



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
FACULDADE DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO BRASILEIRA**

DANIEL MATTOS DE ARAUJO LIMA

**NARRATIVAS AUTOBIOGRÁFICAS DE TERESA DE ÁVILA: VEREDAS E
DESAFIOS PARA A FORMAÇÃO HUMANA NA CONTEMPORANEIDADE**

FORTALEZA

2013

DANIEL MATTOS DE ARAUJO LIMA

NARRATIVAS AUTOBIOGRÁFICAS DE TERESA DE ÁVILA: VEREDAS E DESAFIOS
PARA A FORMAÇÃO HUMANA NA CONTEMPORANEIDADE

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira da Universidade Federal do Ceará, como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutor em Educação. Área de Concentração: Educação Brasileira.

Orientadora: Profa. Dra. Ercilia Maria Braga de Olinda.

FORTALEZA

2013

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal do Ceará
Biblioteca de Ciências Humanas

-
- L697n Lima, Daniel Mattos de Araujo.
 Narrativas autobiográficas de Teresa de Ávila : veredas e desafios para a formação humana na contemporaneidade / Daniel Mattos de Araujo Lima. – 2013.
 124 f. , enc. ; 30 cm.
- Tese (doutorado) – Universidade Federal do Ceará, Faculdade de Educação, Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira, Fortaleza, 2013.
 Área de Concentração: Educação brasileira.
 Orientação: Prof. Dr. Ercília Maria Braga de Olinda.
1. Teresa, de Ávila, Santa, 1515-1582. 2. Autobiografia. 3. Espiritualidade – Igreja Católica.
 4. Santos cristãos – Biografia. I. Título.

CDD 922.22

DANIEL MATTOS DE ARAUJO LIMA

NARRATIVAS AUTOBIOGRÁFICAS DE TERESA DE ÁVILA: VEREDAS E DESAFIOS
PARA A FORMAÇÃO HUMANA NA CONTEMPORANEIDADE

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira da Universidade Federal do Ceará, como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutor em Educação

Aprovada em: 23 / 10 / 2013.

Banca Examinadora

Profa. Dra. Ercilia Maria Braga de Olinda (Orientadora)
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. João Batista de Albuquerque Figueiredo
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Profa. Dra. Verônica Salgueiro do Nascimento
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Profa. Dra. Rosa Maria Barros Ribeiro
Universidade Estadual do Ceará (UECE)

Profa. Dra. Silvina Pimentel Silva
Universidade Estadual do Ceará (UECE)

À minha mãe Nêda e ao meu pai Augusto.

AGRADECIMENTOS

À minha mãe Nêda por ter me ensinado a amar;

Ao meu pai Augusto por ser um exemplo de força e determinação para vencer na vida;

A minha esposa Tatiana por estar presente comigo nos momentos importantes;

Aos meus tios Paulo e Pedro por serem dois tios que eu admiro e que aprendo sempre;

À minha orientadora professora Ercilia Olinda pela paciência e saber compartilhado;

À minha irmã Geisa pela força em momentos importantes;

Ao meu irmão Luis Eduardo que foi um grande irmão companheiro que deixa saudade;

À santa Teresa por ter tido a coragem de expor suas experiências em um contexto inquisitorial de grande repressão.

“Que nada te perturbe, nada te apavore. Tudo passa. Só Deus não muda. A paciência tudo alcança. Quem tem a Deus nada lhe falta. Só Deus basta”.

(Teresa de Ávila).

