



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE LETRAS
DEPARTAMENTO DE TEORIA LITERÁRIA E LITERATURAS

VERÔNICA TANARA CARVALHO MOURA LIMA

A MÍSTICA E A FEMINILIDADE EM *LAS MORADAS DE SANTA TERESA DE ÁVILA*

MONOGRAFIA

Brasília
2017

VERÔNICA TANARA CARVALHO MOURA LIMA

A MÍSTICA E A FEMINILIDADE EM *LAS MORADAS DE SANTA TERESA DE ÁVILA*

Monografia apresentada ao Curso de Letras como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Licenciado em Língua Portuguesa e Respectiva Literatura.

Orientadora: Profa. Dra. Anna Herron More

Brasília
2017

LIMA, Verônica Tanara Carvalho Moura
A mística e a feminilidade em Las Moradas de
Santa
Teresa de Ávila / Verônica Tanara Carvalho Moura
LIMA; orientador Profa. Dra. Anna Herron More.--
Brasília, 2017.
42 p.

Monografia (Graduação - Letras Português) --
Universidade de Brasília, 2017.

1. Teresa de Ávila. 2. Literatura. 3. Mística.
4. Feminilidade. I. More, Profa. Dra. Anna Herron,
orient. II. Título.

VERÔNICA TANARA CARVALHO MOURA LIMA

A MÍSTICA E A FEMINILIDADE EM *LAS MORADAS DE SANTA TERESA DE ÁVILA*

Monografia apresentada ao Curso de Letras como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Licenciado em Língua Portuguesa e Respectiva Literatura.

Orientadora: Profa. Dra. Anna Herron More

Trabalho aprovado. Brasília, ____ de _____ de 2017.

Profa. Dra. Anna Herron More
Orientadora

Brasília
2017

A Deus, razão da minha existência, pela saúde e vida a mim concedidas.

A minha mãe, Maria de Fátima, a minha irmã, Andréia, ao meu esposo, Francisco Gilson, pelo esforço, dedicação e apoio incondicional.

Aos meu filhos, Tomás e Elisa, por adoçarem a minha vida.

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente a Deus, responsável por minha existência, que me deu saúde, força, coragem, ânimo e sabedoria para que eu pudesse fazer este curso.

Agradeço aos meus pais, em especial à minha amada mãe, Maria de Fátima, que em todos os momentos da minha vida foi a figura de amor, cuidado e atenção me dada por Deus, me dando tudo o que eu sempre precisei para seguir os melhores passos e andar pelos melhores caminhos e conquistar tudo o que almejei, principalmente me dando o seu apoio incondicional. Sem ela não seria o que sou e não estaria onde estou.

Agradeço à minha amada irmã, Andréia, por toda dedicação e por sempre ter sido meu suporte, auxílio e amparo, a quem eu sempre recorri e recorro quando preciso.

Agradeço a meu amado esposo, Francisco Gilson, e aos meus amados filhos, Tomás e Elisa, que foram o alicerce e motivo da realização deste trabalho, me tolerando e dando forças quando pensei em desistir vencida pelo cansaço.

Agradeço a todos os meus colegas de curso, aos meus queridos professores, em especial a minha orientadora Anna Herron More, que mesmo sem saber, me auxiliaram a conseguir concluir este curso.

Agradeço a todos que me ajudaram de alguma maneira nessa reta final de curso, quando eu já não podia mais sozinha, em especial a meu querido irmão Lúcio, a minha amada prima Lillian, ao meu cunhado Dionísio, e a minha amada amiga de todas as horas, Raquel Senna.

*“Que me beije com beijos de sua boca!
Teus amores são melhores do que o vinho,
O odor dos teus perfumes é suave,
Teu nome é como óleo escorrendo,
E as donzelas se enamoram de ti...”*
(Cântico dos Cânticos, 1:2-3)

RESUMO

Este trabalho tem o objetivo de analisar a obra *Las Moradas o Castillo Interior*, de Santa Teresa de Ávila, destacando a linguagem mística e feminina no texto literário. Para tanto, apresenta-se, de início, um breve histórico dos contextos sociais e culturais dos séculos XVI e XVII, mais especificamente do período do Século de Ouro Espanhol; em seguida, o caminho histórico percorrido pelo misticismo com o intuito de trazer sua definição e fixação na história da literatura, em especial o auge de sua produção - séculos XVI e XVII; posteriormente, a biografia de Santa Teresa, em conjunto com uma abordagem dos seus contatos com a leitura e do desenvolvimento de sua produção literária; finalmente, apresenta-se a análise de *Las Moradas o Castillo Interior*, delimitando-se, sobretudo, o diálogo do texto com o seu tempo e a linguagem mística e feminina presentes na obra. Como resultado deste estudo, pretende-se constatar que em *Las moradas* enxergamos, sem exageros, uma grande obra de literatura que mostra a mulher e sua condição de poder e de escrita no século XVI, para contribuir com os estudos da literatura mística e feminina.

Palavras-chave: Teresa de Ávila; literatura; mística; feminilidade.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	08
Capítulo 1 - UM CONTEXTO HISTÓRICO	11
1.1 Um momento histórico e social	11
1.1.1 O que foi o “Século de Ouro” espanhol	11
1.1.2 Sociedade no “Século de Ouro”	12
1.1.3 Arte e Religião no “Século de Ouro”	12
1.1.4 Uma síntese do contexto histórico Teresiano	13
1.2 Um lugar: O Carmelo	14
1.2.1 A origem da Ordem Carmelita	15
1.2.2 Reforma de Santa Teresa	16
Capítulo 2 - UMA TENTATIVA DE DEFINIÇÃO DA MÍSTICA	17
2.1 As origens	17
2.2 Os novos caminhos da mística	18
2.3 A mística certauniana	19
Capítulo 3 - SANTA TERESA E A IMPORTÂNCIA DE SUA OBRA	24
3.1 A vida	25
3.2 A leitura e a escrita de Santa Teresa	26
Capítulo 4 - UMA ANÁLISE DE <i>LAS MORADAS</i>	32
4.1 Um diálogo com seu tempo	32
4.2 Uma linguagem mística e feminina	35
CONCLUSÃO	39
REFERÊNCIAS	41

INTRODUÇÃO

O período que se estende aproximadamente de 1580 a 1680, segundo Otto Maria Carpeaux (1980, p.455), é o mais rico de todos na história da literatura universal. É nesse período de grande valor cultural e de grandes produções artísticas que aparece a figura de Santa Teresa de Ávila e suas grandes obras, sejam as obras reformistas ou as obras artísticas.

O valor místico e espiritual da obra teresiana é inegável e está totalmente consolidado, porém este estudo pretende explorar outros dois aspectos fundamentais dentro da escrita de sua obra: a importância da escritora, através da análise do tecido estético de sua obra-prima, *Las moradas o Castillo Interior*, que não se desvincula da mulher espiritual; e a importância desses escritos para a literatura feminina e para a mulher do século XVI, com a finalidade de contribuir para os estudos da literatura mística e da literatura feminina espanhola.

Para justificar a importância da obra de Santa Teresa, é fundamental citar a afirmação de M^a de la Concepción Piñero Valverde (2003), para quem, Teresa de Jesus é a maior escritora de língua espanhola. Valverde (2005) relaciona também a importância de Santa Teresa à falta de figuras femininas ao se repassar o cânone do período clássico das literaturas ocidentais, em que quase não se encontra a presença feminina, “*menos ainda entre os criadores de textos reconhecidos como obra-prima*”. A mulher, nesse sentido, se situou à margem do cânone oficial. Nos últimos anos, se intensificou a necessidade de pesquisa da história da trajetória do pensamento feminino sobre a literatura e sobre as instituições literárias, e este trabalho pretende contribuir para essa pesquisa.

Em um momento em que os estudos feministas, voltados primordialmente para a análise das implicações socioculturais e ideológicas da organização patriarcal da sociedade, estão cada vez mais se firmando no campo das ciências humanas, em que, sobretudo, se redescobre a presença feminina na literatura, se faz necessária a análise dos escritos de Teresa de Jesus como obra de literatura e como ela, através de sua obra, fala também da mulher de seu tempo.

Colaborar com a desmarginalização da história da mulher na literatura tem uma relevância não somente acadêmica, mas, principalmente, social. A presença da escritura feminina existe há muito tempo, porém ainda não foi suficientemente

mostrada e discutida. Pensar, por exemplo, na relação da mulher e do poder no contexto teresiano pode ser um salutar exercício para o viver contemporâneo.

Portanto, este trabalho pretende contribuir aos estudos literários, ao analisar a obra teresiana, mais especificamente a linguagem e a liberdade de seus escritos, objetivando esclarecer se estes contradizem ou afirmam sua posição de mulher. Ademais, pretende delimitar seu papel como escritora, e os conflitos desse ofício, revelando, por meio da literatura, a mulher e sua arte na Espanha do século XVI.

Desta maneira, se chega, de forma mais clara, ao objetivo geral deste trabalho, qual seja, flagrar os conflitos e as contradições: da mulher escritora no século XVI; do lugar de sua fala, ou escrita; da linguagem feminina expressa na obra; das marcas e características da escrita teresiana; e, como todos esses impasses se revelam literariamente na obra *Las moradas*.

Outro objetivo acompanha este estudo: a expectativa de poder intensificar a investigação que vem sendo feita no sentido de preencher o espaço da mulher na literatura.

Para constatar, descrever e explicar sistematicamente os impasses citados acima será necessário percorrer alguns caminhos que possibilitarão um reconhecimento do momento em que ocorre a produção da obra analisada. Estes caminhos conduzirão ao contexto histórico, social e cultural da Espanha do Século de Ouro; ao conhecimento das origens, formações e reformas da Ordem Carmelita; aos percursos formativos, conceituações e delimitações da história do misticismo, e mais especificamente o espanhol; ao reconhecimento da grande mulher, mística e escritora, Santa Teresa de Ávila; à contemplação analítica de uma obra mística e literária de grande valor, não só para a história da literatura, como para a história da mulher.

