo. São Francisco é comumente representado falando aos animais ou aparece cercado de aves, cervos e lobos. De fato, ele marcou a Idade Média nas relações talvez inéditas que estabeleceu com a natureza. Mas há algo que muitos desconhecem e que é igualmente importante para compreender a vida e a obra do santo amigo dos bichos: São Francisco de Assis é considerado o primeiro poeta da língua italiana. (TORT, 2013: 155-156)

A compreensão de natureza em São Francisco não é panteísta, e sim, criação<sup>74</sup> de Deus, isto é:

é preciso salientar que o fato de São Francisco reconhecer a presença de Deus nas criaturas não o leva a nenhuma espécie de panteísmo. Ou seja, a teologia franciscana não promove que Deus e natureza sejam idênticos. Ao contrário, a natureza apresentada por São Francisco é tão somente manifestação de uma entidade divina, única e superior. De tal modo, a espiritualidade franciscana não se refere a uma divindade abrangente, imanente, que se confunde com a matéria, mas a um deus que dá forma à natureza segundo objetivos insondáveis. Mantém-se, portanto, uma relação de hierarquia entre o mundo espiritual e o mundo material, sendo aquele superior a este. Não nos esqueçamos de que este poeta foi, fundamentalmente, um homem ortodoxo, a despeito de todas as “novidades” que tenha introduzido no cristianismo ocidental. (TORT, 2013: 158)

---

sobre vidas individuais não eram organizados de maneira cronológica, e sim temática, e as narrativas sobre os santos eram escritas com objetivos de edificação, a fim de autenticar a santidade e estimular a devoção. Hoje em dia pensamos que a investigação biográfica deve ser tão objetiva quanto possível e deve preocupar-se somente com dados empíricos, mas tais restrições não existem em séculos anteriores”. In: Francisco Gonçalves Teles. **Teologia Franciscana da Pobreza Evangélica**. [http://docplayer.com.br/2854589-Teologia-franciscana-da-pobreza-evangelica-francisco-goncalves-teles.html#show\\_full\\_text](http://docplayer.com.br/2854589-Teologia-franciscana-da-pobreza-evangelica-francisco-goncalves-teles.html#show_full_text). Acesso em 20 de janeiro de 2016.

<sup>73</sup> “Personalidade fascinadora por excelência, fazendo da sua arte uma forma de adoração, [São Francisco de Assis] compôs essa obra-prima quarenta anos antes do nascimento de Dante e, assim, foi o verdadeiro iniciador da poesia peninsular, numa língua ainda incerta e já tão saborosa em suas vacilações. O “Cântico do Sol”, que tem o sabor perturbante do vinho novo e tem, ao mesmo tempo, a pureza do vinho da missa, mostra-se-nos um trabalho soberbo de exaltação e de lirismo religioso, sem nada de superior em qualquer literatura.” (GRIECO, 1950: 17).

<sup>74</sup> “O termo criação remete à experiência do dom e da gratuidade divinas. Dizer criação pressupõe a consciência da relação primordial entre Criador e criatura. Nesse sentido, criação difere substancialmente de termos como, por exemplo, natureza ou cosmos” (TAVARES, 2007: 197).

O poema, *Cântico ao irmão Sol* ou *Cântico das Criaturas*<sup>75</sup>, de São Francisco de Assis, foi composto em 1225, um ano antes de sua morte. São Francisco de Assis estava muito enfraquecido, doente, moribundo, castigado pela enfermidade, quase cego em estado de febre quando solicitou aos seus irmãos que o levasse para uma cabana local onde ele se converteu.

No final do inverno de 1225, Leo, Rufino e alguns outros temeram que a morte de Francisco estivesse próxima. “Ele é só pele e ossos”, disseram a um antigo cronista, e quando um deles observou que seria mais fácil sofrer um martírio rápido, Francisco teve de concordar. “Sofrer essa doença, mesmo por três dias, é mais duro para mim do que qualquer martírio”. [...]. Durante dois meses, recordam os amigos, “ele ficou dentro daquela pequena cela escura. Não conseguia suportar a luz do sol durante o dia, nem a do fogo à noite. Tinha dores fortes e constantes os olhos, e à noite dificilmente podia repousar ou dormir”. Clara e suas freiras traziam alimentos, mas ele se alimentava de muito pouco; a maior parte ficava para os camundongos que corriam pela cabana o tempo todo. (SPOTO, 2003: 291)

São Francisco de Assis nessa cabana e, sobretudo, moribundo compõe o poema *Cântico ao irmão Sol* ou *Cântico das Criaturas* com a seguinte intenção:

Quero escrever uma nova *Louvação a Deus* para Suas criaturas, que usamos todos os dias e sem as quais não poderíamos viver. Por meio delas, a raça humana ofende grandemente o Criador, e sempre mostramos ingratidão por essas grandes dádivas e graças, sem louvar como deveríamos a Nosso Senhor o Criador, que nos deu tudo o que é bom. (SPOTO, 2003: 292)

Ainda sobre o texto poético *Cântico ao irmão Sol*, escreve Le Goff: “Este poema, graças ao qual a poesia italiana se inaugura por uma maravilha, foi chamado por Renan ‘a mais bela obra de poesia religiosa desde os Evangelhos’” (2012:100). Esta obra juntamente com outros escritos de São Francisco, como “A Exortação ao Louvor de Deus”, a “Saudação às virtudes”, a “Saudação à Bem-Aventurada Virgem”, o “Ofício da Paixão do Senhor”, constituem sua produção artística.

---

<sup>75</sup> Para maior aprofundamento acerca da análise do poema consultar: SILVA, Brás José da. *A fraternidade cósmica na perspectiva do Cântico das Criaturas: uma contribuição de São Francisco de Assis para a teologia mística*, 2010. 460 p. Tese (Doutorado em Teologia) Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

Entre outros escritos, há um pequeno conjunto de hinos e preces compostos por São Francisco que chegou até nós e que desvela sua sensibilidade poética. “A Exortação ao Louvor de Deus”, a “Saudação às virtudes”, a “Saudação à Bem-Aventurada Virgem”, o “Ofício da Paixão do Senhor” e mesmo sua paráfrase ao Pai-Nosso são algumas das obras que evidenciam o lirismo da comunicação em São Francisco de Assis. Mas, dentre todos os seus textos, o “Cântico di Frate Sole”, o “Cântico do Irmão Sol” pode ser considerado uma obra-prima. (TORT, 2013: 156)

Em *Cântico ao irmão Sol* ou *Cântico das Criaturas*, como pode ser lido logo abaixo, ele se dirige à natureza com as seguintes expressões: irmão vento, irmão fogo, irmã lua, irmã água, mãe terra.

*Cântico ao irmão Sol ou Cântico das Criaturas*

Altíssimo, todo-poderoso, bom Deus:  
a Ti o louvor,  
a glória e a honra  
e todas bênçãos.  
A Ti somente, Altíssimo, elas pertencem  
e homem algum é digno  
de mencionar Teu nome.  
Sê louvado, Senhor, com todas as Tuas criaturas,  
especialmente o Senhor Irmão Sol,  
que é o dia e por meio do qual nos dá a luz.  
E ele é belo e radioso com grande esplendor  
E feito à Tua semelhança, Altíssimo  
Sê louvado, Senhor, pela Irmã Lua e as estrelas:  
no céu as formaste, claras, preciosas e belas  
Sê louvado, Senhor, pelo Irmão Vento,  
e pelo ar nublado e sereno  
e todos os tipos de clima  
por meio dos quais dás sustento a Tuas criaturas  
Sê louvado, Senhor, pela Irmã Água,  
que é muito útil e humilde,  
preciosa e pura  
Sê louvado, Senhor, pelo Irmão Fogo  
por meio do qual ilumina a noite,  
e ele é belo e alegre,  
robusto e forte  
Sê louvado, Senhor, por nossa Irmã, a mãe Terra,  
que nos sustenta e governa  
e que produz variados frutos,  
com flores e ervas coloridas  
Sê louvado, Senhor, por aqueles que perdoam,  
por Teu amor,  
e suportam enfermidades e atribulações.  
Abençoados os que suportam em paz, pois por ti,  
Altíssimo, serão coroados  
Sê louvado, meu Senhor, por nossa Irmã Morte Corporal,  
Da qual nenhum vivente pode fugir.

Ai daqueles que morrerem em pecado mortal!  
 Abençoados aqueles a quem a morte venha encontrar  
 em tua santíssima vontade,  
 pois a segunda morte não lhes fará mal.  
 Louva e abençoa meu Senhor e agradece-Lhe,  
 E serve-O com grande humildade<sup>76</sup>

Neste poema ele louva a Deus pelos seres da natureza – “Sê louvado, Senhor, pela Irmã Lua e as estrelas (...) Sê louvado, Senhor, pelo Irmão Vento (...) Sê louvado, Senhor, pela Irmã Água (...) Sê louvado, Senhor, pelo Irmão Fogo (...) Sê louvado, Senhor, por nossa Irmã, a mãe Terra”<sup>77</sup> - , ele canta, ele louva a Deus pela criação, isto é, por ter criado a terra, a água, o fogo, a luz, a flor, assim ele escreve: “Altíssimo, todo-poderoso, bom Deus: / a Ti o louvor, / a glória e a honra / e todas bênçãos. / A Ti somente, Altíssimo, elas pertencem (...). Sê louvado, Senhor, com todas as Tuas criaturas (...)”<sup>78</sup>. Toda a natureza é criação das mãos de Deus e, além disso, podemos entender que ele enaltece o clima nos versos de *Cântico ao Irmão Sol*. Assim escreve Tort sobre os versos e a relação com o clima que é desenvolvido no poema *Cântico ao irmão Sol*:

Na sequência, os versos conduzem à apreciação do clima, o qual ocorre numa camada inferior ao cosmos, onde se encontram os corpos celestes descritos anteriormente. “Vento”, “ar”, “nuvens” e “sereno” são citados pelo santo, que, nesse trecho do poema, deseja louvar a Deus pela criação das diferentes condições climáticas. Mas podemos relacionar todos ao ar ou à atmosfera, já que os versos seguintes são compostos de elogios às qualidades da água, do fogo e da terra. Assim, percebemos que o poema aborda os quatro elementos naturais reconhecidos pela filosofia pré-socrática que tanto influenciou o pensamento cristão medieval. Para Empédocles (495/490 – 435/430 a. C.), a existência concomitante do ar, da água, do fogo e da terra seria a condição indispensável para a criação e a manutenção da vida no planeta. (TORT, 2013:159)

Tal concepção de natureza franciscana rompe com a ideia medieval de natureza que na época associava-se às práticas pagãs atribuindo a ela um novo sentido.

---

<sup>76</sup> In: Francisco Gonçalves Teles. **Teologia Franciscana da Pobreza Evangélica**. [http://docplayer.com.br/2854589-Teologia-franciscana-da-pobreza-evangelica-francisco-goncalves-teles.html#show\\_full\\_text](http://docplayer.com.br/2854589-Teologia-franciscana-da-pobreza-evangelica-francisco-goncalves-teles.html#show_full_text). Acesso em 20 de janeiro de 2016.

<sup>77</sup> Idem.

<sup>78</sup> Idem.

De modo geral, o cristianismo do medievo se encontrava debruçado sobre um conjunto de conceitos abstratos, complexos e apartados da realidade tangível. Por sua vez, as culturas pagãs europeias, que conferiam sacralidade aos elementos naturais e à vida cotidiana, eram perseguidas e sufocadas pela Igreja Católica. Sabemos, por exemplo, que centenas de árvores consideradas sagradas foram destruídas em favor do cristianismo naquele período. Tais circunstâncias fizeram com que os cristãos se distanciassem da natureza, como se tudo o que dissesse respeito à matéria fosse causa de pecado e concupiscência. No entanto, São Francisco revelou um caminho intermediário, que permite desfrutar das belezas do mundo enquanto dádivas do Criador. Nisso, o “Cântico do Irmão Sol” foi prodigioso, ápice de um verdadeiro projeto de reabilitação da natureza junto à cristandade. (TORT, 2013: 157-158)

Esse novo sentido acerca da natureza retira dela a presença do mau, mostrando que os quatro elementos naturais – terra, água, ar e fogo – são criações de Deus, ou seja, a natureza é obra divina, por isso, merece ser apreciada, contemplada e louvada.

Finalmente, proclamar, após São Francisco, que o mundo não é tão mau, que a água, o ar, o fogo, a terra, também são sagrados, que o Criador colocou Adão no jardim para que ele o desfrute e para que trabalhe a fim de torná-lo ainda mais belo, que a Natureza é filha de Deus, merecendo, portanto ser contemplada, observada, compreendida, era colocar-se à frente de um desejo de abraçar o real que agitava tantos homens (DUBY, 2011, p. 99).

Visualiza-se no poema o elemento natural terra com a seguinte característica de sustentar e de prover tudo, ou seja, dela brota a beleza na forma de flores e ervas, e, além disso, produz os alimentos para a manutenção da existência humana:

a terra do “Cântico” é chamada de “mãe terra”, termo que coloca em evidência a função maternal desse elemento. Ela é quase a Gaia dos gregos, uma deusa dotada de grande potência geradora. Por isso, está intimamente ligada ao feminino, à fecundidade e à regeneração (...). Refletindo sobre o tema, concluímos que a terra se encontra completamente submissa à ação da abóbada celeste, que lhe cobre e pode ser relacionada ao aspecto masculino da manifestação. Percebamos como toda essa simbologia corrobora a ideia de um deus que habita nas alturas e que, embora bondoso, exerce seu poder sobre o conjunto da natureza. (TORT, 2013: 159-160)

Além disso, a terra representa no poema o último lugar descrito pelo poeta. Ele escreve primeiro sobre o sol que representa o Altíssimo que é luz,

sendo belo, radioso com grande esplendor; em segundo momento mostra lua e as estrelas sendo belas, preciosas e claras; em terceiro sobre vento e o “ar nublado e sereno e todos os tipos de clima por meio dos quais dá sustentação a Tuas criaturas”; em quarto apresenta a água humilde, preciosa e pura; em quinto o fogo que “ilumina a noite, e ele é belo e alegre, robusto e forte”; e sexto, e último lugar na hierarquia, a terra “que nos sustenta e governa e que produz variados frutos, com flores e ervas coloridas”.

Os versos apresentam a terra como o último espaço a ser explorado, o que está mais abaixo em relação ao céu, que é a morada do sol. O poema faz uma trajetória que vem das alturas celestiais em direção ao solo, ao chão que produz “frutos”, “flores” e “ervas” para o sustento das criaturas. Podemos encarar esse movimento como uma curva decrescente, derivada da valorização dos espaços altos, das grandes distâncias, dos corpos inacessíveis que talvez melhor representem a superioridade do deus dos cristãos. Isso significa que, ainda que o fiel esteja apto a louvar a Deus por meio de suas criaturas, é para cima que ele deve olhar sempre que se dirigir ao Pai, ao Filho e ao Espírito Santo. Pelo percurso espacial, o Cântico mantém o homem, que está ligado à terra, numa posição de submissão, de obediência e de lealdade a Deus; assim como o vassalo se mantém em relação a seu senhor. (TORT, 2013: 159)

Percebe-se em *Cântico das Criaturas* os elementos naturais ar, água, fogo e terra como irmãos aos quais são estímulos ao louvor a Deus. Isto é, a natureza é bela porque Deus a fez e deve ser contemplada, mostra-se como modelo de fé e de humildade.

#### **2.2.4. Imaginário dos quatro elementos no século XVI**

No século XVI, apresentaremos de maneira breve, a presença dos quatro elementos naturais em Teresa d'Ávila. Em seus escritos, podemos perceber uma mística nupcial. Em *Castelo Interior*, por exemplo, os símbolos possibilitam vislumbrar a presença dos quatro elementos naturais. Isto é, ora a escrita é mais quente, ora é mais suave, leve, ou seja, existe a presença do fogo e do ar. Sobre o fogo, escreve Bachelard: “Pode-se, então, distinguir vários tipos de fogo, o fogo suave, o fogo sorrateiro, o fogo rebelde, o fogo violento (...)” (1999:55). Por outro lado, o próprio símbolo do castelo remonta à ideia de terra. Bachelard escreve: “O mundo real apaga-se de uma só vez,

quando se vai viver na casa da lembrança” (2003: 76). O castelo remonta à ideia de casa, e tanto o símbolo da casa quanto o do castelo pertencem à dimensão simbólica da terra.

A casa oniricamente completa é a única onde se pode viver os devaneios de intimidade em toda a sua variedade. Nela se vive só, ou a dois, ou em família, mas sobretudo só. E em nossos sonhos da noite, há uma casa onde vivemos sós. Assim o exigem certos poderes do arquétipo de casa no qual juntam todas as seduções da vida recolhida. Todo sonhador tem necessidade de retornar à sua célula, é chamado por uma vida verdadeiramente celular (...). Mas a célula não é tudo. A casa é um arquétipo sintético, um arquétipo que evolui. (BACHELARD, 2003: 76).

É possível encontrar traços dos quatro elementos naturais na obra *Castelo Interior*, consoante pode ser lido no trecho: “... a nossa alma como um castelo todo de diamante ou cristal muito claro onde há muitos aposentos, tal como no céu há muitas moradas” (TERESA DE JESUS, 2009: 441). Aos termos *castelo*, *diamante* e *cristal* podemos associar ao imaginário da terra, e ao termo *claro*, o imaginário da água e do fogo. O termo *claro* consegue trazer em seu bojo a ambiguidade dos quatro elementos naturais. Enquanto associado ao elemento água, provoca a memória dos riachos e das águas claras, e, quando nos faz lembrar o fogo, está ligado ao fenômeno de olhar, já que só é possível ver quando há luz, e a luz é quente, é fogo.

### 2.2.5. Os quatro elementos naturais na literatura

O poeta Edgar Alan Poe é discutido por Gaston Bachelard em sua obra *A Água e os Sonhos: ensaio sobre a imaginação da matéria* como poeta das águas profundas, das águas dormentes, das águas mortas e da água pesada:

acreditamos poder caracterizar na obra de Edgar Poe uma unidade dos meios de expressão, uma tonalidade do verbo que faz da obra uma *monotonia genial*. As grandes obras trazem sempre esse duplo signo: a psicologia encontra nelas um lar secreto, a crítica literária, um verbo original. A língua de um grande poeta como Edgar Poe é sem dúvida rica, mas tem uma hierarquia. Sob suas mil formas, a imaginação oculta uma substância privilegiada, uma substância ativa que determina a unidade e a hierarquia da expressão. Não nos será difícil provar que em Poe essa matéria privilegiada é a água ou, mais exatamente, uma água especial, uma *água pesada*, mais profunda, mais morta, mais sonolenta que todas as águas dormentes, que todas as águas paradas, que todas

as águas profundas que se encontram na natureza. A *água*, na imaginação de Edgar Poe, é um superlativo, uma espécie de substância de substância, uma substância-mãe. (BACHELARD, 1997: 48)

O devaneio de Edgar Alan Poe é o da morte em que as imagens da água compõem um movimento dinâmico de vida e morte, isto é, “Contemplar a água é escoar-se, é dissolver-se, é morrer” (BACHELARD, 1997: 49). Dessa maneira, o ser humano, para Edgar Alan Poe, é a morte. O símbolo da água em Poe transcende para o sentido de morte, ou seja, a água clara vai incorporar o negro sofrimento, a água leve e viva tem como destino tornar-se pesada. Com isso, percebemos que toda água inclina para morrer.

Bachelard apresenta, também, um estudo sobre a relação entre o símbolo da água e a obra *Hamlet* de Shakespeare:

Ofélia poderá, pois, ser para nós o símbolo do suicídio feminino. Ela é realmente uma criatura nascida para morrer na água, encontra aí, como diz Shakespeare, “seu próprio elemento”. A água é o elemento da morte jovem e bela, da morte florida, e nos dramas da vida e da literatura é o elemento da morte sem orgulho nem vingança, do suicídio masoquista. A água é o símbolo profundo, orgânico, da mulher que só sabe chorar suas dores e cujos olhos são facilmente “afogados de lágrimas”. (BACHELARD, 1997: 85)

Na obra *A Terra e os devaneios do repouso: ensaio sobre as imagens da intimidade*, Gaston Bachelard dedica uma parte ao estudo que ele intitula de complexo de Jonas. Esse estudo apresenta o símbolo da terra que transcende para o sentido de repouso, de bem-estar. Assim escreve Bachelard, “O complexo de Jonas irá marcar todas as figuras do refúgio com este signo primitivo de bem-estar suave, jamais atacado. É verdadeiro absoluto de intimidade, um absoluto do inconsciente feliz” (BACHELARD, 2003: 116).

No livro *O Ar e os sonhos: ensaios sobre a imaginação do movimento*, Gaston Bachelard estuda a relação entre o símbolo do ar e a narrativa de Nietzsche.

Para Nietzsche (...) o ar é a substância mesma da nossa liberdade, a substância mesma da nossa liberdade, a substância da alegria sobre-humana. O ar é uma espécie de matéria superada, da mesma forma que a alegria nietzschiana é uma alegria humana superada. A alegria nietzschiana é uma alegria humana superada. (...) a alegria *aérea* é liberdade. O ar *nietzschiano* é então uma estranha substância: é a substância sem qualidades substanciais. Pode, portanto, caracterizar o

ser como adequado a uma filosofia do devir total. No reino da imaginação, o ar nos liberta dos devaneios substanciais íntimos, digestivos. Liberta-nos de nosso apego às matérias: é, pois, a matéria da nossa liberdade. Para Nietzsche, o ar não traz *nada*. Não dá *nada*. É a imensa glória de um Nada. (BACHELARD, 2001: 137)

Para Nietzsche, o ar é um elemento dinâmico, pertencente à dimensão do predador. Em consonância com o elemento ar, temos a dimensão do cheiro, isto é, “(...) o ar é antes de tudo o suporte dos cheiros. Um cheiro tem, no ar, um infinito” (BACHELARD, 2001:137)

Apresentamos, de forma breve, a diferenciação de símbolo, de metáfora, de alegoria e de signo. Exploramos a relação entre linguagem, transcendência e mistagogia. Mostramos a presença dos quatro elementos naturais ao longo da história a partir da abordagem mítica, filosófica, teológica e literária. Além disso, identificamos a presença simbólica dos quatro elementos naturais na literatura. E, no próximo capítulo, vamos trabalhar a história da obra *Castelo interior* e algumas interpretações a que foi submetida ao longo do tempo por diversas áreas do saber.

### Capítulo III: Vislumbrando traços interpretativos do *Castelo Interior*

No capítulo anterior apresentamos de forma breve, a diferenciação de símbolo, de metáfora, de alegoria e de signo. Exploramos a relação entre linguagem, transcendência e mistagogia. Mostramos a presença dos quatro elementos naturais ao longo da história a partir da abordagem mítica, filosófica, teológica e literária. Além disso, identificamos a presença simbólica dos quatro elementos naturais na literatura.

O presente capítulo pretende apresentar a história da obra *Castelo interior* e algumas interpretações a que esta foi submetida ao longo do tempo por diversas áreas do saber. Elegemos algumas reflexões e análises acerca da obra com a intenção de mostrar o quão esta é rica e profundo o texto. Para tanto, recorreremos à concepção de linguagem e de símbolo desenvolvida no segundo capítulo para descrever as explanações, os estudos sobre o *Castelo interior* de Teresa de Jesus nesse capítulo.

Nosso trabalho terá como ponto de partida a revisão bibliográfica que oferece estudos acerca da história da obra e seus aspectos literários, além da dimensão em torno da mistagogia da oração e traços interpretativos ou leituras com abordagens psíquicas: psicologia analítica. Para tanto, recorreremos a Yvone de Rezende Ruston, *Mística Cristã e desenvolvimento da consciência em “Castelo Interior” e o processo de individuação*; Léon Bonaventure em *Psicologia e Vida Mística*; Carl Gustav Jung<sup>79</sup> em *O Eu e o Inconsciente* e *O homem e seus símbolos*; Lúcia Pedrosa-Pádua, *Santa Teresa: mística para o nosso tempo*; Tessa Bielecki, *Teresa de Ávila: uma introdução à sua vida e escritos*; Pedro Paulo Di Berardino, *Itinerário espiritual de Santa Teresa de Ávila: mestra de oração e doutora da Igreja*; Bernard Sesé, *Teresa de Ávila: mística e andarilha de Deus*.

#### 3.1. *Castelo Interior*: história do texto e aspecto literário

A cultura espanhola do renascimento no século XVI vivencia uma literatura ascética-mística, em que o ascetismo serve de prática para os leitores

---

<sup>79</sup> Devido a Gaston Bachelard em suas obras dialogar e recorrer à perspectiva junguiana como lente interpretativa.

trilharem o caminho da purificação e a mística apresenta os estados de êxtase<sup>80</sup> ou encontro com Deus que se deseja chegar. Assim escreve Yolanda Arencibia em seu artigo *La expresividad de Santa Teresa en "Las Moradas"*: “Las tres Primeras Moradas son más breves; son rápidos los pasos de la autora por senda aún ascética; se dirige con impaciencia a la verdadera meta de su obra que se halla en las moradas místicas” (SANTANA, 1984: 23).

Nesse contexto histórico-cultural e com essa estrutura formal, a obra *Castelo interior* é construída. Conforme os estudiosos, pertence à fase madura de Teresa d'Ávila. É o coroamento das obras: *Livro da vida* e *Caminho da perfeição*. O texto tecido no *Livro da vida* retrata a autobiografia de uma mulher que conta, entre outros feitos, a experiência de seu contato direto com Deus, numa prosa que mistura conversa de monjas, romance de cavalaria<sup>81</sup> e teologia mística<sup>82</sup>. A obra *Caminho da perfeição* propõe um roteiro para a santidade, aponta o caminho da perfeição com muita acuidade psicológica,

---

<sup>80</sup> “ (Aqui ‘êxtase’ tem a acepção técnica da teologia espiritual e da mística cristã. Comum também a espiritualidades religiosas não cristãs.) 1. O êxtase é um dos ‘fenômenos místicos’ mais chamativos da vida, nos escritos e na espiritualidade de santa Teresa. Importante, não só por seu influxo e sua força inspiradora na arte, mas por sua presença incisiva na mística teresiana. Teresa viveu, de fato, um longo período de êxtases frequentes (...) Também neste setor ela se vê impulsorada a evocar tipos bíblicos desse fenômeno místico: recorda Davi e seu gozo exultante diante da Arca da Aliança, identificando-o com suas próprias experiências de ‘gozo e loucura e desatino’, preâmbulos do transe extático (...) Está convencida de que semelhante ocorreu a Jacó na visão da escada (...) e a Moisés na teofania da sarça ardente (...) Porém sua referência bíblica preferida é São Paulo, arrebatado ao terceiro céu. Da narração paulina ela retém um dos vocábulos designadores do êxtase, o raptó (...) A abundância e variedade de suas experiências extáticas permanece refletida na riqueza de vocabulário com que as designa: além de *êxtase* (ela escreve sempre *extasi*), emprega *arroubamento*, *arrebato*, *raptó*, *suspensão de sentidos e potências*, *elevação*, *levantamento*, *vôo de espíritos*, *subir acima de si*, *sair de si*, *perder de si*, *estar fora de si*, *estar fora do corpo*, *ter absorvas as potências ou como embevecidas*... Abundância de léxico que revela o realismo da experiência teresiana e sua multiplicidade de facetas” (SCIADINI, 2009: 337-338).

<sup>81</sup> Sobre a temática consultar SANTOS, Luciana Lopes. *“Femina Inquieta y Andariega”*: Valores e símbolos da literatura cavaleiresca nos escritos de Santa Teresa de Jesus (1515-1582), 2006. 153 p. Dissertação (Mestrado em História) Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.

<sup>82</sup> “ ‘Mística teologia’ é uma expressão que santa Teresa emprega quatro vezes em seu *Livro da Vida* (...) com um significado que tem atrás de si toda uma tradição apofática procedente do Pseudo Dionísio, de finais do século V, em cujo pequeno escrito intitulado *Teologia Mística*, tão breve como influente na história da espiritualidade e da teologia cristã (...) adquiriu já carta de natureza o que dita expressão iria significar até o século XVII: um conhecimento experimental, imediato, interno e saboroso das realidades divinas; um conhecimento ‘teopático’ no qual a realidade de Deus é ‘padecida’ mais que sabida (...) não aprendendo senão padecendo o divino, como havia dito o Pseudo-Dionísio (...) em fórmula que também santo Tomás acolheu (...) Assim, pois, a expressão teresiana ‘mística teologia’, com sua evidente carga dionisiana, quer dizer, não o estudo da mística por parte da teologia, mas experiência mística mesma, o conhecimento obtido a partir da união vivida com Deus e de sua operação nela, isto é, como sinônimo de sabedoria secreta ou contemplação infusa” (SCIADINI, 2009: 4).

baseando-se na introspecção, na experiência pessoal e na exemplaridade de outras pessoas.

Padre Gracián<sup>83</sup> insiste com Teresa d'Ávila que escreva a obra *Castelo interior*. Ela, por sua vez, reluta afirmando que não tem saúde e que trocaria umas palavras pelas outras. Todavia, ele consegue convencê-la da tarefa, alegando que pessoas curam mais facilmente com estórias, experiência que com medicina.