RESUMO

Esta tese trata das narrativas autobiográficas de Teresa de Ávila e seus pontos de encontro e desencontro com os sentidos emergentes da espiritualidade dos sujeitos na atualidade. A narrativa de Teresa de Ávila, santa católica do século XVI, revela importantes significados para se pensar o processo de espiritualização atual no campo da formação humana, tendo como paradigma o desenvolvimento do ser integral. A compreensão dessa narrativa, que se apresenta como uma totalidade complexa na qual estão inseridos elementos simbólicos fundamentais para o reconhecimento dos processos de espiritualização da espanhola, ocorreu a partir do modelo de tríplice mimese de Paul Ricoeur (1994) e exigiu também um trabalho de hermenêutica profunda, conforme Thompson (1995). O objetivo geral desse estudo consistiu em compreender as narrativas autobiográficas da santa em três dos seus principais livros – *Livro da Vida* (1562), *Castelo Interior ou Moradas* (1577) e *Fundações* (1582) – a fim de levantar pistas e possibilidades para se ampliar o entendimento sobre a formação humana na contemporaneidade, focando no processo de espiritualização. O século XVI, nesse sentido, revelou as novas qualidades da experiência de si em um mundo mais dinâmico e aberto, se comparado ao existente no passado medieval. Assim, a produção autobiográfica da carmelita envolveu uma complexa trama que incluiu a relação com os confessores, com a Inquisição, com familiares, instituições e pessoas espiritualizadas da época. O desejo da carmelita de fundar novos mosteiros foi algo marcante, revelando a apropriação paulatina da singularidade do seu caminho espiritual e a superação da dicotomia entre ação e oração. Sua narrativa e trajetória de vida evidenciaram o corpo, a oração e as obras como categorias constituintes. Os desdobramentos da análise dessas categorias resultaram em uma reflexão sobre as possibilidades contidas nos processos de espiritualização na contemporaneidade, trazendo à tona um tipo de sensibilidade de produção criativa de si mesmo por meio da narrativa que foi denominado de sensibilidade autopoietica. Uma análise dos processos de subjetivação das crenças na atualidade revelou importantes possibilidades de composição de identidades religiosas inseridas em uma processualidade histórica dinâmica que admite laços mais tênues com a instituição. O corpo, a oração e as obras são assim inseridos na dinâmica cotidiana de pessoas comuns que buscam o desafio de dar coerência às suas trajetórias biográfico-espirituais em meio a um contexto atual de fragmentação das experiências.

Palavras-chave: Formação Humana. Espiritualidade. Narrativa. Teresa de Ávila.

ABSTRACT

This thesis deals with the autobiographical narratives of Teresa of Avila and their meeting and mismatch places with the emerging sense of spirituality of the subjects in the present. The narrative of Teresa of Avila, a 16th century Catholic saint, reveals important meanings to think about the current process of spiritualization in the field of human formation by the development of the integral human being as a paradigm. The understanding of this narrative, which bills itself as a complex whole in which they are inserted fundamental symbolic elements for recognition of spiritualizing processes of the Hispanic, occurred from the threefold mimesis model of Paul Ricoeur (1994) and demanded also a deep hermeneutic work, as Thompson (1995). The general objective of this study was to understand the autobiographical narratives of the saint in three of her main books – Book of Life (1562), Interior Castle or Addresses (1577) and Foundations (1582) – in order to get clues and possibilities to broaden the understanding about human formation in contemporary times, focusing on the process of spiritualization. The 16th century, in this sense, revealed the new qualities of experience of itself in a more dynamic and open world if compared to the medieval past. Thus, the Carmelite autobiographical production involved a complex plot that included the relationship with the confessors, with the Inquisition, with families, institutions and spiritual people of the time. Carmelita's desire of founding new monasteries was something remarkable, revealing the gradual appropriation of the uniqueness of her spiritual path and the dichotomy between action and prayer overcoming. Her narrative and life trajectory showed the body, prayer and works as constituents categories. These categories analysis developments resulted in a reflection on the possibilities contained in the spiritualizing processes in contemporary times, bringing up a kind of sensitivity of creative production of himself through the narrative that was named autopoietic sensitivity. An analysis of the beliefs subjectivation processes today revealed important composition of religious identities possibilities inserted into a dynamic historical processuality that admits more tenuous ties with the institution. The body, the prayer and the works are inserted into the ordinary people daily dynamics who seek the challenge of giving coherence to their spiritual biographic trajectories amid a current context of experiences fragmentation.

Keywords: Human Formation. Spirituality. Narrative. Teresa of Ávila.