Desta maneira, no primeiro capítulo, apresentam-se os contextos históricos, sociais e culturais da Espanha dos séculos XVI e XVII, delimitando os acontecimentos mais relevantes da sociedade espanhola do Século de Ouro e a vida das Carmelitas, berço de Santa Teresa de Ávila.

No segundo capítulo, apresentam-se as origens dos movimentos místicos e todo o processo histórico do misticismo até chegar em uma formulação da literatura mística, sobretudo fala-se das características da produção dessa literatura na Espanha dos séculos XVI e XVII, lugar e momento de seu maior apogeu.

No terceiro capítulo, apresenta-se a biografia, bem como as obras de Santa Teresa de Jesus, remontando-se seus contatos primários com a leitura e com as bibliotecas, assim como seus contatos mais tardios, visando-se identificar as fontes formativas que contribuirão para se chegar a uma produção literária de valor primoroso.

Finalmente, o quarto capítulo apresenta a análise da obra *Las moradas o Castillo Interior*, visando mostrar a grandiosidade literária da obra mística e feminina empregada por Santa Teresa, através de sua linguagem, criatividade e inovação.

Com isso, espera-se demonstrar através desse trabalho a importância da literatura mística, bem como a importância da escrita feminina para a construção da história da arte e de uma literatura clássica que se mostra através da obra de Santa Teresa de Jesus.

1 UM CONTEXTO HISTÓRICO

O estudo de Santa Teresa nos remete, inerentemente, ao exame de seu tempo. Dessa forma, antes de adentrar na análise da obra teresiana é importante um estudo preliminar do contexto vivido pela autora, o seu meio cultural e social, bem como as teorias que vão delinear e formalizar a literatura mística.

1.1 Um momento histórico e social

Na atualidade a expressão “Século de Ouro” se emprega correntemente para designar o esplendor da civilização clássica espanhola. Porém, como destaca Flem et al. (1989, p.295), há muitos motivos para essa expressão vir entre aspas. Dessa forma, este capítulo abordará o panorama histórico, bem como os motivos que levaram ao uso dessa expressão: “Século de Ouro”.

1.1.1 O que foi o “Século de Ouro” espanhol

Em primeiro lugar, conforme destaca Flem et al. (1989, p.295, tradução nossa) “a palavra ‘século’ trata-se de um latinismo: não marca um período de cem anos, mas um lapso indefinido de tempo – que pode incluir uma ou várias gerações –”. E está ligada a uma caracterização histórica da época, considerada por seus “estilos”, “modos” e “espírito”.

No que se refere ao período que compreende o chamado “Século de Ouro” clássico espanhol, Flem et al. (1989, p.295) afirma que há numerosas controvérsias a propósito da extensão temporal que se atribui ao período. Afirma também que a tendência predominante inclui o período que vai, aproximadamente, do reinado de Carlos V ao de Felipe IV, porém alguns se remontam até os Reis Católicos. E afirma que não faltam historiadores, como José Simón Díaz, que estende este período aos séculos XVI e XVII. O historiador destaca que incluir estes dois séculos é uma tentativa de atribuir ao “Século de Ouro” tanto o apogeu político como o artístico. Porém, Flem et al. (1989, p.295) afirma que o apogeu do resplendor cultural e artístico foi posterior ao auge da potência política.

1.1.2 Sociedade no “Século de Ouro”

A sociedade espanhola do Século de Ouro estava ainda em estado de formação, uma vez que, o fim da Reconquista, a aliança matrimonial entre Izabel e Fernando, a expulsão dos judeus e dos mouros não podiam dar consistência ainda a denominação de uma nação. A unidade religiosa e política do Estado Espanhol do Século de Ouro se dava apenas por imposição, na realidade o que se enfrentava ainda era um pluralismo linguístico, étnico e religioso, que subsistiu apesar das expulsões.

Ao mesmo tempo em que surgia uma tomada de consciência da identidade espanhola (que forma-se por castelhanos ou aragoneses, bascos ou andaluzes, soldados ou oficiais reais, sacerdotes ou monges, enfim, todos que se encontravam no império eram os autóctones que na realidade formavam a nação espanhola), surgia também o problema da assimilação dos povos conquistados.

Dessa maneira, o sentimento de ser espanhol é interrompido diante do expansionismo. Em outro extremo, Flem et al. (1989, p.305) ressalta que há registros que identificam nesse período tanto o território, como a unidade política monárquica espanhola.

Flem et al. (1989, p.308) dá uma visão geral de uma Espanha de contrastes sociais, em que se encontra na corte, Madrid, uma “*maravilla de refinamiento*” e a “*decadencia social de algunos vecinos de la ciudad*”. Afirma que a cidade é também um mundo complexo e contraditório, perigoso, com um proletariado inflamado pela pobreza de alguns setores do campo. Porém, ainda assim, o campo continua sendo a base econômica dessa sociedade. A cidade ainda depende do campo.

1.1.3 Arte e Religião do “Século de Ouro”

No que se refere à arte, o início do Século de Ouro está ligado à expansão do Renascimento e se manifesta pelo culto à natureza e a seus elementos, bem como o culto do homem por ele mesmo. O homem torna-se, assim, o centro do universo. Segundo Alvar, Mainer e Navarro (2009, p. 234-235),

“Es el primer momento de su soledad. Todavía se sabe hecho por Dios, pero con la libertad para alcanzar con sus propias fuerzas un lugar en el mundo. [...] Cuatro siglos más tarde, se quedará radicalmente solo – en una forma de su pensamiento –, sin Dios, ante el absurdo de su existencia.”

O homem se aperfeiçoava graças ao conhecimento. O saber se convertia em requisito indispensável do homem renascentista, porém sabe-se que o acesso a esse conhecimento era muito restrito às camadas mais altas da sociedade. *“Los studia humanitatis llevarían al hombre a conseguir su dignidad, a conquistar el lugar al que su entendimiento, su razón le permitían aspirar.”* (ALVAR; MAINER; NAVARRO, 2009, p.236)

No que se refere à religião, esse novo homem tinha também novas formas para comunicar-se com Deus. Essa mudança passou principalmente pelo nome de Erasmo de Rotterdam, que foi o artífice de uma nova religiosidade que alcançou o pensamento da sociedade espanhola. Seu livro *Enquirdion* ou *Manual del caballero cristiano* (1503) foi traduzido pelo espanhol Alonso Fernández de Madrid, e tratava *“de las armas necesarias para la guerra espiritual que debe llevar a cabo el cristiano: la oración y la palabra de Dios”* (ALVAR, 2009, p. 246). O erasmismo discursava em torno de duas ideias fundamentais: a volta ao conhecimento das Sagradas Escrituras e dos escritos dos Santos Padres e um cristianismo interior, em que é necessário o homem conhecer-se a si mesmo e dialogar intimamente com Deus.

Juntamente à disseminação das ideias de Erasmo na Espanha existem outros dois movimentos religiosos que se disseminaram neste período: o movimento de nascimento de mosteiros franciscanos e o movimento religioso dos alumbrados *“con sus dos corrientes, la de los recogidos – ortodoxos como Francisco de Osuna – y dejados – condenados por herejes como Isabel de la Cruz y Pedro Ruiz de Alcaraz”*. (ALVAR, 2009, p. 246)

1.1.4 Uma síntese do contexto histórico Teresiano

Nesses séculos de grandiosa produção literária e artística, a Espanha experimentou também um princípio de apogeu político e econômico com o fim da Reconquista e o Descobrimento da América. Ainda estes fatos históricos

acabaram não contribuindo para o desenvolvimento econômico do país que não soube aproveitar dos primeiros anos de crescimento demográfico e econômico, impulsionado pelas Conquistas territoriais. Assim, após um primeiro momento de apogeu, o país começou a sofrer com a falta de modernização na sua estrutura econômica, com insuficiência de produção para abastecer a crescente população, a má administração do ouro e da prata que chegavam das colônias, empregados para cobrir os gastos da monarquia, sobretudo os grandes gastos bélicos.

Em um momento em que a Espanha tem o que se conhece como auge, não só literário, mas também artístico e cultural, paradoxalmente, fala-se da grande crise econômica hispânica. O apogeu artístico em meio ao caos social seria um paradoxo ou uma causa?

Um período de guerras, revoltas e calamidades endêmicas (Guerra de Granada – 1482; Ocupação de Navarra – 1512; Revolta das Comunidades de Castilha e de Valencia – 1519; Extensão da peste bubônica – 1598), fortemente marcado pelas exclusões, não só por ser uma sociedade marcada por camadas, mas também por questões de raça e religião, em que muitos conversos, ou descendentes, escondiam suas origens, ou eram simplesmente relegados à marginalização. Foi nesse momento também que se instituiu a Inquisição (Começo da atuação do Tribunal da Inquisição de Sevilha – 1480) e que ocorreu a expulsão dos judeus (31 de março de 1492) e dos mouros (entre 1609 e 1614). É interessante ressaltar que é nessa sociedade, com tantos renegados socialmente, que surgiram os grandes escritores do Século de Ouro, como é o caso de Frei Luís de León, Santa Teresa de Jesus, São João da Cruz, São Ignácio de Loyola, todos descendentes de conversos.

1.2 Um lugar: O Carmelo

Assim como viu-se o momento histórico e a sociedade na qual encontrava-se Teresa de Jesus, é fundamental para entender o espírito místico da Santa, suas ideias e seu posicionamento diante das coisas e do mundo, o lugar em que ela encontrava-se no momento da produção de suas obras. Desse lugar sai uma educação, uma experiência e uma vivência que sem dúvidas influenciaram na escrita teresiana.

1.2.1 A origem da Ordem Carmelita

A ordem Carmelita remonta sua origem ao monte Carmelo ou monte de Santo Elias. Situado na cordilheira Calcárea do planalto montanhoso da Samaria, a Canaã dos tempos bíblicos.