Com frequência a Santa de Ávila sentia constrangimento ao escrever. Ela considerava tarefa difícil devido ao caráter inefável da experiência mística que tentava relatar. Ela fala humildemente de sua luta e confusão, sabendo que uma coisa é experienciar Deus, outra entender a experiência, e bem outra ainda saber como explicá-la. Ela usa recursos diversos para nos ajudar a entender: metáforas, comparações e imagens vividas captadas a partir de todos os aspectos da vida humana – natureza, casamento, viagem, economia, medicina, cozinha e jardim. Com frequência, ela escrevia depois de receber a comunhão experienciando *in loco* o que estava escrevendo, enquanto “Sua Majestade” (o nome favorito com que ela chamava Cristo) e o Espírito Santo moviam a pena de sua mão. (BIELECKI, 2000: 31-32)

Teresa de Jesus se expressa na narrativa do *Castelo Interior* como sendo uma “mulher e ruim”, alguém que possui “ignorância e falta de respeito”. Apresenta-se também dizendo: “eu não sei dizer nada de bom”. Essas expressões que Teresa de Jesus recorre em sua escrita é estratégia para não ser tão perseguida, pois sabia o lugar que uma mulher<sup>84</sup> deveria ocupar naquele tempo.

Muitas vezes ela se referiu à sua maneira de escrever, às dificuldades que sentia para se fazer compreender, a este impulso interior que a levava a escrever, apesar de sua vontade. Não esqueçamos que sua finalidade, através dos escritos, era fazer-se compreender pelas irmãs religiosas, que não possuíam, na maioria, nenhuma formação acadêmica (...) Teresa se encontrava livre de toda pressão acadêmica. Em virtude deste fato, ela pode descrever sua experiência com mais

---

<sup>83</sup> Jeronimo Gracian é figura predileta de Santa Teresa de Jesus. “Desde o primeiro encontro com ele em Beas, Teresa fez voto especial de obedecê-lo (R40-41) e a ele dirigiu o maior número de cartas escritas”(SCIADINI, 2009: 380).

<sup>84</sup> “Para grande parte da sociedade e dos teólogos, a mulher deveria silenciar-se em tudo o que fosse relacionado aos mistérios da fé. Para Luís de Maluenda, mulher, ensinamentos, doutrinas e Sagrada Escritura são realidades não relacionadas e sequer relacionáveis (...) Apesar do grande número de beatas e mulheres que buscavam a espiritualidade, o preconceito com relação às mulheres com fama de santas era forte. (...) O juízo dos teólogos em relação às mulheres, aos iletrados e leigos era depreciativo” (PEDROSA-PÁDUA, 2015,77-78).

fidelidade. Para compreendê-la não é, pois, necessário situá-la 'a priori' dentro de um sistema qualquer concebido de antemão, e tampouco ter de referir-se a uma certa concepção teórica à qual ela estaria ligada. Assim quando descrevia suas experiências, ela o fazia da maneira mais pura e espontânea possível. Este o motivo pelo qual ela também pouco repetiu os conceitos filosóficos de sua época, visto como não teria sabido bem o que eles queriam dizer. Ela mesma admite, muitas vezes, repetidamente, a sua ignorância nesse domínio. (BONAVENTURE, 1975:40)

O texto registra o trabalho árduo e intenso, isto é, a obra reflete a experiência mística que Teresa de Jesus vivenciou durante sua vida, ou seja, segundo a autora: “Não vou falar de coisas que não tenha vivenciado muito”<sup>85</sup> (TERESA DE JESUS, 2009: 441). Percebe-se que o *Castelo Interior* tem como fonte primordial a experiência<sup>86</sup>, o conhecimento adquirido via a dimensão empírica, via condição existencial que reflete dor e êxtase<sup>87</sup>. Assim escreve Teresa de Jesus: “(...) o Senhor me ensinou por experiência e do que aprendi discutindo com grandes mestres e pessoas que há muito se dedicam às coisas do espírito.” (TERESA DE JESUS, 2009:74). Enfim, o texto registra também as experiências da autora enquanto observadora do cotidiano e o contato dela com outras pessoas, sendo uma delas na forma de escutar suas vivências.

Essas servas do Senhor muito me ensinaram acerca da virtude da obediência, de que sou muito devota, embora não a soubesse praticar na época. Caso tivesse virtude, eu a teria aprendido, porque observei muitos exemplos que poderia contar (...) Frei Alonso Maldonado (...). Tendo chegado das Índias há pouco tempo, ele me contou que lá, por

---

<sup>85</sup> “No se puso a escribir para dar noticias de lo aprendido en los libros sino de lo vivido. Sus lecturas le habían podido servir para generar experiencia, y la ayudaron para expresar esa experiencia”. Disponível em Germán Veja García-Luengos. **Santa Teresa de Jesús ante la crítica literaria del siglo XX**. [http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/santa-teresa-de-jesus-ante-la-critica-literaria-del-siglo-xx--0/html/2dc864d0-bc5a-439b-9f62-1ff8dad8da6e\\_7.html](http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/santa-teresa-de-jesus-ante-la-critica-literaria-del-siglo-xx--0/html/2dc864d0-bc5a-439b-9f62-1ff8dad8da6e_7.html). Acesso em 29 de dezembro de 2015.

<sup>86</sup> Vamos trabalhar o conceito de experiência a partir de Carlo Grego em sua obra, *A experiência religiosa. Essência, valor, verdade*. Assim ele escreve sobre experiência: “Em primeiro lugar, a experiência autêntica envolve a pessoa por inteiro: imaginação, as emoções, a mente, a vontade, a memória e todas as outras faculdades espirituais e corporais. Portanto, ela implica sempre uma dimensão cognoscitiva, pela qual jamais é redutível a puro sentir. Enquanto experiência ‘vívida’, não é um fenômeno puramente transitório, porém um fator que dilata e enriquece o pensamento. Em termos cognoscitivos, articula dois polos bem definidos: o objeto, que é fenômeno, ou aquilo que aparece, e o sujeito, que é saber e consciência da presença do objeto. Por esta razão, é *Erlebnis*, isto é, a experiência ‘vívida’ que faz referência ao sujeito e à esfera da interioridade, e *Erfahrung*, tensão para alguma coisa, ultrapassagem constante da esfera puramente subjetiva para relações e formas objetivas” (GREGO, 2009:47).

<sup>87</sup> Consultar a seguinte pesquisa BARBOSA, Luciana Ignachiti. *De amor e de dor: a experiência mística de Santa Teresa d'Ávila*, 2006. 107 p. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora.

falta de doutrina, perdiam-se muitas almas. (TERESA DE JESUS, 2009: 594-599)

A originalidade de Teresa de Jesus estar em saber articular na escrita a experiência humana com as leituras<sup>88</sup> de obras que constituíram sua formação com uma característica ímpar, ou seja, ela consegue transmitir os saberes teológicos e místicos sem recorrer os termos técnicos e eruditos.

Nuestra escritora hablada desde sus vivencias personales. He aquí las raíces de su originalidad como religiosa y como escritora, firmemente asentadas, una vez más, en la revolución renacentista de las mentalidades. La exaltación del hombre, del individuo, del yo, constituyó uno de los principios decisivos de los cambios que se produjeron en todas las esferas de la vida europea del momento, desde la economía y la política a la filosofía y la ciencia. La experiencia personal se convirtió en la suprema autoridad a la que obedecer. Y, por supuesto, la literatura lo acusó: hablar desde el yo real ficticio era lo que hacían los poetas en los poemas, los humanistas en las cartas y Lázaro de Tormes en la suya, que a la postre resultó ser determinante para la invención de la novela moderna.<sup>89</sup>

Assim sendo, o *Castelo Interior* possui uma linguagem simples e espontânea. Teresa de Jesus não estrutura sua narrativa a partir de um padrão formal e acadêmico dirigindo-se aos intelectuais, mas, ao contrário, uma linguagem popular que dialoga com suas colegas - as monjas - em uma linguagem que exprime imagens do cotidiano. Transcrevemos na íntegra o fragmento pelo qual Santa d'Ávila mostra que escreve por obediência e, além disso, apresenta também para quem o texto se destina:

E, assim, começo a cumprir essa obediência hoje, dia da Santíssima Trindade<sup>90</sup> do ano de 1577, neste mosteiro de São José do Carmo de Toledo, onde atualmente me encontro, sujeitando-me em tudo o que disser ao parecer de quem mo mandou escrever - que são pessoas muito eruditas<sup>91</sup>. Se eu disser alguma coisa que não esteja em

<sup>88</sup> “Lê livros, põe-se em contato com autores contemporâneos, busca conselhos. Enfim, sua experiência não se desenvolverá no vazio, mas segundo várias balizas doutrinárias e práticas mais ou menos definidas e com algumas convergências semânticas com os movimentos heterodoxos.” (PÁDUA-PEDROSA, 2015:58-59)

<sup>89</sup> In: Germán Veja García-Luengos. **Santa Teresa de Jesús ante la crítica literaria del siglo XX.** [http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/santa-teresa-de-jesus-ante-la-critica-literaria-del-siglo-xx--0/html/2dc864d0-bc5a-439b-9f62-1ff8dad8da6e\\_7.html](http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/santa-teresa-de-jesus-ante-la-critica-literaria-del-siglo-xx--0/html/2dc864d0-bc5a-439b-9f62-1ff8dad8da6e_7.html). Acesso em 29 de dezembro de 2015.

<sup>90</sup> Era o dia 2 de junho de 1577. A obra *Castelo Interior* será concluída em Ávila, no dia 29 de novembro de 1577.

<sup>91</sup> Padre Jerónimo Gracián e Dr. Alonso Velázquez.

conformidade com o que ensina a Santa Igreja Católica, atribua-se isso à minha ignorância, e não à malícia. Isso se pode ter por certo; pela bondade de Deus, sempre estive, estou e estarei sujeita a ela. Que Ele seja para sempre bendito e glorificado! Amém. Disse-me quem me mandou escrever que as monjas dos mosteiros de Nossa Senhora do Carmo precisam de alguém que lhes esclareça algumas dúvidas em matéria de oração e que lhe parecia que as mulheres entendem melhor a linguagem umas das outras. Assim sendo, se eu acertar em dizer alguma coisa, ser-lhes-ei de maior proveito, dado também o amor que me devotam. Por isso, falarei com elas naquilo que escrever. Seria desatino pensar em fazê-lo com outras pessoas. Grande graça me concederá o Senhor se isto servir para que alguma de minhas irmãs O louve um pouquinho mais. Bem sabe Sua Majestade que não tenho outro desejo. (TERESA DE JESUS, 2009:440)

Podemos ainda visualizar o seguinte estilo na escrita de Teresa de Jesus na obra escrita de maneira espontânea registrando suas experiências a partir dos sentidos de forma fiel à sua percepção.

La autora es, efectivamente, espontánea al transcribir fielmente lo que perciben sus sentidos; pero no quiere esto decir que su lenguaje sea popular, en el sentido de vulgar o rústico; no hace ella otra cosa que trasladar el habla viva a la obra literaria, que adquiere así la categoría de arte. Teresa sabe romper caducos moldes retóricos para tratar de manera viva y llana su comunicación individualísima (el hecho no es novedoso, por otra parte, en el habla literaria del XVI tras el lema de “escribo como hablo” que propugnara Juan de Valdés). Así, su estilo expresivo, espontáneo y vital, pero nunca popularista, se identifica con el estilo literario de su época, con giros, maneras de hacer, y caminos estilísticos personalísimos; y mediante un léxico que, según confirma García de la Concha, “pertenece casi totalmente al acervo común del habla literaria del XVI” (SANTANA, 1984: 21).

Ademais, o estilo de Teresa de Jesus miscigena, mistura, articula uma narrativa livre com reflexão, tendo como preocupação a abordagem do conteúdo de maneira didática.

Pero existe, sin embargo, un “concierto” claro en el estilo de la Santa. Este “concierto” radica en la identidad entre forma de contenido y contenido mismo de los escritos. Teresa atempera su espontaneidad, refrena sus impulsos en una voluntad de precisión, de fidelidad. “No se da este rey sino a quién se da del todo”, podría ser su lema literario, como afirma Marichal. Su pluma, efectivamente, es impulsiva y rapidísima; pero también es intencionadamente domeñada para lograr la precisión, la claridad, que su afán de fidelidad a las vivencias interiores demanda (SANTANA, 1984: 21).

A utilização de imagens é um recurso que compõe o estilo teresiano, tornando-se um elemento primordial em sua narrativa, em que ela consegue construir um texto que provoca os cinco sentidos do leitor, ou seja, este é inspirado a sentir o cenário textual que Teresa de Jesus constrói. As imagens estão ancoradas no cotidiano tanto da escritora quanto das leitoras: as monjas. Percebe-se que a imagem é um recurso da escrita mística, isto é, o dizer o indizível, o mostrar o inefável. Dessa maneira, podemos entender que “Os místicos ‘transgridem’ a linguagem em seu desejo de dizer o que é inefável. Talvez sejam eles os que mais têm consciência da insuficiência das palavras, das ciências e da sua razão para expressar a experiência<sup>92</sup> do mistério de Deus” (PÁDUA-PEDROSA, 2011:34). Nessa perspectiva, as palavras mostram-se limitadas para comunicar a experiência mística.

Si Teresa de Jesús aprovecha imágenes leídas u oídas, no se sienta atada. Opera con ellas creativamente, flexibilizándolas y adaptándolas a sus intereses. Su libertad se manifiesta también a este nivel. De esta forma, las imágenes prestadas, muchas de ellas lexicalizadas, cobran nueva vida. Normalmente intenta un acercamiento a la realidad de cada día para que la inmediatez del término imaginativo facilite la comprensión. En las imágenes de Santa Teresa, como apunta García de la Concha, hay una pretensión de “visualizar” y “corporeizar” los elementos sobrenaturales, concorde con su postura de trato humano, sensible y personal con lo espiritual. Esta actitud mental, potenciada por su didactismo, la lleva a hermosas e insólitas comparaciones (...) (GARCÍA-LUENGOS, 1982:51)

As imagens que constituem o *Castelo Interior* ora estão isoladas, ora estão associadas a outras. As imagens que se associam ou se comparam a outras aparecem com mais frequência na narrativa teresiana. Com isso, é possível exibir duas categorias de imagens que recorrem ao recurso da associação.

1. Aquellas que conectan su sentido, por pertenecer a un mismo campo semántico, con otras que han surgido o pueden surgir en otros puntos del capítulo, del libro o de la obra total. 2. Aquellas que se agrupan y alían en contigüidad textual para la expresión de una idea. En el primer caso, las comparaciones asociadas pueden formar parte explícita de

---

<sup>92</sup> A Santa d'Ávila faz uma advertência com relação à experiência e ao entendimento: “E queira Deus que eu ainda consiga dizer algo, porque é bem difícil o que eu queria que compreendêsseis se não houver experiência. Se a houver, vereis que o mínimo que se pode fazer é tocar em certos pontos que, praza o Senhor por Sua misericórdia, não nos dizem respeito” (TERESA DE JESUS, 2009:445)

una alegoría, como nudos en su red de correspondencias, o bien, sin estar comprendidas en una estructura alegórica formal, gravitan hacia ella por conexiones de campo semántico. (...). *Castelo Interior*, la más importante y extensa de las alegorías teresianas. Fuera de estos conjuntos alegóricos pueden surgir otras imágenes de agua, frutos, estancias, vasallos..., que se relacionan con ellos. La eficacia estilística, genialmente lograda, estriba en el hecho de que cada comparación se aprovecha de la carga connotativa que deriva del conjunto. (GARCÍA-LUENGOS, 1982:51-52)

Para ilustrar a primeira abordagem acerca da associação, transcreveremos um trecho da obra:

Dizem que a alma entra em si; outras vezes, que “se eleva acima de si”. Com essa linguagem não saberei esclarecer nada, pois tenho este defeito: pensar que, dizendo as coisas como sei, me dou a entender, quando talvez elas só estejam claras para mim. Façamos de conta que os sentidos e as faculdades – que são, como eu já disse, os habitantes deste castelo (a comparação que usei para conseguir explicar algo do assunto) – saíram e andam, há dias e anos, com gente estranha, inimiga do bem do castelo. Suponhamos também que, vendo a sua perdição, eles já vêm se acercando deste, embora não cheguem a entrar (porque terrível é o mau costume). Mas já não traidores e andam ao seu redor. Vendo-os já animados de boa vontade, o grande Rei que reside no castelo deseja, por Sua grande misericórdia, trazê-los de novo a Si e, como bom pastor, com um assovio tão suave que nem mesmo eles quase ouvem, faz que tenha tanta força esse assovio do pastor que eles abandonam as coisas exteriores que os absorviam e entram no castelo. (TERESA DE JESUS, 2009:481)

As imagens de segundo tipo aparecem em momentos da obra em que é difícil expressar as vivências.

Las imágenes asociadas del segundo tipo suelen aparecer en momentos claves en que se hace más difícil la traducción de la vivencia. Lejos de arredarse y recluirse en el mutismo, Teresa se lanza a su aclaración con denuedo. Las imágenes se amontonan. La interpretación de cada una de ellas nos acerca a la noción que nos quiere comunicar; pero hay más: su simple acumulación y disposición nos certifica sobre la autenticidad e intensidad de la vivencia. Cada imagen de la secuencia pretende abordar a la vez el concepto desde distintos flancos, o bien ir precisándolo progresivamente, intentando remediar con nuevas imágenes las carencias de las otras. (GARCÍA-LUENGOS, 1982: 52-53)

Visualiza-se, nas Sétimas Moradas do *Castelo Interior*, esse enfoque acerca das imagens:

O noivado espiritual é diferente, uma vez que os pretendentes podem afastar, sendo-o também a união. Porque, embora se constitua união duas coisas se juntarem numa só, elas podem apartar-se e subsistir como individualidades. Com efeito, as outras graças do Senhor passam em geral rapidamente, deixando a alma sem aquela companhia – ou seja, sem ter consciência dela. Nesta última graça do Senhor, isso não acontece, ficando sempre a alma com o seu Deus naquele centro. 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 unidade. No entanto, depois, é possível separar uma vela da outra – permanecendo então duas velas – e o pavio da cera. Aqui, todavia, é como se caísse água do céu sobre um rio ou uma fonte, confundindo-se então todas as águas. Já não se sabe o que é água do rio ou água que caiu do céu. É também como se um arroio se lançasse no mar, não havendo mais meio para recuperá-lo. Ou ainda como se num aposento houvesse duas janelas por onde entrasse muita luz, penetra dividida no recinto, mas se torna uma só luz. (TERESA DE JESUS, 2009:572)

A natureza<sup>93</sup> constitui a fonte, a origem das imagens trabalhadas, exploradas, presentes na narrativa de Teresa de Jesus, isto é,

La naturaleza es una de sus principales fuentes de recogida de imágenes. Hay para ello una justificación profunda: para Santa Teresa, como para otros místicos, la naturaleza tiene una significación trascendente, y sus elementos se convierten en símbolos de Dios. (...) Lo que le sirve de acceso a vivencias espirituales, coherentemente le sirve también de medio de traducción. (GARCÍA-LUENGOS, 1982: 50)

Outro recurso teresiano é o uso da exclamação. Isto é, “Teresa recorre a menudo a las funciones expresiva y apelativa del lenguaje. Muchos pasajes de sus obras son llamadas, exclamaciones, efusiones hacia Dios o hacia sus lectores.” (GARCÍA-LUENGOS, 1982: 54) Por exemplo: “Ó Jesus! Que desejo tenho de saber explicar isto! É que o entendo bem e me parece muito clara a diferença. Mas o meu saber não é suficiente para dá-la a entender; faça-o o Senhor!” (TERESA DE JESUS, 2009:472).

<sup>93</sup> A concepção de natureza em Teresa de Jesus se contrapõe a concepção de natureza para Francis Bacon, René Descartes, Galileu Galilei. Eles compreendem a natureza como um objeto o qual será manipulado, experimentado, isto é, “A natureza tem o que dizer. Mas ela não toma a iniciativa. Mas do que isso, o fato é que ela não elabora resposta alguma. Ela se limita a dizer ‘sim’ ou ‘não’ às perguntas que o juiz propõe. (...). Usualmente chamamos de hipótese às perguntas que os cientistas propõem à natureza. A experimentação é a tortura a que submetemos a natureza para obriga-la a manifestar-se sobre a pergunta” (ALVES, 2002, 91). Essa concepção de natureza desdobra-se no que chamamos de razão instrumental e em Teresa de Jesus visualizamos uma natureza como condição ímpar, primária na constituição de suas obras. Ou seja, em Teresa de Jesus podemos entender natureza como condição para a imaginação poética.

E Teresa de Jesus tem a natureza como elemento que constitui matéria-prima para a construção poética.

O *Castelo* não deixa de dialogar com outros saberes e sofrer influências histórico-culturais, filosófica e teológica, por exemplo: influência platônica<sup>94</sup>; influência agostiniana; influência de alquimistas; influência de romances de cavalaria<sup>95</sup>; arquitetura da época; livros espirituais, Bíblia, bem como reminiscências de textos litúrgicos e espirituais; física antiga; além da dimensão profana. Isto é, ela discute questões e problemas de seu tempo a partir dessas lentes. Por conseguinte, ela constrói respostas com um olhar e manuseio peculiar de quem apresenta possíveis soluções para uma determinada época sem esquecer os novos tempos. Com isso, visualiza-se em Teresa de Jesus alguém que não limitou ao seu tempo, e sim alguém que ampliou as fronteiras interpretativas acerca do ser humano.

Graças às pesquisas históricas, Teresa pode ser situada exatamente em relação à grande tradição cristã e aos problemas de sua época; mas é preciso não esquecer, de outro lado, que ela se serviu de símbolos que tomou de empréstimos das mais diversas fontes; ela o fez por sua conta, dando-lhes uma significação nova. Aliás, Teresa não sofreu influências apenas no nível da linguagem, mas também no próprio nível da problemática que tratou, isto é, a de sua época. Apenas soube dar-lhe uma solução que lhe era própria e por seus próprios meios. Neste sentido, ela foi um gênio. Apesar de ser objeto de diversas influências históricas, e tendo assumido a problemática de sua época, soube encontrar uma saída: neste sentido, contribuiu para o avanço da história. (BONAVENTURE, 1975: 32-33)

Não podemos negligenciar o contexto, as coordenadas e os vetores da época na qual Teresa de Jesus está inserida. Em seu texto, é possível apreender a influência platônica quando a autora cristianiza a alegoria da caverna, construindo o símbolo do castelo com o centro e com o fosso. A compreensão de castelo será mais completa quando se relaciona o centro da alma com o fosso, este sendo o corpo.

---

<sup>94</sup>“Sobre os elementos da filosofia platônica: embora os textos de Platão tenham começado a ser traduzidos para língua vulgar já no século XIV, podemos perceber pouco provável que Teresa de Jesus tenha tido acesso direto a eles. Queremos dizer que entendemos que a recepção desses aspectos da filosofia de Platão por Teresa de Jesus se dá, certamente, mediada pela teologia e pelo imaginário religioso cristão medieval, impregnados de imagens e da linguagem platônica e estoica.” Conforme o pesquisador Claudio Santana Pimentel, 11 de janeiro de 2016, registro de discussão acerca do tema.

<sup>95</sup> Sobre romance de cavalaria consultar o trabalho de SANTOS, Luciana Lopes. “*Femina Inquieta y Andariega*”: Valores e símbolos da literatura cavaleiresca nos escritos de Santa Teresa de Jesus (1515-1582), 2006. 153 p.

A influência platônica parece-nos igualmente segura. Por exemplo, ela retomou o mito da caverna numa perspectiva cristã. O mundo é um “exílio”, uma terra estranha e a vida humana é “um sonho e uma brincadeira”, uma escravidão de que é preciso se libertar. A alma está numa prisão, a do corpo. O Ser humano é um viajante que viaja (...). Esta viagem no mar é um símbolo do encaminhamento do homem através da vida. É igualmente pelo tema da passagem da obscuridade para a luz, do homem adormecido para o desperto. (BONAVENTURE, 1975: 33-34)

Assim sendo, é possível encontrar na obra *Castelo Interior* alusão à alegoria da caverna de Platão, por exemplo:

Dizia-me há pouco um grande erudito que as almas que não têm oração são como um corpo paralítico ou tolhido, que, embora tenha pés e mãos, não os pode mover. E assim se passa. Há almas tão enfermas e tão habituadas às coisas exteriores que não há remédio, nem parecem poder entrar em si mesmas. É tal o seu costume de tratar sempre com os parasitas e alimárias que estão à volta do castelo que já quase se tornaram como eles. Embora de natureza tão rica, capazes de conversar com o próprio Deus, não há remédio que as cure. E se não procuram entender e remediar sua grande miséria, essas almas se transformarão em estátuas de sal por não voltarem a cabeça para si mesmas, tal como ocorreu à mulher de Lot por voltá-la para trás. (TERESA DE JESUS, 2009: 440)

Teresa de Jesus deixa transparecer em seus textos essa influência platônica também na luta que a alma precisa travar com o corpo, isto é, a tensão entre mundo interior e mundo exterior, no qual a alma precisa soltar-se dos grilhões que a prendem à vaidade.

Suponhamos que víssemos um cristão amarrado a um poste, com as mãos atadas atrás das costas por uma forte cadeia, morrendo de fome. Não por falta de comida, pois tem junto a si delicadíssimos manjares, mas porque não podendo alcançá-los para levá-los à boca, sente grande fastio e vê que não tarda a expirar e a ser levado pela morte eterna. (TERESA DE JESUS, 2009:567)

Outra influência marcante nos escritos de Teresa de Jesus é a perspectiva agostiniana, tomista, de Mestre Eckhart e Tauler, conforme Bonaventure:

A influência agostiniana transparece especialmente nos temas tratados, enquanto que a influência tomista surge, de preferência, nos temas técnicos de que se serve, como o da “por presença, por essência e por potência”, quando fala da presença de Deus na alma. O termo “fundo da

alma” encontramos já frequentemente em Mestre Eckhart e Tauler, e o de “essencial da alma” em Ruysbroeck. Se Teresa leu as obras destes autores ou teve conhecimento destes termos e ideias, durante conferências ou práticas espirituais, deixamos aos historiadores o cuidado de responder a este problema. (BONAVENTURE, 1975: 33)

O contato com a obra *Terceiro Abecedário*<sup>96</sup> de Francisco de Osuna Teresa de Jesus se descreve no *Livro da Vida* da seguinte maneira:

Quando eu ia, aquele tio<sup>97</sup> que morava, como eu disse, no caminho, me deu um livro; chamava-se *Terceiro Abecedário* e ensinava a oração de recolhimento. Nesse primeiro ano, eu havia lido bons livros (pois não quis mais usar outros, visto que já entendia o mal que me tinham causado), mas não sabia como agir na oração nem no recolhimento, e por isso aquele livro me deu grande alegria. Decidi seguir aquele caminho<sup>98</sup> com todas as minhas forças. Naquela época, o Senhor já me tinha dado o dom das lágrimas, e, como eu gostava de ler, comecei a ter momentos de solidão, a confessar-me com frequência e a seguir aquele caminho, tendo o referido livro por mestre. (TERESA DE JESUS, 2009: 39)

Além de ler Osuna, *Terceiro Abecedário*, ela lerá outros autores e obras, como: Palmas, *Via Spiritus*; Laredo, *Subida ao Monte Sión*; Alonso de Madrid, *El arte para servir a Dios*; São Pedro de Alcântara, *Tratado de la oración y meditación*; João Ávila, *Audi, filia*; Luís de Granada, *Libro de la oración y meditación*; Francisco de Evia, *Itinerario de la oración*. As obras da corrente dos espirituais serão marcantes na formação de Teresa de Jesus.

Em linhas gerais, Teresa verá a si mesma como uma “espiritual”, ou do grupo daqueles que ela também chama de “experimentados”, porque têm experiência da oração. Embora Teresa se identifique com esta corrente de espiritualidade, em alguns pontos ela vai divergir de seus predecessores e contemporâneos e em outros vai aprofundar e precisar termos. Em tudo manterá seu peculiar estilo literário. Essas diferenças, no entanto, não impedem que se busquem as características que, nesta corrente, iluminam a compreensão e vivência do mistério de Deus que Santa Teresa terá. É a partir da corrente dos espirituais que a santa desenvolverá sua experiência unida, evidentemente, ao substrato de sua vivência comum religiosa, transmitida pela família e alimentada pela religiosidade popular. (PEDROSA-PÁDUA, 2015: 36)

---

<sup>96</sup> Considerada a obra espiritual mais importante na formação de Teresa de Jesus.

<sup>97</sup> Pedro S. de Cepeda.

<sup>98</sup> “Era o caminho da ‘oração de recolhimento’, ensinado pelo livro de Osuna, *Dom das lágrimas*.” (SCIADINI, 2009: 39). Extraído da nota de rodapé do *Livro da Vida*/Teresa de Jesus – Obras completas.