RESUMEN

Esta tesis aborda las narrativas autobiográficas de Teresa de Ávila y sus puntos de encuentro y desencuentro con los sentidos emergentes de la espiritualidad de los sujetos en la actualidad. La narrativa de Teresa de Ávila, santa católica del siglo XVI, revela importantes significados para que se piense el proceso de espiritualización actual en el campo de la formación humana, teniendo por paradigma el desarrollo integral del ser. La comprensión de esa narrativa, que se presenta como una totalidad compleja en la cual están presentes elementos simbólicos fundamentales para el reconocimiento de los procesos de espiritualización de la española, ocurrió a partir del modelo de triple mimesis de Paul Ricoeur (1994) y exigió también un trabajo de hermenéutica profunda, conforme Thompson (1995). El objetivo general de este estudio consistió en comprender las narrativas autobiográficas de la santa en tres de sus principales libros – Libro de la Vida (1562), Castillo Interior o Moradas (1577) y Fundaciones (1582) – con el fin de levantar pistas y posibilidades para que se amplíe el entendimiento sobre la formación humana en la contemporaneidad, focando en el proceso de espiritualización. El siglo XVI, en ese sentido, reveló las nuevas cualidades de la experiencia de uno en un mundo más dinámico y abierto si lo comparamos al que existía en el pasado medieval. Así, la producción autobiográfica de la carmelita demandó una compleja trama que incluyó la relación con los confesores, con la Inquisición, con los familiares, instituciones y personas espiritualizadas de la época. El deseo de la carmelita de fundar nuevos monasterios fue algo excepcional, revelando la apropiación gradual de la singularidad de su camino espiritual y la superación de la dicotomía entre acción y oración. Su narrativa y trayectoria de vida evidenció el cuerpo, la oración y las obras como categorías constituyentes. El desarrollo del análisis de esas categorías resultó en una reflexión sobre las posibilidades que contienen los procesos de espiritualización en la contemporaneidad, lo que manifiesta un tipo de sensibilidad de producción creativa de uno mismo por medio de la narrativa que fue designado sensibilidad autopoética. Un análisis de los procesos de subjetividad de las creencias en la actualidad mostró importantes posibilidades de composición de identidades religiosas insertadas en un proceso histórico dinámico que admite lazos más sutiles con la institución. El cuerpo, la oración y las obras son de esta manera insertados en la dinámica cotidiana de personas comunes que buscan el reto de dar coherencia a sus trayectorias biográfico-espirituales en medio a un contexto actual de fragmentación de las experiencias.

Palabras-clave: Formación Humana. Espiritualidad. Narrativa. Teresa de Ávila.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	10
2	ENTRE CASTELOS, BRUXAS E FOGUEIRAS: LUZES E SOMBRAS NO SÉCULO XVI	20
2.1	As transformações de um mundo em transição	20
2.2	A herança medieval	24
2.3	A Reforma Protestante e a Contra-Reforma	28
2.4	A trajetória de vida de Teresa de Ávila: saberes, pessoas e instituições	34
3	O CORPO EM OR(AÇÃO): O SIGNIFICADO EVOLUTIVO DA ESPIRITUALIDADE DE TERESA DE ÁVILA	44
3.1	Narrativas e tormentos: confissões	44
3.2	A doença do corpo: superação, gozo e libertação	49
3.3	A oração teresiana: a evolução dialética da espiritualidade	53
3.4	A travessia pelas moradas da alma: a aventura da experiência interior	63
3.5	As obras: o ser espiritual como ser de ação	75
4	TENDÊNCIAS E POSSIBILIDADES DA ESPIRITUALIDADE HOJE: DIÁLOGOS COM TERESA DE ÁVILA	87
4.1	A espiritualidade no contexto da crise da modernidade: o papel da narrativa	87
4.2	Narrativa e espiritualidade: a expressão de uma sensibilidade autopoietica	92
4.3	Espiritualidade como mercadoria versus espiritualidade como questão do ser integral	102
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS	114
	REFERÊNCIAS	121

1 INTRODUÇÃO

A pesquisa que originou a presente tese visou estudar as narrativas autobiográficas de Teresa de Ávila e seus pontos de encontro e desencontro com os sentidos emergentes dos processos de espiritualização dos sujeitos na atualidade. Para tanto, foi realizada uma análise hermenêutica profunda dos seguintes livros de Teresa de Ávila: *Livro da Vida* (1562), *Castelo Interior ou Moradas* (1577) e *Fundações* (1582), buscando nestas narrativas autobiográficas compreensões e pistas para a formação humana nos dias de hoje, tendo como foco o processo de espiritualização.

O que uma mulher do século XVI pode ensinar às pessoas – homens e mulheres do século XXI? O que há de perene nas contribuições desta doutora da Igreja Católica, a ponto de justificar a presente tese?