Conforme delinea Costa (1976, p.17),

“Com o nome de Carmelo, havia também nos tempos bíblicos uma grande montanha situada no território da tribo de Efraim, bem como uma cidade da tribo de Judá. Carmelo, na língua grega, naturalmente mantendo o sentido originário da judaica, significa – púrpura ou carmesim, – como que pressagiando, na frase de um escritor, o muito sangue que derramaram depois os filhos de Elias em defesa da fé cristã.”

Retomando para o monte Carmelo essa origem de Elias e Eliseu bíblicos, “uma corrente de homens abnegados, convertidos em montes eremitas” (COSTA, 1976, p.17), que habitam em grutas e caverna, com vida contemplativa e “austera congregação sob certo regime religioso” (COSTA, 1976, p.17), mais tarde, com as Cruzadas, converteram-se ao cristianismo e “refundiram o seu instituto segundo os princípios da nova lei” (COSTA, 1976, p.18) e foram chamados de: Terapeutas, ou Eremitas ou Anacoretas.

No século XII, quando os Cruzados chegavam à região e viam ali uma vida de oração e paz, acabaram deixando a guerra e juntando-se aos religiosos. Costa afirma também que Santo Alberto, patriarca de Jerusalém, escreveu uma regra geral para os eremitas, dividida em dezesseis artigos, a qual foi aprovada pelo papa Honório III, em 1216 e depois por ele mesmo confirmada em 1226.

Por volta de 1222, dois cruzados ingleses levaram para a Inglaterra alguns daqueles eremitas que habitavam o Monte Carmelo. Por volta de 1238, quando finalmente a Terra Santa caiu em poder dos muçulmanos, a maioria dos eremitas fugiu para a Itália, Grécia, França, Inglaterra, Portugal e Espanha e os que ficaram foram massacrados pelos turcos.

Na Europa, nas diversas regiões onde se fixaram os eremitas vindos do Monte Carmelo foi-se propagando suas concepções, seus modos de vida e foi se

reformulando a Ordem até a formação da Ordem Carmelita e criação de Mosteiros na Europa.

Por causa da devoção que tinham à Maria, mãe de Jesus, ficou popularmente conhecida como a Ordem dos Irmãos da Bem-Aventurada Virgem Maria do Monte Carmelo ou Ordem do Carmo, ou simplesmente Carmelitas. A Ordem Carmelita cresceu e se espalhou por muitos países.

Atualmente, o espírito Carmelita também é vivido por leigos nas Ordens Terceiras, nas Confrarias e Fraternidades do Escapulário, na Juventude Carmelitana Missionária, Infância Missionária Carmelitana e nas diversas congregações que estão agregadas à Ordem do Carmo.

1.2.2 Reforma de Santa Teresa

De acordo com Bayon (1994, p.85), na segunda metade do século XVI havia três movimentos reformistas em Castela: a reforma oficial romano-tridentina, proporcionada pelas autoridades da Ordem; a de Santa Teresa, que surgiu, da base; e a do rei, através dos bispos. Essas coincidências de movimentos reformistas trouxeram conflitos jurídicos e colocou pessoas e instituições sob situações difíceis.

Bayon afirma que a grande personalidade de Santa Teresa e de São João da Cruz contribuiu para que se conhecesse sua obra reformista, não somente sua doutrina.

Em 1560 inicia-se a Reforma Teresiana, com o intuito de restaurar as regras, dentro da severidade e cumprimento estrito dos princípios primitivos da Ordem, que já haviam sido degenerados. No convento de Teresa havia, à época, 200 irmãs. Teresa vê a necessidade de um maior isolamento para dedicação à oração e uma maior intimidade com as irmãs e com a adoração a Deus, e pensa ser necessário casas menores com poucas moças, vivendo em austeridade, pobreza e isolamento.

Em 1562 funda, em Ávila, o primeiro convento das freiras Carmelitas reformadas ou descalças, dedicado a São José. A palavra “Descalço”, na Idade Média, era usada para expressar a pobreza, o despojamento interior que fazia parte das ordens reformadas. Por essa razão, vivendo o novo Carisma, a Comunidade Religiosa adotou também o nome Descalço, com o mesmo objetivo de cultivar a

pobreza e o despojamento interior. Todavia, embora com sua denominação própria de "Carmelitas Descalços", pertencem à mesma Ordem do Carmo.

Durante anos seguiram-se as reformas de Santa Teresa, entre 1567 e 1571 conventos reformados foram fundados em Medina del Campo, Malagón, Valladolid, Toledo, Pastrana, Salamanca e Alba de Tormes. Um de seus grandes aliados era São João da Cruz, que a ajudou a fundar, em 1568, o primeiro convento para rapazes, dos irmãos carmelitas descalços.

Em 1576 Teresa começa a enfrentar perseguições, por parte da Inquisição, o que resultou em um tempo de reclusão forçada da Santa, assim as Reformas também foram interrompidas, bem como as fundações de novos conventos. Já em 1579 os processos contra Santa Teresa foram arquivados, o que permitiu que suas reformas continuassem.

Ao fim de sua vida Teresa tinha fundado trinta e dois conventos, para homens e mulheres.

2 UMA TENTATIVA DE DEFINIÇÃO DA MÍSTICA

2.1 As origens

A palavra “mística” provém do verbo grego “Múein”, que significa: fechar os olhos e a boca, daí sua ligação com o substantivo “mistério”, ou os adjetivos “oculto”, “escondido”. Conforme atesta Michel de Certeau (2015, p. 1) a escrita mística é provocada a partir de uma ausência.

O “oculto”, a “ausência”, então, são pontos de partida para tentar definir o misticismo, para posteriormente, se fazer uma análise mais específica do misticismo espanhol.

Uma vez que há essa “ausência”, surge a necessidade de uma busca, ou, como define Carpeaux (1978, p.234), “uma tentativa emocional ou filosófica de aproximação à divindade por um caminho mais direto ou pessoal”. Porém, essa “ausência” ou “falta” de Deus se dá mais precisamente quando o homem mesmo se afasta de Deus. Conforme atestam Alvar, Mainer e Navarro (2009, p. 233), o homem renascentista converte a si mesmo como centro do mundo e de seu pensamento, muda sua relação com Deus, com a natureza e com o outro. Daí que, a partir dessa

nova relação com Deus, começa a se delinear e reformular uma nova concepção do misticismo, desse “conhecimento experimental da presença divina” (HATZFELD, 1955, p.13).

A palavra “místico” tem suas origens muito antes do renascimento, aparece nos escritos atribuídos a Dionysius, o Aeropagite, no final do século V. Dionysius empregou a palavra para expressar um tipo de “Teologia”. O misticismo medieval aparece muito frequentemente na teologia agostiniana e na piedade monacal. Todavia é a partir dos séculos XVI e XVII que o misticismo ganhará novas formulações e ganhará força, com numerosas produções, sejam elas mais teológicas ou mais literárias.

2.2 Os novos caminhos para a mística

O contexto social e político, já citado, com as grandes tensões religiosas na Espanha da Contrarreforma, devido à luta contra o protestantismo; o contato com o fervor intimista provocado pelo erasmismo; bem como o crescente individualismo da época são movimentos que fazem surgir também os movimentos religiosos que irão responder aos questionamentos surgentes da dinâmica do novo pensamento que se delineia a partir da nova configuração social, não só por um ato contrarreformista, mas também por uma nova organização própria do pensamento cristão, por uma nova concepção “da oposição entre o visível e o invisível, de modo que as experiências ‘ocultas’, logo reunidas sob o nome de ‘mística’, adquirem uma pertinência que elas não tinham.” (CERTEAU, 2015, p.135).

Esses novos contextos sociais, políticos e históricos estabelecem critérios para o desenvolvimento e configuração da mística espanhola, que se dará a partir de um acúmulo de elementos e circunstâncias em que se concentram: a Reforma e a Contrarreforma e a existência de movimentos internos de renovação no senso das diversas ordens religiosas, que trazem consigo novos modos de entender a espiritualidade.

Dessa forma, durante os séculos XVI e XVII situa-se o auge do misticismo espanhol. Mais de três mil livros foram publicados sobre a matéria ascético-mística e se conhece um período de grandes manifestações literárias para a literatura hispânica. A mística espanhola é reconhecidamente um movimento tardio em

relação ao restante das literaturas europeias, mas se transformará, de acordo com Hatzfeld (1955. p. 17), no misticismo “clássico, típico e normativo”.

Dessa forma, Hatzfeld (1955. p. 19) define as características do que seria esse misticismo clássico espanhol, que ele estabelece através de três qualidades fundamentais: primeiro, o conceito de que o ascetismo consiste em uma introspecção e um radical esvaziamento sistemático que ajuda a preparar o caminho para a invasão mística; segundo, o molde estrito da teologia tomista com sua terminologia diferenciada, direcionada a fazer do misticismo compreensível intelectualmente; terceiro, a utilização de uma língua vernácula clara, desenvolvida até suas mais altas possibilidades para manifestar tanto uma visualização concreta popular como as abstrações teóricas.

Essas características definidas por Hatzfeld não traçam com pormenores todo o movimento “místico” desse período, por isso, para tentarmos definir a literatura mística, ou essa nova denominação da “mística”, introduziremos os conceitos e percursos percorridos nos estudos de Michel de Certeau, mas precisamente em sua obra *A fábula mística*, em que o autor traça os percursos da conceituação da palavra “mística”, bem como das práticas de uma escrita “mística”.

2.3 A mística certauniana

Certeau opta, também, por delimitar sua análise mais especificamente entre os séculos XVI e XVII, quando ele entende ser “o momento de sua maior formalização e de seu fim – de Teresa de Ávila até Angelus Silesius” (2015, p. 25). É nesse momento histórico também que o autor fala que a literatura mística ganha uma classificação através de duas práticas fundamentais: “*subtração* (extática) operada pela sedução do Outro, e uma *virtuosidade* (técnica) para fazer confessar pelas palavras o que eles não podem dizer.” (2015, p. 46). Dessa forma, a literatura mística nos apresenta através da “experiência extática” a entrega e renúncia do autor místico em função e em direção ao “Outro”, e através do texto, de um instrumento linguístico, a utilização da técnica para traduzir, falar ou escrever o indecifrável.