Visualizamos também a influência alquimista na linguagem, nas palavras empregadas por Teresa de Jesus no decorrer do *Castelo Interior*, por exemplo: o fogo que purifica – “tenho um coração tão duro que às vezes até me dá aflição. Todavia, quando é grande o fogo que arde no interior, por mais duro que seja um coração, destila como alambique” (TERESA DE JESUS, 2009: 538); a busca pelo ouro; a imagem da fênix; a presença do número sete; categorias que apresentam os opostos como espírito-corpo – “Afastar-se de tudo o que é corpóreo e viver sempre abrasado de amor são coisas próprias de espíritos angélicos, e não dos que vivemos num corpo mortal” (TERESA DE JESUS, 2009: 542) –, terra-céu, deserto-jardim, esposa-Rei – “alegremos de ser esposa de Rei tão sábio e poderoso” (TERESA DE JESUS, 2009: 493) –, centro-fosso.

Quanto à influência alquimista, esta é sentida ao nível do vocabulário de que se serve. A alma é, por exemplo, “terra” e “chumbo” e é desta matéria que o espírito deve ser separado para retomar seu vôo. Deve ser purificada pelo fogo: “Quando o fogo, escreve ela, que queima interiormente é vivo, este coração, por mais duro que seja, destila como alambique”. Do mesmo modo, a necessidade de transformar ou extrair ou buscar o ouro muito precioso no seio da matéria bruta é um tema muito conhecido dos alquimistas. Encontram-se igualmente o número 7, as moradas, o castelo, como também a “conjunto oppositorum”: terra-céu, esposa-Rei, enfim, quase todos os símbolos do Centro da literatura dos alquimistas correspondendo à última etapa na transmutação dos metais. Finalmente, encontra-se o tema da morte do fênix ou da águia que, queimados pelo sol, renascem das cinzas; tema bem conhecido da mitologia grega e nos tratados de alquimia. (BONAVENTURE, 1975: 35)

Os romances de cavalaria ocupam grande importância no estilo literário de Teresa de Jesus, isto é, “Nestes romances, tratava-se, às vezes, de um famoso castelo misterioso no qual se passavam múltiplas intrigas, tal como nos contos e lendas da Idade Média. ” (BONAVENTURE, 1975:35)

O contexto cultural e a arquitetura espanhola, sobretudo, em Ávila marcam profundamente a constituição do imaginário de Teresa de Jesus:

influências culturais quanto à escolha de símbolos feita por Teresa, especialmente o símbolo do castelo. A Espanha do seu tempo era semeada de magníficos castelos e esplêndidas moradas e em cada castelo vivia-se uma vida autônoma. Não é de se admirar que tais castelos lhe tenham sugerido uma certa analogia com o mundo interior da alma. Sem falar nas catedrais! Nossa autora hospedou-se em muitos desses castelos. Sabia, pois, o que eram! Para outros historiadores, seria a própria vista panorâmica de Ávila, com suas muralhas e suas

torres, que lhe teria sugerido utilizar o símbolo do castelo para exprimir a alma. (BONAVENTURE, 1975: 36)

A Bíblia<sup>99</sup>, os textos litúrgicos<sup>100</sup> e os espirituais<sup>101</sup> constituíram a percepção e o tom na escrita de Teresa de Jesus.

Teresa foi além do conhecimento bíblico. Podemos afirmar que as Escrituras são para ela fonte de vida espiritual. Suas meditações são expressões de muitas horas de recordação amorosa, e experiências da palavra viva e vivificadora de Deus. (...). Em seu livro da maturidade, *Castelo Interior ou Moradas*, encontramos pelo menos duzentas alusões explícitas à Bíblia e cerca de cem alusões implícitas ou reminiscências. Trata-se de um verdadeiro “entrelaçamento bíblico”. (PÁDUA-PEDROSA, 2015: 107-108)

A concepção de centro da alma recebe influência dos quatro elementos naturais – terra, água, ar e fogo – da física antiga, isto é,

O centro da alma foi expresso igualmente por símbolos ligados aos quatro elementos da física antiga e que tinham validade no século XVI. Dessa maneira, para Teresa o centro é, ao mesmo tempo, água, fogo, ar e terra. Esses quatro elementos juntamente com os dois, terra-céu, manifestam a totalidade do universo e do centro. Expressam o componente cósmico do centro da alma e têm também uma valência feminina e se relacionam com o mundo criado e, portanto, com a imanência. (BONAVENTURE, 1975: 74)

Com essas influências, a autora apresenta, em *Castelo Interior*, o símbolo de um castelo que está dividido em sete moradas para descrever os sucessivos estágios que a alma percorre no seu caminho para Deus. Dessa maneira, é possível visualizar o movimento de ascese cristão na obra *Castelo Interior* até a terceira morada. Na quarta, encontramos um momento de transição. Escreve Teresa de Jesus, logo no início das quartas moradas:

---

<sup>99</sup> “De onde vem essa cultura bíblica de Teresa? Podemos encontrar várias fontes para ela: leitura dos livros espirituais da época, a constante troca de informações e cartas com os teólogos, a leitura dos Evangelhos em algumas traduções existentes na época e nos livros em romance, e a liturgia, em sentido amplo, compreendendo aqui também os livros litúrgicos e semilitúrgicos” (PEDROSA-PÁDUA, 2015: 107).

<sup>100</sup> “encontramos nas escrituras e nos textos litúrgicos a origem literária deste conjunto de símbolos, castelo-moradas. No Cântico dos Cânticos, obra que a própria Teresa comentou, fala-se, por exemplo, do “palácio do rei”, ou do “pavilhão do rei”. (...). Pode-se perguntar se haveria um único dos símbolos utilizados por Teresa que não se encontrasse também na Bíblia ou textos litúrgicos e espirituais. Ela vivia na fé cristã e seu pensamento estava inteiramente impregnado dela; o que, pois, poderia ser mais normal?” (BONAVENTURE, 1975: 36-37).

<sup>101</sup> “Encontramos igualmente o símbolo do castelo nos livros espirituais e na Bíblia, nos livros, tais como os de Ludolphe, o Cartuxo, de Francisco de Osuna, de Bernardino de Laredo ou de Santo Alberto Magno, se bem que tais autores deem ao tema uma significação um pouco diferente.” (BONAVENTURE, 1975: 36)

Para começar a falar das quartas moradas, bastante necessário é o que fiz: encomendar-me ao Espírito Santo e suplicar-Lhe que, daqui em diante, fale por mim, a fim de que eu possa dizer algo das moradas restantes de um modo que o entendais. Porque se começa aqui a abordar coisas sobrenaturais, difícilimas de explicar, a não ser que Sua Majestade o faça, como fez quando, há cerca de catorze anos, escrevi acerca do que até eu não havia entendido. (TERESA DE JESUS, 2009: 470)

Isto é, as quatro primeiras moradas estão relacionadas à dimensão terrestre, natural do ser humano. E, no início delas, encontra-se Teresa de Jesus dizendo que falará acerca do sobrenatural. O sobrenatural, na acepção teresiana, refere-se à categoria mística, escreve ainda nas quartas moradas:

Como estas moradas já se encontram mais perto de onde está o Rei, é grande a sua formosura, havendo coisas tão delicadas para ver e entender que o intelecto não consegue fazê-lo de modo adequado, resultando tudo bastante obscuro para os que não têm experiências. Quanto aos que já a possuem – particularmente os que têm muita –, bem o entenderão. Parece razoável pensar que, para chegarmos a estas moradas, deveremos ter vivido nas outras por muito tempo. (...). Nestas moradas, poucas vezes entram os répteis peçonhentos e, se o fazem, não causam prejuízo, antes gerando lucro. (TERESA DE JESUS, 2009: 471)

Compreendemos que as outras moradas nos reportam à categoria mística. Isto é, inicialmente o ser humano precisa esforçar-se, trabalhar de forma árdua e intensa acerca do despojamento e do desapego das coisas e de si mesmo. Dessa maneira, esvaziando-se, é possível Deus preencher. A categoria da ascese cristã entende que o ser humano não é destruído, apagado, mas tem como propósito servir à vida, tanto pela razão como pela graça (WINCKEL, 1985).

Com isso, entendemos que a ascese cristã nos apresenta uma nova perspectiva segundo a qual o ser humano orienta sua existência conforme os parâmetros da Graça<sup>102</sup>. Visualiza-se que a prática comum da ascese implica

---

<sup>102</sup> “Para ela [Teresa], a graça é a própria vida de Deus, ou Deus mesmo, que é vida e amor, atuante na vida da pessoa. A graça leva a uma comunhão interpessoal divina-humana, dentro de uma realidade dinâmica e existencial. (...)’Viver na graça’ nunca é um termo abstrato na teologia teresiana, pois a santa fala a partir de uma experiência. Esta experiência a possibilitou viver conscientemente a vida na graça e a fez aprender a discernir os efeitos da presença de Deus atuante na alma. Teresa não usa formas rígidas nem as múltiplas definições da graça, presente na escolástica. Sua maneira de dizer é própria, além de que se enriquece com as noções populares. O termo ‘graça’ adquire várias acepções. No singular, costuma significar a graça santificante. No plural, pode significar: ajuda, auxílio, favor, misericórdias, dons de Deus.

mortificação do corpo, exercícios de abstinência, no entanto, a ascese cristã tem uma intenção maior, ou seja, não tem como fim a própria mortificação, e sim a união com Deus pela corredenção.

A categoria mística<sup>103</sup> na obra nos mostra o contrário da dimensão ascética na qual o indivíduo é protagonista principal; a dimensão mística deixa o ser humano em segundo plano, não depende das ações humanas, e sim de Deus, a categoria mística é intermediada por Deus.

Assim sendo, ele pode ser compreendido da seguinte maneira: as primeiras moradas centram-se na conversão, é o momento de entrada no castelo, ou seja, da busca de conhecer a si mesmo. As segundas moradas simbolizam a luta - a tensão entre o pecado e a Graça. Nas terceiras moradas, o ser humano realiza a prova do amor. Assim explica o comentador Patrício Sciadini:

Terceira morada: a prova do amor. Estabelecimento de um programa de vida espiritual e de oração; manter-se nele; surgimento do zelo apostólico; mas sobrevêm a aridez e a impotência como estados de prova. “Prova-nos, Senhor, que sabes as verdades”. (SCIADINI, 2009: 437)

Nas quartas moradas, a autora apresenta o simbolismo da água associada à imagem da fonte. Uma fonte interior que representa, para alguns

---

Pode também significar qualidades, dons e talentos, como bondade, ânimo, beleza, saber. ” (PEDROSA-PÁDUA, 2015: 131-132)

<sup>103</sup> “a grande corrente M. especulativa alemão do séc. XIV (Mestre Eckhart, Tauler, Suso e outros) opõe-se também a qualquer tentativa de empregar a razão no campo da religião, mas sua característica é ser uma especulação sobre a fé, considerada como via de comunicação direta entre o homem e Deus. Não pertencem ao domínio da filosofia, mas, sim, ao domínio do M., os místicos práticos do Cristianismo, como Santa Teresa (...) A prática mística consiste essencialmente em definir os graus progressivos da ascensão do homem até Deus, em ilustrar com metáforas o estado de êxtase e em procurar promover essa ascensão com discursos edificantes. Os graus da ascensão mística são habitualmente três: *pensamento (cogitatio)*, que tem por objeto as imagens provenientes do exterior e destina-se a considerar as marcas de Deus nas coisas; a *meditação (meditatio)*, que é o recolhimento da alma em si mesma e que tem por objeto a *imagem* de Deus; e a *contemplação (contemplatio)*, que visa a Deus mesmo. Esses graus estão ilustrados e subdivididos de vários modos pelos místicos, que habitualmente dividem cada um desses graus em outros dois, enumerando assim, no êxtase, sete graus de ascensão, p.ex, segundo Bonaventura, o pensamento pode considerar as coisas em sua ordem objetiva (I grau) ou apreensão que a alma humana tem delas (II grau). A meditação pode contemplar a imagem de Deus nos poderes naturais da alma (memória, intelecto e vontade [III grau] ou ainda nos poderes que a alma conquista graças às três virtudes teológicas (IV grau). A contemplação pode considerar Deus em seu primeiro atributo, ou seja, em seu ser (V grau), ou ainda em sua máxima potência, que é o bem (VI grau) (*Itinerarium mentis in Deum*, 1259). Para todos os místicos, acima de todos os graus, está o *êxtase* (v.), ou *excessus mentis*, definido às vezes como ‘douta ignorância’ (v) e, em todos os casos, considerado como a ‘deificação do homem’, ou seja, a sua união com Deus ” (ABBAGNANO,2000: 672).

autores, o amor místico-passivo. É perceptível que os símbolos apresentados nas quatro primeiras moradas se referem a dimensão tipicamente humana, um ser humano ligado a dimensão terrena, e nas três últimas moradas encontramos no texto símbolos associados e que nos remetem à dimensão mística.

Nas quintas moradas, o símbolo presente é o bicho-da-seda, “(...) a alma renasce em Cristo; estado de união por conformidade de vontades, manifesta especialmente no amor ao próximo” (SCIADINI, 2009: 437). Assim sendo, podemos entender as quintas moradas e as sextas moradas como categorias místicas ou infuso.

O crisol do amor está presente nas sextas moradas. Por fim, nas sétimas moradas, acontece o casamento místico. Enfim, o castelo é composto de sete moradas não de forma aleatória e sem sentido, pelo contrário:

O número 7 exprime igualmente a união entre o terrestre e o celeste, entre o feminino e o masculino. O 4 é um símbolo da perfeição divina ao nível da imanência terrestre, enquanto que o 3 é símbolo da divindade. O 7 exprime assim a completude humana divinizada, ou o divino encarnado. As quatro primeiras moradas, que representam o homem natural, e as três últimas moradas, que representam o homem espiritual, formam a totalidade do castelo da alma. Se nos representarmos o 4 por um quadrado e o 3 por um triângulo, superpondo-os, surge então a montanha, um outro símbolo da morada. (BONAVENTURE, 1975: 77)

Enfim, a obra está estruturada da seguinte maneira: dividida em sete partes que correspondem aos cômodos ou às moradas do castelo, além do prólogo, do epílogo e de epígrafes. As sete partes são divididas em capítulos que não obedecem a uma uniformidade na dimensão e no número de páginas. Conforme Yolanda Arencibia, em seu artigo *La Expresividad de Santa Teresa en “Las Moradas”*:

El conjunto de las siete moradas es fácilmente separable en tres bloques que podrían ajustarse al siguiente esquema: a) un primer bloque que comprende las tres primeras Moradas, donde respiraremos el mundo de la ascética y hallamos vía purgativa; b) un segundo bloque, formado por las Moradas Cuartas, de transición, donde la ascética y la mística se rozan; y c) un tercer bloque formado por las tres restantes Moradas, ya en plena vía iluminativa: la acción de Dios se hace cada vez más palpable. El camino místico hallará su final en las Moradas Séptimas donde se alcanza la vía unitiva. (SANTANA, 1984: 20)

De forma breve e sintética, apresentamos a história da obra e seu estilo literário, passando pelas influências que o *Castelo Interior* recebeu ao longo da formação de Teresa de Jesus, além de ser possível perceber as várias vozes que se comunicam e se fazem na presente obra.

### 3.2 *Castelo Interior*: mistagogia da oração

Como já foi discutido anteriormente, existe na obra um diálogo com textos bíblicos e ele - o *Castelo Interior* - é rico em símbolos, uma vez que Teresa d'Ávila é mestra no uso deles. Dessa maneira, a autora, no primeiro parágrafo do *Castelo interior*, constrói a imagem associativa da alma ao castelo como pode ser lido: "Falo de considerar a nossa alma como um castelo todo de diamante ou cristal muito claro, onde há muitos aposentos, tal como no céu há muitas moradas" (TERESA DE JESUS, 2009: 441). Neste pequeno trecho, além de associar a alma ao castelo, ela dialoga com o seguinte texto bíblico: "Na casa de meu Pai, há muitas moradas. Se não fosse assim, eu vos teria dito; pois vou preparar-vos um lugar" (Jô 14, 2).

A linguagem teresiana é uma linguagem popular, um pensamento não dirigido, que se exprime sob forma de imagens. Nas imagens desta linguagem, reconhecemos verdadeiros símbolos, pois significam realidades relativamente misteriosas da vida da alma. (BONAVENTURE, 1975:71)

O castelo é a alma humana com sua inteligência e formosura (TERESA DE JESUS, 2009), sendo imagem e semelhança de Deus, como se pode encontrar no livro do Gênesis:

Então Deus disse: "Façamos o homem à nossa imagem e semelhança. Que ele reine sobre os peixes do mar, sobre as aves dos céus, sobre os animais domésticos e sobre toda a terra, e sobre todos os répteis que se arrastem sobre a terra". Deus criou o homem à sua imagem; criou-o à imagem de Deus, criou o homem e a mulher. (Gn 1, 26-27, 33)

O ser humano possui inteligência, e ela não é capaz de compreender Deus<sup>104</sup>. Mesmo assim, a busca pela compreensão é incansável, pois, se

---

<sup>104</sup> Essa parte requer uma maior explanação, no entanto não faz parte do nosso objeto de estudo um maior aprofundamento nessa temática.

simplesmente começar a lembrar que Deus fez o ser humano à sua imagem e semelhança, será possível vislumbrar a dignidade e a beleza da alma.

Este esforço de conhecer a alma esbarra-se, segundo Teresa d'Ávila, no fato de que “nós mesmos nem saibamos quem somos” (TERESA DE JESUS, 2009: 442). Se a pessoa não sabe quem é, como conhecer Deus? Cria-se, então, um dilema: por que o ser humano centra atenção sobre sua identidade na dimensão corpórea, e Teresa d'Ávila considera isso uma insensatez? Para ela, a compreensão está na alma, o entendimento está na alma. Logo, a dificuldade de entrar na alma, ou no castelo, está na presença do corpo, que se torna uma muralha, uma armadilha.

Ela insiste que o ser humano deve entrar no castelo para conhecer a formosura, o quão é agradável estar no castelo. Quando sugere a entrada no castelo, ela reconsidera a ação de entrar, pois, sendo a alma o castelo, não é possível entrar onde já se encontra.

Pode parecer que digo algum disparate, porque, se esse castelo é a alma, claro está que não se trata de entrar, pois, se é ele mesmo, pareceria desatino dizer a alguém que entrasse num aposento estando já dentro dele. Mas deveis saber que há grande diferença entre os modos de estar, existem muitas almas que ficam à volta do castelo, onde estão os que o guardam, e que não têm interesse em entrar, não sabendo o que há nesse precioso lugar, nem quem está dentro, nem sequer que aposentos possui. (TERESA DE JESUS, 2009: 443)

Não que a alma esteja fora da alma ou em outro lugar, ela simplesmente está perdida nela mesma. Não tem força e age como um paralítico ou um tolhido quando não existe oração. Pois a alma faz um mergulho em si mesma via oração. Consoante Teresa de Jesus, “as almas que não têm oração são como um corpo paralítico ou tolhido, que, embora tenha pés e mãos, não os pode mover. (...) Há almas tão enfermas e tão habituadas às coisas exteriores que não há remédio, nem parecem poder entrar em si mesmas” (TERESA DE JESUS, 2009: 443-444).

Aquele mergulho, ou seja, o encontro da alma com a alma, segundo Teresa d'Ávila, só acontece mediante a oração. Assim escreve: “Pelo que posso entender, a porta para entrar nesse castelo é a oração e reflexão. Não digo oração mental mais do que vocal; para haver oração, é necessário a reflexão” (TERESA DE JESUS, 2009: 444). Nesse sentido, podemos

compreender que a oração está intimamente ligada à imagem da porta do castelo, portanto, podemos afirmar que a “porta do castelo interior” é a oração, isto é,

Para Santa Teresa, a oração é definida como porta do castelo, um canal da graça, mas é também a própria vida da graça em nós, revivida em atos de consciência e amor. A meta dessa dinâmica de oração é a união com Deus, isto é, a transformação da pessoa em Jesus Cristo, graça revelada do pai. (...) O “ter oração” teresiano equivaleria à “vida cristã”, pois santa não estabelece dualismo algum entre oração e vida. Tampouco é o melhor dizer que se implicam mutuamente, mas, sim, que unem a tal ponto que se equivalem. A oração é fato existencial global, isto é, engaja toda a vida em múltiplas dimensões: pensamentos, palavras e obras, em direção ao centro, onde está a Presença. (PEDROSA-PÁDUA, 2015: 137-138)

Dessa maneira, o *Castelo Interior*, além de ser um escrito literário é também uma obra acerca da mistagogia da oração.

É o melhor registro da pedagogia de Teresa. Quem lê não só recebe instruções e pautas para o caminho, e não somente sabe como ela ora, mas se sente solidário de sua oração e motivado por ela. O último recurso magisterial de Teresa consiste em passar da pedagogia a mistagogia da oração. (SCIADINI, 2009: 532)

Por conseguinte, a narrativa apresenta o conceito de oração, explica como se desenvolve a disciplina para oração, ou seja, centra atenção na formação do orante, e, além disso, mostra e esclarece os graus da oração recorrendo às imagens da natureza:

nas *Moradas*, Teresa desenvolve, a seu modo, o processo da vida espiritual, desde o fato de ser homem e ter alma com capacidade do divino (1ª morada), até a plenitude de graça e de serviço aos demais (7ª morada). Divido todo o processo em sete jornadas, em cada uma delas situa seus graus de oração: três iniciais de oração ascética (M 1ª, 2ª, 3ª), e outros três de oração nitidamente mística (M 5ª, 6ª, 7ª), com grau ou momento de transição entre umas e outras (M 4ª). De sorte que níveis de vida espiritual e graus de oração comparecem emparelhados. (SCIADINI, 2009:532)

Para ilustrar e melhor explicar o que seria oração, Teresa de Jesus recorre à imagem do jardim. Com esse símbolo, ela procura explicar o que seria a oração e as etapas dela, utilizando a representação do jardim e entrelaçando-o à imagem da água e a ação de regá-lo. Teresa descreve essas imagens da seguinte maneira no *Castelo Interior*:

Façamos de conta, para o entender melhor, que vemos duas fontes que vão enchendo de água dois reservatórios ou piscinas. Para explicar algumas coisas de espírito, nada vejo de mais apropriado do que a água. (...). Esses dois reservatórios ou piscinas enchem-se de água de diferentes maneiras. Para uma, a água vem de mais longe, através de muitos aquedutos e artifícios; o outro, tendo sido construído na própria nascente, vai se enchendo sem nenhum ruído e, quando o manancial é caudaloso – como este a que nos referimos –, transborda e forma um grande arroio, sem precisar recorrer a artifícios. Ele sempre está vertendo água, sem depender de aquedutos. (...) Na outra fonte, a água vem de sua própria nascente, que é Deus. Assim, quando Sua Majestade deseja e é servido de conceder alguma graça sobrenatural, produz esta água com grandíssima paz, quietação e suavidade no mais íntimo de nós mesmos. Não sei até que ponto nem como. Não sentimos esses contentamentos e deleites no coração, como os da terra – falo do princípio, porque depois todo o ser é preenchido. Essa água vai correndo por todas as moradas e faculdades, até chegar ao corpo. Por isso, eu disse que ela começa em Deus e termina em nós. O certo é que, como o constatará quem o tiver provado, todo o ser exterior usufrui desse gosto e suavidade. (TERESA DE JESUS, 2009: 477)

Dessa maneira, a autora apresenta as diferentes maneiras de regar o jardim conforme a dimensão do ânimo do empregado e, por fim, Deus rega sem nenhum esforço ou trabalho humano o jardim. A água jorra consoante o desejo de Deus, a chuva molha o jardim e essa ação independe da vontade humana. Assim escreve Lúcia Pedrosa-Pádua:

Teresa tinha mostrado e ensinado os quatro modos de “regar o jardim”. Tais modos de regar o jardim diferem uns dos outros pelo maior ou menor esforço empregado, sendo que o esforço é proporcional ao uso das faculdades demandado pela oração. (...) o primeiro modo corresponde a regar o jardim apanhando água com baldes num poço; o segundo, a tirá-la mediante nora e alcatruzes movidos por um torno; o terceiro, a trazê-lo de algum rio ou arroio; o quarto é por chuvas frequentes e copiosas, modo incomparavelmente melhor do que tudo o que foi dito. É, então, o Senhor mesmo quem rega, sem nenhum trabalho nosso. (PEDROSA-PÁDUA, 2015: 136)

Nas primeiras moradas, visualiza-se o ato de entrar no castelo. É o movimento de conversão, pelo qual será recuperada no ser humano a sensibilidade espiritual a partir de uma pedagogia do *conheça a si mesmo* e que tem como estratégia educacional a oração. Escreve Teresa de Jesus nas primeiras moradas:

Por isso digo, filhas: ponhamos os olhos em Cristo, nosso bem, e com Ele, bem como com seus santos, aprenderemos a verdadeira humildade. Isso nos enobrecerá o intelecto, como eu disse, e evitará que o nosso conhecimento próprio se torne rasteiro e covarde. Porque, embora esta seja apenas a primeira morada, é extremamente rica e de grande valor. Se escaparmos dos parasitas que nela existem, conseguiremos avançar. Terríveis são os ardis e manhas do demônio para que as almas não se conheçam a si mesmas nem entendam o caminho a seguir. (TERESA DE JESUS, 2009: 449)

Dessa maneira, as primeiras moradas instruem o ser humano, ou seja, orientam-no na busca pela luz, e Teresa de Jesus adverte que é preciso afastar-se das feras e alimárias<sup>105</sup> para que os olhos possam ver beleza e recuperar a sensibilidade para contemplar a luz. Esse é o primeiro grau da oração, isto é, “oração sumamente rudimentar. Se o orante se acha, todavia, imerso no exterior e na desordem interior, sua relação com Deus não poderá ser real: é como a relação do *surdo-mudo* com os outros (primeiras moradas)” (SCIADINI, 2009:584).

A oração é o caminho por onde a pessoa deverá percorrer até chegar a Deus. E esse percurso implica transformação do ser em uma nova postura perante si mesmo e o mundo.

Segundo o esquema literário do castelo, a “porta do castelo interior”, que é a oração, vai se transformando no caminho e na força que conduzem em direção ao interior, na busca que não se sacia até o encontro transformante com Deus. Há um processo de interiorização em direção às últimas moradas e de diálogo a partir de dimensões cada vez mais profundas, inundando a globalidade de si mesma – é a pessoa inteira que se engaja no diálogo com Deus – diálogo que é também invocação e luta em direção a um Deus que vai transformando eticamente a pessoa e traçando novos caminhos de ação. Dessa maneira, a oração é, em Santa Teresa, mais do que um ato de dirigir-se a Deus. Ela significa uma imersão, um abismar-se no horizonte de vida que é Deus mesmo. (PEDROSA-PÁDUA, 2015: 136)

Logo, nas segundas moradas escreve Teresa de Jesus que o orante é como um surdo-mudo que começa a orar. Dessa maneira o segundo grau da oração implica “inícios de autêntica oração meditativa, fundada na nascente sensibilização para as palavras e as coisas de Deus, e para a relação com Ele: o orante é – afirma Teresa – como surdo-mudo que começa a ouvir (segundas

---

<sup>105</sup> “(lat. *animália*)1. Animal irracional, cavalgada. 2. Fig. Pessoa estúpida e grosseira” (LAROUSSE CULTURAL, 1992: 42).

moradas) ” (SCIADINI, 2009: 584) Assim escreve a Santa d’Ávila sobre o segundo grau da oração:

As segundas moradas são os aposentos dos que já começaram a ter oração e entenderam a grande importância de não permanecer nas primeiras moradas, mas que, em geral, não têm ainda determinação para deixar de estar nelas, porque não abandonam as ocasiões, o que é grande perigo. Mas já é grande misericórdia que, mesmo por pouco tempo, procurem fugir das cobras e coisas peçonhentas e entendam que é bom deixá-las. Estes, em parte, têm muito mais trabalho que os primeiros, ainda que não tenham tanto perigo; pois parece que já os entendem, havendo grande esperança de que se aprofundem cada vez mais. Digo que têm mais trabalho, porque os primeiros são como surdos-mudos, e assim suportam melhor o sofrimento de não falar. Muito pior seria a situação dos que, ouvindo, não pudessem falar. Mas nem por isso desejável o sofrimento dos que não ouvem, porque, enfim, grande coisa é entender o que nos dizem. (TERESA DE JESUS, 2009: 453-454).

Nas terceiras moradas, visualizamos o terceiro grau de oração. Nele Teresa de Jesus escreve sobre as regras da meditação. O quarto grau de oração encontramos nas quartas moradas. Nele se explicita simplificação e equilíbrio da meditação.

*Terceiro grau:* normalização da meditação, e certa estabilidade de vida espiritual (terceiras moradas).

*Quarto grau:* simplificação e estabilidade na meditação, com intervalos de “quietude infusa da vontade” (quartas moradas). (SCIADINI, 2009:584)

Por conseguinte, nas quintas moradas, encontramos a oração como união que retrata o quinto grau da oração. Nas sextas moradas, aparece a oração como estágio extático, ou seja, o sexto grau da oração.