A vida e a obra de Teresa de Ávila revelam, para nós do século XXI, tensões, aprendizados e sabedorias que em muitos aspectos trazem elementos de valor perene, pois levantam questões que podem fazer sentido ainda para os dias de hoje. Questões essas de uma enorme fecundidade se pensarmos o biográfico como um processo de constituição de subjetividades e identidades que requerem apropriação para que o sujeito dê sentido à vida e se permita mudar para atingir graus mais altos de espiritualidade.

Nosso **objetivo geral** foi compreender as narrativas autobiográficas de Teresa de Ávila, levantando pistas e possibilidades para ampliar o entendimento do processo de espiritualização na contemporaneidade. Como **objetivos específicos** apontamos:

- 1) reconstruir as condições históricas e sociais de produção da narrativa autobiográfica de Teresa de Ávila;
- 2) compreender a articulação entre narrativa autobiográfica e espiritualidade, mapeando os saberes, as pessoas, os grupos, as instituições e os livros que foram fundantes para o processo de espiritualização de Teresa de Ávila;
- 3) problematizar a espiritualidade no contexto da crise da modernidade e discutir a relação entre narrativa autobiográfica e busca de sabedoria de vida;
- 4) evidenciar as relações entre oração, corpo e obras como categorias constituintes da trajetória de vida de Teresa de Ávila;

Algumas premissas sobre o campo da narratividade orientaram a delimitação do objeto de estudo uma vez que as narrativas possuem a capacidade de produzir sentido sobre o mundo e tornar compreensíveis complexos contextos que envolvem a experiência humana. A

narrativa oferece um campo subjetivo bastante fecundo de crenças, valores, intencionalidades, sentimentos e vivências que são implícita ou explicitamente consubstanciadas no texto.

Delory-Momberger (2008) situa a narrativa como um gênero do discurso que, por meio de sua operação discursiva, dá forma ao vivido, lugar de constituição do humano pela instituição do sujeito onde se inscreve um eu atualizado que é ator e autor de sua história. Neste sentido, segundo Delory-Momberger (2008, p. 26):

O biográfico como uma das formas privilegiadas da atividade mental e reflexiva, segundo a qual o ser humano se representa e compreende a si mesmo no seio de seu ambiente social e histórico [...] uma categoria da experiência que permite ao indivíduo, nas condições de sua inscrição sócio-histórica, integrar, estruturar, interpretar as situações e acontecimentos vividos.

Assim, ao nos debruçarmos sobre as narrativas autobiográficas de Teresa de Ávila, lidamos com uma história de vida que trouxe à tona saberes e reflexões sobre o vivido em um determinado contexto, no caso o século XVI.

A teoria da formação pode se beneficiar de construções biográficas que abrem um campo de possibilidades de significações expressa pela espiritualidade que está atravessada por vivências que, ao passarem por um trabalho biográfico (reflexividade crítica), assumiram o status de experiências. Entendemos que investigar a espiritualidade e seus processos formativos é entender processos de mudança que ocorrem em nossas subjetividades e identidades em um processo no qual a espiritualidade se expressa como a capacidade simbólica humana de relação com o sagrado, materializando-se na apropriação das possibilidades de alargamento da sensibilidade, criatividade, transcendência e personalidade em busca de uma ampliação da consciência de si, do mundo e dos outros.

O processo de espiritualização se constitui na atividade de evolução do ser humano em busca da apropriação de seu poder interior de integração de sua interioridade a formas de pensar, agir, sentir, amar e desejar que ampliem sua subjetividade e identidade.

Metodologicamente, procuramos, através de uma hermenêutica profunda, de acordo com Thompson (1995), investigar de forma mais sistematizada as autobiografias de Teresa de Ávila. Nelas são narradas experiências espirituais complexas, organizadas de um modo evolutivo (graus de espiritualidade), trazendo à tona experiências, orações, conflitos, ensinamentos, dificuldades, angústias e alegrias do caminho espiritual. Trata-se da narrativa de uma mulher, religiosa, pertencente aos quadros da Igreja Católica Apostólica Romana, que

viveu na Espanha no século XVI (1515-1582), em um momento inquisitorial de combate aos hereges e de caças às bruxas.

No trabalho com a hermenêutica profunda, deve-se entender os processos simbólicos do texto de Teresa de Ávila como uma totalidade complexa, dando especial atenção à historicidade da experiência humana. Nesta, podemos compreender os significados das experiências de forma contextualizada social e historicamente. Isto motivou um cuidado especial com a complexidade dos textos que temos em mãos a fim de trazer à tona significados importantes para o conhecimento das mediações simbólicas necessárias para um processo de consciência de si e do outro como um ser também espiritual.