Certeau delineia, assim, uma formação histórica para a literatura mística que se “prolifera em torno de uma perda” (2015, p. 20), e se forma através de três

tópicos: a formalização do nome (mística); as práticas místicas (uma maneira de proceder e de falar do místico); e a combinação desses dois tópicos, que permitirá precisar o lugar onde se constrói a “mística”.

Primeiramente trataremos da formalização da palavra “mística” e seu conteúdo que é um dos pontos fundamentais da análise de Certeau. O autor confronta o uso da palavra a partir da história do Cristianismo. Certeau (2015, p.120) retoma por primeiro a expressão “*corpus mysticum*” para designar a busca e a procura de um corpo, uma vez que “o cristianismo se instituiu sobre a perda de um corpo – perda do corpo de Jesus, copiada da perda do ‘corpo’ de Israel, de uma ‘nação’ e de sua genealogia.” Certeau destaca que depois da metade do século XII, “a expressão não designa mais a Eucaristia, como antes, mas a Igreja” (2015, p.123). Assim, expõe que o sacramento e a Igreja “são reunidos como uma efetuação contemporânea de um acontecimento distinto e único, o *Kairos*, designado pelo corpo histórico (Jesus)” (2015, p.123), de forma que o “o termo místico é, pois, mediador. Ele garante a unidade entre dois tempos [...] É ‘místico’ o terceiro ausente que conjuga dois termos disjuntos.” (2015, p.125). Essa ausência mística é na verdade reveladora do mistério cristão, em que o corpo de Cristo se torna um (misticamente) com o seu povo, através da Eucaristia.

Dessa forma Certeau (2015, p.127) descreve que:

“até metade do século XVII, o ‘corpo místico’ vai ocupar a posição estratégica de ser o outro em relação com as realidades visíveis. Tratar-se-á ora de dar um espaço ‘místico’ à organização hierárquica ou escrituraria, ora de dar uma visibilidade social ou textual a experiências místicas. O trabalho das reformas se mobilizam nessa fronteira. Em certos casos (desafios inaciano, borromeano ou beruliano), ele postula um paralelismo entre uma hierarquia eclesiástica e uma ordem mística. Mas, de toda maneira, ele visa a produzir um corpo místico. Essa problemática dá lugar, entre os místicos, à invenção de um corpo diferente, nascido do discurso reformista e para ele, - um corpo estranho de que a medicina terá finalmente ‘razão’, impondo um corpo científico.”

Nessa linha, em que há “‘um corpo sacramental’ em busca de seu ‘corpo eclesial’ – ou de uma ‘cabeça’ visível em busca de seus ‘membros’ místicos”, Certeau (2015, p. 134) afirma o surgimento de uma caracterização fundamental que

dará *corpus* a mística: “a concentração progressiva desses debates em torno do ver” (CERTEAU, 2015, p.134). Dessa necessidade do ver surgirá a necessidade de uma reorganização no campo religioso. Torna-se necessário dizer, ou fazer ver, o invisível.

Ocorre, então, a partir do século XVI uma mudança de perspectiva que levará a uma mudança também na constituição do uso da palavra “mística”. Inicialmente tinha-se o adjetivo “místico”, como “uma maneira de falar” (CERTEAU, 2015, p.153). O adjetivo “místico”, a partir do século XVI, se introduz como sinônimo dos adjetivos “contemplativos” ou “espirituais”. Posteriormente o adjetivo se transforma em um substantivo, uma vez que o “movimento que especializa ‘mística’ se traduz pela aparição de uma ciência que se organiza em torno desses fatos extraordinários e lhes constitui um espaço próprio: a ciência mística, logo ‘a mística’”. (CERTEAU, 2015, p.155-156). Da relação “dos ‘santos’ com a linguagem” (CERTEAU, 2015, p.158-159) surgem os “doutores místicos” ou “teólogos místicos”. A mística se torna uma “ciência nova” (CERTEAU, 2015, p.162) por possuir uma “língua” própria. Sobre esse novo reconhecimento do “místico” há também uma série de ataques:

“No cruzamento dos séculos XVI e XVII, o ‘teólogo místico’ se torna ‘a mística’, na própria época, aliás, em que o ‘filósofo químico’, se separando de uma filosofia cosmológica, transforma-se em ‘um químico’. Diversificação das disciplinas. O substantivo ‘mística’ parece fazer sua aparição nos meios ou a propósito dos grupos que se distanciam mais da instituição teológica e, como muitos nomes próprios, ele tem inicialmente forma de alcunha ou de acusação. Assim, a *Censura* de Thomas de Jésus (1611) contra *Théologie germanique* (tão exaltada por Lutero) comporta uma ‘segunda parte’ intitulada: ‘*De aliis erroribus Bergardorum et aliorum Mysticorum quos libellus iste continet*’. Temos aqui um dos primeiríssimos empregos da palavra. Ela exorciza, substantivando-a uma raça que ela afasta da teologia. Esse afastamento entre o predicado e o subordinado vai ampliar-se. Charron (1635): ‘A teologia, mesmo a mística, nos ensina...’ Momento em que o adjetivo se destaca e se metamorfoseia em substantivo” (CERTEAU, 2015, p.169).

O segundo ponto fundamental para entendermos a análise de Certeau é que essa “ciência nova que se recorta como uma linguagem” (2015, p.179) é “primeiramente uma prática da língua” (2015, p.179). O autor destaca, dessa

maneira, que há uma distinção entre a teologia, que seria o discurso sobre/de Deus, e a mística, que seria uma maneira de falar. Surge então a diferenciação dos adjetivos, outrora sinônimos, “contemplativos” e “espirituais” para “místicos”. Em que empregam-se “‘espirituais’, ‘contemplativos’ ou ‘iluminados’ para designar sua experiência, e ‘místicos’, a propósito de seus discursos.” (2015, p.179). O adjetivo “místico” qualifica, assim, um gênero literário, um estilo. “É ‘místico’ um *modus loquendi*, uma ‘linguagem’” (2015, p.179).

As maneiras de falar místicas articularam o conhecimento místico sobre a linguagem para remontar uma nova tradição do “falar de Deus”. Uma vez que a tradição clássica antiga, greco-romana, conduz o espírito ao silêncio, há não só uma crítica da linguagem, mas sua ausência, que vai na direção do desconhecido, do “inefável”. A língua mística torna-se então um paradoxo que vai reintroduzir nessa “língua técnica” algo do grande Silêncio de outrora, mas com a certeza e convicção de que não pode faltar um falar. Dessa maneira, a partir desses dois polos contrários: o silêncio inefável e o falar de Deus, a mística irá se constituir com novas maneiras de falar.

A literatura mística traduzirá esse “falar de Deus”, como uma língua do “Outro”, utilizando-se para isso as línguas vulgares. Nesse sentido os movimentos místicos são também reformadores, tanto no que se refere à reforma da linguagem, como do espaço social dessa produção: “os movimentos místicos vão precisamente ater-se na instituição de novos lugares de enunciação (‘retiros’, ‘eclesiolas’, cidades santas, ‘ordens’, mosteiros) onde restaurar – re-formar – o espaço social que é a condição de um dizer” (CERTEAU, 2015, p.194).

No que se refere à reforma da linguagem ou ao reemprego de novos usos ou conceitos, os movimentos místicos provocaram transformações não só no modo de falar, como também no sistema linguístico. Diz Certeau:

“Essas maneiras de falar são práticas translativas, seja porque elas ajustam a uma língua canônica os vocábulos vindos do estrangeiro, seja porque insinuam em um falar novo a terminologia de uma ciência legítima. São atividades metafóricas (a metáfora é uma *‘translatio’*). Elas deslocam. Elas seduzem e elas alteram as palavras. Os jogos lógicos que se desenvolviam no interior de um sistema linguístico estável, elas os substituem por ‘transformações’ de um sistema a outro e por usos ou reempregos inéditos em cada campo. Enquanto havia uma relativa homogeneidade entre os

lugares de produção do discurso universitário ou escolástico, os lugares da produção espiritual são heterogêneos. Assim, cada um dos discursos que os atravessam ou que aí existem garante ele próprio uma passagem entre esses lugares. É um corpo marcado de conceitos transplantados e de vocábulos metaforizados, tatuado de citações implícitas ou explícitas. Ele conta as operações de que é o efeito e o instrumento. Remete a uma pragmática da comunicação entre lugares (ou ‘experiências’) disparates. Visa também a superar essa diversidade, a religar por mil desvios seus elementos, a restaurar uma unidade de tipo dialógico. Ele tem, pois, frequentemente a forma do diálogo ou então a do relato, que combina uma pluralidade de ações e de lugares em uma sequência textual, isto é, em uma ordem (cronológica, cosmológica etc.) suscetível de colocar em comunicação e de classificar essas operações e seus lugares.” (CERTEAU, 2015, p.189-190)

A nova linguagem mística estabelece estratégias para a sua produção literária, de forma que estabelece práticas de enunciação. A linguagem mística não cria novos vocábulos e, sim, recria significados a partir dos vocábulos da linguagem normal. É, como diz Certeau, “um trabalho sobre a língua existente” (2015, p. 226). Assim, para aclarar essa prática da literatura mística vejamos o exemplo dado por Certeau, acerca de um trecho da introdução das *Moradas*:

“Teresa de Ávila escreve: ‘Vocês devem compreender que há uma grande diferença entre estar e estar’, ela distingue dois usos da mesma palavra pela operação que as separa. Uma prática faz entre eles a diferença. Assim, um termo se torna ‘místico’ pelo itinerário (‘entra em si’) que funda seu novo uso. Uma viagem do locutor produz a diferença do sentido” (2015, p. 226-227)

O terceiro e último ponto fundamental da análise certeuniana é o lugar onde se constrói a mística. Esse lugar é construído a partir do binômio “falar e ouvir” (2015, p.250), assim se estabelece dois lugares essenciais da enunciação mística: a oração (desde a meditação até a contemplação) e a relação “espiritual”, não só com o Outro, mas também com os outros, até mesmo, com os representantes da instituição eclesial.