*Quinto grau:* começa a oração de união: estados mais ou menos prolongados de profunda união a Cristo, a sua presença, a seus mistérios. Com a conseqüente mudança no sujeito: mudança em sua psicologia, em seu relacionamento com Deus, e em sua atitude (de amor) com os outros (quintas moradas).

*Sexto grau:* período de oração extática: rica em graças místicas de todo gênero... (sextas moradas). (SCIADINI, 2009:584)

As sétimas moradas – sétimo grau de oração - representa a plenitude, o absoluto, a mística. Isto é, o

*Sétimo grau*: oração de união plena; plena conformidade com a vontade de Deus; misteriosa união a Ele, caracterizada pela experiência da inabitação trinitária (M 7,1); pela experiência esponsal de Cristo Senhor (M 7,2); pela especial maturidade do orante e sua mudança de atitudes psicológicas e teológicas (M 7,7), e pela total disponibilidade ao serviço dos outros, na plena configuração de Jesus (M 7,4).

O encontro da alma com Deus, enfim a mística, advém mediante a oração. E existem dois tipos de oração: uma vocal e outra mental. Sobre a oração preferida por Teresa de Jesus, escreve Lúcia Pedrosa-Pádua:

Teresa, cuja obra se desenvolverá em plena contenda entre a oração vocal e a mental, elege claramente esta última como o caminho para alcançar a perfeição e o recomenda para as destinatárias de *Caminho da Perfeição*. Para ela, o amor sempre tem primazia como critério de ação e fim da oração, e este tem origem na vontade determinada em amar, não no entendimento. O amor é a seta que a vontade envia e que “fere” a Deus. E a oração mental é a oração profunda que opera a união da vontade humana com a vontade de Deus de maneira a crescer e sedimentar-se até a união inseparável do espírito humano ao Espírito Santo. (PEDROSA-PÁDUA, 2015: 46-47)

Para que haja a oração mental, faz-se necessário o conhecimento de si mesmo, o que somente acontecerá, de acordo com Teresa de Jesus, quando se conhece Deus. Em um movimento de grandeza e de pequenez, de pureza e de impureza, de humildade e de arrogância. Quando a pessoa conhece Deus, imediatamente se depara com Sua grandiosidade, Sua pureza e Sua humildade, e, como ser humano, descobre o quão é pequeno, impuro.

Em Teresa, este tema é muito importante. Em sua obra, o termo possui um matiz especial, que enfatiza o conhecimento de Deus como fonte de conhecimento de si mesmo. Quanto mais próxima de Deus, mais se abrem os caminhos do autoconhecimento e vice-versa. A pessoa se vê, por um lado, como miséria diante da riqueza de Deus e, por outro lado, grandeza e mistério diante da sua benignidade. Esse dar-se conta da própria miséria e grandeza dá início à confiança em Deus, ao desapego de si e à entrega de tudo a Deus, que, pouco ou muito, tudo quer para si. Essa entrega é também descrita como desejo de Deus. Nenhuma outra coisa ou pessoa pode substituí-lo, porque Deus dá mais à pessoa do que ela sabe ou pode desejar. (PEDROSA-PÁDUA, 2015: 52)

Esse movimento é uma infusão mística. A palavra mística nos estimula a pensar em mistérios, magias, encantos, enfim, em uma dimensão sobrenatural.

A aproximação, portanto, está correta como podemos encontrar no dicionário<sup>106</sup> de língua portuguesa que apresenta o significado de mística associado às coisas sobrenaturais e à vida contemplativa. O dicionário<sup>107</sup> de Filosofia, afirma que a mística está ligada ao movimento de atingir o sagrado. Na mesma linha conceitual, Brugger (1969), em seu dicionário<sup>108</sup> de Filosofia, afirma que a mística é toda união interior com Deus. Nicola Abbagnano em seu dicionário<sup>109</sup> de Filosofia apresenta a origem da palavra mística com as obras de Dionísio, o Aeropagita. Já o dicionário<sup>110</sup> de mística discute inicialmente mística a partir de Agostinho que expõe a relação entre Deus e o ser humano de forma íntima.

Além disso, entendemos mística por totalidade, o que nos remete a Plotino (BAL, 2003), o qual afirmava que a experiência mística não conhece o abismo entre ele (o indivíduo) e a respiração cósmica. Tudo é uno. Recordando o místico cristão Ângelus Silesius, em seus mergulhos no oceano infinito de onde tudo provém, diz: “A pequena gota se transforma em mar quando chega até ele; e assim a alma se transforma em Deus, quando é nele acolhido” (Apud GAARDER, 1995:154). Teresa afirma que é pela oração que se constitui a união do ser humano com Deus.

É pela oração que se estabelece a dinâmica de união da pessoa com Deus. A percepção antropológica da pessoa será a base para o

<sup>106</sup> “Mística: s.f 1. Estudo das coisas divinas e espirituais. 2 Vida religiosa e contemplativa; misticismo” (LAROUSSE CULTURAL, 1992: 752).

<sup>107</sup> “Etim: grego *mystikos*, quer dizer respeito aos mistérios. A) Conjunto de processos ou movimentos espirituais pelos quais pensa atingir diretamente o divino. B) Parte da teologia que estuda os fenômenos místicos, isto é, os que pretendem atingir, pela apreensão não racional, uma ordem de realidade superior” (RUSS, 1994: 186).

<sup>108</sup> (“fechar os olhos”), designa etimologicamente uma vivência profundamente interior, misteriosa, principalmente no domínio religioso. Em acepção muito ampla, entende-se por mística toda espécie de união interior com Deus; em sentido restrito, só a união extraordinária com Deus” (BRUGGER, 1969: 274).

<sup>109</sup> “Toda doutrina que admite a comunicação direta entre o homem e Deus. A palavra *mística* começou a ser usada nesse sentido obras de Dionísio, o Aeropagita, pertencentes à segunda metade do séc. V e inspiradas no neoplatônico Proclo. Em tais obras, é acentuado o caráter místico do neoplatonismo original, que é a doutrina de Plotino. Para isso, insiste na impossibilidade de chegar até Deus ou de realizar qualquer comunicação com ele através dos procedimentos comuns do saber humano, de cujo ponto de vista só se pode definir Deus negativamente (*teologia negativa*). Por outro lado, insiste-se também numa originária, íntima e pessoal entre o homem e Deus, em virtude da qual o homem pode retornar a Deus e unir-se finalmente a ele num ato supremo. Este é o *êxtase*, que Dionísio considera a *deificação* do homem” (ABBAGNANO, 2000: 671-672).

<sup>110</sup> “Tu dizes que verás a Deus e a sua luz; estulto, nunca o verás, se não o vês já agora. ‘ Os místicos são os que atestam que Deus é visível já agora pela fé ou em visão. Ver a Deus é dar-se conta de que ele existe e de que, como no caso de Agostinho, é inútil procurá-lo fora de si, porque ele está no íntimo do homem mais do que o próprio homem” (BORRIELLO; CARUANA; DEL GENIO; SUFFI, 2003: 706).

desenvolvimento teórico da vida de oração. A oração relacionada ao mais profundo da pessoa humana chama-se “oração mental”, que não é apenas ou principalmente intelectual, mas de toda a alma. Trata-se da oração realizada no íntimo, ou interior da pessoa. A oração mental, ou de recolhimento, chega ao povo por meio dos pregadores franciscanos e sobrevive na Espanha durante os séculos XVI e XVII, fundindo-se e na mística teresiana e sãojoanista. (PEDROSA-PÁDUA, 2015: 45-46)

Para que aconteça a infusão mística, é necessário conhecimento de si mesmo, pois o ser humano, como orienta Teresa d’Ávila, deve ele primeiro entrar em si mesmo, “entrar no aposento próprio” (TERESA DE JESUS, 2009: 448) para, somente depois, percorrer outros caminhos e aposentos. Ela afirma tanto que é necessário conhecer a si mesmo que escreve: “(...) a questão de nos conhecer é tão importante que eu gostaria que não houvesse nisso nenhuma negligência” (TERESA DE JESUS, 2009: 448).

Podemos entender que a mistagogia da oração teresiana tem uma relação estreita na obra *Castelo interior* com os quatro elementos naturais simbolizados<sup>111</sup> que estimulam a mente humana para a dimensão mística.

### **3.3 Jornada da alma: traços interpretativos do *Castelo Interior* a partir da psicologia analítica**

O presente subtítulo não tem a pretensão de esgotar a interpretação da obra *Castelo interior* a partir da abordagem da psicologia analítica, mas apresentar a reflexão tendo como foco inicial a pesquisa de mestrado de Yvone de Rezende Ruston, *Mística Cristã e desenvolvimento da consciência em “Castelo Interior” e o processo de individuação*, o estudo de Léon Bonaventure em *Psicologia e Vida Mística*, além de Carl Gustav Jung em suas obras *O Eu e o Inconsciente* e *O homem e seus símbolos*. Dessa maneira, mostraremos uma abordagem interpretativa em torno da obra *Castelo interior* de forma descritiva.

O ser humano para Carl Gustav Jung é composto de sombra<sup>112</sup> e luz. Um não se sobrepõe ao outro, e sim faz-se necessário o equilíbrio entre eles.

---

<sup>111</sup> Será discutido no quarto capítulo da tese.

<sup>112</sup> “Quando falamos de sombra, fazemos referência àquela parte da personalidade inferior ou inconsciente, normalmente rejeitada porque não condiz com a imagem por nós almejada. A partir desses conceitos, percebe-se a personalidade humana como que estruturada através de polaridade. Na base da estrutura da psique humana, vamos encontrar, digamos, o primeiro par de opostos, consciente e inconsciente. Durante toda jornada da vida essas duas bases

Isto é, quando o inconsciente e o consciente do indivíduo conhecem, reverenciam e harmonizam-se um ao outro. Esse processo Carl Gustav Jung denominou de individuação, ou seja, o ser humano será integrado quando o inconsciente e o consciente souberem conviver em harmonia, um contemplando o outro.

Individuação significa tornar-se um ser único, na medida em que por individualidade entendermos nossa singularidade mais íntima, última e incomparável, significando também que nos tornamos o nosso próprio si mesmo. Podemos, pois, traduzir individuação como tornar-se si mesmo ou o realizar-se do si mesmo. (JUNG, 1996: 49)

Percebe-se que, para Carl Gustav Jung, que trabalhou com pacientes da faixa etária de meia idade, o processo de individuação apresenta-se muitas vezes na segunda metade da existência quando o ser humano já vivenciou várias situações como perda, como morte, como doenças, enfim, vivenciou fracassos e crises. Nessa fase da existência, o indivíduo já sente e sabe que o sofrimento é umas das marcas que caracteriza o ser humano. Para tanto, “o ser humano se vê obrigado a rever sua história, suas opções, seus valores, suas fraquezas e sente necessidade de buscar um significado mais profundo para sua vida” (RUSTON, 2002: 13).

A história de Teresa D'Ávila é vivida em uma existência de muita luta, conflito, percalço, isto é, ela “(..) não é uma peça rara de museu, sua história é a nossa história. Ela é tão relevante para o nosso século como foi para os séculos precedentes e os que virão, porque está ligada às funções que dão consistência à vida humana.” (RUSTON, 2002: 13)

Por meio do simbolismo presente no *Castelo Interior* pode-se visualizar o processo de individuação e a complexidade da alma em uma existência intensa e plural. Isto é, as “relações existentes entre as etapas de desenvolvimento da vida espiritual, em ‘*Castelo Interior*’, e o processo de individuação, tema que pode ser aberto para o encontro mais amplo entre mística cristã e o desenvolvimento da consciência” (RUSTON, 2002: 48). Ou seja, é possível encontrar na obra uma atmosfera que reflete a vida espiritual e o processo de individuação, assim escreve Teresa de Jesus:

---

estruturais concorrem para a formação da personalidade através de uma relação dialética de seus conteúdos” (RUSTON, 2002: 59).

Falo de considerar a nossa alma como um castelo todo de diamante ou cristal muito claro onde há muitos aposentos, tal como no céu há muitas moradas. A bem da verdade, irmãs, não é outra coisa a alma do justo, senão um paraíso onde Ele disse ter Suas delícias. (TERESA DE JESUS, 2009: 441)

A obra *Castelo Interior*, conforme Ruston (2002), dialogando com Jung, afirma que, pelo processo de analogia, é possível descobrir a imagem oculta.

Nesse aspecto a obra de Santa Teresa se presta de maneira preciosa ao nosso objetivo. Com uma imagem, a imagem do cristal, Teresa, sem necessidade de falar muito, disse o essencial. Nesse ponto reportamo-nos a uma obra de Jung, onde ele nos traz uma citação do alquimista Dorneus, em que o alquimista utiliza a mesma imagem do cristal, mas Jung a utiliza como analogia ao processo de individuação. As analogias de Teresa e de Dorneus, em torno da imagem do cristal se completam, e se espelham de forma tal a nos abrir um espaço de compreensão de fenômenos tão complexos de serem abordados em outra linguagem que não seja a linguagem simbólica. (RUSTON, 2002: 84-85)

Dorneus relaciona o cristal à água e à transformação. Uma analogia segundo a qual alma se submeterá por um árduo esforço de transformar que implica o processo de individuação:

o cristal se forma a partir da água e se torna sólido; subentende-se um processo de transformação. Partindo de uma característica básica da água, a mobilidade, cabe também dizer a docilidade, a alma humana, criada à imagem de Deus, tal como o Redentor, terá de nascer, cansar-se, sentir fome e sede. Alma deverá por um trabalho de transformação, trabalho de diferenciação da consciência, também expresso no conceito do processo de individuação. À maneira do cristal, a alma humana vai se solidificando nesse processo de transformação, de ascese, trazendo nela a docilidade e a mobilidade da água, numa busca às vezes dramática, às vezes irradiando brilho e êxtase, até chegar ao “*ser cristal*” de beleza inefável, pedra preciosa cujo peso e solidez evocam a eternidade. (RUSTON, 2002: 85-86)

Nessa perspectiva, compreende-se a alma como o cristal, isto é, “(...) ao longo de todo processo vital, a alma humana, passo a passo, a cada nascer do Sol, vai adquirindo o que já possuía de modo escondido: a natureza sólida, forte, de beleza incomparável, a natureza do cristal” (RUSTON, 2002:86).

O castelo é descrito possuindo várias moradas. Uma delas é localizada no alto; outras, embaixo; e outras, aos lados.

Consideremos, portanto, que esse castelo tem, como eu disse, muitas moradas: umas no alto, outras embaixo, outras aos lados. E, no centro, no meio de todas está a principal, onde se passam as coisas mais

secretas entre Deus e a alma. Deveis compreender bem esta comparação; talvez seja Deus que eu possa por meio dela dar-vos a entender alguma coisa das graças que ele concede às almas e das diferenças que há entre elas, até onde eu tiver entendido ser possível – pois são tantas e tamanhas essas graças que ninguém seria capaz de conhecê-las a todas, muito menos eu, que sou tão ruim. (TERESA DE JESUS, 2009: 442)

Essa descrição nos remete à ideia de círculo, de um movimento circular que, conforme Ruston:

Do ponto de vista psicológico, movimento circular em torno do centro permite que todos os lados da personalidade sejam envolvidos (...) ao lado do movimento em círculo, deixa-nos a ideia da delimitação de um espaço sagrado e da fixação e concentração em torno desse recinto localizado no centro. O movimento circular em torno do centro permite que todos os lados da personalidade sejam tocados. “*A claridade do paraíso se altera com a mais profunda das noites*”. Circular em torno de um centro vivifica as forças luminosas e obscuras da natureza, arrastando com ela todos os pares de opostos psicológicos, possibilitando o autoconhecimento. (RUSTON, 2002: 87)

As moradas podem ser compreendidas como níveis diferentes da consciência humana, isto é, “Com a dinâmica do castelo, e a relação das moradas com o Centro, Teresa quer mostrar também que existem muitas graças e elas se diferenciam no modo de se relacionar com o centro” (RUSTON, 2002: 87).

Teresa de Jesus é uma autora que possui talento na arte de manusear os símbolos<sup>113</sup>, como já foi mencionado anteriormente, e sendo eles categorias que podem promover a transcendência, ampliar a consciência. Isto é, as imagens simbólicas são capturadas pela consciência em parte, recortes que sofrem um trabalho árduo de elaboração, transitando entre síntese e antítese, que resulta na ampliação da consciência humana.

As imagens simbólicas representam uma possibilidade na ampliação da consciência; para que possam render o máximo de benefícios, precisam passar por um tratamento, denominado elaboração simbólica ou função

---

<sup>113</sup> “os símbolos referentes ao centro da alma eram os mesmos observados por C. G. Jung, e que nós mesmos também tínhamos percebidos em nossa experiência pessoal e, em seguida, em nossa prática cotidiana de psicoterapeuta. Trata-se, naturalmente, de semelhança, analogia, e não de identidade. Mas esta analogia é tão marcante, tanto ao nível da imagem quanto ao nível do vivido emocional, que não se pode atribuí-la ao simples acaso” (BONAVENTURE, 1975: 17-18).

transcendente. Esse tratamento ocorre na relação dialética entre o ego e os elementos do inconsciente, num processo longo e árduo que exige muita determinação, coragem e humildade do ser humano. (RUSTON, 2002: 74)

Conforme Teresa de Jesus, o ser humano é composto de corpo e alma, sendo a alma uma dimensão associada à fé, inicialmente. Ela escreve:

não procuramos saber quem somos e só nos detemos no corpo. Sabemos que a nossa alma existe apenas, porque assim ouvimos dizer e porque assim nos diz a fé. Mas poucas vezes consideramos as riquezas existentes nessa alma, seu grande valor, quem nela habita; e, assim damos importância a conservar sua formosura. Todos os cuidados se consomem na grosseria do engaste ou muralha deste castelo, que são os nossos corpos. (TERESA DE JESUS, 2009: 442).

O problema da alma é central e conduz a escrita da obra *Castelo Interior*. Sendo uma escritora cuidadosa, Teresa de Jesus procura, ao longo da obra, apresentar os conceitos dos termos que ela utiliza na construção do texto. Para tanto, ela tem a preocupação inicial de traçar o que seria alma. A concepção de alma em Teresa de Jesus pode ser entendida como sinônimo de '*mundo interior*' e o corpo compreendido como '*mundo exterior*'. A autora considera o ser humano possuindo dois aspectos diferentes, opostos, que, no entanto, não anulam ou excluem um ao outro, mas percebe-se a unidade na diversidade, isto é, o uno é múltiplo. Assim escreve Léon Bonaventure:

Apesar dessa diversidade de expressão, trata-se sempre de uma e mesma vida, a do centro enquanto totalidade. Há uma unidade na diversidade, e, assim sendo, o eterno problema filosófico da dualidade corpo e alma, matéria e espírito, nem chegam a ser colocados. Este dualismo é um dualismo funcional e não ontológico. Realmente, o corpo é o exterior do castelo e a alma, seu interior, mas trata-se sempre do mesmo castelo. Não são realidades que se diferem, mas dois pontos e vista. (BONAVENTURE, 1975: 99)

Dessa maneira, podemos vislumbrar, conforme a linguagem teresiana, dois seres humanos, sendo um exterior e outro interior, mas não quer dizer que existam duas realidades claras e distintas, contrariando o pensamento cartesiano. Isto é, a dimensão exterior e interior, ou seja, corpo e alma representam faces da mesma e única dimensão: o real.

Além de tentar construir os conceitos, ela também procura associar os termos aos símbolos que pertencem, que fazem parte do cotidiano das leitoras como castelo associado à alma:

alma, ou seja, sua estrutura, seus conteúdos e fases de sua evolução bem como a importância de seu centro são expressos pelo duplo simbolismo do castelo e das moradas. Com efeito, o símbolo do castelo representa a totalidade da alma enquanto tal e sua unidade (...) o símbolo das moradas, partes que formam o castelo interior, exprime a hierarquia que existe entre as diferentes realidades da alma bem como sua diversidade. (...) Termos diferentes podemos, pois, significar uma mesma realidade. Além do mais, Teresa utiliza o simbolismo das moradas tanto quando fala do castelo como quando fala da montanha. (...). No caso do castelo, estas moradas estão situadas ao redor do centro, em círculos periféricos, dirigindo-se da base para o cume da montanha. (BONAVENTURE, 1975: 99)

Podemos compreender que a alma é a temática central na narrativa do *Castelo Interior*, no qual todos os símbolos existentes se convergem e estruturam uma arquitetura mística em que Teresa de Jesus registra sua experiência mística. Para que isso ocorra, ela não recorre às ideias claras e distintas, pois essas são limitadas quando se referem à dimensão mística. A linguagem capaz de expressar o inefável é a linguagem simbólica:

observamos que todos os símbolos que se encontram nos textos convergem para um ponto central, para o centro da alma, de onde ao mesmo tempo emanam. A estrutura de seu pensamento simbólico não é linear, como seria aquele pensamento que obedecesse à lógica racional discursiva, e sim irradiada e radical. É claro que os símbolos se imbricam uns nos outros segundo uma ordem. Esta, entretanto, não é uma ordem do pensamento dedutivo, que se exprime segundo as leis do silogismo e de uma maneira progressiva, mas a da linguagem simbólica. A coerência desta estrutura do pensamento teresiano provém do fato de que os símbolos originam-se num ponto central e é em relação a este que eles são explicitados. (BONAVENTURE, 1975:73)

A autora consegue orquestrar os símbolos, mantendo a unidade na diversidade, sobretudo na dinâmica imagética do castelo com que está dialogando, compondo uma constelação que remonta a concepção de alma, por exemplo: centro, palácio, casa, cidade, mundo interior, edifício, fruto do palmito, diamante, paraíso, céu, sol, braseiro, pérola oriental, uma caixinha de ouro, o ouro do cadinho, uma joia, um cofrezinho, uma aliança, reino, fonte, jardim, árvore da vida. Todos esses símbolos apresentados articulam com o

símbolo castelo que não é uma imagem fixa, imóvel; ao contrário, ele é simbolizado como sendo a alma. Não se fecha, não se conclui o que é alma.

No símbolo castelo, a alma é apresentada como uma totalidade complexa, esférica e hierarquizada onde o fosso é nosso corpo e o interior desse mesmo castelo, o homem interior, alma e espírito. Tal castelo forma um todo, um cosmo interior sem com isto constituir uma unidade monolítica, um sistema fechado. Mas se ele constitui uma totalidade, isto não quer dizer que a unidade substancial da alma resida essencialmente no centro da alma. É por causa do centro que é “a alma mesma desta alma”, a qual possui uma unidade substancial. É em relação a ela que a alma humana se define como substância, trazendo em si mesma uma densidade irreduzível e autônoma. (BONAVENTURE, 1975: 92)

Ela, a alma, será representada também como uma esfera<sup>114</sup>, isto é, a esfera pode ser compreendida como um símbolo da unidade. Consequentemente, a alma congrega em si mesma, ao mesmo tempo, a perspectiva de ser centro e de ser esfera.

Os símbolos da pedra preciosa, do diamante e o centro exprimem também a ideia de irreduzibilidade, indivisibilidade e autonomia. Mesmo que os símbolos se refiram por excelência ao centro da alma, é preciso assinalar também que significam a alma “in genere” e estão intimamente ligados com os do castelo e da montanha. Na verdade, trata-se de única e mesma realidade. O ouro, o diamante, o paraíso, a árvore, significam todos ao mesmo tempo o centro da alma e mesmo frequentemente de Deus. (BONAVENTURE, 1975: 92)

Assim escreve Teresa de Jesus sobre a totalidade da alma:

Isto, filhas, vos parecerá disparate, mas verdadeiramente se passa assim. Embora saibamos que a alma forma um todo, não é fantasia o que afirmo, sendo antes coisa muito comum. Por isso, eu dizia que, tendo em vista certas coisas experimentadas em nosso interior, se percebe haver diferença, de certa maneira – e muito conhecida – entre a alma e o espírito. Embora não passem de uma única realidade, vê-se entre eles uma divisão muito sutil que os leva às vezes a agir diferentemente um do outro, de acordo com o sabor que o senhor lhes confere. (TERESA DE JESUS, 2009: 570)

Acrescenta a autora sobre a dificuldade em definir a alma:

---

<sup>114</sup> “É interessante assinalar que o símbolo da esfera para significar a alma se encontra em muitos outros autores, como, por exemplo, Platão, no **Banquete**, Gregório de Nissa, no seu comentário **De Alma**, e ainda S. Tomás de Aquino, Jacob Boehme, S. João da Cruz e Jung” (BONAVENTURE, 1975:92).

Não encontro outra coisa com que comparar a grande formosura de uma alma e a sua grande capacidade. De fato, a nossa inteligência – por aguda que seja – mal chega a compreendê-la, assim como não pode chegar a compreender a Deus; pois Ele mesmo disse que nos criou à Sua imagem e semelhança. Se assim é – e não há dúvida disso –, não há razão para nos cansar buscando compreender a formosura deste castelo. (TERESA DE JESUS, 2009: 441)

Mesmo sendo sabedora da impossibilidade de conhecer Deus Teresa de Jesus não desiste desse desejo. No entanto, o foco central pode ser compreendido em não conhecer, mas em contemplar a formosura do castelo.

Em síntese, esse capítulo apresentou a história do *Castelo Interior*, seu aspecto literário e suas influências recebidas para a constituição da obra, além da abordagem relacionada a mistagogia da oração. E por fim, uma análise apresentando traços interpretativos do *Castelo Interior* a partir da psicologia analítica, relacionado a questão simbólica, fundamental para o quarto capítulo. Isto se faz necessário, uma vez que o quarto capítulo terá como foco central o *Castelo Interior* como simbolização dos elementos naturais que transcendem para o imaginário místico.

O próximo capítulo tem como proposta inicial promover uma leitura, uma interpretação da obra *Castelo Interior* a partir da imaginação material, isto é, tendo como lentes interpretativas os quatro elementos naturais investigados por Gaston Bachelard, como condição para a construção de uma estética em que o devaneio, o sonho são categorias reais.

#### **Capítulo IV: *Castelo Interior*: Simbolização dos quatro elementos naturais que transcendem para o imaginário místico**

No capítulo anterior, apresentamos a história do *Castelo Interior*, seu aspecto literário e suas influências recebidas para a constituição da obra, além da abordagem relacionada à mistagogia da oração. Em suma, uma análise com traços interpretativos do *Castelo Interior* a partir da psicologia analítica, relacionado à questão simbólica, fundamental para o quarto capítulo.

O presente capítulo tem como proposta inicial promover uma hermenêutica simbólica, uma interpretação da obra *Castelo Interior* a partir da imaginação material, isto é, tendo como lentes interpretativas os quatro elementos naturais investigados por Gaston Bachelard, como condição para a construção de uma estética em que o devaneio e o sonho são categorias reais.

Nosso exercício hermenêutico simbólico centra atenção na obra *Castelo Interior*, objeto de estudo da pesquisa, e terá como sustentação teórica as seguintes obras de Gaston Bachelard: *A Água e os Sonhos: ensaio sobre a imaginação da matéria* (1999); *A Terra e os devaneios do repouso: ensaio sobre as imagens da intimidade* (2003); *O Ar e os sonhos: ensaios sobre a imaginação do movimento* (2001); *Psicanálise do Fogo* (1999). Dessa maneira, o *Castelo Interior* será explorado como simbolização dos quatro elementos naturais que transcendem para o imaginário místico na escrita da obra.

Por conseguinte, para tentar atingir nosso objetivo, procuraremos discutir as seguintes perguntas: quais seriam os elementos naturais, principais e secundários, presentes na narrativa mística do *Castelo Interior*, de Santa Teresa de Jesus? Caso existam os quatro elementos naturais na obra *Castelo Interior*, eles foram conscientes e deliberados? Caso existam os quatro elementos naturais na obra, como se dá o processo de simbolização dos quatro elementos naturais que transcendem para a narrativa mística? Caso existam os quatro elementos, como esses elementos naturais ou a imaginação material assumem uma simbolização que os elevam para o plano do divino, do mistério, do místico?

#### 4.1. A simbolização dos quatro elementos naturais que transcendem para o imaginário místico na obra *Castelo Interior*

Gaston Bachelard entende que o ser humano não é estimulado pela necessidade; ao contrário, é o desejo, o supérfluo, que estimula o ser humano. Dessa maneira, iremos trilhar uma compreensão da imaginação em Bachelard noturno<sup>115</sup> inserido em uma atmosfera em que o desejo é fonte de toda criação humana e a objetividade do objeto, no primeiro instante, é impura, ou seja, essa compreensão primeira do objeto não é confiável.