Este processo de construção de sentido, a partir do texto em seu diálogo com o intérprete, exige uma tarefa de compreensão hermenêutica que, segundo Gadamer (2000, p. 144), passa pela revisão e reelaboração de nossas expectativas:

Quem pretende compreender um texto faz sempre um projeto. Antecipa um sentido do conjunto, uma vez que aparece um primeiro sentido no texto. Esse primeiro sentido se manifesta por sua vez, porque já lemos o texto com certas expectativas guiadas por um determinado sentido. A compreensão do texto consiste na elaboração de tal projeto, sempre sujeito à revisão que resulte de um aprofundamento do sentido.

O modelo da tríplice mímese delineado por Paul Ricoeur (1994) nos forneceu também uma maior clareza metodológica ao situar a mímese I como um campo pré-figurativo de vivências, ações e significados compartilhados; em um segundo momento – mímese II –, aparece na forma de uma totalidade narrativa onde estão capturados os sentidos da experiência humana mediados simbolicamente por meio da linguagem. Posteriormente, em mímese III, surge a recepção, interpretação, reelaboração e compreensão das experiências narradas pelo texto por aquele que o lê. Alcançar esta última, constitui nossa tarefa diante da narrativa de Teresa de Ávila no seio de uma hermenêutica profunda.

Tal trabalho hermenêutico, de acordo com Thompson (1995), deve explicitar o caráter de referência da narrativa, estabelecendo seus diálogos com outros textos e formas culturais procurando:

- 1) reconstruir condições históricas e sociais de produção de significados;
- 2) estabelecer as regras implícitas ao campo de interação e diálogos do qual o texto faz parte;
- 3) relacionar com o mundo de regras e códigos das instituições ao qual a narrativa faz parte;

- 4) referenciar os meios técnicos de construção de mensagens como forma de se pensar nos códigos da narrativa em que estão inseridos significados, processos, costumes, hábitos e conceitos de um contexto sócio-histórico e cultural específico.

Essa construção hermenêutica está inserida em um contexto cultural de formação e transformação de si, podendo ser fundamentada, no campo da formação, por Josso (2004, p. 42) quando afirma:

Se os nossos comportamentos socioculturais são esquemas relacionais de base, que foram aprendidos por meio de experiências, e exercidos e integrados em rituais relacionais próprios de cada comunidade, eles também são remodelados pelos temperamentos, pelas sensibilidades, pela infinidade dos matizes que manifestam essa originalidade à qual somos sensíveis, sempre que encontramos personalidades que nos surpreendem na sua redefinição desses esquemas.

No terreno das ciências humanas em que estamos, a participação do pesquisador e intérprete de um texto é fundamental. Não há neutralidade, como nos diz Figueiredo (1991, p. 142):

As humanidades têm como objeto fenômenos espirituais e culturais em que o pesquisador de alguma forma se reconhece; nestes estudos parece não ter sentido buscar a neutralização do sujeito em prol da objetividade absoluta, senão que, ao contrário, toda a subjetividade do pesquisador deve ser mobilizada, toda a sua sensibilidade – a natural e a educada -, todo o seu lastro cultural, todo o conjunto orgânico dos valores e significados que a sociedade lhe forneceu são requisitados para a tarefa de dar ouvidos e elucidar as mensagens que chegam de outros homens, outras épocas e outras civilizações.

Portanto, como nos diz Josso (2004, p. 40): “Por fim, escutar as narrativas e o trabalho co-interpretativo sobre os processos de formação exigem capacidades de compreensão e de uso de referenciais de interpretação.” É necessário, assim, buscar chaves de leitura para um esforço de interpretação, explicitando: o diálogo entre autores que já se debruçaram sobre as temáticas de Teresa de Ávila; as pesquisas que falam do processo de espiritualização na atualidade e os principais conceitos que encontramos hoje no campo da formação, trazendo perspectivas que mobilizam um sentido de co-interpretação nas redes das intersignificações de contextos que se interpenetram para um melhor entendimento do sujeito da formação na atualidade.