A enunciação mística tem então que “conciliar contraditórios: a particularidade do lugar que ela recorta se opõe à universalidade que ela pretende testemunhar”

(CERTEAU, 192, p.247). Para isso a literatura mística nos mostrará algumas características da enunciação desses lugares, como define Bezerra (2012, p.258):

“a) A paradoxalidade do pensamento: o fenômeno místico traz consigo algo de difícil demarcação: como o ‘fenômeno’ (que pressupõe aparição e visibilidade) é ‘místico’ (que é segredo, invisível)? Como bem observa Certeau, a mística está, não nos polos, mas na relação entre o visível e o invisível.

b) A eventualidade ou instantaneidade da ‘experiência’ narrada.

c) A presença inevitável de um *Outro* (Deus ou Absoluto) que não exige prova ou razões exteriores da sua manifestação sem, no entanto, ser algo puramente particular. Diz Certeau: ‘Ninguém pode dizer ‘é a minha verdade’ ou ‘sou eu’. O evento se impõe. Em um sentido extremamente real, aliena.’

d) A experiência narrada ou vivenciada não pode ser reconduzida ao seu momento originário.”

Tendo em vista todos os percursos tomados por Certeau para definir e delimitar a conceituação, as práticas e formalização da literatura mística, podemos então falar melhor da mística teresiana na obra *Las moradas* e como essa escritura mística se revela na obra literariamente, através de uma linguagem própria que também revela a condição e a feminilidade teresiana e a mulher de sua época.

3 SANTA TERESA E A IMPORTÂNCIA DE SUA OBRA

Antes da análise mais específica da obra *Las moradas* é importante conhecer, mesmo que de forma sucinta, a vida e a obra de Santa Teresa que é considerada com unanimidade como uma das grandes escritoras do misticismo espanhol e da literatura espanhola. Alvar, Mainer e Navarro (2009, p.282) falam de uma escritora nata. Santa Teresa tem, assim, abordagens das mais distintas, pois além de grande escritora de literatura foi uma grande mulher de seu tempo. É, justamente, essa Teresa múltipla que nos possibilita uma leitura tão multifacetada de sua obra.

3.1 A vida

Teresa Sánchez de Cepeda y Ahumada, nasce em 1515 em Ávila. Filha de Alonso Sanches de Cepeda e Beatriz Dávila e Ahumada, como ela mesma narra no *Libro de su vida*, teve educação católica e muito cuidada pelos pais. “Desde sua infância foi atraída pela vida religiosa” (PEERS, 1947, p.129), gostava de ler histórias de santos, juntamente com seu irmão, que tinha quase a mesma idade, chegaram até a fugir de casa, com o intuito de evangelizar os mouros. Antes dos vinte anos tomou o hábito de Carmelita. Porém, uma grave enfermidade lhe atingiu e seu pai a retirou do convento até que, após três anos, já com a saúde estabelecida, regressa ao Convento Carmelita da Encanação, em sua cidade natal.

Durante sua vida, assim como sua mãe, conforme narra no *Libro de su Vida*, Teresa enfrentou muitos momentos de precária saúde.

“Quedé de estos días de parojismo de manera, que sólo el Señor puede saber los incomfortables tormentos, que sentía en mí. La lengua hecha pedazos de mordida; la garganta de no haber pasado nada y de la gran flaqueza que me ahogaba, que aun el agua no podía pasar.”(p. 43)

Teve uma vida dedicada à oração contemplativa, à ajuda ao próximo, com muita amabilidade e caridade. Nas páginas do *Libro de su vida*, vemos também que Teresa buscava sempre um aprimoramento e uma aproximação com Deus, principalmente através da oração e das confissões. A todo momento retoma o quanto Deus é bom e quanto ela é ruim e ingrata.

“No sin causa he ponderado tanto este tiempo de mi vida, que bien veo no dará a nadie gusto ver cosa tan ruin; que, cierto, querría me aborreciesen los que esto leyesen, de ver un alma tan pertinaz e ingrata con quien tantas mercedes le ha hecho; y quisiera tener licencia para decir las muchas veces que en este tiempo falté a Dios por no estar arrimada a esta fuerte columna de la oración” (p. 66)

Teresa narra também suas experiências e contatos com Deus, seja através da oração ou suas experiências de êxtases:

“Querría saber declarar con el favor de Dios la diferencia que hay de unión a arrobamiento, o elevamiento, o vuelo que llaman de espíritu, o arrobamiento, que todo es uno. Digo que estos diferentes nombres todo es una cosa, y también se llama éxtasis.” (p. 152)

Vemos nas páginas do *Libro de Su Vida* a mulher dedicada a Deus. Que vai sempre ao encontro de si mesma e do outro. Dedicada a esse outro empreende sua obra reformista, como se vê no capítulo das Reformas. É também no intuito de se entregar a Deus e ao próximo que Teresa escreve suas obras.

Santa Teresa morre no dia 4 de outubro de 1582, com 67 anos. Foi sepultada em Alba de Tormes, onde encontram-se suas relíquias. Foi canonizada no dia 27 de setembro de 1970, pelo Papa Paulo VI, que lhe conferiu o título de Doutora da Igreja.

3.2 A leitura e a escrita de Santa Teresa

Santa Teresa escreve seus livros a mando de seus confesores e por obediência se torna uma das grandes escritoras da literatura espanhola. *“Crea sus obras por mandato de sus confesores, pero nada le es tan natural como escribir.”* (ALVAR; MAINER; NAVARRO, 2009, p. 283).

María de la Concepción Piñero Valverde, em seu artigo “Aproximação à obra literária de Santa Teresa de Jesus”, descreve toda a intimidade de Santa Teresa com os livros e a literatura, que estiveram sempre presentes em sua vida e foram sempre fundamentais para sua formação, tanto como pessoa, mulher, escritora e sobretudo religiosa. A través do contato, desde a infância, com os livros, Valverde (2002) demonstra como nasce e se dá o processo de formação e constituição da grande escritora de língua espanhola e do misticismo:

*“Teresa desde o berço contemplou o belo à sua volta e também desde muito cedo começou a experimentar o fascínio da palavra poética. Palavra que conheceu, antes de mais nada, por meio de seus pais, cristãos fervorosos, que lhe fizeram familiar a dos salmos, dos cânticos, das parábolas evangélicas. As Escrituras Sagradas, as *divinae litterae*, foram, pois, a porta pela qual Teresa entrou no mundo da literatura.*

Mas a Espanha renascentista do início do século XVI cultivava também com entusiasmo as *humanae litterae*. E o interesse de Teresa pela leitura foi despertado em sua própria família. O exemplo lhe vinha, em primeiro lugar, de seu pai, leitor apaixonado, que mantinha em casa uma rica biblioteca, onde ao lado das obras latinas não faltavam as obras em castelhano, em romance, para que todos pudessem lê-las. É Teresa mesma, em sua autobiografia, quem recorda a figura do pai entre os livros que guardava para os filhos: “Era mi padre aficionado a leer buenos libros y ansí los tenía de romance para que leyesen sus hijos” (Libro de la Vida, 1,1) [1].

Não era só o pai de Santa Teresa que gostava de ler. Sua mãe tinha também o hábito da leitura. O que mais a entretinha eram obras que uniam história e fantasia, as novelas de cavalaria, tão populares nesse período e mais tarde immortalizadas por Cervantes. Foi assim que Teresa descobriu o mundo da literatura de ficção, e passou a se empolgar com as aventuras de guerreiros cristãos e mouros por suas terras e por terras estranhas. Mais uma vez, é ela própria quem nos conta isso, em sua autobiografia: “Era aficionada a libros de cavallerías [...] Yo comencé a quedarme en costumbre de leerlos [...] Era tan extremo lo que esto me embevéa que, si no tenía libro nuevo, no me parece tenía contento” (Libro de la Vida, 2,1). Aliás, Teresa não se limitava a ler: teve a ideia de ser autora de uma novela de cavalaria. Chegou a começá-la, com a ajuda de seu irmão. Mas tudo não passou de uma brincadeira de criança, que não foi adiante.

Depois de adulta, Teresa percebeu os perigos da leitura desenfreada dessas novelas, que levariam à loucura o grande Quixote. Não se pode esquecer, porém, que a leitura dos livros de cavalaria ajudou a santa a formar o gosto pelas histórias bem escritas, cheias de lances surpreendentes e imprevistos, que prendem a atenção do leitor. Uma biógrafa contemporânea, Marcelle Auclair, a denomina “a dama errante de Deus”. E não é difícil reconhecer nas peripécias da reforma carmelita, contadas por Teresa no Libro de las Fundaciones, algo da vivacidade narrativa que ela aprendera a apreciar, na juventude, ao ler as histórias de cavaleiros andantes. Podemos também supor que algumas imagens nupciais da obra teresiana fossem recordações dos romances de cavalaria, dos famosos cavaleiros andantes apaixonados, como Dom Quixote por sua Dulcinéia.

Já se viu que a biblioteca do pai de Santa Teresa continha muitos “buenos libros”. Entre eles estariam, certamente, os livros de grandes escritores espirituais que foram também mestres da expressão literária, como Juan de Ávila e Luís de Granada. Nem faltariam outras obras espirituais de alta qualidade literária, como almitação de Cristo, atribuída a Tomás de Kempis.

Certo é que, mais tarde, um tio de Teresa lhe fez conhecer o Tercer Abecedario, de Francisco de Osuna. Ela o diz no capítulo 4,6, do Libro de la Vida: “Me dio aquel tío mío [...] un libro; llámase ‘Tercer Abecedario’, que trata de enseñar oración de recogimiento”. Todos esses escritores ascéticos, repita-se, foram, antes de mais nada, estilistas formados nos clássicos latinos.