Então sim, eu comia fogo, comi seu ouro, seu cheiro e até sua crepitação, à medida em que o ardente *waffle* estava sob meus dentes. E é sempre assim, por uma espécie de prazer de luxo como sobremesa, que o fogo demonstra sua humanidade. Ele não se limita a cozinhar, ele tosta. Doura o biscoito. Materializa a festa dos homens. Por mais longe que se possa remontar, o valor gastronômico prevalece sobre o valor alimentar, e foi na alegria, não na penúria que o homem encontrou seu espírito. A conquista do supérfluo produz uma excitação espiritual maior que a conquista do necessário. O homem é uma criação do desejo, não uma criação da necessidade. (BACHELARD, 1999: 24-25)

Na perspectiva bachelardiana, é a matéria que conduz a forma, pois “(a poesia não é um jogo, mas uma força da natureza) permitem apreender a ‘materialização’ da emoção, ou seja, o espaço-tempo particular de cada

---

<sup>115</sup> “Ao lado desse Bachelard *diurno*, fascinado pela interminável aventura de clarificação e correção de conceitos, formulador de um novo racionalismo — aberto, setorial, dinâmico, militante —, existe, com igual força e riqueza, complementarmente. Um Bachelard *noturno*, inovador da concepção de imaginação, explorador do devaneio, exímio mergulhador nas profundezas abissais da arte, amante da poesia — em renhido combate com certa tradição intelectualista que seu anticartesianismo reconhece subsistir em Freud, em Bergson, em Sartre. Armado de pressupostos geralmente alheios à tradição da filosofia francesa oficial, impregnada, em múltiplas variações, pelo tipo de racionalidade que emana de Descartes, Bachelard resgata elementos da linhagem romântica alemã (por exemplo, Novalis) e da filosofia “ascensional” de Nietzsche. Esses elementos tornam-se ingredientes decisivos de seu estilo filosófico peculiaríssimo: ‘estilo filosófico rural’, como reconhece Canguilhem, distante dos padrões acadêmicos convencionais, longe dos modismos sorbonianos, embebido de experiências colhidas em direto e apaixonado convívio com a natureza — experiências que fazem de Bachelard também um filósofo da natureza, não no sentido tradicional, mas um filósofo da natureza enquanto paisagem. E, por tudo isso, um filósofo difícil de criar descendência, embora muitos tenham passado a trabalhar a partir de seu riquíssimo legado” (PESSANHA, 1985: 05-06).

escritor.” (FELICIO, 1994:39). Assim sendo, para Bachelard, a matéria e a imaginação encontram-se no devaneio, no sonho que promove a imaginação criadora de filósofos, artistas e escritores. Isto é, a imaginação é a própria dinâmica do existir humano, com isso, “a imaginação literária, a imaginação falada, aquela que atendo-se à linguagem, forma o tecido temporal da espiritualidade e que, por conseguinte, se liberta da realidade” (BACHELARD, 2001: 02).

Com essa perspectiva, Gaston Bachelard *noturno* rompe com a tradição filosófica ocidental e com o modelo científico, os quais orientam sua investigação a partir da observação, do ponto de vista da teoria, da evidência, ou seja, da forma. O filósofo *noturno* promove uma revolução, inserindo a matéria como centro da produção do conhecimento, com isso, rompe com o *cartesianismo*, com o positivismo, enfim, com a “tradição ocularista” da filosofia ocidental. Para ele, a natureza não é algo que será medido, calculado, controlado, e sim condição que conduz ao reino da imaginação.

A ruptura é vislumbrada também em sua escrita. A escrita é poética, profunda, reflexiva, tensa e leve ao mesmo tempo. Além disso, seu texto nos evoca a paisagem de uma colcha de retalho em que cada retalho e a costura compõem a maestria da obra. Seu texto entrelaça memória infantil, diálogo com filósofos, psicanalistas, alquimistas, bruxo/mago, cozinheiros, escultores, pintores e escritores. Conforme Gilbert Durand (1988), em *A Imaginação Simbólica*, Bachelard possui em sua escrita um humor elegante, além de apresentar uma extraordinária eficácia na convicção.

Podemos visualizar em Bachelard que a imaginação é dinâmica, móvel e rompe com o padrão das coisas modeladas indo ao encontro de outra realidade, isto é, o mundo dos devaneios, dos sonhos, do entrelaçamento de imagens provocado pelos quatro elementos naturais.

Pela imaginação, abandonamos o curso ordinário das coisas. Perceber e imaginar são tão antitéticos quanto presença e ausência. Imaginar é ausentar-se, é lançar-se a uma vida nova. Não raro, essa ausência é sem lei, esse impulso é sem perseverança. O devaneio se concentra em transportar-nos alhures, sem que possamos realmente viver todas

as imagens do percurso. O sonhador deixa-se ir à deriva. (BACHELARD, 2001: 03-04)

Assim sendo, o/a escritor(a) com sua produção literária é o portal que abre para as trilhas dos sonhos/devaneios, pois um texto pode tanto curar quanto adoecer o leitor, ser um elixir ou um veneno. Portanto, percebe-se que a narrativa desenhada no papel é o passaporte para o reino da imaginação, no qual cada escritor está intimamente e essencialmente inspirado e contaminado por um dos quatro elementos naturais. Por conseguinte, cada escritor transmite algo a partir do elemento natural que o inspira.

O poeta do fogo, o da água e o da terra não transmitem a mesma inspiração que o poeta do ar. Eis por que o sentido da *viagem imaginária* é muito diferente segundo os diversos poetas. (...). Mas a verdadeira mobilidade, o mobilismo em si é o mobilismo *imaginado*, não é bem alertada pela descrição do real, ainda que fosse pela descrição de um devir do real. A verdadeira viagem da imaginação é a viagem ao país do imaginário, no próprio domínio do imaginário. Não entendemos por tal uma dessas utopias que nos dão de uma só vez um paraíso ou um inferno, uma Atlântida, ou uma Tebaida. (BACHELARD, 2001: 04-05)

Bachelard fala do reino da imaginação, mas o que é o reino da imaginação, conforme o filósofo? Qual a relação entre o escritor, sua obra e o mundo da imaginação?

Enfim, a viagem aos mundos longínquos da imaginação só *conduz* bem um psiquismo dinâmico se assumir o aspecto de uma viagem ao país do infinito. No reino da imaginação, toda imanência se junta uma transcendência. É próprio da lei da expressão poética ultrapassar o pensamento. Sem dúvida, essa transcendência aparece frequentemente como grosseira, factícia, truncada. Às vezes também ela obtém um rápido sucesso, é ilusória, vaporosa, dispersiva. Para o ser que reflete, é uma miragem. Mas miragem fascina. Encerra uma dinâmica especial que é já uma realidade psicológica inegável. Pode-se, então, classificar os poetas pedindo-lhes para responder à pergunta: “Dize-me qual é o teu infinito e eu saberei o sentido do teu universo; é o infinito do mar ou do céu, é o infinito da terra profunda ou da fogueira?” No reino da imaginação, o infinito é a região em que a imaginação se

afirma como imaginação pura, em que ela está livre e só, vencida e vitoriosa, orgulhosa e trêmula. (BACHELARD, 2001: 05-06)

Dessa maneira, podemos vislumbrar que o escritor tem uma inspiração íntima com o infinito, e esse infinito o conduz para o reino da imaginação que promove a transcendência dos elementos naturais, isto é, em *A água e os Sonhos* escreve o filósofo:

acreditamos possível estabelecer, no reino da imaginação, uma *lei dos quatro elementos*, que classifica as diversas imaginações materiais conforme elas se associem ao fogo, ao ar, à água ou à terra. É, se é verdade, como acreditamos, que toda poética deve receber componentes – por fracos que sejam – de essência material, é ainda essa classificação pelos elementos materiais fundamentais que deve aliar mais fortemente as almas poéticas. Para que um devaneio tenha prosseguimento com bastante constância para resultar em uma obra escrita, para que seja simplesmente a disponibilidade de uma hora fugaz, é preciso que ele encontre sua *matéria*, é preciso que um elemento material lhe dê sua própria substância, sua própria regra, sua poética específica. (BACHELARD, 1997: 04)

Desse modo, cada escritor reflete, em sua obra escrita, o devaneio inspirado por um dos quatro elementos naturais que doa sua substância para que ele possa ser conduzido ao reino da imaginação, no qual os elementos transcendem.

Mais ainda que os pensamentos claros e as imagens conscientes, os sonhos estão sob a dependência dos quatro elementos fundamentais. Foram numerosos os ensaios que ligaram a doutrina dos quatro elementos materiais aos quatro temperamentos orgânicos. (...) “Os sonhos dos biliosos são de fogo, de incêndios, de guerra, de assassinios; os dos melancólicos, de enterros, de sepulcros, de espectros, de fugas, de fossas, de tudo quanto é triste; os dos pituitosos, de lagos, de rios, de inundações, de naufrágios; os sanguíneos, de vôo de pássaros, de corridas, de festins, de concertos e até mesmo de coisas que não ousamos nomear.” Por conseguinte, os biliosos, os melancólicos, os pituitosos e os sanguíneos serão respectivamente caracterizados pelo fogo, a terra, a água e o ar. (BACHELARD, 1997: 04)

No quadro abaixo, apresentaremos traços dos quatro elementos naturais e a simbolização deles a partir de fragmentos das obras de Bachelard, que explora a imaginação com base nos elementos naturais.

### QUATRO ELEMENTOS NATURAIS E A SIMBOLIZAÇÃO

Quatro elementos naturais	Traços característicos da imaginação material: simbolização dos quatro elementos naturais
Ar	<ul style="list-style-type: none"> <li>• O ar natural é o ar livre. (BACHELARD, 2001: 08)</li> <li>• As imagens do ar estão no caminho das imagens desmaterialização. (BACHELARD, 2001: 13)</li> <li>• (...) no mundo do sonho não se voa porque se tem asas, mas acredita-se ter asas porque se voa. As asas são consequências. O princípio do voo onírico é mais profundo. É esse princípio que a imaginação aérea dinâmica deve reencontrar. (BACHELARD, 2001: 28)</li> <li>• (...) as asas de Mercúrio nada mais são que o calcanhar dinamizado. (BACHELARD, 2001: 30)</li> <li>• Shelley vive com toda a sua alma numa pátria aérea, na pátria da maior altura. (BACHELARD, 2001: 41)</li> <li>• (...) o vento, a nuvem, trazem em sua própria substância o princípio da mobilidade aérea. A mobilidade é a riqueza mesma da substância leve. (...) Todos os seres aéreos sabem que é sua própria substância que voa, naturalmente, sem esforço, sem movimento de asa. (BACHELARD, 2001: 47)</li> <li>• (...) poética do voo. (BACHELARD, 2001: 67)</li> <li>• (...) transcendência das asas. (BACHELARD, 2001: 68)</li> <li>• (...) Nietzsche é o tipo mesmo do <i>poeta vertical</i>, do <i>poeta das alturas</i>, do <i>poeta ascensional</i>. (BACHELARD, 2001: 128)</li> </ul>
Fogo	<ul style="list-style-type: none"> <li>• O fogo castiga sem necessidade de queimar. (BACHELARD, 1999: 16-17)</li> <li>• O fogo propaga-se mais seguramente numa alma do que sob as cinzas. (BACHELARD, 1999: 22)</li> <li>• O amor não é senão um fogo a transmitir. O fogo não é senão um amor a surpreender. (BACHELARD, 1999: 38)</li> <li>• Essa luz é íntima. O ser acariciado resplandece de felicidade. A carícia não é outra coisa que a fricção simbolizada, idealizada. (BACHELARD, 1999: 59)</li> <li>• Essa necessidade de <i>penetrar</i>, de ir ao <i>interior</i> das coisas, ao interior dos seres, é uma sedução da intuição do calor íntimo. (BACHELARD, 1999: 61)</li> </ul>
	<ul style="list-style-type: none"> <li>• (...) elemento mais feminino e mais uniforme que o fogo, elemento mais constante que simboliza com as forças humanas mais escondidas, mais simples, mais simplificantes. (BACHELARD, 1997: 06)</li> </ul>

Água	<ul style="list-style-type: none"> <li>• A água é realmente o elemento transitório. É a metamorfose ontológica essencial entre o fogo e a terra. O ser voltado à água é um ser em vertigem. Morre a cada minuto, alguma coisa de sua substância desmorona constantemente. A morte cotidiana não é a morte exuberante do fogo que perfura o céu com suas flechas; a morte cotidiana é a morte da água. A água corre sempre, a água cai sempre, acaba sempre em sua morte horizontal. (...) para a imaginação materializante, a morte da água é mais sonhadora que a morte da terra; o sofrimento da água é infinito. (BACHELARD, 1997: 07)</li> </ul>
Terra	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Os devaneios da intimidade material. (BACHELARD, 2003: 07)</li> <li>• A casa natal e a casa onírica. (BACHELARD, 2003: 77)</li> <li>• (...) a casa vai saindo da terra. (BACHELARD, 2003: 82)</li> <li>• A cabana é o centro de um universo. Toma-se posse do universo ao se tornar dono da casa. (BACHELARD, 2003: 92)</li> <li>• O complexo de Jonas. (BACHELARD, 2003: 101)</li> </ul>

O quadro nos possibilita visualizar que imaginação material dá vida à causa material - terra, água, ar e fogo, e, com isso, recupera o mundo como provocação concreta a solicitar a intervenção ativa e modificadora do ser humano: do homem-demiurgo, artesão, manipulador, criador, tanto na ciência quanto na arte. Assim escreve Reinério Luiz Moreira Simões em sua dissertação, *A Imaginação Material Segundo Gaston Bachelard*:

A imaginação material vincula-se às “quatro raízes de todas as coisas” (...) o fogo, o ar, a terra e a água. Os quatro elementos da física pré-socrática são fontes inesgotáveis para os devaneios criadores, permanecendo como essências materiais recorrentes, como substâncias elementares que alimentam a criatividade interminável da arte. A imaginação material resulta do comprometimento do corpo com a concretude das coisas. O poeta da mão é o demiurgo a serviço das forças felizes. Os operários da cidade científica, povoada pelos trabalhadores coletivos da descoberta e da demonstração, avizinham-se dos operários da cidade poética, habitada pelos trabalhadores solitários da celebração. A filosofia bachelardiana é propriamente não uma ontologia (Filosofia do Ser), mas uma ontogenia, uma filosofia da obra, da ontogênese (...) (SIMÕES, 1999: 82)

Percebemos, desse modo, que Bachelard inaugura a perspectiva da verdade e da realidade a partir da arte, sobretudo da arte escrita: linguagem literária, ou seja, “O verdadeiro domínio para se estudar a imaginação não é a pintura, mas a obra literária, a palavra, a frase” (Bachelard, 1999: 252). Tendo

como lente teórica Bachelard noturno, iremos investigar a obra *Castelo Interior* a partir da imaginação material - terra, água, ar e fogo – a partir da metodologia da hermenêutica simbólica com objetivo de identificar traços dos quatro elementos naturais simbólicos presentes na narrativa mística de Santa Teresa de Jesus.

A obra *Castelo Interior* nos estimula, retira-nos de um mundo concreto, hostil, e nos conduz para o mundo da imaginação, para o mundo onírico. Esse movimento é possível porque a narrativa teresiana é carregada de símbolos, uma vez que ela é mestra no uso deles.

Teresa tem a habilidade de falar sobre o ser humano e sua aventura mística através de símbolos como o castelo interior, feito de diamante ou de cristal muito puro, habitado por Deus que, como o sol, irradia sua luz pelas moradas do castelo. (...) o leitor pode, através do símbolo, ver a si mesmo, intuir a presença de Deus em seu interior, num dinamismo de luzes e sombras, e inspirar sua vida concreta. Há símbolos arquetípicos<sup>116</sup>, como o “centro” e a metamorfose da borboleta, especificamente do bicho-da-seda; símbolos originais como o jardim (a pessoa) e o jardineiro (Deus), o palmito (símbolo antropológico que apoia a ideia do centro – o mais saboroso da pessoa encontra-se no mais íntimo e unido a Deus) ou a abelha (símbolo da humildade). Os símbolos abrem a possibilidade de discursos diversos, interdisciplinares e inter-religiosos, e são inspiração para novos olhares das novas gerações.<sup>117</sup>

Também há na obra um diálogo com textos bíblicos e com as leituras realizadas ao longo do tempo. Além disso, a sua formação educacional junto ao pai, à mãe, ao tio e aos confessores. O texto evoca a experiência pessoal, o cotidiano, passando pelas viagens até o êxtase. Sobre a imaginação, escreve Gaston Bachelard:

---

<sup>116</sup> “Um arquétipo é antes uma *série* de imagens ‘resumido a experiência ancestral do homem diante de uma *situação típica*, isto é, em circunstância que não são particulares a um só indivíduo, mas que podem impor-se a qualquer homem...’; caminhar no bosque escuro ou na gruta tenebrosa, perder-se, estar perdido são situações típicas que proporcionam inúmeras imagens e metáforas na atividade mais clara do espírito, conquanto na vida moderna as experiências reais desse tipo sejam no fim das contas muito raras. Amando tanto as florestas, não me lembro de ter me perdido nelas. Temos medo de nos perder, sem jamais nos termos perdido” (BACHELARD, 2003: 162).

<sup>117</sup> Lúcia Pedrosa-Pádua. **A liberdade da experiência no encontro com Deus.** [http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com\\_content&view=article&id=5807&secao=460](http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=5807&secao=460). Acesso em 16 de abril de 2015.

Compreenderíamos que o *homo faber* não é um simples ajustador, mas é também modelador, fundidor, ferreiro. Ele quer, na forma exata, uma matéria justa, a matéria que pode realmente *sustentar* a forma. Ele vive, pela imaginação, esse sustentáculo; goza da dureza material, que é a única capaz de dar duração à forma. Então o homem é como que despertado para uma atividade de oposição, atividade que pressente, que prevê, a resistência da matéria. Funda-se, assim, uma psicologia da preposição *contra* que vai das impressões de um *contra* imediato, imóvel, frio, a um *contra* íntimo, a um *contra* protegido por várias barreiras, a um *contra* que não cessa de resistir. (BACHELARD, 2003: 01-02)

Apresentamos a concepção dos quatro elementos naturais para Gaston Bachelard, ou seja, a imaginação material e, logo em seguida, iremos promover uma hermenêutica simbólica dos quatro elementos naturais na obra *Castelo Interior* de Santa Teresa de Jesus.

#### 4.2. Imaginação material: a terra e os devaneios do repouso

Neste subtópico, vamos centrar nossa atenção em torno da obra *Castelo Interior*, tendo como dinâmica interpretativa, método, a hermenêutica simbólica instrumentalizada a partir da imaginação material, isto é, vamos centrar, neste momento, no elemento natural terra, compreendido por Bachelard como devaneio do repouso. Para tanto, iniciaremos com o fragmento do *Castelo Interior* que relaciona a alma, o castelo e o diamante.

Falo de considerar a nossa alma como um castelo todo de diamante ou cristal muito claro, onde há muitos aposentos, tal como no céu há muitas moradas. A bem da verdade, irmãs, não é outra coisa a alma do justo senão um paraíso onde Ele disse ter delícias. Pois não achais que assim será o aposento onde um Rei tão poderoso, tão sábio, tão puro, tão pleno de todos os bens se deleita? (...) esse castelo tem, como eu disse, muitas moradas, umas no alto, outras embaixo, outras dos lados. E, no centro, no meio de todas, está a principal, onde se passam as coisas secretas entre Deus e a alma. (TERESA DE JESUS, 2009: 441-442)

Na obra *Castelo Interior*, o castelo provoca a imagem de fortaleza, de segurança; e nos remete também à ideia de casa – morada, habitação. Além disso, castelo pode ser compreendido como símbolo de proteção, para Chevalier e Gheerbrant (2009). Para tanto, basta recordarmos os contos de fadas e as imagens apresentadas acerca do castelo nessas histórias.

É comum perceber que ele, o castelo, representa uma construção firme, sólida, forte e ocupa ou se situa em lugares de difícil acesso como no alto de uma colina, cercado por pântanos, rios, lagos e florestas. Assim, conforme Chevalier e Gheerbrant:

Todavia, sua própria localização isola-o um pouco no meio de campos, bosques e colinas. E o que ele encerra, separado assim do resto do mundo, adquire um aspecto longínquo, tão inacessível quanto desejável. Por isso o castelo figura entre os símbolos da transcendência: a Jerusalém celestial toma a forma, nas obras de arte, de uma fortaleza erigida de torres e torreões pontiagudos, situados no cume uma montanha. (...) o que é protegido pelo castelo é a transcendência do espiritual. Julga que ele resguarde um poder misterioso e inatingível. (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2009: 199)

Isso posto, visualizamos castelo e casa, sinônimos no sentido de remeter-nos à ideia de segurança e de proteção. Percebe-se, nesse trecho da obra, o imaginário da casa onírica, isto é, o devaneio habitante, que é construído por tudo que o real oferece, entrelaçado com o sonho arcaico. Assim escreve Bachelard sobre a realidade da casa imaginária: “Uma das provas da realidade da casa imaginária é a confiança que tem um escritor de nos interessar pela recordação de uma casa da própria infância. Basta um sinal que atinja o fundo comum dos sonhos” (2003: 79).

Tanto no castelo quanto na casa, é comum o elemento terra para serem construídos. A terra é símbolo rico e profundo. É rico, porque a imaginação cria e recria em torno dos atributos da terra. É profundo, devido à capacidade de evocar o sentimento de acolhimento, enfim, a dimensão maternal. Além disso, a terra representa para algumas tradições o próprio ser humano como ser oriundo da terra, que retornará à própria terra. Além disso, “essa morada onírica é uma morada de universo” (BACHELARD, 2003: 91).

Outras interpretações compreendem a casa como o ser interior – a morada interior. Para Bachelard (2003), a casa sintetiza as várias dimensões humanas representadas pelas moradas, como pode ser encontrado na obra de Teresa de Jesus, que mostra o castelo dividido em sete moradas e “tem, como eu disse, muitas moradas, umas no alto, outras embaixo, outras dos lados. E, no centro, no meio de todas, está a principal” (TERESA DE JESUS, 2009: 442). Cada uma delas indica o estágio no qual a alma se encontra na jornada em busca de Deus. Bachelard (2003) ainda entende que os diversos cômodos da casa simbolizam os vários estados ou estágios da alma.

A casa oniricamente completa é a única onde se pode viver os devaneios de intimidade em toda a sua variedade. Nela se vive só, ou a dois, ou em família, mas, sobretudo, só. E em nossos sonhos da noite, há sempre uma casa onde vivemos sós. Assim o exigem certos poderes do arquétipo da casa no qual se juntam todas as seduções da vida recolhida. Todo sonhador tem necessidade de retornar à sua célula, é chamado por uma vida verdadeiramente celular (...). Mas a célula não é tudo. A casa é um arquétipo sintético, um arquétipo que evolui. Em seu porão está a caverna, em seu sótão está o ninho, ela tem raiz e folhagem. (BACHELARD, 2003: 81)

Dessa maneira, podemos entender que o castelo é uma casa onírica. E essa imagem é forte, ou seja, “As imagens que são forças psíquicas primárias são mais fortes que as ideias, mas fortes que as experiências reais” (BACHELARD, 2003: 81).

Ó Jesus, que confusão estabelecem aqui os demônios, e como fica aflita a pobre alma, que não sabe se deve avançar ou voltar ao primeiro aposento! É que a razão, por outro, mostra-lhe o engano que é pensar que tudo isso vale alguma coisa em comparação com o seu fim último. A fé ensina-lhe o que deve fazer. A memória recorda-lhe onde vão parar todas as coisas do mundo, tornando-lhe presente a morte (e algumas súbitas) dos que muito fruíram dessas frivolidades. Alguns, vistos em grande prosperidade, jazem debaixo da terra pisada pelos transeuntes, esquecidos de todos. Quantas vezes, ao passar por uma dessas sepulturas, a alma se lembra de que ali se encontra aquele corpo fervilhando de vermes, não lhe escapando igualmente outras coisas que podem acontecer. (TERESA DE JESUS, 2009: 455)

Nesse fragmento das *Segundas Moradas*, capítulo único, Teresa de Jesus entrelaça sua memória com o elemento material terra, que mostra a relação de finitude do ser humano. Além disso, descreve o andar, o pisar, sobre o solo como algo típico do existir e da sobrevivência humana. Por outro lado, mostra as sepulturas tomadas pelos vermes: a morte. Isto é, estar sepultado é regressar ao seio materno, noutras palavras, “E que exemplo mais claro se poderia dar para tornar compreensível a maternidade onírica da morte? O ventre materno e o sarcófago não são aqui dois tempos da mesma imagem? A morte, o sono” (BACHELARD, 2003: 125).

Tanto a casa onírica de refúgio quanto a casa onírica do seio materno representam proteção. Além disso, identificamos no trecho o imaginário associado aos vermes. Consoante os vermes, percebemos que “Em todas essas lendas o verme aparece como símbolo de transição, da terra à luz, da morte à vida, do estado larvário ao voo espiritual” (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2009: 943-944).

As *Terceiras Moradas* apresentam o símbolo “três” na composição do subtítulo, que “designa (...) os níveis da vida humana: material, racional, espiritual ou divino, assim como as três fases da evolução mística: purgativa, iluminativa e unitiva” (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2009: 902). O número três pode representar uma constelação simbólica, em que ele não é apenas um número que resulta da soma de um mais dois. Ele é um símbolo profundo que provoca o mundo onírico do ser humano. É possível entendê-lo como fogo. Ele é vivo e queima a imaginação, provoca atritos, e o resultado dessa fricção é fogo. Uma vez que ele está ligado ao imaginário do triângulo em que a base tem o número 1, que é simbolizado pela terra – princípio -, e o número 2, que representa a água, e, no ápice do triângulo, percebe-se o número 3, o fogo que provoca mudanças e transformações nos elementos. Ademais, Chevalier e Gheerbrant apresentam que:

O três é um número fundamental universalmente. Exprime uma ordem intelectual e espiritual, em Deus, no cosmo ou no homem. Sintetiza a trindade do ser vivo ou resulta da conjunção de 1 e de 2, produzido, neste caso, da *União do céu e da terra*. (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2009: 899).

Após realizar um breve voo interpretativo acerca do simbolismo do número três, concentraremos nossa atenção no termo morada. É possível compreender, no campo simbólico imaginário, que tanto o castelo quanto a casa são compostos de divisões, de quartos, de cômodos, de espaços característicos e organizados para um fim ou um propósito, os quais podemos denominar moradas. Para ir de um espaço para outro, é necessário caminhar, trilhar, percorrer; ora indo em direção reta, ora em curva, ora descendo e, às vezes, subindo de uma morada a outra. Assim, “Tudo então simboliza. Descer, devaneando, num mundo em profundidade, em uma casa que assinala a cada passo a sua profundidade, é também descer em nós mesmos” (BACHELARD, 2003: 91). Entrar no castelo é um movimento de autoconhecimento.

Escreve Teresa de Jesus no terceiro parágrafo da *Terceira Morada*, capítulo um:

Imensa miséria é viver como quem tem inimigos à porta, em constante sobressalto, sem poder dormir nem comer desarmado, com receio de que por algum lado seja possível arrombar sua fortaleza. Ó senhor e Bem meu! Como quereis que se deseje vida tão miserável? Não é possível deixar de querer e pedir que nos tireis dela, a não ser pela esperança de perdê-la por Vós ou empregá-la em Vosso serviço, e, sobretudo, pela confiança de estar fazendo a Vossa vontade. Se assim ocorre, Deus meu, morramos Convosco, como disse São Tomé, já que viver sem Vós não é senão morrer muitas vezes. Ainda mais considerando estes temores de perder-Vos para sempre, temores que não são vãos. (TERESA DE JESUS, 2009: 460)

Neste fragmento, a autora mostra quão miserável é a vida de uma pessoa que está a todo o momento assombrada, assustada, pela eminência de ser invadida em seu ser, isto é, de sua fortaleza ser destruída, arrombada. Ela escreve “inimigos à porta” (TERESA DE JESUS, 2009: 460). O termo “porta”, podemos associá-lo ao elemento fogo, à água e ao ar. Todos eles pedem passagem e são passagens. Assim como o fogo está presente nas transformações dos elementos, a água está na purificação e na iniciação, e o ar, na composição da vida e da morte dos seres vivos. Conforme Bachelard, “A porta é, ao mesmo tempo, um arquétipo e um conceito: totaliza segurança inconsciente e seguranças conscientes” (BACHELARD, 2003:143).

No trecho, é possível perceber uma atmosfera mística quando diz que “esperança de perdê-la por Vós ou empregá-la em Vosso serviço, e, sobretudo, pela confiança de estar fazendo a Vossa vontade. Se assim ocorre, Deus meu, morramos Convosco, como disse São Tomé” (TERESA DE JESUS, 2009: 460). A experiência da morte é visível na experiência mística. É a perda de algo menor para compor uma dimensão maior e mais ampla. Assim disse São Tomé: “Vamos também nós, para morrermos com ele” (Jo. 11,16). Tanto a escrita de Teresa de Jesus quanto a fala expressa de São Tomé no Evangelho de João nos apresentam uma mística da comunhão, ou seja, presencia-se neles uma mística da existência em Teresa de Jesus, que nos faz recordar o significado de mística para os gregos: fechar os lábios ou os olhos. Enfim, percorrer o caminho em busca do castelo interior.