Tais considerações merecem o destaque das motivações que geraram esta temática. Neste sentido, a minha¹ busca de crescimento pessoal me fez, em um dado momento da minha terapia pessoal, perceber que não conseguia mais progredir, faltava algo que eu não sabia explicar. Na terapia, descobri que precisava, de alguma forma, cultivar minha espiritualidade que havia sido rejeitada e excluída depois de um período da adolescência de intensas práticas espirituais que incluíam exercícios de yoga, ser vegetariano e praticar a meditação. Deixei este caminho espiritual após o vestibular como uma espécie de repulsa que ainda não sei bem explicar.

Neste sentido, responder o que a minha alma estava buscando era a chave desse processo e isto remete à historicidade da busca pela minha espiritualidade, o que me fez refletir sobre vivências anteriores para estabelecer um trabalho reflexivo a fim de compreender melhor o que me fez chegar a esta temática proposta nesta tese.

Muito importante no meu caminho espiritual foi a relação com a minha avó (Ruth Mattos) nos tempos da minha adolescência. Minha avó era católica e cultivava na família uma sensibilidade peculiar em momentos como o Natal e a Páscoa. Entrávamos em sintonia com as mensagens que ela nos queria passar de uma forma amorosa e verdadeira. Ela era uma admiradora de Teresa de Ávila e inclusive frequentava o Carmelo com relativa frequência.

Em um certo sentido, eu via na minha avó uma espiritualidade com a qual eu muito me identificava. Ela tinha momentos de silêncio e recolhimento, mas ao mesmo tempo gostava de transmitir amor e alegria a todos que estavam em volta dela. Mas não ficava só nisso. Como Teresa de Ávila, ela buscou traduzir em obras sua espiritualidade, fundando uma comunidade no Bom Jardim chamada “Comunidade Belém”. Ela ajudou esta comunidade a ter desde um sentimento religioso até as condições materiais de sobrevivência como luz, água, escola e alimentação. Eu via, através da minha avó, que vivenciar a espiritualidade não é estar apenas rezando ou repetindo mecanicamente uma série de orações, mas traduzir em amor pequenos e grandes atos da vida.

Nesta época da adolescência, como já disse, praticar yoga não era apenas como fazer exercícios físicos, mas uma busca para incorporar no cotidiano uma filosofia de vida que fui conhecendo através dos livros do professor Hermógenes como: *Auto-Perfeição com Hata Yoga*, *Superação*, *Yoga: Paz com a Vida e depois Yoga para nervosos*. De um modo geral, estes livros me levavam a ter uma forma de respiração e relaxamento que me conduzia a estados muito sutis de consciência. Algumas pessoas estranhavam me ver trancado no quarto

¹ Passo a usar a primeira pessoa do singular, por tratar-se de uma justificativa pessoal. Porém, ao longo da tese voltarei a usar a primeira pessoa do plural.

fazendo yoga por cerca de duas horas ou acordando cinco horas da manhã para ouvir o canto dos passarinhos e praticar um exercício chamado “saudação ao sol” (Surianamaskar). Também era difícil para mim explicar para as pessoas que eu não queria comer carne em face da pressão social que era muito grande neste sentido.

A experiência do yoga juntamente com as conversas que tinha com a minha avó revelam para mim importantes aspectos da minha trajetória espiritual dos quais busco de alguma forma reativar. Em 2012, descobri que precisava de alguma forma ter uma experiência do sagrado, mesmo que de forma gradual e sem me violentar. Senti o desejo de ler o *Livro da Vida* que era da minha avó Ruth e a partir desta leitura, de ir à missa e observar todo o simbolismo que havia ali: os rituais, os momentos de oração e de comunhão. Fico muito impressionado com o poder dos símbolos, dos rituais e da força da oração. Depois de um período de estresse físico e mental em 2012, senti necessidade de algo que também mobilizasse o corpo; desde então, tenho freqüentado um grupo que faz yoga e meditação aos domingos. A sensibilidade de Teresa de Ávila me faz acreditar que devemos sentir o mundo com os nossos ouvidos do corpo e meditar sempre com emoção, entrega e cultivar o amor ao próximo.

Foi precisamente, no entanto, o aspecto simbólico da espiritualidade de Teresa de Ávila que me chamou mais atenção e que se fez relevante nesta construção metodológica. A compreensão e interpretação das formas simbólicas encarnadas na narrativa é uma tarefa hermenêutica que requer profundidade em vista de tamanha complexidade quando nos deparamos com os textos de Teresa de Ávila. Este é o momento de recepção do texto – refiguração – que Ricoeur (1994) denominou de mimese III. É o da acuidade e sensibilidade profunda que devemos ter com a narrativa de Teresa de Ávila em um processo muito sutil de expressão amorosa, dizendo coisas profundas de maneira simples e direta, de forma a tocar humildemente nossa força interior, algo de profundo impacto para quem o lê.