Com estes livros da biblioteca de seu pai, Teresa começou formar o gosto e o estilo. Note-se que seu pai punha os livros da biblioteca ao alcance de Teresa e seus irmãos: os livros lá estavam em castelhano, em romance justamente “para que leyesen sus hijos”. Por aqui se observa que o pai de Teresa não distinguia, neste aspecto, a instrução das filhas e dos filhos. Queria que todos tivessem acesso às mesmas leituras. Uma atitude que faz pensar ainda hoje, sobretudo se lembrarmos que, no tocante à difusão dos textos escritos, os tempos de Santa Teresa eram “recios”, como diz ela. Lembremos que em 1559, o Índice de livros proibidos, publicado pelo inquisidor Valdés, excluía vários livros sobre a vida espiritual, escritos em língua romance. Entre as obras proibidas estavam clássicos da doutrina espiritual, como os já citados Juan de Ávila e Luís de Granada. É verdade que nessa época Santa Teresa já havia saído da casa paterna, mas, como veremos, alguns livros que ela escreveu sofreram também dificuldades com a censura.

De qualquer forma, com as leituras feitas na biblioteca de casa, e com outras feitas mais tarde, Teresa foi adquirindo noções da arte de escrever, da retórica de seu tempo. Por outro lado, a proibição oficial de certos tratados religiosos parece ter tido, paradoxalmente, um feliz efeito literário: o de obrigar mais tarde Teresa a não se prender a essas lições, a buscar em si mesma formas mais livres de expressão de sua vida espiritual. Enfim, graças ao exemplo do pai, Teresa foi aprendendo também que, na expressão literária, como em outros aspectos da vida, homens e mulheres devem as mesmas oportunidades fundamentais. Foi aprendendo ainda que se ela própria, suas irmãs e sua mãe podiam ser tão boas leitoras quanto seu pai e seus irmãos, nada impediria que fossem também tão boas escritoras quanto os homens. Mais ainda: ninguém melhor que a mulher para se fazer entender de um público de leitoras. Diz Teresa: “mijor se entienden el lenguaje unas mujeres de otras” (Moradas, prólogo, 5).

É, aliás, importante ressaltar desde já que os momentos cruciais da vida espiritual de Santa Teresa estão unidos aos livros. Ela mesma nos conta que foi por meio da leitura que deu os primeiros passos em sua caminhada espiritual: “Dióme la vida haver quedado ya amiga de buenos libros. Leía en las Epístolas de san Jerónimo [...]” (Libro de la Vida, 3,7). O Tercer

Abecedario, de Francisco de Osuna, a fez entrar no caminho da oração mental. Em 1554, Teresa é uma das primeiras pessoas que tem em mãos a tradução das Confissões de Santo Agostinho. A partir de então é que ela inicia o que chama de sua “conversão”. A grande reforma do Carmelo também está moldada na leitura de um livro, o Livro da Instituição dos Primeiros Monges, atribuído a João, Patriarca de Jerusalém.

Ao longo de toda a vida no convento, Teresa conservou o costume de procurar a solução de suas dúvidas tanto em conselhos dados de viva voz, quanto na leitura de escritores espirituais. Ela nos conta o seguinte, por exemplo: "Mirando libros para ver si sabría decir la oración que tenía, hallé en uno que llaman 'Subida del Monte', en lo que toca a unión del alma con Dios, todas las señales que yo tenía" (Libro de la Vida, 23,12). O livro a que ela se refere é a Subida del Monte Sión, do franciscano Bernardino de Laredo. Aliás, mesmo quando recebia conselhos de viva voz, Teresa não deixava de notar que seus conselheiros também escreviam livros. Assim, por exemplo, falando de um franciscano que mais tarde seria São Pedro de Alcântara, Teresa diz o seguinte: "Es autor de unos libros pequeños de oración, que ahora se tratan mucho, de romance [...]" (Libro de la Vida, 30,2)."

Dessa forma, Valverde (2002) destaca que, mesmo com o todo o seu contato com a escrita, a redação de seus escritos não foram uma prioridade para a Santa. Ao contrário, muitas vezes Teresa tinha que deixar de lado a escrita para cuidar de suas obrigações. “Nenhum texto a impediria de dar atenção às pessoas com quem convivia.” Ainda assim, conforme dito anteriormente, por obediência a seus confessores Teresa inicia seu percurso pela escrita e nos oferece uma gama de textos do mais genuíno valor literário.

Conforme afirma Valverde (2002), a produção literária de Santa Teresa se desenvolve de 1560 a 1582, isto é, “na segunda parte de sua vida, quando já havia alcançado a experiência mística”. A maior parte de sua obra foi escrita em prosa. Porém, Santa Teresa nos deixou também cerca de trinta poesias, publicadas na obra *Todas las poesías*, de 1854.

No que se refere a suas poesias, que formam a parte menos extensa de sua obra, afirma Valverde (2002) que seus temas são primordialmente sua própria experiência mística e a alegria da convivência com as irmãs carmelitas. Quanto à estrutura de suas composições poéticas, “Teresa adotou soluções já tradicionais na literatura castelhana. Ou seja, uniu estrofes de tipo popular (*villancicos*, *romances*) e

estrofes de tipo erudito, empregadas pelos poetas dos cancioneros.” (VALVERDE, 2002).

No que se refere a sua prosa, destacam-se os seus escritos ditos autobiográficos, que não devem ser tomados com uma classificação rígida, uma vez que “nos escritos autobiográficos não faltam relatos de experiência mística, assim como nos escritos espirituais não faltam importantes informações sobre sua vida” (VALVERDE, 2002), que se constituem pelo *Libro de la Vida*, pelo *Libro de las Fundaciones* e pelas *Cartas*. Destacam-se também os chamados textos ascético-místicos, constituídos pelos títulos *Camino de Perdección* e *Las moradas o Castillo Interior*.

A autobiografia *Libro de la Vida*, conforme afirma Valverde (2002), é uma obra fundamental para o conhecimento da formação pessoal da autora e de seu crescimento humano. Nela, Teresa faz referência a seu amor pela leitura, bem como de muitas fontes que serviram como inspiração tanto para sua escrita, como para sua vida.

No livro, conforme descreve Valverde (2002), a natureza é descrita como caminho para Deus. A utilização desse recurso, o contato com a natureza, dá à obra um enorme realismo, “porque não se trata da natureza idealizada, mas das coisas imediatas, objetivas. Não é uma escritura abstrata e desligada da realidade. Seus símbolos estão tomados do cotidiano, do compreensível para todo leitor.” Valverde (2002) lembra que esse realismo teresiano permanece mesmo quando se descreve algo tão difícil e, em certo modo, abstrato, como é a oração mental.

“Para explicar o que é esta oração, Teresa se vale da imagem de uma conversa entre amigos: ‘que no es otra cosa oración mental, a mi parecer, sino tratar de amistad, estando muchas veces tratando a solas con quien sabemos nos ama’ (*Libro de la Vida*, 8,5). Encontra-se aqui a analogia, tema recorrente do misticismo, do amor humano e do amor de Deus.”

Dessa forma, a leitura do *Libro de la Vida* torna-se também um clássico da literatura mística.

Muitas dessas características literárias são encontradas também em outra obra autobiográfica em prosa, o *Libro de las Fundaciones*. Neste livro Santa Teresa descreve um pouco do percurso por ela empregado para implementação de suas Reformas e fundação de numerosos conventos das carmelitas descalças.

Suas *Cartas* também se constituem como textos fundamentais de sua literatura, pois, apesar das numerosas perdas, relatadas pela crítica, conforme descreve Valverde (2002), encontram-se nas cartas páginas de grande espontaneidade “que nascem do linguajar fluente e das imagens concretas, ligadas ao cotidiano, que bem revelam o sentido prático da Santa”. Já Carpeaux (1980, p. 668) destaca que “em suas cartas, impressionam o realismo e o humor”.

No que se refere aos textos ascético-místicos, encontramos, como primeiro deles, *Camino de Perfección*, que, como sugere o título, é um tratado sobre a vida espiritual, destinado às carmelitas descalças. Existem duas versões do livro. A primeira versão da obra foi lida e editada pelo Padre García de Toledo, por volta de 1564, que retira páginas ou termos que pudessem parecer suspeitos aos inquisidores. Sobre as duas versões, Valverde (2002) destaca que a primeira “preserva melhor o tom vivo, espontâneo com a que a autora se dirigia às suas irmãs, as primeiras carmelitas descalças, do convento de São José de Ávila”, já a segunda, reescrita por Santa Teresa e muito divulgada em cópias manuscritas, “apresenta tom mais grave, mais doutrinal e perde em espontaneidade”.

A mais conhecida de suas obras intitula-se *Las Moradas o Castillo Interior*, escrita já em sua idade mais madura, é um tratado para explicar a prática da oração, no qual a Santa encerra a síntese de suas experiências espirituais.

Santa Teresa explica, na obra, sua doutrina, considerando a alma como um magnífico Castelo, onde, na morada mais rica e secreta, encontra-se Deus. O recurso metafórico do Castelo, segundo Valverde (2002), tornou-se um dos recursos literários de maior êxito para explicar o processo da vida espiritual de interiorização e união.

Carpeaux (1980, p.669) destaca que em *Las Moradas o el Castillo Interior*, encontra-se a mística teresiana a florada, com uma linguagem antitética e romântica, afirma também ser o maior livro de devoção mística em língua espanhola, e talvez em qualquer língua.

A partir dessa análise sucinta da vida e obra de Santa Teresa pode se analisar melhor a obra *Las moradas* em sua constituição mística e feminina.

4 UMA ANÁLISE DE *LAS MORADAS*

Como já mencionado, os primeiros textos de Santa Teresa surgem perto de seus cinquenta anos, no início da década de 1560. Seu livro *Las Moradas* é escrito quando Teresa já passava de seus sessenta anos, perto de sua morte, momento no qual enfrentava também muitos problemas, desde a saúde debilitada, até os problemas com a Inquisição. Pois sua luta para as reformas do Carmelo estavam paralisadas, seu amigo, e principal colaborador, San Juan de la Cruz, estava preso e sua obra, *Libro de la Vida*, havia sido confiscada pela Inquisição. Justamente nesse momento de tensão surge sua obra prima.