Lima Vaz, em sua obra *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*, explica a diferença entre mística, místico. “O místico é o primeiro da experiência, o mistério, seu objeto, a mística, a reflexão sobre a relação místico-mistério” (LIMA VAZ, 2000:17). Em conformidade com o pensamento de Lima Vaz, Carlos Eduardo Sell e Franz Josef Brüseke explicam o que eles entendem por místico, experiência mística e pensamento místico:

Em primeiro lugar, a mística nos remete para uma experiência subjetiva e pessoal cujo centro é a ideia de união com Deus ou com o princípio fundamental de toda realidade. Aqui estamos no campo da “experiência mística”. Em segundo lugar, esta experiência subjetiva nos informa sobre algo que não pode ser traduzido por palavras. Aqui estamos no campo do “mistério místico” ou de “O místico” em si mesmo. O ponto de conexão entre estes dois âmbitos da realidade é o pensamento místico. (SELL; BRÜSEKE, 2006:18)

Ainda nas *Terceiras Moradas*, no capítulo dois, encontramos o presente fragmento sobre a terra associada à dimensão de miséria, sofrimento, na qual a pessoa não consegue subir aos outros aposentos do castelo.

E, com isso, esse estado é de grande excelência. Caso não haja humildade, ficaremos a vida inteira no mesmo lugar, em meio a mil sofrimentos e misérias. Porque, quando não abandonamos a nós

mesmas, o caminho se torna difícil e trabalhoso, carregadas como estamos da terra da nossa miséria. Não a transportam as pessoas que sobem aos aposentos restantes. (TERESA DE JESUS, 2009: 567)

Dessa maneira, podemos associar o elemento material terra à dimensão tipicamente humana de se apegar as coisas. E essas coisas aprisionam cada vez mais o ser humano na esfera terrena onde brota dor, sofrimento e miséria. E o caminhar, o trilhar, se torna um fardo e pode até desorientar o viajante:

tudo o que a vida clara nos ensina mascara as realidades oníricas profundas. O desorientamento de um viajante que não encontra seu caminho nas veredas de um campo e o embaraço de um visitante perdido numa grande cidade parecem fornecer a matéria emotiva de todas as angústias do labirinto dos sonhos. Nessa perspectiva, bastariam os aborrecimentos para haver angústia. (BACHELARD, 2003:161)

A esse momento em que a pessoa fica perdida ou se perde e é permeada de angústia Bachelard denomina de *Labirinto*, isto é:

Em nossos sonhos, somos às vezes uma matéria labiríntica, uma matéria que vive estirando-se, perdendo-se em seus próprios desfiladeiros. Convém, portanto, colocar as perturbações inconscientes antes dos embaraços da consciência clara. Se fôssemos imunes à angústia labiríntica, não ficaríamos nervosos na esquina de uma rua por não encontrar nosso caminho. Todo labirinto tem uma *dimensão inconsciente* que deveremos caracterizar. Todo embaraço tem uma *dimensão angustiada*, uma profundidade. É essa dimensão angustiada que nos deve revelar as imagens tão numerosas e monótonas dos subterrâneos e dos labirintos. (BACHELARD, 2003:162)

Nas *Quintas Moradas*, no capítulo um, elegemos um fragmento que apresenta a presença de três elementos naturais, sendo eles o céu associado ao ar, luz associado ao fogo e o elemento natural terra na forma literal. As *Quintas Moradas*, como já sabemos, refere-se à dimensão mística, e Teresa de Jesus deixa claro quão difícil é falar dessa experiência, porquanto o intelecto não possui condições para decodificar ou captar, e o recurso de comparar é limitado, pois a dimensão terrena tem uma carência, uma falta, do que explique

a experiência mística. Mas, mesmo assim, Teresa de Jesus recorre aos quatro elementos naturais para escrever e descrever a experiência mística, a transcendência.

Ó irmãs! Como vos poderei descrever a riqueza, os tesouros e os deleites que há nas quintas moradas? Creio que seria melhor não dizer nada das que faltam, pois não se saberia descrevê-las; o intelecto não é capaz de captá-las nem as comparações servem para explicá-las. Para esse fim, são muito baixas as coisas da terra. Senhor meu, envia do céu luz para que eu possa esclarecer de algum modo estas Vossas servas – pois sois servido que algumas delas fruam tão amiúde esses consolos – , a fim de que não sejam elas enganadas pelo demônio, transfigurado em anjo de luz. Pois empregam todos os seus desejos em querer contentar-Vos. (TERESA DE JESUS, 2009: 487)

Teresa de Jesus pede ao Senhor que do céu possa enviar-lhe luz, isto é, “Pelo fogo tudo muda. Quando se quer que tudo mude, chama-se o fogo” (BACHELARD, 1999:86). Sobre a imaginação aérea associada ao céu, Bachelard escreve:

Todos os seres que amam o grande devaneio simplificado, simplificante, diante de um céu que não é outra coisa senão “o mundo da transparência”, há de compreender a vaidade das “aparências”. Para eles, a “transparência” será a mais real das aparências. Elas lhes dará uma lição íntima de lucidez. Se o mundo é também vontade, o céu azul é vontade de lucidez. O “espelho sem aço”, que é o céu azul, desperta um narcisismo especial, o narcisismo da pureza, da vacuidade sentimental, da vontade livre. No céu azul e vazio, encontra o sonhador o esquema dos “sentimentos azuis”, da “clareza intuitiva”, da felicidade de ser claro em seus sentimentos, atos e pensamentos. O narciso aéreo mira-se no céu azul. (BACHELARD, 2001:176)

Esse narcisismo aéreo promove uma experiência mística, pela qual o indivíduo toma consciência do processo que terá que realizar, ou seja, ele deve cavar a terra e retirar a terra que obstrui o encontro com ele mesmo, isto é, encontrar o “tesouro escondido. A verdade é que Ele está em nós mesmas” (TERESA DE JESUS, 2009: 488).

Por isso, irmãs minhas, devemos pedir agora ao Senhor – já que de algum modo podemos gozar do céu na terra – que nos dê o Seu favor, a fim de não o desmerecermos por nossa culpa. Que Ele nos mostre o caminho e dê forças à nossa alma para cavar até encontrar esse tesouro escondido. A verdade é que Ele está em nós mesmas; é isso o que eu gostaria de explicar-vos, se o Senhor for servido que eu o saiba fazer. (TERESA DE JESUS, 2009: 488)

Essa imaginação aérea nos remete que o céu é “símbolo de pureza, de altura, transparência” (BACHELARD, 2001:175). E Teresa de Jesus escreve que podemos gozar do céu na terra. E como isso é possível? Pela experiência mística, noutras palavras, pela oração.

Por questão de recorte e delimitação acerca da temática, vamos para a *Sétima Morada*, precisamente no capítulo quatro. Isso não quer dizer que, nas outras moradas anteriores, não encontraremos o elemento natural terra, mas, pelo contrário, vislumbraremos vários momentos da obra em que o elemento natural terra se fez presente na narrativa.

Tampouco deves imaginari que, pelo fato de essas almas terem grandes desejos e determinação de não cometer nenhuma imperfeição por coisa alguma da terra, deixem elas de fazer muitas, cometendo até pecados (...). Se não tiverdes essa determinação, não espereis grande benefício. Porque o fundamento de todo este edifício, como eu já disse, é a humildade. E se esta não for genuína, até para o vosso bem, o senhor não desejará elevá-lo muito, a fim de que não desabe por terra. (TERESA DE JESUS, 2009: 581-583)

Podemos, a partir deste fragmento, compreender a terra em dois aspectos: sendo um associado ao pecado e outro, ao exercício de humildade. Como escreve Teresa de Jesus: “não cometer nenhuma imperfeição por coisa alguma da terra (...) o fundamento de todo este edifício, como eu já disse, é a humildade” (TERESA DE JESUS, 2009: 581-583). Visualiza-se nesse trecho a dimensão do *Labirinto*, ou seja, o caminhar pela terra sendo tentado pelo pecado, mas o fato de evitá-lo não caracteriza o não pecar, uma vez que a condição, de fato, para elevar-se é a humildade. Assim escreve Bachelard sobre a dificuldade em trilhar o *Labirinto*:

Andar com dificuldade no sonho é estar perdido, é viver o infortúnio do estar perdido. Partindo do simplíssimo elemento de um caminho difícil, faz-se uma síntese dos infortúnios. Se fizermos uma análise mais perspicaz sentiremos que estamos perdidos ao dobrar qualquer esquina, que nos angustiamos ao menos estreitamento (...) o pesadelo do labirinto engloba essas duas angústias, e o sonhador vive uma estranha hesitação: *ele hesita no meio de um caminho único*. Ele se torna matéria hesitante, uma matéria que subsiste hesitando. A síntese, que é o sonho labiríntico, acumula, ao que parece, a angústia de um passado de sofrimento e a ansiedade de um porvir de infortúnios. (BACHELARD, 2003: 162)

Em suma, foi possível vislumbrar a partir da imaginação material a presença do elemento natural terra na obra *Castelo Interior*, isto é, a hermenêutica simbólica dos quatros elementos conseguiu traçar o elemento natural terra na narrativa de Teresa de Jesus como elemento de repouso, segurança, intimidade e, sobretudo, material de criação. Enfim, a imaginação terrena e os devaneios da vontade são uma casa da lembrança, uma casa onírica onde habita “as impressões dinâmicas ou, mais exatamente, as solicitações dinâmicas que se ativam em nós quando formamos as imagens materiais das substancia terrestres” (BACHELARD, 2003:01).

Em seguida, vamos explorar a imaginação material, tendo como centro interpretativo o elemento material fogo.

#### **4.3. Imaginação material: o fogo e a imaginação ardente**

Neste subtópico, vamos centrar nossa atenção em torno da obra *Castelo Interior*, tendo como dinâmica interpretativa, método, a hermenêutica simbólica instrumentalizada a partir da imaginação material, isto é, vamos centrar nesse momento no elemento natural fogo que “é muito mais um *ser social* do que um *ser natural*” (BACHELARD, 1999: 15).

Nas *Sextas Moradas*, no capítulo dois, como sabemos, Teresa de Jesus centra sua atenção na experiência mística, ou seja, na mística nupcial. Logo abaixo, podemos encontrar o elemento natural fogo na forma de braseiro, que

representa o amor, isto é, “O amor não é senão um fogo a transmitir. O fogo não é senão um amor a surpreender” (BACHELARD, 1999:38).

Estava eu pensando agora: será que desse braseiro aceso que é o meu Deus salta alguma fagulha e cai na alma, de modo a deixá-la sentir aquele abrasamento? Como a fagulha em si, tão deleitosa, é insuficiente para queimá-la, causa-lhe aquela dor. O seu toque produz aquele efeito. Parece-me que essa é a melhor comparação a que pude chegar. Porque essa dor saborosa – que não é dor – não permanece sempre no mesmo grau. Às vezes, dura muito tempo, outras se acaba depressa. É como o Senhor o quer comunicar, pois não é coisa que se possa procurar por nenhum meio humano. Mas, embora à 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 tornar a padecer aquela dor amorosa que lhe causa. (TERESA DE JESUS, 2009: 516)

Teresa de Jesus recorre ao recurso da comparação para descrever a mística nupcial tendo como elemento natural o fogo nas suas variações, como ela mesma afirma: “Parece-me que essa é a melhor comparação a que pude chegar” (TERESA DE JESUS, 2009: 516). Ele, o fogo, “propaga-se mais seguramente numa alma do que sob as cinzas” (BACHELARD, 1999:21).

Esse fragmento da obra é rico em símbolos que remetem ao fogo como elemento principal da mística nupcial como pode ser percebido na expressão: “O seu toque produz aquele efeito” (TERESA DE JESUS, 2009: 516). O ato de tocar, de acariciar, nos remetem a ideia de fricção simbolizada. Isto é, “O que o fogo iluminou conserva uma cor indelével. O que o fogo acariciou, amou, adorou, guarda lembranças e perde a inocência” (BACHELARD, 1999:86).

Tanto a experiência mística quanto o fogo são categorias incontroláveis, ou seja, “Às vezes, dura muito tempo, outras se acaba depressa” (TERESA DE JESUS, 2009: 516).

Percebemos no capítulo cinco, nas *Sextas Moradas*, no fragmento abaixo, o fogo na forma de sol, de raios e de calor.

Muitas vezes tenho pensado: não se parecerá isso com o sol, que estando no céu, desfere raios tão fortes que, não mudando ele de

posição, de imediato chegam até nós? Ora, a alma e o espírito são uma mesma coisa, tal como o sol e os seus raios. Assim, não seria possível – pela força do calor que lhe vem do verdadeiro Sol de justiça – elevar-se a alma acima de si mesma, permanecendo, contudo, em seu posto? não poderia ela elevar-se por meio de alguma parte superior do espírito, saindo por cima de si mesma? Enfim, não sei o que digo. A verdade é que, com a mesma rapidez com que a bala sai dum arcabuz, quando lhe põem fogo, levanta-se no interior um voo – não sei que outro nome lhe dar; ainda que não faça ruído algum, há um movimento tão claro que não pode ser em absoluto imaginação. E, estando alma já muito fora de si mesma, para tudo quanto possa entender, são-lhe mostradas grandes coisas. Quando volta a si, ela se vê com tão grandes lucros e tão desapegada de todas as coisas da terra que as considera lixo perto das que viu. (TERESA DE JESUS, 2009: 534)

O fogo na variação de sol possui um sentido. Na forma de raios, que podemos entender como luz, e, na manifestação de calor, é atribuído a eles um sentido singular. Assim escreve Bachelard sobre a luz e o calor:

é caracterizado por uma consciência do calor íntimo que ultrapassa sempre uma ciência completamente visual da luz. Está fundado numa satisfação do sentido térmico e na consciência profunda da felicidade calorífica. O calor é um bem, uma posse. É preciso conservá-lo cuidadosamente e só doá-lo a um ser eleito que mereça uma comunhão, uma fusão recíproca. A luz brinca e ri na superfície das coisas, mas só o calor *penetra*. (...) essa necessidade de *penetrar*, de ir ao *interior* das coisas, ao interior dos seres, é uma sedução da intuição do calor íntimo. (BACHELARD, 1999: 61)

E sol e a lua são dois contrastes em uma mesma realidade. A lua é fria “os raios da lua não contêm calor; mesmo concentrados no foco de uma lente, eles não ardem” (BACHELARD, 1999:91). Por outro lado, o sol representa centro, a força e, na maioria das vezes, o próprio Deus ou deuses conforme a cultura. Assim escreve Chevalier e Gheerbrant: “O simbolismo do sol é tão diversificado quanto rica de contradições é a realidade solar. Se não é o próprio deus, é, para muitos povos, uma manifestação da divindade” (2009: 836). Ainda na mesma linha de raciocínio, podemos afirmar o seguinte:

Para todos os povos, o Sol é um dos símbolos mais importantes, sendo venerado como um deus por muitos povos primitivos e antigas

superiores; é representando frequentemente como personificação da luz e, por conseguinte, ao mesmo tempo, da inteligência cósmica suprema, do calor, do fogo e do princípio vital; por nascer e se pôr todos os dias, ele também se tornou a imagem simbólica da ressurreição e, de modo geral, de cada novo começo. Como o Sol ilumina todas as coisas com a mesma intensidade, tornando-as dessa forma reconhecíveis, ele simboliza a justiça. (LEXIKON, 2015: 184)

No capítulo seis, das *Sextas Moradas*, encontramos o seguinte fragmento que mostra o quão é frequente o êxtase ou os arroubos, e para falar sobre eles a autora recorre ao elemento natural fogo e sua variação, ou seja, o fogo vislumbrado na forma de borboleta.

Em suma, essa borboletinha não descanso que perdure. Pelo contrário, estando a alma tão repleta de amor, qualquer ocasião capaz de acender mais esse fogo a faz voar. Assim, nesta morada, são muito frequentes os arroubos, não havendo meio de evitá-los, nem mesmo em público. E a isso logo sucedem as perseguições e os murmúrios, pois, mesmo que a alma deseje estar sem temores, não a deixam. São muitas as pessoas que lhe incutem medo, em especial os confessores. (TERESA DE JESUS, 2009: 535)

A borboleta nos insinua a pensar em símbolo de leveza, inconstância, transformação, ressurreição e de transmutação. Jean-Paul Ronecker em sua obra *O simbolismo animal* escreve sobre a simbolização da borboleta ligada ao imaginário do fogo, do sol, da luz e de anjo.

Na simbólica romana, a borboleta – como o pássaro – é identificada correntemente com o anjo, porque, como ele, alimenta de luz. Suas asas graciosas permitem-lhe captar a energia cósmica e atravessar os oceanos, alimentando-se da luz solar. Vemos aqui a primeira identificação da borboleta com a luz e o fogo, bem como esboço de sua representação da alma, ideia essa que encontramos em outras esferas culturais. (RONECKER, 1997: 191)

No seguinte trecho, “alma tão repleta de amor, qualquer ocasião capaz de acender mais esse fogo a faz voar (...) são muito frequentes os arroubos” (TERESA DE JESUS, 2009: 535), a autora consegue com maestria expressar

a experiência mística - o êxtase ou os arrebatamentos – recorrendo a dois elementos naturais: o fogo e o ar - voar. Escreve Bachelard sobre o voo: “amar é voar; a levitação onírica é uma realidade psíquica mais profunda, mais essencial, mais simples que o próprio amor” (BACHELARD, 2001:36).

Ainda no capítulo seis, nas *Sextas Moradas*, deparamo-nos com o símbolo do fogo e d’água na forma de lágrimas, como pode ser lido logo abaixo:

“Todavia, quando é grande o fogo que arde no interior, por mais duro que seja um coração, destila como um alambique. Bem entenderéis neste caso que as lágrimas vêm de Deus, pois proporcionam conforto e tranquilidade – e não alvoroço -, raras vezes fazendo mal. Um aspecto bom desse engano, quando disso se trata, é prejudicar só o corpo, e não a alma – isto é, se há humilde. E, mesmo quando não há engano, não será mau ter essa suspeita. (TERESA DE JESUS, 2009: 538)

Estes dois símbolos, o fogo e a água, são antagônicos até mesmo no devaneio poético, como escreve a autora: “o fogo que arde no interior, por mais duro que seja um coração, destila como um alambique. Bem entenderéis neste caso que as lágrimas vêm de Deus, pois proporcionam conforto e tranquilidade” (TERESA DE JESUS, 2009: 538). Em conformidade com o antagonismo dos elementos naturais, escreve Bachelard:

“as almas que sonham sob o signo do fogo, sob o signo da água, sob o signo do ar e sob o signo da terra revelam-se muito diferentes entre si. Em particular, a água e o fogo permanecem inimigos até no devaneio, e aquele que escuta o regato dificilmente pode compreender o que ouve cantar as chamas: eles não falam a mesma língua. (BACHELARD, 1999: 132)

Mesmo sendo inimigos e não falando a mesma língua, Teresa de Jesus consegue articular esses dois elementos, sendo “que o fogo que purifica tudo” (BACHELARD, 1999:150) e água pode ser compreendida como pureza, isto é, “a *imaginação material* encontra na água a matéria pura por excelência, a

matéria naturalmente pura. A água se oferece, pois, como símbolo natural para a pureza” (BACHELARD, 1997:140)

No capítulo sete, nas *Sextas Moradas*, no seguinte fragmento, apresenta a busca pelo fogo, “Assim, pois, quando não se acende na vontade o mencionado fogo, nem sentimos a presença de Deus, devemos busca-la. É esse o desejo de Sua Majestade – como o fazia a Esposa nos Cânticos” (TERESA DE JESUS, 2009: 544).

O fogo e o calor fornecem meios de explicação nos domínios mais variados porque são, para nós, a ocasião de lembranças imperecíveis, de experiências pessoas simples e decisivas. O fogo é, assim, um fenômeno privilegiado capaz de explicar tudo. Se tudo o que muda lentamente se explica pela vida, tudo o que muda velozmente se explica pelo fogo. O fogo é ultrativo. O fogo é íntimo e universal. Vive em nosso coração. Vive no céu. Sobe das profundezas da substância e se oferece como um amor. Torna a descer à matéria e se oculta, latente. (BACHELARD, 1999:11)

No capítulo onze, nas *Sextas Moradas*, transcrevemos dois trechos da obra que relata a experiência mística como fogo que arde dentro da pessoa ou a sensação de estar dentro de uma fogueira, além disso, sendo permeado por ânsias, lágrimas e suspiros.

Sobrevêm às vezes as ânsias, as lágrimas, os suspiros e os grandes ímpetos de que falei. Tudo isso parece proceder do nosso amor, com grande sentimento; mas não é nada em comparação com o que abordarei, porque este parece um fogo produzindo fumaça, fogo que se pode suportar, ainda que com dificuldade. Andando, pois, essa alma a abraçar-se em si mesma, ocorre-lhe às vezes, por um pensamento muito breve ou por uma simples palavra sobre a morte que tarda, vir então (não se sabe de onde nem como) um golpe, semelhante a uma seta de fogo. Não digo exatamente seta, mas, seja o que for, vemos claramente que não pode proceder da nossa natureza. Também não é golpe, embora eu tenha usado essa palavra, mas fere agudamente. E, a meu ver, não onde se costumam sentir as aflições, mas no íntimo e profundo da alma. Aí, esse raio, que passa depressa, transforma em pó tudo o que encontra de terreno em nossa natureza. E, pelo tempo em que dura, não podemos lembrar-nos de coisa alguma do nosso ser, porque ele ata de súbito as faculdades. Estas ficam sem liberdade para

nada, a não ser para o que possa aumentar essa dor. (TERESA DE JESUS, 2009: 561-562)

Certa vez, aconteceu-lhe o seguinte. Sendo o último dia das festas da Páscoa da Ressurreição e tendo-as e tendo-as ela passado em grande aridez, quase não se apercebia de que era Páscoa. Estando a conversar, só d ouvir uma palavra sobre a duração demasiada da vida, perdeu de todo os sentidos, tal o rigor com que essa angústia a aconteceu. E que não se pense em poder resistir! Assemelhar-se-ia à situação de alguém que, dentro de uma fogueira, quisesse tirar o calor do fogo para impedir a chama de queimá-lo. (TERESA DE JESUS, 2009: 561-564)

Ele, o fogo, é o elemento natural que melhor aproxima para descrever a experiência mística - “um golpe semelhante a uma seta de fogo” -, ou seja, o êxtase.

O fogo (...) foi certamente o primeiro tema de devaneio para o homem, símbolo do repouso, convite ao repouso. Dificilmente se concebe uma filosofia do repouso sem devaneio diante das achas que ardem. Assim, acreditamos que não se entregar ao devaneio diante do fogo é perder o uso verdadeiramente humano e primeiro fogo. Certamente o fogo aquece e reconforta. Mas só tomamos efetivamente consciência desse reconforto numa contemplação bastante prolongada (...). Perto do fogo, é preciso sentar-se; é preciso repousar sem dormir, é preciso aceitar o devaneio objetivamente específico. (...) o fogo não apenas aquece, mas também cozinha as carnes (...). Para ele, a destruição é mais do que uma mudança, é uma renovação. (BACHELARD, 1999:23-25)

Nas *Sétimas Moradas*, capítulo três, percebemos um calor interior, um fogo no centro do ser.

Aqui, porém, faz-se com grande suavidade, mas não procede do pensamento, da memória nem de nada que se possa entender que a alma tenha feito de sua parte. Esse fenômeno é tão frequente que, com bastante atenção, pode ser visto com clareza. Porque, assim como um fogo, por maior que seja, não lança a chama, mas para cima, assim também se entende aqui que esse movimento interior procede do centro da alma e desperta as faculdades. (TERESA DE JESUS, 2009: 577)

Assim escreve Bachelard sobre o fogo no centro, o fogo que desperta as faculdades: “Lá onde o olhar não chega, onde a mão não entra, o calor se insinua. Essa comunhão por dentro, essa simpatia térmica (...). E lá que o calor se difunde e se nivela, lá que ele se esbate como o contorno de um sonho” (BACHELARD, 1999: 61).

No capítulo quatro, nas *Sétimas Moradas*, encontramos elemento fogo no seguinte fragmento:

Julgais pequeno ganho abrasá-las a todas com o fogo da vossa grande humildade, da mortificação, do serviço a todas, de uma imensa caridade para com elas e do amor a Deus? Ou se, com as demais virtudes, as encherdes de estímulo? Não, será grande esse serviço e muito agradável a Deus. Vendo que realizais as obras que estão ao vosso alcance, Sua Majestade entenderá que faríeis muito mais e vos recompensará como se tivésseis levado muitas almas a Ele. (TERESA DE JESUS, 2009: 586)

Esse fragmento entrelaça o fogo à humildade e à mortificação. Sobre a relação entre morte e fogo, escreve Bachelard: “No seio do fogo, a morte não é morte” (1999:28). Em seguida, vamos explorar a imaginação material tendo como centro interpretativo o elemento natural fogo.

#### **4.4. Imaginação material: O ar e os sonhos - imaginação do movimento.**

Neste subtópico, vamos centrar nossa atenção entorno da obra *Castelo Interior* tendo como dinâmica interpretativa, método, a hermenêutica simbólica instrumentalizada a partir da imaginação material, isto é, vamos centrar nesse momento no elemento natural ar compreendido para Bachelard como elemento da imaginação do movimento. Para tanto, iniciaremos com o fragmento do *Castelo Interior* presente nas *Terceiras Morada*, capítulo dois, que articula três elementos naturais: ar, água e terra.

O que vos parece, filhas: se uma viagem de um lugar a outro pode ser feita em oito dias, seria bom andar um ano em meio a ventos, neves, chuvas, percorrendo estradas ruins? Não seria melhor trilhar o caminho

de uma vez? Além de tudo, há também o perigo de serpentes. Oh! Que boas provas poderia eu dar isso! E queria Deus que eu tenha avançado, pois muitas vezes me parece que não. (TERESA DE JESUS, 2009: 566)

Este fragmento encontra-se nas *Terceiras Moradas*, no capítulo dois, recheado e permeado por vários símbolos que remetem ao ar (vento), à água (neve, chuva), à terra (andar, estrada, caminho e serpente). O vento é ambivalente, isto é, ele “é doçura e violência, pureza e delírio (...). Mas a alma do mundo, renovada, (...) tem uma individualidade profunda. A rajada é selvagem e pura. Morre e nasce” (BACHELARD, 2001:239-240).

O imaginário da água nos lembra sofrimento, angústia associada a uma viagem com neves, ventos e possíveis serpentes. Assim escreve Bachelard:

O que se dissolve primeiro é uma paisagem na chuva; as feições e as formas se fundem. Mas aos poucos o mundo inteiro se junta em sua água. Uma única matéria se apossa de tudo. (...). A água fechada acolhe a morte em seio. A água torna a morte elementar. A água morre com o morto em sua substância. A água é então um *nada substancial*. Não se pode ir mais longe no desespero. Para certas almas, *a água é a matéria do desespero*. (BACHELARD, 1997:95)

Encontramos o elemento natural terra nas seguintes formas: andar, estrada, caminho e serpente. Ela, a serpente, é um ser móvel, movimentada sem pés, sem nadadeiras e sem asas.

A serpente é um dos arquétipos mais importantes da alma humana. É o mais *terrestre* dos animais. É realmente a raiz animalizada e, na ordem das imagens, o traço de união entre o reino vegetal e o reino animal. (...) A serpente dorme embaixo da terra, na sombra, no mundo escuro. Sai da terra pela menor fissura, entre duas pedras. Torna a entrar com uma rapidez assombrosa. (...) A serpente, flecha tortuosa, entra embaixo da terra como se fosse absorvida pela própria terra. É essa entrada na terra, essa dinâmica violenta e hábil que institui um arquétipo dinâmico curioso. (...) Diante da serpente, toda uma linhagem de antepassados vem sentir medo em nossa alma perturbada. (BACHELARD, 2003:202-203)

Nas *Quintas Moradas*, capítulo um, identificamos o ar no ato de respirar como pode ser encontrado no fragmento abaixo.

Até no amor é assim: a alma não entende como ama, o que ama nem o que deseja. Em suma, está como quem morreu para o mundo, a fim de viver mais em Deus. Assim, é uma morte saborosa, apartando-se a alma – que permanece no corpo – de todas as operações que pode ter.

Morte igualmente deleitosa, porque, embora pareça de fato que se afasta do corpo, a alma o faz para melhor estar em Deus, e tal maneira que sequer sei se lhe resta vida para respirar. Pensando agora nisso, parece-me que não. Pelo menos, se respira, é sem saber que o faz. (TERESA DE JESUS, 2009: 489)

A imaginação aérea representa o instante de estar livre, ou seja, o ar é uma substância infinita.

No reino da imaginação, o ar nos liberta dos devaneios substanciais, íntimos, digestivos. Liberta-nos de nosso apego às matérias: é, pois, a matéria da nossa liberdade. (...) o ar não traz *nada*. Não dá *nada*. É a imensa glória de um Nada. Mas *nada dar* não será o maior dos dons? O grande doador de mãos vazias nos desembaraça dos desejos da mão estendida” (BACHELARD, 2001:137)

Nas *Sextas Moradas*, capítulo um, percebemos a imaginação aérea na forma de céu.