A narrativa é, pois, produtora de mensagens, vivências e sentidos que se integram a um sistema mais abrangente de formas culturais e repertórios interpretativos. Na relação com o texto, se faz necessário o desenvolvimento, por parte do intérprete, de uma consciência hermenêutica que busque uma fusão de horizontes com o texto, criando um terreno comum de diálogo, como nos ensina Gadamer (2000, p. 145): “Aquele que pretende compreender, não se entregará sem mais à casualidade da própria opinião, para não atender à opinião do texto o mais consequente e obstinadamente possível.”

No modelo da tríplice mimese, que, conforme já explicitado nos serviu também como referência teórica/metodológica, percebemos um primeiro momento de construção em

que o texto se apresenta como uma versão do mundo e síntese do heterogêneo – mimese II – a partir de mimese I: um campo de ações e vivências ainda não narrado, mas que já possui as mediações simbólicas inseridas na processualidade das atividades sociais, culturais e espirituais. Estão dispostas como um pré-texto permeado por um sistema simbólico de códigos originados nos horizontes de sentido das atividades sociais e culturais humanas.

Posteriormente, em mimese III, surge a compreensão e interpretação do texto como uma forma de entrar em contato com as experiências que, antes de serem narradas, eram apenas pré-texto ainda no nível da ação. Por um processo de mediação oferecido pelas mediações simbólicas da linguagem, é finalmente acenada a possibilidade interpretativa. Este não é um processo neutro, pois envolve a participação e mobilização de nossa sensibilidade, valores e significados culturais que permeiam nosso diálogo e fusão de horizontes com o texto. Nesta tarefa de elucidação das mensagens, há uma transformação do próprio pesquisador que elabora processos de sua história de vida no desenvolvimento de sua espiritualidade, enriquecendo seus processos psíquicos, valores e significados de si e da vida.

No processo autobiográfico da mística espanhola, analisamos a construção das narrativas em seus significados espirituais, revelando o percurso de espiritualização pelo qual se atravessa as sete moradas (descritas no livro *Castelo Interior ou Moradas*) que são pontos paradigmáticos das representações psíquicas pelas quais o sujeito pode evoluir para progredir no seu caminho espiritual. Que códigos, símbolos, sentidos, emoções e sentimentos fazem parte dos processos de construção da espiritualidade desta narrativa e que caminhos deixados por esta narrativa podem servir como contribuições valiosas para o processo de espiritualização hoje?

Ricoeur (1991) assinala que esse processo se faz na possibilidade de que esses códigos, símbolos e emoções sejam integrados na apropriação de si mesmo na construção de uma identidade narrativa. Ao narrar, o ser se transforma, pois está imerso em uma temporalidade que possibilita mudanças e possibilidades de criações de significados de si. Há uma íntima relação entre a capacidade de sentir e conhecer que se relacionam dialeticamente no desejo de interpretar a si mesmo por intermédio das mediações simbólicas promovidas pela linguagem, trazendo a consciência de si através da atividade reflexiva.

Neste sentido, procuramos compreender que há um saber sensível inerente a um processo formativo que não pode ser renegado, pois organizam a experiência do sujeito em formação com base na sua produção de sentidos. O desenvolvimento da espiritualidade está ligado aos processos de formação e ganha relevo na construção de uma narrativa

autobiográfica, conforme entendemos com a origem da palavra formação, como nos diz Dominicé (2008, p. 40, grifo nosso):

A noção de formação vai ao encontro, no mundo anglo-saxão, da idéia de ‘learning’, que é na verdade a tradução mais exata que seria possível atribuir a esse termo. Em língua germânica, a formação aparenta-se a de ‘bildung’. É marcante constatar, a esse respeito, que Gadamer, na sua obra intitulada Verdade e Método, explica o que ele chama o conceito de formação, conceito retomado depois de Goethe por Hegel, evocando a ideia de ‘elevação à universalidade’ [...] Há nessa aceitação do termo um objetivo universal **comportando inegavelmente uma parte espiritual.**

Na trajetória de Teresa de Ávila, podemos encontrar os processos espiritualizantes da formação que muitas vezes são esquecidos, considerados sem importância no âmbito da Educação ou considerados apenas como mais uma dimensão da formação (OLINDA, 2010). Esta pesquisa visa justamente pôr em relevo a espiritualidade no campo da formação, tomando-a como um processo em que a narrativa e a escrita de si se tornam ferramentas indispensáveis para a espiritualidade, compreendendo a forma com que constrói sua identidade, lida com o seu corpo e se expressa no mundo.