4.1 Um diálogo com seu tempo

Diante das tensões vivenciadas por Teresa, bem como todas as tensões sociais e políticas da época, a literatura se mostra. A cultura, os conflitos e paradoxos sociais, a história, a experiência, tudo isso se revela em *Las moradas*. Quando (Bakhtin, 1998) se refere a objeto estético, remete-se à organização, operada pelo artista, de determinado material e de determinado conteúdo em uma “forma arquitetônica”. Por isso mesmo, o material não pode ser esteticamente significativo caso não se relacione com um dado conteúdo, ou seja, com o mundo como objeto do conhecimento e do ato da escrita. O material e o conteúdo, logo, são inseparáveis.

Valverde (2006) afirmará que nas *Moradas* Teresa vai tratar de uma questão cognoscitiva levantada pelo *Enchiridion*, o “papal da imaginação no conhecimento religioso”. Da contemplação, do diálogo direto do homem com Deus, proposto por Erasmo, é justamente do que se trata *Las moradas o Castillo Interior*.

“Pareceros ha, hermanas, que a estas almas que el Señor se comunica tan particularmente [...] estarán tan seguras ya tan seguras de que han de gozarle para siempre, que no ternán que temer ni que llorar sus pecados; y será muy gran engaño; porque el dolor de los pecados crece más, mientras más se recibe de nuestro Dios” (p.215)

No mundo do homem renascentista “o mundo não é mais percebido como falado por Deus” (CERTEAU, 2015, p. 297). Dessa forma surgem novas maneiras de tratar essa situação da linguagem humana, uma delas, afirma Certeau, é a busca de um “Enunciador” para falar, e o místico “substitui transitoriamente seu *eu* locutor ao inacessível divino *Eu*. Ele faz desse eu a representação do que falta” (CERTEAU, 2015, p. 297). Assim, “o *eu* falante (escritor) toma a vez da função enunciativa, mas em nome do Outro” (CERTEAU, 2015, p. 297).

Certeau delinea o espaço no qual esse “eu” que fala no lugar do “Outro” falará: o mundo da ficção. Esse espaço fictício é o lugar do discurso místico. É desse mesmo espaço que fala-se em *Enchiridion*, mas que estará totalmente desenvolvido e muito bem acabado nas *Moradas*. O *Castillo Interior*, com suas muitas *moradas*, é esse espaço fictício em que fala Deus às almas que ali vão habitar, ou que vão percorrer todos os seus aposentos ou todas as suas páginas.

Essa alma não só percorre as *moradas* do *Castillo*, como também é ela mesma que fala, como propõe Certeau (2015, p.299), transforma-se, nessa “ficção da alma”, o silêncio do interior em uma “frase mística”.

No *Castillo Interior*, Teresa faz uma descrição minuciosa da alma, através da alegoria de suas distintas “moradas”, traduzidas pelas imagens dos diversos ambientes do castelo. Essa descrição inovadora e criativa é “segundo a crítica, a principal contribuição de Teresa à história da mística ocidental” (VALVERDE, 2006). Essa “independência da proposta das *Moradas* é outra característica que aproxima a autora da cultura de seu tempo” (VALVERDE, 2006), em que a atitude inventiva, criativa e crítica de Teresa, que perpassa em vários momentos a obra, e que delinea também a própria criação da obra, constituem os traços do pensamento humanista.

A cultura de seu tempo se expressará também através das características utilizadas em seu texto que retomam outras fontes literárias, não só as fontes religiosas, mas as fontes seculares, como o romance, e mais especificamente o romance de cavalaria, que, conforme já analisado, fez parte de sua formação literária. Assim, Teresa utiliza elementos textuais próprios dos romances de aventura: encantamento (na descrição do castelo de cristal) e narração com um *continuum* de movimento, que era dado, nos romances, pelas andanças do cavaleiro (o esvoaçar da “palomica” pelo castelo).

“Paréceme que estáis con deseo de ver qué se hace esta palomica y adónde asienta [...] no os puedo satisfacer de este deseo hasta la postrera morada” (p. 136)

A própria leitura desses textos de cavalaria revelam a organização da sociedade da época, uma vez que, conforme destaca Valverde (2006):

“é neste momento que se começava a formar a "hierarquia de gêneros" de que fala Bakhtin. Como se sabe, o crítico russo, em seu estudo sobre a cultura popular, identifica, justamente entre os séculos XVI e XVII, o surgimento de uma gradação de gêneros literários, que irá relegar a condição marginal a literatura popular de entretenimento.”

Essa organização hierárquica se revela também a todo momento no texto, uma vez que Teresa escreve por obediência e faz sempre referência aos homens letrados, coisa que ela afirma não ser. Teresa faz questão de reforçar que se escreve é porque há um outro que fala por ela, que é Deus, pois ela não sabe como falar, mas a escrita vai falando por ela. Essa situação paradoxal revela não somente a figura feminina do século XVI, que não tem o mesmo status da figura masculina, mas a própria condição da literatura e seu espaço literário, retomada por Blanchot (1955, p.35) “A fala poética deixa de ser fala de uma pessoa: nela, ninguém fala e o que fala não é ninguém, mas parece que somente a fala se fala.”

“Son tan oscuras de entender estas cosas interiores, que quien tan poco sabe como yo, forzado habrá de decir muchas cosas superfluas y an desatinadas, para decir alguna que acierte. Es menester tenga paciencia quien lo leyere pues yo la tengo para escribir lo que no sé; que cierto algunas veces tomo el papel, como un cosa boba, que ni sé qué decir ni cómo comenzar.” (p.18)

Conforme afirma Valverde (2006), “ao dizer que não era letrada, o que Teresa reconhece é que não tinha formação intelectual sistemática.” É justamente isso que lhe permitirá dialogar com a cultura literária de seu tempo, ou melhor, lhe possibilitará constituir os novos percursos e formulações que se imporá a literatura de sua época. Pois, é dessa linguagem “vulgar” que irão se formar os textos

místicos. O “falar de Deus” aproxima-se do “falar do homem comum”, nessa medida há uma aproximação de Deus com esse novo homem, através do texto místico.

Essa “língua vulgar” do texto é também, como afirma Teresa, uma língua das mulheres, que falam no texto umas com as outras. Essas mulheres dialogam, através do texto, não somente, umas com as outras, mas com Deus e com a humanidade, com seu século. O texto literário possibilita essa multiplicidade de diálogos.

4.2 Uma linguagem mística e feminina

A linguagem de *Las moradas* é elemento fundamental da obra, não só porque, como afirma Blanchot (1955, p. 32), “a linguagem do pensamento é, por excelência, a linguagem poética”, mas porque Teresa a coloca desde seu prólogo como protagonista: “*mejor se entienden el lenguaje unas mujeres de otras*” (p.3).

O âmbito da obra teresiana é constituído por uma ordem, o pedido de seus superiores para que escreva, que induz a força de escrever, mesmo com as fraquezas e dores corporais, e um discurso feminino, pois é com elas e para elas que vai falar. No entanto, será que é somente com elas que Teresa fala? Ou será que sua obra tem outros alcances? “*porque parece desatino pensar que puede hacer al caso a otras personas*” (p.4).

Dessa maneira, como propõe Certeau (2015, p. 307), as *Moradas* iniciam com “frases duras, desorganizadas, agitadas por impulsos contrários (eu sei, eu não sei etc.), escondidas com *pues* e com *porque*, marcas orais”, que revelam também essa linguagem feminina, bem como a agitação de uma mulher que sofre dores físicas, que cede seu corpo à escrita. “É a linguagem que se fala, a linguagem como obra e a obra da linguagem” (BLANCHOT, 1955, p.35). Essa linguagem dura estabelecerá aí, em seu início, o seu fundamento: “Quem é você?”, “Que outro habita em você?” e “A quem você fala? Teresa inicia levantando a problemática do ser e da consciência, fundamento também do pensamento místico:

“No es pequeña lástima y confusión, que por nuestra culpa no entendamos a nosotros mismos, ni sepamos quién somos.

(...) Mas habéis de entender que va mucho de estar a estar; que hay muchas almas que se están en la ronda del Castillo, que es adonde están

los que le guardan, y que no se les da nada de entrar dentro, ni saben qué hay en aquel tan precioso lugar, ni quién está dentro, ni que piezas tiene. (...) porque la que no advierte con quién habla, y lo que pide, y quién es quien pide, y a quién, no la llamo yo oración” (p. 6 – 11)

Teresa conduz o leitor, através da imagem do castelo, que surge desde o primeiro capítulo, a um percurso dos fundamentos místicos através de sua linguagem criativa e feminina, para isso, utiliza diversos recursos estilísticos, históricos ou discursivos.

No que se refere aos recursos estilísticos utilizados, Teresa utiliza muitas comparações e metáforas para destacar a beleza do *Castillo*, bem como para explicar os diversos aposentos da alma e todo o percurso que se pode fazer para conhecer-se e conhecer a Deus. Essas comparações e metáforas que poderiam ser questionadas, pois uma vez que são figurativas não são reais, em Teresa aparecem como ruptura e recusa da autoridade do fato real. Pois o texto revela a realidade dessas figuras metafóricas, que vão muito além da atitude imaginativa do leitor e chegam ao seu “Interior”, já que esse *Castillo* imaginativo é também “Interior”.

Teresa passa, a todo o momento, do imaginário ao real e afirma que muito melhor entenderá esse processo interior de conhecimento de si, da alma e do outro quem tem uma experiência, como ela já o tem.