Creio ser bom contar-vos alguns dos sofrimentos que sei ocorrerem com certeza. É possível que nem todas as almas sejam levadas por esse caminho, mas duvido que viviam livres dos sofrimentos terrenos, de uma maneira ou de outra, as almas que por vezes fruem tão intensamente as coisas do céu. (TERESA DE JESUS, 2009: 509)

O céu é um espelho sem moldura, basta olhar para ele e ser tomado, engolido pelo ar infinito. Isto é, “O mundo está então do outro lado do espelho sem aço. Possui um além imaginário, um além puro, sem aquém. Primeiro ele não tem *nada*, depois tem um *nada profundo*, em seguida uma *profundidade azul*” (BACHELARD, 2001:137).

No capítulo quatro, *Sextas Moradas*, elegemos dois fragmentos para analisá-los com base na imaginação material aérea.

Nessa suspensão, quando o Senhor tem por bem mostrar à alma alguns segredos – como coisas do céu e visões imaginárias -, esta sabe repeti-los depois. Ficam tão impressos em sua memória que ela jamais se esquece. Mas, quando se trata de visões intelectuais, a alma tampouco sabe dizer-las. Pois deve haver aí algumas visões tão elevadas que não convém que os que vivem nesta terra as entendam para poderem repeti-las. Contudo, há outras visões intelectuais que a alma consegue exprimir quando recupera o uso dos sentidos. (TERESA DE JESUS, 2009: 526)

Tudo é asco e lixo, comparado aos tesouros que havemos de gozar para sempre! Nem sempre estes representam alguma coisa se comparados com o fato de possuímos o Senhor de todos os tesouros do céu e da terra. (TERESA DE JESUS, 2009: 526)

Sobre a imaginação aérea, podemos entender que evoca ascensão vertical, desmaterializa-se numa ação do devaneio aéreo:

a vida espiritual caracteriza-se por sua operação dominante: ela quer crescer, quer elevar-se. Busca instintivamente a *altura*. As imagens poéticas são, pois, (...) *operadores de elevação*. Em outros termos, as imagens poéticas são *operações* do espírito humano na medida em que nos aliviam, em que nos soerguem, em que nos elevam. Não têm mais que um eixo de referência: o eixo vertical. São essencialmente aéreas. (BACHELARD, 2001: 42)

Dessa maneira, podemos visualizar o elemento natural ar como elemento da liberdade, isto é, “com o ar, o movimento supera a substância. Não há substância senão quando há movimento” (BACHELARD, 2001:09). Em seguida, vamos centrar nossa atenção no elemento natural água para promover a interpretação do *Castelo Interior*.

#### **4.5. Imaginação material: A água e os sonhos - imaginação da matéria.**

Neste subtópico, vamos centrar nossa atenção em torno da obra *Castelo Interior*, tendo como dinâmica interpretativa, método, a hermenêutica simbólica instrumentalizada a partir da imaginação material, isto é, vamos centrar, neste momento, no elemento natural água compreendido por Bachelard como elemento da imaginação da matéria.

Nas *Primeiras Moradas*, no capítulo um, Teresa dialoga com o texto bíblico, João 5,2 – 8,4, apresentando a relação entre a cura, a água e Jesus.

Não falemos, pois, com essas almas tolhidas que, se o Senhor não vem e lhes ordena que levantem – como o fez com aquele que jazia há trinta anos na piscina –, são muito desventuradas e correm grande perigo. (TERESA DE JESUS, 2009: 444)

Assim, podemos entender que a água simboliza a cura e a pureza. Conforme Bachelard:

A pureza é uma das categorias fundamentais da valorização. Poderíamos mesmo, talvez, simbolizar todos os valores pela dureza (...) queremos mais especialmente mostrar que a *imaginação material* encontra na água a matéria pura por excelência naturalmente pura. A

água se oferece, pois, como símbolo natural para a pureza; ela dá sentidos precisos. (BACHELARD, 1997:139)

No capítulo dois, nas *Primeiras Moradas*, Teresa de Jesus escreve sobre a água e Deus, mostrando a relação entre eles:

esse castelo tão resplandecente e formoso, essa pérola oriental, essa árvore de vida plantada nas próprias águas vivas da vida, que é Deus, quando cai em pecado mortal. Não há treva tão tenebrosa, nem coisa tão escura e negra que se lhe compare. (TERESA DE JESUS, 2009: 445)

Nesse fragmento, Teresa de Jesus mostra novamente a maestria em articular os símbolos diferentes, ou seja, os elementos naturais – terra (castelo, pérola, árvores), fogo (resplandecente, treva), ar (árvores), água - em um único parágrafo, sendo que eles giram em torno do elemento natural água e sua relação com a vida. Sobre isso, escreve Bachelard:

Se a água se torna preciosa, torna-se seminal. Então ela é cantada com mais mistério (...). Uma gota de água poderosa basta para criar um mundo e para dissolver a noite. Para sonhar o poder, necessita-se apenas de uma gota imaginada em profundidade. A água assim dinamizada é um embrião; dá a vida um impulso inesgotável. (BACHELARD, 1997:10)

O próximo fragmento encontra-se no capítulo dois, nas *Primeiras Moradas*, e ele apresenta dois tipos de água, uma promove a vida e a outra produz mau cheiro e imundície.

Porque, assim como são claros os pequenos arroios que brotam de uma fonte clara, assim também é uma alma que está em graça, razão pela qual suas obras são tão agradáveis aos olhos de Deus e dos homens. Porque elas procedem dessa fonte de vida na qual, à semelhança de uma árvore, a alma está plantada; e ela não teria frescor nem fertilidade se não estivesse ali, sendo a água a responsável pelo seu sustento e pelos seus bons frutos. Quanto à alma que por sua culpa se afasta dessa fonte e se transplanta a outra de água sujas e fétidas, não produz senão desventura e imundície. (TERESA DE JESUS, 2009: 446)

Gaston Bachelard investiga vários tipos de água. Entre elas, podemos apresentar inicialmente algumas, como águas claras, águas primaveris, águas correntes, que são condições objetivas do narcisismo, e águas amorosas; águas profundas e dormentes, águas mortas e pesadas; água moral, água na

forma de pureza e purificação. Com esses tipos de água elencados, é possível traçar uma compreensão do cenário narrado por Teresa de Jesus que ilustra a oposição da água da vida, que procede da fonte da vida, e com a água suja e fétida. Dessa maneira, podemos entender que a água é um elemento transitório, representa a metamorfose:

o ser humano tem o destino da água que corre. A água é realmente o elemento transitório. É a metamorfose ontológica essencial entre o fogo e a terra. O ser votado à água é um ser em vertigem. Morre a cada minuto, alguma coisa de sua substância desmorona constantemente. A morte cotidiana não é a morte exuberante do fogo que perfura o céu com suas flechas; a morte cotidiana é a morte da água. A água corre sempre, a água cai sempre, acaba sempre em sua morte horizontal. Em numerosos exemplos veremos que, para a imaginação materializante, a morte da água é mais sonhadora que a morte da terra: o sofrimento da água é infinito. (BACHELARD, 1997: 06-07)

No seguinte trecho, do capítulo dois, das *Primeiras Moradas*, Teresa de Jesus narra: “coisas boas que façamos não procedem de nós mesmos, mas da fonte onde está plantada a árvore da nossa alma, bem como do sol que dá calor às nossas obras” (TERESA DE JESUS, 2009: 447). Assim escreve Bachelard sobre a relação entre água e alma:

O passado de nossa alma é uma água profunda. E depois, quando foram vistos todos os reflexos, de repente olha-se a própria água; acredita-se então surpreendê-la no ato de produzir beleza; percebe-se que ela é bela em seu volume, de uma beleza interior, de uma beleza ativa. (BACHELARD, 1997: 55)

Ainda nas *Primeiras Moradas*, no capítulo dois, Teresa de Jesus narra o imaginário simbólico do elemento natural aquático, possuindo, neste trecho, as características negras e mau odor.

Assim como, ao falar dos que estão em pecado mortal, dizíamos quão negras e de mau odor são suas águas, assim também, se não sairmos da miséria do nosso lodo - embora, Deus nos livre, isto não passe de comparação, pois não se trata do mesmo caso daqueles -, nunca a corrente sairá do lodo de temores, de pusilanimidade e de covardia, bem como de pensamentos como estes (...) (TERESA DE JESUS, 2009: 449)

Essas águas negras e de mau odor podem representar a miséria e até mesmo a própria morte. Elas são águas paradas, silenciosas, sombrias e escuras, enfim, é o “devaneio da morte” (BACHELARD, 1997: 48). Por conseguinte, acrescenta Bachelard:

Toda água viva é uma água que está a ponto de morrer (...) as coisas não são o que são, são o que se tornam. Tornam-se, nas imagens, o que se tornam em nosso devaneio, em nossas intermináveis fantasias. Contemplar a água é escoar-se, é dissolver-se, é morrer. (BACHELARD, 1997: 49)

As águas impuras, negras, existem no imaginário das águas turvas, que circulam na forma de correntes negras e de lodos. Sobre as águas negras, escreve Bachelard:

Existem sonhadores de água turva. Eles se maravilham com a água negra da fossa, com a água trabalhada pelas bolhas, com a água que mostra veias em sua substância, que provoca, como por si mesma, um redemoinho de lodo. Parece então que é água que sonha e se cobre de uma vegetação de pesadelo. Essa vegetação onírica já é provocada pelo devaneio na contemplação das plantas aquáticas. Para certas almas flora das águas é um verdadeiro exotismo, uma tentação de sonhar um algures, longe das flores do sol, longe da vida límpida. Numerosos são os sonhos impuros que florescem na água, que se exibem pesadamente sobre a água, como grossa mão espalmada do nenúfar. Numerosos são os sonhos impuros em que o homem adormecido sente circular em si mesmo, em torno de si mesmo, correntes negras e lodosas, Estiges de ondas pesadas, carregadas de mal. E nosso coração é agitado por essa dinâmica do negro. E nosso olhar adormecido segue indefinidamente, negro após negro, esse devir do negrume. (BACHELARD, 1997: 146)

Nas *Quartas Moradas*, capítulo um, escreve Teresa de Jesus sobre a água associada a um rio caudaloso, e, além disso, mescla com o elemento natural ar na forma de pássaros.

Enquanto escrevo, examino o que se passa em minha cabeça, considerando o grande ruído que há nela, como eu disse no princípio. Esse zumbido quase me tomou impossível escrever isto que me mandaram. Tenho a impressão de ter na cabeça rios caudalosos, cujas águas se precipitam. Ouço muitos passarinhos e silvos – não nos ouvidos, mas na parte superior da cabeça, onde dizem estar a parte superior da alma. (TERESA DE JESUS, 2009: 475)

A narrativa do fragmento apresenta os pássaros situados no topo da cabeça, no alto, na parte superior da alma. Por sua vez, a cabeça simboliza “o espírito manifestado, em relação ao corpo, que é uma manifestação da matéria” (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2009:151). E os pássaros estão associados às asas e ao voo que simbolizam o ar.

Assim, por seu voo, o pássaro se tornou intermediário entre o Espírito Divino e o homem. O primeiro símbolo do voo é a asa. Em geral, as asas traduzem a elevação para o sublime, o impulso para transcender a condição humana. Mais ainda: a libertação ou a desmaterialização. A imagem da alma elevando-se na forma de pássaro traduz perfeitamente essa simbólica. (RONECKER, 1997: 97)

Ainda no mesmo trecho, Teresa de Jesus descreve a situação que está vivenciando durante a escrita em que sente a cabeça como um rio caudaloso, ou seja, “Tenho a impressão de ter na cabeça rios caudalosos, cujas águas se precipitam” (TERESA DE JESUS, 2009: 475). Não é um rio com águas paradas ou silenciosas, e sim com águas em movimento, isto é,

a separação entre o que se *sabe* e o que se *sente*, como a análise de um símbolo exige a separação entre o que se vê e que se deseja (...) Uma imaginação sentimental serve de base a uma imaginação das formas. Quando um simbolismo tira suas forças do próprio coração, como crescem as visões! Parece, então, que as visões *pensam*. (BACHELARD, 1997: 43-45)

No capítulo dois, das *Quartas Moradas*, Teresa de Jesus entende que o elemento natural à água é o mais indicado para descrever as coisas do espírito, e, além disso, é o elemento o qual ela é mais amiga, ou seja, familiar, está mais próximo e se sente mais livre para desenvolver sua narrativa. Assim escreve Bachelard: “O indivíduo não é a soma de suas impressões gerais, é a soma de suas impressões singulares. Assim se criam em nós os mistérios familiares, que se designam em raros símbolos” (BACHELARD, 1997: 08).

Os que eu chamo “gostos de Deus” – que em outra parte denominei “oração de quietude” – são coisas muito diferentes, como o entenderão aquelas de vós que, pela misericórdia de Deus, já os tiverem experimentado. Fazemos de conta, para o entender melhor, que vemos duas fontes que vão enchendo de água dois reservatórios ou piscinas. Para explicar algumas coisas de espírito, nada vejo de mais apropriado que água. Como sou ignorante e não tenho talento, tenho considerado mais detidamente esse elemento por ser amiga dele. Sem dúvida, em todas as coisas criadas por Deus tão grande e sábio deve haver imensos segredos de que não podemos nos beneficiar. É o que fazem os eruditos. Mas creio que, em cada coisinha que Deus criou, há elementos que transcendem o entendimento, ainda que se trate de uma simples formiguinha. Esses dois reservatórios ou piscinas enchem-se de água de diferentes maneiras. Para um, a água vem de mais longe, através de muitos aquedutos e artifícios; o outro, tendo sido construído na própria nascente, vai se enchendo sem nenhum ruído e, quando o manancial é caudaloso - como este a que nos referimos –, transborda e forma um grande arroio, sem precisar recorrer a artifício. Ele sempre vertendo água sem depender de aquedutos. A mesma se estabelece entre os contentamentos e os gostos. Os “contentamentos” que, como tenho dito, resultam da meditação são, em minha opinião, a água trazida por encantamento. Isso porque os trazemos mediante o pensamento, recorrendo na meditação às coisas criadas e cansando o intelecto. Em suma, como chegam a nós por meio das nossas diligências, fazem ruído ao encher a alma de proveitos, como fica dito. Na outra fonte, a água vem de sua própria nascente, que é Deus. Assim, quando Sua Majestade deseja e é servido de conceder alguma graça sobrenatural, produz esta água com grandíssima paz, quietude e suavidade no mais íntimo de nós mesmo. Não sei até que ponto nem como. Não sentimos esses contentamentos e deleite no coração, como os da terra – falo do princípio, porque depois todo o ser é preenchido. Essa água vai correndo por todas as moradas e faculdades até chegar ao corpo. Por isso, eu disse que ela começa em Deus e termina em nós. O certo é que, como o constará quem o tiver provado, todo o ser exterior usufrui desse gosto e suavidade. (TERESA DE JESUS, 2009: 477)

Podemos visualizar, no fragmento, que Teresa de Jesus procura descrever a experiência mística recorrendo ao imaginário da fonte, isto é, ela narra que uma água provém de uma fonte artificial, de onde vem por aquedutos. Esse primeiro momento requer um esforço humano. A outra fonte tem origem na própria nascente que é Deus, isto é, a água nasce em Deus e deságua no ser humano. Entendemos que água que nasce em Deus e banha o ser humano de forma espontânea representa a experiência mística que Teresa de Jesus compreende como sendo independente da vontade humana, somente

Deus basta. Para tanto, escreve Bachelard sobre a relação entre a água e a mística: “Se dermos seu justo lugar à imaginação material nas cosmogonias imaginárias, compreenderemos que *a água doce é a verdadeira água mística*” (BACHELARD, 1997:158).

Nas *Quartas Moradas*, capítulo três, encontramos novamente a experiência mística descrita, na forma de oração, com o recurso da imagem da água.

Por ter tratado oração de recolhimento, deixei para depois os efeitos ou sinais que se observam nas almas a quem Deus Nosso Senhor dá esta oração. Percebe-se claramente uma dilatação ou alargamento da alma, tal como se a água que escorre de uma fonte não tivesse para onde dirigir-se, mas a própria fonte de forma tal que, quanto mais água corresse, maior ela se tornasse. Assim parece acontecer nesta oração. Verificar-se também muitas outras maravilhas que Deus opera na alma, com a finalidade de ir capacitando-a e dispondo-a a nela depositar tudo o que puder. (TERESA DE JESUS, 2009:484)

Essa fonte que enche a alma de água e a faz transbordar e sentir maravilhas é uma água doce. Isto é, “O devaneio natural reservará sempre um privilégio à água doce, à água que refresca, à água que dessedenta (...) a água suaviza uma dor, portanto ela é doce” (BACHELARD, 1997:162-163).

Nas *Sextas Moradas*, capítulo cinco, Teresa de Jesus mostra a tensão entre a imagem do mar e a imagem da água doce.

Recordai-vos daquele reservatório de água de que falamos (...). Dissemos que com muita suavidade e mansidão – isto é, sem nenhum movimento – ele se enchia. Neste caso, o poderoso Deus – que detém os mananciais das águas e não deixa o mar sair de seus limites – parece abrir as represas de onde a água vem a esse reservatório. Com um grande ímpeto, levanta-se uma onda tão forte que faz subir muito alto o barquinho da nossa alma. Nem o piloto nem os que manejam um navio conseguem manter-lhe o equilíbrio quando o mar está bravo. O mesmo acontece aqui. O interior da alma não pode deter-se onde quer, tampouco conseguindo dominar seus sentidos e faculdades e retirá-los da esfera do impulso que os move. Quanto ao corpo, aqui não se faz caso dele. (TERESA DE JESUS, 2009: 532)

No capítulo onze, das *Sextas Moradas*, a autora desenvolve a narrativa mostrando a dor e o sofrimento daquele que não tem água para beber, não uma água qualquer, mas a água que Jesus se referiu à Samaritana<sup>118</sup>.

A alma sente uma estranha solidão, não achando companhia em nenhuma criatura da terra – e creio que tampouco a acharia nas do céu, com exceção. Daquele a quem ama. Tudo a atormenta; sente-se como uma pessoa suspensa no ar, que não encontra apoio na terra nem pode subir ao céu. Abrasada com essa sede, não pode chegar à água. E não é sede que se possa suportar, mas tão excessiva que nenhuma água a aplacaria. A própria alma não deseja aplacá-la, a não ser com a água de que Nosso Senhor falou à samaritana. E essa ninguém lhe dá. Oh! Valha-me Deus, Senhor, como afligis aos que Vos amam! Mas tudo é pouco comparado com o que lhes dais depois. E justo que custe muito o que muito vale. Tanto mais se é para purificar a alma, a fim de que entre na sétima morada – assim como os que entrarão no céu se purificaram no purgatório. Se é para esse fim, é tão pequeno esse padecer quanto uma gota de água no mar. (TERESA DE JESUS, 2009: 563)

Neste fragmento, Teresa de Jesus descreve a situação daquele que sente sede com sensações de ser queimado, ou seja, abrasado pela sede. É uma situação em que a pessoa não encontra lugar nesse mundo para acalmar o fogo interno que o consome devido à carência de água. Para tanto, a autora recorre ao imaginário da terra, da água, do ar e do fogo para descrever esse mal-estar vivenciado. Para finalizar, ela escreve que esse padecer é pequeno como uma gota de água. Sobre a água e o bem-estar, escreve Bachelard:

Se o devaneio se liga à realidade, ele a humaniza, a engrandece, a magnifica. Todas as propriedades do real, uma vez sonhada, tornam-se qualidades heroicas. Assim, para o devaneio da água, a água converte-se na heroína da doçura e da pureza. A matéria sonhada não permanece, portanto, objetiva (...) sua fonte tem a responsabilidade e o mérito de todo o curso. A força vem da fonte. A imaginação quase não leva em conta os afluentes. (...) Ora, são precisamente os objetos incessantes contemplados pelo devaneio hídrico que pressionam a água *oculta* no céu. Os sinais precursores da chuva despertam um

---

<sup>118</sup> “7. Uma mulher da Samaria chegou para tirar água. Jesus lhe disse: ‘Dá-me de beber!’ 8. Seus discípulos haviam ido à cidade comprar alimento. 9. Diz-lhe, então, a samaritana: ‘Como, sendo judeu, tu me pedes de beber, a mim que sou samaritana?’ (Os judeus, com efeito, não se dão com os samaritanos.) 10. Jesus lhe respondeu: ‘Se conhecesses o dom de Deus e quem é que te diz: ‘Dá-me de beber’, tu é que lhe pedirias e ele te daria água viva!’” (Jo 4,7-10)

devaneio especial, um devaneio muito vegetal, que vive realmente o desejo da pradaria pela chuva benfazeja. Em certas horas, o ser humano é uma planta que deseja a água do céu. (BACHELARD, 1997:157-161)

Nas *Sétimas Moradas*, capítulo dois, a escritora apresenta o noivado místico, a mística nupcial a que Teresa de Jesus recorre para descrever utilizando o recurso das imagens oriundas do elemento natural água.

O noivado espiritual é diferente, uma vez que os pretendentes podem se afastar, sendo-o também a união. (...). Aqui, todavia, é como se caísse água do céu sobre um rio ou uma fonte, confundindo-se então todas as águas. Já não se sabe o que é água do rio ou água que caiu do céu. É também como se um pequeno arroio se lançasse no mar, não havendo mais meio de recuperá-lo. Ou ainda se num aposento houvesse duas janelas por onde entrasse muita luz; penetra dividida no recinto, mas se torna uma só luz. (TERESA DE JESUS, 2009:572)

A água é o elemento natural por natureza que promove a mistura, ou seja, o casamento. Isto é, “No reino da imaginação material, toda a união é casamento e não há casamento de três” (BACHELARD, 1997:100). Para tanto, podemos visualizar que existe uma relação entre a água e a união ou combinações, ou seja, “a água é o elemento mais favorável para ilustrar os temas da combinação dos poderes. Ela assimila tantas substâncias! Traz para si tantas essências! Recebe com igual facilidade as matérias contrárias” (BACHELARD, 1997:97)

Continuando nas *Sétimas Moradas*, capítulo dois, Teresa de Jesus apresenta o elemento natural água também na forma de leite. Um leite que brota do seio divino, isto é, “para a imaginação material, a água, como o leite, é um alimento completo” (BACHELARD, 1997:122).

É que brotam do seio divino uns veios de leite que parecem sustentar toda a população do castelo. Parece que o Senhor quer que toda essa gente participe de algum modo do muito que a alma está usufruindo, bem como que daquele rio caudaloso (a que se lançou esta pequenina fonte) corra às vezes um regato, a fim de confortar aqueles que servem materialmente aos noivos. Essas operações que menciono são percebidas como absoluta certeza, tal como sentiria a água uma pessoa, mesmo descuidada, que nela fosse mergulhada – e ela não

poderia deixar de senti-la. O mesmo acontece aqui, e ainda com maior certeza. Com efeito, assim como não poderíamos ser atingidos por um jato de água desprovido de um manancial (como eu disse), assim também se entende com clareza que há no interior da alma Alguém que lança essas setas e dá vida a essa vida. Um sol de onde provém uma grande luz, enviada do interior da alma às faculdades. Ela – como eu já disse – não sai desse centro nem perde a paz. O próprio Senhor que a deu aos apóstolos, quando estavam juntos, é poderoso para dá-la também a ela. (TERESA DE JESUS, 2009: 573)

O leite pode ser compreendido como água doce, um líquido privilegiado que, além saciar a sede, promove bem-estar profundo devido a sua doçura. Assim sendo, entendemos, pela imaginação material, que todo o líquido é uma água e toda bebida feliz que promove o bem-estar é um leite. Portanto, ele é o primeiro dos calmantes, ou seja, a paz do ser humano é embriagada de leite:

a doçura da água triunfa. É esta uma marca de seu caráter substancial. (...). A impressão de doçura que podem receber uma garganta sedenta, uma língua seca, é sem dúvida muito nítida; mas essa impressão nada tem em comum com as impressões visuais do amolecimento e da dissolução das substâncias pela água. Todavia, a imaginação material está em ação; deve propiciar às substâncias impressões primitivas. Deve, pois, atribuir à água as qualidades da bebida e, antes de tudo, as qualidades da primeira bebida. Portanto, de um certo ponto de vista, é preciso que a água seja um leite, que a água seja doce como o leite. A água doce sempre há de ser, na imaginação dos homens, uma água privilegiada. (BACHELARD, 1997: 163)

No fragmento a seguir, que se encontra no capítulo dois das *Sétimas Moradas*, a autora apresenta a água como fonte de vida e de frescor para aqueles que estão próximo a ela. Assim escreve Bachelard sobre o frescor da água: “O frescor é, portanto, um adjetivo da água. A água é, sob certos aspectos, o frescor substantivado” (BACHELARD, 1997:34).

Tudo lhe vem do lugar onde está plantada a raiz. Se a árvore que cresce junto à corrente das águas tem mais frescor e dá mais frutos, por que surpreender-nos com os desejos dessa alma? Seu verdadeiro espírito forma uma unidade com a água celestial a que fizemos menção. (TERESA DE JESUS, 2009: 574)

No trecho extraído das *Sétimas Moradas*, capítulo três, a escritora recorre à água para ilustrar a vivência mística nupcial.

Seus juízos estão acima de tudo no que aqui podemos imaginar. Esses efeitos – assim como todos os outros que, nos graus de oração mencionados, descrevemos como sendo bons – são concedidos por Deus quando aproxima a alma de Si, como o ósculo que Lhe rogava a Esposa. Aqui, a meu ver, se cumpre o pedido. Neste ponto, são dadas em abundância as águas a essa corça ferida. Aqui ela se deleita no tabernáculo de Deus. Aqui, a pomba enviada por Noé – para ver se a tempestade tinha acabado - encontra a oliveira, um sinal de que achou terra firme no meio das águas e das tormentas deste mundo. (TERESA DE JESUS, 2009: 579)

Essa pessoa que experimenta a mística nupcial é como a água que se banha, logo após sentir a inocência, a pureza.

Quem se banha não se reflete. É preciso, pois, que a imaginação supra a realidade. Ela realiza então um desejo (...). É a de evocar a nudez feminina. (...). A água evoca a nudez *natural*, a nudez que pode conservar uma inocência. (...). O ser que sai da água é um reflexo que aos poucos se materializa: é uma *imagem* antes de ser um *ser*, é um desejo antes de ser uma imagem. (BACHELARD, 1997:36)

A obra de Teresa de Jesus busca racionalizar a experiência mística mediante a escrita que procura dizer o indizível, mostrar aquilo que não é mostrado, enfim, fazer a passagem da experiência, do vivido subjetivamente e pessoalmente para o visível em forma de uma razão poética. Em conformidade com o pensamento de Bachelard, que escreve que “é a matéria que comanda a forma” (BACHELARD, 1997:36).

Em suma, neste capítulo, podemos visualizar que Teresa de Jesus não trata os elementos naturais de forma que um recebe destaque em detrimento dos outros, mas o contrário. Isto é, ela constrói uma constelação simbólica, já que consegue transitar e recorrer aos elementos naturais de forma equilibrada e conforme a necessidade da narrativa para explicar alguma experiência. Portanto, não existe um elemento natural principal e um secundário presentes

na narrativa mística do *Castelo Interior*, e sim um equilíbrio simbólico de um movimento, de uma dinâmica poética na narrativa.

O uso dos quatro elementos naturais na obra *Castelo Interior* de Santa Teresa de Jesus foi consciente e deliberado. Isto é, ela mesma apresenta que irá recorrer à água devido à familiaridade que ela tem com esse elemento. Ela utiliza do castelo devido a, em um momento de sua vida, ter conhecido e se hospedado em um. Outros elementos são utilizados como reflexos da infância e do cotidiano, mas não podemos esquecer o que escreve Bachelard: “Sonha-se antes de contemplar. Antes de ser um espetáculo consciente, toda paisagem é uma experiência onírica” (BACHELARD, 1997: 05).

O processo de simbolização dos quatro elementos naturais que transcendem para a narrativa mística na obra *Castelo Interior* se dá no momento em que Teresa recorre à imaginação material dos quatro elementos naturais para construir a linguagem simbólica que tem a imaginação poética na expressão de sentimentos, emoções e afetos, e, por fim, para dizer o indizível, recorrendo às imagens, pois o ser humano é um animal simbólico também.

A imaginação não é, como sugere a etimologia, a faculdade de formar imagens da realidade; é a faculdade de formar imagens que ultrapassam a realidade, que *cantam* a realidade. (...). A imaginação inventa mais que coisas e dramas; inventa vida nova, inventa mente nova; abre olhos que têm novos tipos de visão. Verá se tiver “visões”. Terá visões se se educar com devaneios antes de educar-se com experiências, se as experiências vierem depois com provas de seus devaneios. (BACHELARD, 1997: 18)

Enfim, os elementos naturais ou imaginação material assumem uma simbolização que os eleva para o plano do divino, do mistério, do místico expresso na narrativa da obra *Castelo Interior*, isto é,

No reino da imaginação, toda imanência se junta uma transcendência. É próprio da lei da expressão poética ultrapassar o pensamento. Sem dúvida, essa transcendência aparece frequentemente como grosseira, factícia, truncada (BACHELARD, 1997:06).