“Lo que puedo decir con verdad es que cuando yo no tenía, ni an sabía por experiencia, ni pensaba saberlo en mi vida, y con razón, que hartó contento fuera para mí saber u por conjeturas entender que agradaba a Dios en algo, cuando leía en los libros de estas mercedes y consuelos que hace el Señor a las almas que le sirven, me le daba grandísimo, y era motivo para mi alma diese grandes alabanzas a Dios.” (p. 60)

No início do segundo capítulo, Teresa retoma essa imagem do castelo e mostra a primorosa descrição comparativa e metafórica que convida a uma análise do ser e de sua realidade:

“Antes que pase adelante, os quiero decir que consideréis qué será ver este Castillo tan resplandeciente y hermoso, esta perla oriental, este árbol de vida, que está plantado en las mismas aguas vivas de la vida, que es Dios,

cuando cay en un pecado mortal; no hay tinieblas más tenebrosas, ni cosa tan oscura y negra, que no lo esté mucho más.” (p. 14)

As páginas de *Las moradas* estão impregnadas de comparações também aos elementos históricos da humanidade, o próprio objeto do castelo é empregado com dois aspectos opostos, como destaca Certeau (2015, p.312) “ora cristal e diamante, ora castelo. A comparação oscila entre o intacto e o histórico”. Essa divisão possibilita ao texto ir percorrendo surpresas metafóricas e discursivas, que possibilitam cada vez mais possibilidades de “onde andar e partir para a prosa do mundo (2015, p.312). Assim, conforme destaca Certeau, vemos:

“Nesse ‘castelo encantado’, multiplicam-se também as formas de sonhos antigos. Elas cintilam nessa joia translúcida, semelhantes aos fogos de mil memórias: modelos da Jerusalém bíblica (imagem apocalíptica) ou judaica (imagens messiânicas do retorno, tao obsessivas então entre os marranos ou os expulsos); modelos do paraíso (imagens da origem), do jardim de prazeres (uma erótica e uma estética), do céu (imagens cosmológicas e astrológicas); ficções de arquiteturas perfeitas (imagens matemáticas e geométricas); espaços militares (tão frequentes em Teresa) e romanescas (a cavalaria de antanho) etc. Com todas essas facetas de mundo brilha a alma, novo microcosmo enciclopédia de histórias” (2015, p. 311)

O castelo-cristal possibilita também ao texto teresiano uma grande quantidade de deleites, gostos, graças, presentes, favores e uma gama de expressões sensoriais que querem conduzir a um “toque” na alma do leitor. O vocabulário de Teresa expressa com precisão as diversas espécies de sensações e emoções que se encontram no castelo. A linguagem fala e quer fazer-se “sentir”:

“(esto corpóreo va muy lejos, y los contentos espirituales que da el Señor, y los gustos, al que deben tener los que se desposan, van mil leguas lo uno de los otro), porque todo es amor con amor, y sus operaciones son limpiísimas, y tan delicadísimas y suaves que no hay cómo se decir; mas sabe el Señor darlas muy bien a sentir” (p. 137)

Esse lugar de gozo, que todo o léxico permite, é também um lugar discursivo, pois o castelo não é representável, apesar das grandes tentativas, “ele não se

desenha nem se projeta num plano. Não é uma imagem, mas um discurso (imaginário)” (CERTEAU, 2015, p. 314). Esse total paradoxo proposto por Certeau revela no fundo que o próprio texto “é a joia que faz funcionar os opostos e os ‘ordena’ em função do que não pode estar aí, senão em metáforas e passagens.” (CERTEAU, 2015, p. 314). Por isso vemos que Teresa pode afirmar que o castelo é o livro ou a alma, que ela é quem escreve ou que é Deus quem escreve, que ela fala da escrita da alma, ou que ela fala da oração. Todas essas possibilidades discursivas partem de uma figura magnífica criada por Teresa: as distintas *moradas* e os distintos aposentos do *Castillo*, que não são apenas distintos em sua multiplicidade numérica, totalmente delineada pela Santa, mas são múltiplos em suas possibilidades discursivas, que dão ao texto a possibilidade de adentrar em múltiplos interiores humanos, não apenas nos das freiras a quem esse texto surpreendente se destina.

CONCLUSÃO

Neste estudo da história de Santa Teresa de Ávila, bem como nesta análise da obra *Las moradas o Castillo Interior*, viu-se uma mulher que conseguiu, com humildade, mas, sobretudo com muita coragem, levar ao outro a sua experiência de Deus, tanto através das suas Reformas ao Carmelo, quanto através de sua obra de literatura.

Em *Las moradas*, Santa Teresa afirma não ser mulher letrada, no entanto a crítica literária a considera, sim, como uma mulher letrada, tanto que é reconhecida como a maior representante da literatura mística e uma das maiores escritoras da literatura espanhola. Teresa afirma também na obra, a todo momento, que não sabe falar, não sabe o que diz e não sabe como dizer, ao mesmo tempo em que a obra vai se consolidando e ao mesmo tempo em que, através dessa linguagem “do não saber dizer”, Teresa vai formando um diálogo, por meio da obra. Esse diálogo se consolida e a faz falar não somente com as suas irmãs carmelitas, para as quais a obra se destinava, mas também com toda a sociedade do século XVI, bem como com a posteridade.

Durante esse estudo, essa maneira de falar de Santa Teresa, essas afirmações de não ser letrada, apesar da grande obra de literatura, de não saber se expressar, expressando seu pensamento e formalizando o pensamento místico, levou a um questionamento: O que está por trás dessas afirmações que parecem contraditórias?

Responder a este questionamento pode ser impossível, porém pode-se formular hipóteses através do próprio diálogo empregado na obra *Las moradas*, em que Santa Teresa se mostra convicta de suas incapacidades, sejam intelectuais ou literárias, o que historicamente é contraditório. Mas é justamente nessa contradição que Teresa nos revela o seu pensamento e sua mística: quem fala é Deus, quem faz a obra, em todos os sentidos, é Deus, se utilizando dela.

Teresa fala, assim, de uma escolha, que nos remete a história de sua fé (a história do judaísmo e do cristianismo), em que o seu Deus faz “escolhas”, ou “eleições”, tanto a diversas figuras masculinas, como a diversas figuras femininas,

desde Eva, passando por Débora, Rute, Ester, até chegar em Maria, escolhida para ser a mãe de Jesus Cristo e por isso também mãe do cristianismo. É justamente essa escolha, essa eleição, que está por detrás de todas as afirmações que parecem ser contraditórias em *Las moradas*, pois Teresa afirma que essa “palavra” vem do outro, que faz essa escolha. Dessa forma, observa-se que a palavra emitida por Teresa ganha força e vai aos poucos consolidando a obra e mostrando o poder que a mulher tem: um poder que passa por uma atitude revolucionária, com as Reformas dos Carmelos, e pela escritura literária, que expressam de maneira sublime os fundamentos do pensamento místico espanhol.

Dentre quase três mil obras de literatura mística, Santa Teresa foi a “escolhida” por Deus para melhor formular literariamente a experiência mística, de forma a alcançar, com sua inventividade, através do *Castillo Interior*, toda a humanidade. Tratar dessa experiência de Deus é, como diria Teresa, muito difícil, e durante a história do misticismo viu-se essa dificuldade. Portanto, Santa Teresa afirma ser necessário que o próprio Deus fale, através do seu Espírito Santo. Ao falar desse Espírito, Certeau afirma que, “a palavra é feminina, conforme à tradição judia da *Sekina*, figura feminina do Espírito que é a Palavra” (2015, p.304). Nada mais comum do que essa “*Sekina*” falar através de uma mulher, uma vez que, como afirma Teresa, “*mijor se entienden el lenguaje unas mujeres de otras*”. A mulher assume, portanto, um papel de protagonismo histórico em Santa Teresa e em *Las moradas*, apesar de Teresa afirmar sempre o contrário. São justamente essas contradições que formulam a obra e nos revelam a condição da mulher no século XVI, mas sobretudo a sua importância histórica.

REFERÊNCIAS

ALVAR, C.; MAINER, J. C.; NAVARRO, R. **Breve historia de la literatura española**. Madrid: Alianza Editorial, 2009.

BAKHTIN, Mikhail. **Questões de literatura e estética**. São Paulo: Unesp/Hucitec, 1998.

BEZERRA, Cicero Cunha. Michel de Certeau e Teresa de Ávila: em torno da literalidade da experiência mística. In: ROSSATTO, Noeli Dutra (org.). *Mística e Milenarismo na Idade Média*. [S.l.]: Mirabilia, 2012. p. 251-263. Disponível em: <http://www.revistamirabilia.com/sites/default/files/pdfs/2012_01_13.pdf>. Acesso em: 21 jun. 2017.

CARPEAUX, Otto Maria. **História da literatura ocidental**. 2. ed. v.2. Rio de Janeiro: Alhambra, 1978.

_____. **História da literatura ocidental**. 2 ed. v.3. Rio de Janeiro: Alhambra, 1980.

CERTEAU, Michel. **A fábula mística**: séculos XVI-XVII. Tradução de Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015.

COSTA, F. A. P. **A ordem Carmelita em Pernambuco**. Recife: Arquivo público estadual secretaria de justiça, 1976.

DE ÁVILA, Teresa. **Las moradas**. 3 ed. Madrid: Ediciones de la lectura, 1922.

_____. **Libro de su vida**. Madrid: Editorial Ibero-africano-americana, [1897].

FLEM, J. P. et. al. **Historia de España**: La frustración de un imperio (1497-1714). Barcelona: Editorial Labor, 1989.

HATZFELD, Helmut. **Estudios literarios sobre mística española**. Madrid: Editorial Gredos, 1955.

PEERS, E. Allison. **El misticismo español**. 2. ed. Buenos Aires: Espasa, 1947.

VALVERDE, M. C. P. **Hermoso y deleitoso castillo**: as Moradas de Teresa de Jesus. Disponível em:
<<http://www.hottopos.com/mirand17/valverde.htm>>. Acesso em: 21 jun. 2017.

_____. **Aproximação à obra literária de Santa Teresa de Jesus**. Disponível em:
< <http://www.hottopos.com/seminario/sem2/concha.htm>>. Acesso em: 21 jun. 2017.

_____. **Más que letrados**: reflexões sobre o feminino na criação literária de Teresa de Jesus. Disponível em:
< <http://www.hottopos.com/videtur21/concha1.htm> >. Acesso em: 21 jun. 2017.