Portanto, pela imaginação material, a imaginação literária constrói o temporal da mística, que, por consequência, se liberta da realidade conduzido ao reino da imaginação, ou seja, para a mística.

## Considerações finais

Ao finalizar essa pesquisa, sinto que “O elemento material é determinante para a doença como para a cura. Sofremos pelos sonhos e curamo-nos pelos sonhos” (BACHELARD, 1997:05). Isto é, a imaginação é uma condição onde tudo é possível. Ela é o lugar onde todas as coisas que não existem, existem. Portanto, a imaginação humana é uma carpintaria que produz deuses, uma oficina que constrói a não existência, que gera experiência mística, que inventa o mundo humano. Dessa maneira, percebemos que os seres humanos são frutos, resultados daquilo que não existe e para sustentar e garantir a existência humana, recorremos a inexistência tendo como plataforma a imaginação material, ou seja, a matéria determina a forma.

A pesquisa apresenta, ao longo dos estudos, algumas dificuldades como recortar cada vez mais o objeto de estudo. A ideia inicial era trabalhar cada morada, ou seja, identificar em cada uma delas quais os elementos naturais presentes na composição da narrativa. Não foi possível desenvolver essa abordagem devido o tempo ser o fator limite e ser escasso.

Ao final da tese, temos consciência que a consumação desta pesquisa não é possível. Essa pesquisa é mais um olhar, uma abordagem, uma fotografia do instante que não fecha os outros olhares e modos de percepção. Não menospreza ou nega os olhares daqueles que antecederam essa pesquisa, pelo contrário, o tivemos como bases para pensar esse novo olhar acerca da obra Castelo Interior.

Conseguimos, ao longo da pesquisa, atingir de maneira satisfatória os objetivos propostos. No primeiro capítulo a proposta inicial era responder as seguintes perguntas: qual é o cenário espanhol do século XVI e como nesse cenário acontece o percurso espiritual de Teresa D'Ávila? Qual o perfil das obras de Teresa de Jesus? Para tanto, foi possível apresentar de forma panorâmica o contexto espanhol do século XVI, discutindo a formação da monarquia espanhola e suas consequências: Expansão Marítima e da Revolução Comercial. Além disso, de forma breve, foi pontuado o Humanismo e o Renascimento Cultural. A Reforma Religiosa – protestantismo - e a Contrarreforma Religiosa demarcarão a tensão no cenário religioso. Vale lembrar que foi exposto também a Igreja Católica na Espanha do século XVI,

mostrando a tensão entre política e religião. E, em seguida, apresentamos a Espanha mística do século XVI, palco onde se iniciou o percurso espiritual de Santa Teresa d'Ávila. Por fim, iniciou-se a discussão acerca do perfil da escrita e as características das obras de Teresa de Jesus.

No segundo capítulo, construímos um cenário teórico para traçar uma resposta satisfatória para a pergunta: como surgem e se desenvolvem no aspecto histórico-cultural-simbólico a imaginação material dos quatro elementos naturais e qual o potencial simbólico que eles contêm? E, além disso, serviu de lente teórica que iluminou o caminho por onde trilhou esta pesquisa, isto é, foi possível traçar algumas respostas a partir dos fundamentos teóricos sobre a pergunta: como surgem e desenvolvem no aspecto histórico-cultural-simbólico – mito, filosofia, espiritualidade e mística - os quatro elementos naturais e qual o potencial simbólico que eles contêm?

Ademais, o segundo capítulo apresentou, de forma breve, a diferenciação de símbolo, de metáfora, de alegoria e de signo. Para tanto, explorou a relação entre linguagem, transcendência e mistagogia. Por conseguinte, foi possível mostrar a presença dos quatro elementos naturais ao longo da história a partir da abordagem mítica, filosófica, teológica e literária. Além disso, identificamos a presença simbólica dos quatro elementos naturais na literatura.

No terceiro e penúltimo capítulo, procuramos responder as seguintes perguntas: qual é o aspecto histórico da obra Castelo Interior e sua característica literária? Que influências Santa Teresa d'Ávila recebeu e em que contribuíram para a construção de sua narrativa mística em Castelo Interior? Quais interpretações a obra Castelo Interior sofreu ao longo do tempo? Qual é o aspecto mistagógico da obra Castelo Interior? Qual o tipo de mística registrada na obra Castelo Interior de Santa Teresa de Jesus? Para tanto, o capítulo apresentou a história da obra Castelo interior e algumas interpretações a que foi submetida ao longo do tempo por diversas áreas do saber. Elegemos algumas reflexões e análise acerca da obra com a intenção de mostrar o quão é rico e profundo o texto. Desta maneira, recorreremos à concepção de linguagem e de símbolo desenvolvida no segundo capítulo para descrever as explicações, os estudos sobre o Castelo interior de Teresa de Jesus neste

capítulo. Enfim, conseguimos responder às perguntas que norteou o capítulo de maneira satisfatória.

No quarto e último capítulo, traçamos, vislumbramos algumas possíveis respostas às seguintes perguntas: quais seriam os elementos naturais principais e secundários presentes na narrativa mística do Castelo Interior de Santa Teresa de Jesus? Caso existam os quatro elementos naturais na obra Castelo Interior de Santa Teresa de Jesus, eles foram conscientes e deliberados? Caso existam os quatro elementos naturais na obra Castelo Interior de Santa Teresa de Jesus, como se dá o processo de simbolização dos quatro elementos naturais que transcendem para a narrativa mística na obra Castelo Interior? Caso existam os quatro elementos naturais na obra Castelo Interior de Santa Teresa de Jesus, como, no Castelo Interior, os elementos naturais ou imaginação material assumem uma simbolização que os elevam para o plano do divino, do mistério, do místico?

Dessa maneira, o capítulo quatro teve como proposta inicial promover uma hermenêutica simbólica, uma interpretação da obra Castelo Interior a partir da imaginação material, isto é, tendo como lentes interpretativas os quatro elementos naturais investigados por Gaston Bachelard, como condição para a construção de uma estética em que o devaneio, o sonho são categorias reais.

Nosso exercício hermenêutico simbólico centrou atenção na obra Castelo Interior, objeto de estudo da pesquisa, e teve como sustentação teórica as seguintes obras de Gaston Bachelard: *A Água e os Sonhos: ensaio sobre a imaginação da matéria* (1999); *A Terra e os devaneios do repouso: ensaio sobre as imagens da intimidade* (2003); *O Ar e os sonhos: ensaios sobre a imaginação do movimento* (2001); *Psicanálise do Fogo* (1999). Dessa maneira, o Castelo Interior foi explorado como simbolização dos quatro elementos naturais que transcendem para o imaginário místico na escrita da obra.

Em suma, neste capítulo foi possível visualizar que Teresa de Jesus não trata os elementos naturais de forma a qual um recebe destaque em detrimento aos outros, mas ao contrário. Isto é, ela constrói uma constelação simbólica a qual ela consegue transitar e recorrer aos elementos naturais de forma equilibradas e conforme a necessidade da narrativa para explicar alguma experiência mística. Portanto, não existe um elemento natural principal e

secundário presentes na narrativa mística do Castelo Interior, e sim um equilíbrio simbólico de um movimento, de uma dinâmica poética na narrativa.

O uso dos quatro elementos naturais na obra Castelo Interior de Santa Teresa de Jesus acontece de maneira consciente e deliberada. Isto é, ela mesma apresenta que irá recorrer a água devido a familiaridade que tem com esse elemento natural. Ela utilização do castelo devido em um momento da sua vida ter conhecido e hospedado em um. Outros elementos são utilizados como reflexos da infância, do cotidiano e da natureza, mas não podemos esquecer o que escreve Bachelard: “Sonha-se antes de contemplar. Antes de ser um espetáculo consciente, toda paisagem é uma experiência onírica” (BACHELARD, 1997: 05). Assim sendo, é possível confirmar a segunda hipótese que afirma que existe a presença da natureza e do cotidiano de Santa Teresa de Jesus como condicionantes materiais para a formação de uma narrativa mística.

O processo de simbolização dos quatro elementos naturais que transcendem para a narrativa mística na obra Castelo Interior se dá no momento o qual Teresa recorre à imaginação material dos quatro elementos naturais para construir a linguagem simbólica que tem a imaginação poética que exprime sentimentos, emoções e afetos, e, por fim, dizer o indizível recorrendo às imagens, pois o ser humano é um animal simbólico, também.

A imaginação não é, como sugere a etimologia, a faculdade de formar imagens da realidade; é a faculdade de formar imagens que ultrapassam a realidade, que cantam a realidade. (...) A imaginação inventa mais que coisas e dramas; inventa vida nova, inventa mente nova; abre olhos que têm novos tipos de visão. Verá s tiver “visões”. Terá visões se se educar com devaneios antes de educar-se com experiências, se as experiências vierem depois com provas de seus devaneios. (BACHELARD, 1997: 18)

Enfim, os elementos naturais ou imaginação material assumem uma simbolização que os elevam para o plano do divino, do mistério, do místico expresso na narrativa da obra Castelo Interior vislumbrando a confirmação da primeira hipótese que afirma que existe a presença de elementos naturais no imaginário místico de Santa Teresa d'Ávila na obra Castelo Interior.

Podemos salientar, ainda, que o trabalho foi concluído com a carência de não ter cumprido o objetivo de conhecer com mais profundidade o

imaginário material a partir das variações dos elementos naturais, ou seja, o ar na forma de pássaro, por exemplo; o fogo na forma de braseiro; a água na forma de chuva ou lágrimas; a terra na forma de proteção, segurança.

Sabemos que existe muito que pesquisar nessa possibilidade de ter como lente teórica ou uma hermenêutica simbólica a partir da Gaston Bachelard nas obras de Teresa de Jesus. Além disso, tamanha riqueza da obra Castelo Interior e do pensamento de Gaston Bachelard, não possibilita nem permite acabar com a carreira de pesquisador sobre a mística teresiana e a filosofia de Bachelard noturno, pois no decorrer da pesquisa foi possível vislumbrar outras possibilidades de estudos, como, por exemplo: a relação entre mística e natureza em Teresa de Jesus; o elemento natural fogo na escrita de Teresa de Jesus tendo como hermenêutica simbólica Gaston Bachelard noturno; o elemento natural terra na escrita de Teresa de Jesus tendo como hermenêutica simbólica Gaston Bachelard noturno; o elemento natural água na escrita de Teresa de Jesus tendo como hermenêutica simbólica Gaston Bachelard noturno; o elemento natural ar na escrita de Teresa de Jesus tendo como hermenêutica simbólica Gaston Bachelard noturno; o ceticismo em Teresa de Jesus; a concepção ética e estética em Teresa de Jesus a partir da Gaston Bachelard noturno.

Enfim, nossa pesquisa espera ter aberto uma nova perspectiva interpretativa acerca da obra Castelo Interior a partir da Bachelard confirmando as hipóteses que existem sobre a presença dos quatro elementos naturais no imaginário místico de Santa Teresa d'Ávila na obra Castelo Interior e que existem a presença da natureza e do cotidiano de Santa Teresa de Jesus como condicionantes materiais para a formação de uma narrativa mística, isto é, é possível encontrar na obra Castelo Interior, a natureza e o cotidiano simbolizados, expressos pela imaginação material como linguagem poética.

## Referências bibliográficas

### Livros

ALVES, Rubem. *Filosofia da Ciência: introdução ao jogo e suas regras*. São Paulo: Loyola, 2002.

BACHELARD, Gaston. *A terra e os devaneios do repouso*. Ensaio sobre as imagens da intimidade. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

BACHELARD, Gaston. *O ar e os sonhos*. Ensaio sobre a imaginação do movimento. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

BACHELARD, Gaston. *A água e os sonhos*. Ensaio sobre a imaginação da matéria. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

BACHELARD, Gaston. *A psicanálise do fogo*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

BACHELARD, Gaston. *O Direito de Sonhar*. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 1994.

BEAINE, Thais Curi. *Máscaras do tempo*. Petrópolis/RJ: Vozes, 1995.

BÍBLIA SAGRADA. Edição Pastoral. São Paulo: Paulus, 1998.

BIELECKI, Tessa. *Teresa de Ávila: uma introdução à sua vida e escritos*. São Paulo: Vozes, 2000.

BOFF, Leonardo; BETTO, Frei. *Mística e espiritualidade*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

BONAVENTURE, Léon. *Psicologia e vida mística: contribuição para uma psicologia cristã*. Petrópolis: Vozes, 1975.

BURNS, Edward McNall; LERNER, Robert E.; MEACHAM, Standish. *História da civilização ocidental: homem das cavernas às naves espaciais – V2*. São Paulo: Globo, 2001.

CAMPBELL, Joseph. *O poder do mito*. São Paulo: Palas Athena, 1990.

CONGAR, Y. *La fe y la teologia*. Barcelona; Herder, 1981.

CROATTO, José Severino. *As linguagens da experiência religiosa*. São Paulo: Paulinas, 2010.

Di BERARDINO, Pedro Paulo. *Itinerário espiritual de Santa Teresa de Ávila: mestra de oração e doutora da Igreja*. São Paulo: Paulus, 1999.

DURAND, Gilbert. *A imaginação simbólica*. São Paulo: Cultrix/EDUSP, 1988.

ELIADE, Mircea. *Mito e Realidade*. São Paulo: Perspectiva, 2004.

ELIADE, Mircea. *Imagem e Símbolos: ensaios sobre o simbolismo mágico-religioso*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

ELIADE, Mircea. *Sagrado e profano*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

ELIADE, Mircea. *Mitos, sonhos e mistérios*. Lisboa/Portugal: Edições 70, 2000.

EYMERICH, Nicolau. *Manual dos Inquisidores*. Revisado por Francisco de La Peña. Prefácio de Leonardo Boff. Rio de Janeiro: 1993.

FELÍCIO, Vera Lúcia. *A imaginação simbólica*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1994.

GIRARD, Marc. *Os símbolos na Bíblia: ensaio de teologia bíblica enraizada na experiência humana universal*. São Paulo: Paulus, 1997.

GIUSEPEE, Faggin. *Meister Eckhart e a mística medieval alemã*. São Paulo: ECE, 1983.

GRIECO, Agrippino. *São Francisco de Assis e a poesia cristã*. 2ª. ed. São Paulo: José Olympo, 1950.

HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*. São Paulo: Iluminuras, 1995.

JAEGER, Werner. *La teologia de los primeros filósofos griegos*. México: Fondo de Cultura económica, 1952.

JAEGER, Werner. Paideia. *A formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

JUNG, Carl Gustav. *O Eu e o Inconsciente*. Petrópolis, Editora Vozes, 1996.

JUNG, Carl Gustav. *O homem e seus símbolos*. Rio Janeiro: Nova fronteira, 2008.

LE GOFF, Jacques. *A civilização ocidental medieval*. Bauru/SP: Edusc, 2005.

LE GOFF, Jacques. *São Francisco de Assis*. 11ª. ed. Rio de Janeiro: Record, 2012.

MARDONES, José María. *A vida do símbolo: a dimensão simbólica da religião*. São Paulo: Paulinas, 2006.

MOUSINIER, Roland. *História geral das civilizações – Os séculos XVI e XVII*. São Paulo, Difel, 1973.

NASSER, Maria Celina de Queiroz Carrera. *O que dizem os símbolos*. São Paulo: Paulinas, 2003.

PASCAL, B. *Pensamentos*. 2ª ed. São Paulo: Difusão Européia do livro, 1961.

PEDROSA-PÁDUA, Lúcia. *Santa Teresa de Jesus: mística e humanização*. São Paulo: Paulinas, 2015.

PEDROSA-PÁDUA, Lúcia; CAMPOS, Mônica Baptista (Orgs.). *Santa Teresa: mística para o nosso tempo*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio: Ed. Reflexão, 2011.

REALE, G. & ANTISERI, D. *História da Filosofia: Antiguidade e Idade Média*. 6ª ed. São Paulo: Ed Paulus, 1990, v. 1.

REYNAUD, Elisabeth. *Teresa de Ávila ou o divino prazer*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2001.

RICOEUR, Paul. *Metáfora viva*. 2ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

RICOEUR, Paul. *O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica*. Porto-Portugal: Editora Rés, 1990.

RUSSELL, Bertrand. *História do pensamento ocidental: a aventura das ideias dos pré-socráticos a Wittgenstein*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001

SESE, Bernard. *Teresa de Ávila: mística e andarilha de Deus*. São Paulo: Paulinas, 2008.

SOUZA, Carlos Frederico Barboza de. *A mística do coração: senda cordial de Ibn'Arábí e João da Cruz*. São Paulo: Paulinas, 2010.

SPOTO, Donald. *Francisco de Assis, o santo relutante*. Rio de Janeiro, Objetiva, 2003.

TAVARES, S.S. *Trindade e Criação*. Petrópolis: Vozes, 2007.

TERESA DE JESUS. *Obras Completas*. 4ª ed. São Paulo/SP: Edições Loyola, 2009.

VAZ, Henrique C. de Lima. *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

VAZ, Henrique C. de Lima. *Antropologia Filosófica II*. São Paulo: Edições Loyola, 1992.

WINCKEL, E.V. *Do Inconsciente de Deus*. São Paulo, Edições Paulinas, 1985.

### **Capítulos de livros**

ARISTÓTELES. Poética. In: *Aristóteles*. Tradução de Baby Abrão. São Paulo: Nova Cultural, 2000, p. 33-75. (Coleção Os Pensadores)

NIETZSCHE, F. Crítica Moderna. In: *Os Pré-Socráticos*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

PESSANHA, José Américo Motta. Introdução. In: BACHELARD, Gaston. *O Direito de Sonhar*. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 1994.

RAMOS, Denise Gimenez. A vivência simbólica no desenvolvimento da consciência. In: BRITO, Ênio José da Costa. et al. *Religião ano 2000*. São Paulo: Edições Loyola, 1998, p. 63-75.

ZANGARI, Wellington; MARALDI, Everton de Oliveira; MARTINS, Leonardo Breno; MACHADO, Fátima Regina. Estados alterados de consciência e religião. In.: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank (org.). *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas; Paulus, 2013, p. 423-435.

### **Artigos (periódicos e jornais)**

GARCÍA-LUENGOS, Germán Veja. La dimension literária de Santa Teresa. *Revista de Espiritualidade*, Madrid/Espanha, n.162-163, p.29-62, 1982.

LÓPEZ-BARALT, Luce. Teresa de Jesus: “mestra consumada da vida espiritual” em diálogo cristão-islâmico. IHU On-Line (UNISINOS), São Leopoldo - RS, v. 385 - XI, 19 dez. 2011.

MARIANI, Ceci Maria Costa Baptista. Mística e Teologia: do desencontro moderno à busca de um reencontro contemporâneo/Mystique and Theology: from the modern mismatch to the pursuit of a contemporary reunion. *Horizonte*, v. 10, n. 27, p. 854, 2012.

MESQUIDA, Peri. Catequizadores de índios, educadores de colonos, soldados de Cristo: formação de professores e ação pedagógica dos Jesuítas no Brasil,

de 1549 a 1759, à luz do Ratio Studiorum. *Educar em Revista*, n. 48, p. 235-249, 2013.

PEDROSA-PÁDUA, Lúcia. Santa Teresa: mulher 'eminentemente humana e toda de Deus'. *IHU On-Line (UNISINOS. Impresso)*, São Leopoldo - RS, v. 403-XII, 24 set. 2012.

PEDROSA-PÁDUA, Lúcia; TEIXEIRA, Faustino L.C.; CASTRO, S.; HERRAIZ, M.; Frei BETTO. A liberdade da experiência no encontro com Deus. *IHU-On Line - A mística nupcial: Santa Teresa de Ávila e Tomás Merthon, dois centenários*, São Leopoldo - RS, 16 dez. 2014.

PEDROSA-PÁDUA, Lúcia. "Mãe da psicologia"? Subjetividade, liberdade e autonomia em Teresa de Jesus. *Entrevista especial com Lúcia Pedrosa-Pádua. Instituto Humanitas UNISINOS - On Line*, São Leopoldo - RS, 08 jan. 2012.

PEDROSA-PÁDUA, Lúcia. Santa Teresa, mística para o nosso tempo. *Entrevista com Lúcia Pedrosa Pádua.. Amai-vos*, 18 ago. 2011.

PEDROSA-PÁDUA, Lúcia. "Que lástima é não saber quem somos": mística e antropologia no "Castelo interior ou Moradas" de Santa Teresa de Ávila. *Atualidade Teológica (PUCRJ)*, Rio de Janeiro - RJ - Brasil, v. X, n.22, p. 9-34, 2006.

PEDROSA-PÁDUA, Lúcia. Mística e profecia na espiritualidade cristã. O testemunho de Santa Teresa de Jesus (Mysticism and prophecy in Christian spirituality. The testimony of Saint Teresa of Jesus) - DOI: 10.5752/P.2175-5841.2012v10n27p757. *Horizonte: Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião (Impresso)*, v. 10, p. 757-778, 2012.

PEDROSA-PÁDUA, Lúcia. Teresa de Ávila: testemunha do mistério de Deus. *Perspectiva Teológica (Belo Horizonte)*, Belo Horizonte - MG - BRASIL, v. 35, n.96, p. 155-186, 2003.

PEDROSA-PÁDUA, Lúcia. Contribuições da mística de Santa Teresa de Jesus para o diálogo inter-religioso. *Atualidade Teológica (PUC/RJ)*, v. XV, nº 39, p. 458-474, 2011.

PEDROSA-PÁDUA, Lúcia. Santa Teresa: eminentemente humana e toda de Deus. A pessoa humana no Castelo Interior ou Moradas de Santa Teresa. *Grande Sinal (Petrópolis)*, Petrópolis-RJ - Brasil, v. Ano L, n.5, p. 587-601, 1996.

PEDROSA-PÁDUA, Lúcia. Afeto e espiritualidade nas cartas de Santa Teresa de Ávila. *Magis. Cadernos de Fé e Cultura*, Rio de Janeiro - RJ - Brasil, v. 49, n.março, p. 17-26, 2006.

POLLAK, Michael. Memória e identidade social. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, p. 200-212, 1992.

SANTANA, Carmen Yolanda Arencibia. La expresividad de Santa Teresa en "Las Moradas". *Revista de filología de la Universidad de La Laguna*, n. 3, p. 17-30, 1984.

TEIXEIRA, Faustino. O legado de Teresa e Merton - Por uma conexão entre o amor humano e o espiritual. *IHU On-Line (UNISINOS. Impresso)*, São Leopoldo - RS, v. 460 - XIV, 16 dez. 2014.

TEIXEIRA, Faustino. Mística: experiência que integra anima (feminilidade) e animus (masculinidade). *IHU On-Line (UNISINOS. Impresso)*, São Leopoldo - RS, v. 385 -XIV, 19 dez. 2011.

TORT, Paulliny Michelly Gualberto Fernandes. São Francisco pelo Caminho: espaço e fé em "Cântico do Irmão Sol". *Linguagem – Estudos e Pesquisas*, Catalão-GO, vol. 17, n. 1, p. 155-163, jan./jun. 2013.

### **Dissertações e Teses**

BAL, Gabriela. *Silêncio em Plotino*, 2003. 145 p. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.

BARBOSA, Luciana Ignachiti. *De amor e de dor: a experiência mística de Santa Teresa d'Ávila*, 2006. 107 p. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora.

BRAGA, Hermide Menquini. *As expressões do mal nas Veredas do Grande Sertão: metáfora-epíforas e símbolos e seus horizontes de transcendência*, 2010. 272 p. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.

ESPÍNDOLA, Dulce Pansera. *Libro de la vida, de Teresa de Jesus: a autobiografia como manifestação literária feminina*, 2003. 126 p. Dissertação (Mestrado em Ciências da Linguagem) Universidade do Sul de Santa Catarina, Tubarão.

MARIANI, Ceci Maria Costa Baptista. *Marguerite Porete, teóloga do século XII. Experiência mística e teologia dogmática em O Espelho das Almas Simples de Marguerite Porete*, 2008. 211 p. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.

RUSTON, Yvone de Rezende. *Mística Cristã e desenvolvimento da consciência em “Castelo Interior” e o processo de individuação*, 2002. 259 p. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.

SANTOS, Luciana Lopes. *“Femina Inquieta y Andariega”*: Valores e símbolos da literatura cavaleiresca nos escritos de Santa Teresa de Jesus (1515-1582), 2006. 153 p. Dissertação (Mestrado em História) Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.

SHOJI, Rafael. *O Contextualismo linguístico na mística comparada desde Ludwig Wittgenstein*, 2000. 144 p. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.

SILVA, Brás José da. *A fraternidade cósmica na perspectiva do Cântico das Criaturas: uma contribuição de São Francisco de Assis para a teologia mística*, 2010. 460 p. Tese (Doutorado em Teologia) Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

SIMÕES, Reinério Luiz Moreira. *A Imaginação Material segundo Gaston Bachelard*, 1999. 103 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

ZAMITH, João Miguel Aleixo. *Política Marítima Europeia: uma política à medida de Portugal?* 2011. 114p. Dissertação (Mestrado em Estudos Sobre a Europa: Europa – As Visões do “Outro”) Universidade de Coimbra, Coimbra/Portugal

## **Dicionários**

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

BORRIELO, L.; Caruana, E.; DEL GENIO, M.R; SUFFI, N. *Dicionário de Mística*. São Paulo/SP: Edições Loyola, 2003.

BRUGGER, Walter. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Editora Herder, 1969.

LEXIKON, Herder. *Dicionário de símbolos*. São Paulo: Cultrix, 2015.

LAROUSSE CULTURAL. *Dicionário de Língua Portuguesa*. São Paulo: Nova Cultura, 1992.

RUSS, Jacqueline. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Scipione, 1994.

SCIADINI, Frei Patrício (Org.). *Dicionário de Teresa de Jesus*. São Paulo/SP: LTr, 2009.

### **Artigos eletrônicos**

BORGES, Célia Maia. Santa Teresa e a espiritualidade mística: a circulação de um ideário religioso no Mundo Atlântico. [http://cvc.instituto-camoes.pt/eaar/coloquio/comunicacoes/celia\\_maia\\_borges.pdf](http://cvc.instituto-camoes.pt/eaar/coloquio/comunicacoes/celia_maia_borges.pdf). Acesso em 24 de janeiro de 2016.

DRUMMOND, Andrea et al. A noite e suas histórias. <http://puc-riodigital.com.puc-rio.br/media/11%20-%20a%20noite%20e%20suas%20hist%C3%B3rias.pdf>. Acesso em 17 de agosto de 2015.

GARCIA-LUENGOS, Germán. Santa Teresa de Jesús ante la crítica literaria del siglo XX. [http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/santa-teresa-de-jesus-ante-la-critica-literaria-del-siglo-xx--0/html/2dc864d0-bc5a-439b-9f62-1ff8dad8da6e\\_7.html](http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/santa-teresa-de-jesus-ante-la-critica-literaria-del-siglo-xx--0/html/2dc864d0-bc5a-439b-9f62-1ff8dad8da6e_7.html). Acesso em 29 de dezembro de 2015.

LOPEZ-BARALT, Luce. Teresa de Jesus: “mestra consumada da vida espiritual” em diálogo cristão-islâmico. [http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com\\_content&view=article&id=4288&secao=385&limitstart=1](http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=4288&secao=385&limitstart=1). Acesso em 16 de abril de 2015

MATOS, Alderi Souza de. A Reforma Protestante do Século XVI. <http://www.mackenzie.br/6962.html>. Acesso em 17 de agosto de 2015.

PEDROSA-PADUA, Lúcia. A liberdade da experiência no encontro com Deus. [http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com\\_content&view=article&id=5807&secao=460](http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=5807&secao=460). Acesso em 16 de abril de 2015.

SCHULZ, Marcos. A grande virada da Inquisição: heresias, tribunais e judeus na Península Ibérica – séculos XV-XVIII. <http://revistatempodeconquista.com.br/documents/RTC13/MARCOSSCHULZ.pdf>. Acesso em 17 de novembro de 2015.

SOUZA JUNIOR, Almir Marques. A dinastia de Avis e a realeza do século XV. <http://www.rj.anpuh.org/resources/rj/Anais/2006/ic/Almir%20Marques%20de%20Souza%20Junior.pdf>. Acesso em 17 de agosto de 2015.

TEIXEIRA, Faustino. Mística: experiência que integra anima (feminilidade) e animus (masculinidade). [http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com\\_content&view=article&id=4278&secao=385](http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=4278&secao=385). Acesso em 16 de abril de 2015.

TEIXEIRA, Faustino. O legado de Teresa e Merton - Por uma conexão entre o amor humano e o espiritual. [http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com\\_content&view=article&id=5800&secao=460](http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=5800&secao=460). Acesso em 16 de abril de 2015.

TELES, Francisco Gonçalves. Teologia Franciscana da Pobreza Evangélica. [http://docplayer.com.br/2854589-Teologia-franciscana-da-pobreza-evangelica-francisco-goncalves-teles.html#show\\_full\\_text](http://docplayer.com.br/2854589-Teologia-franciscana-da-pobreza-evangelica-francisco-goncalves-teles.html#show_full_text). Acesso em 20 de janeiro de 2016.