Inspirados ainda na tríplice mimese procedemos através de uma análise que se desenvolveu em três níveis:

Em um **primeiro nível**, procuramos identificar quais elementos se constituem no alimento pelo qual se tece a configuração da narrativa de Teresa de Ávila. Quais foram as suas experiências formadoras: livros, confessores, acontecimentos da infância, relação com os pais, modos de oração, sofrimentos físicos e psíquicos, tudo que se constitui como suporte da narrativa da mística.

Como salienta Josso (2004, p. 39):

A situação de construção da narrativa exige uma atividade psicossomática em vários níveis, pois pressupõe a narração de si mesmo, sob o ângulo da sua formação, por meio do recurso a recordações-referências, que balizam a duração de uma vida. No plano da interioridade, implica deixar-se levar pelas associações livres para evocar as suas recordações-referências e organizá-las numa coerência narrativa em torno do tema da formação

Em um **segundo nível**, analisamos as narrativas propriamente ditas já referidas acima. Aqui, nos valem das elaborações metafóricas utilizadas pela santa e na transformação das vivências em experiências através de um processo de auto-interpretação. As descrições das experiências de oração de Teresa de Ávila foram de suma importância, revelando sentidos de um processo de espiritualização no qual o corpo, a sensibilidade, a

memória, o intelecto, a imaginação e a emoção são fatores de mediação para um diálogo e encontro mais profundo com a dimensão sagrada da existência humana.

Em um **terceiro nível**, estabelecemos uma reflexão sobre a vivência da espiritualidade nos dias de hoje, investigando de que maneira o legado de Teresa de Ávila lança luz sobre as possibilidades de expressão subjetiva da espiritualidade na sociedade contemporânea. Que impacto estes saberes tem sobre nossa sociedade atual? Como se dão os processos formativos na modernidade tardia em que vivemos? Em que medida a espiritualidade de Teresa de Ávila contribui para entender as possibilidades de crescimento espiritual dos sujeitos na atualidade? Como contribui para a superação da dicotomia oração/missão e contemplação/ação?

Estas perguntas se realizam tendo em vista os processos de espiritualização de sujeitos da modernidade tardia que estão em busca do aprimoramento de si, de reforma íntima, de uma identidade narrativa (RICOEUR, 1994) na qual possam ser trazidos processos de significação da experiência formativa de espiritualização. Como nos diz Josso (2004, p. 46): “O tema da busca de identidade, que perpassa as narrativas de formação, leva-nos a pensar que um dos desafios da formação é por em prática a criatividade em todas essas dimensões ao longo de um processo de individuação.” Articulamos, portanto, processos de espiritualização e processos de formação sob a mediação da linguagem narrativa no processo de elaboração das experiências formadoras espiritualizantes.

Passamos a apresentar os capítulos que compõem esta tese.

No **primeiro capítulo**, buscamos trazer à tona as condições históricas de produção das narrativas de Teresa de Ávila. As transformações econômicas, políticas, ideológicas e religiosas do século XVI em que viveu a mística. Essa contextualização tratou de uma discussão sobre a Inquisição na Espanha, as consequências da transição da cultura religiosa medieval para as novas mentalidades do século XVI, o Renascimento, a Reforma e a Contra-Reforma. Os aspectos biográficos de Teresa de Ávila foram ressaltados aqui, trazendo à tona pessoas, instituições, saberes e vivências espirituais que foram relevantes na vida da santa, constituindo um campo de mediações simbólicas (mimese I) que foram alvo da construção das narrativas autobiográficas da mística (mimese II).

No **segundo capítulo**, buscamos evidenciar as relações entre a oração, o corpo e as obras. Para tanto, procedemos a uma análise dos três principais livros da mística já citados acima. Neste sentido, o corpo, a oração e as obras foram analisados tendo como parâmetro a tradição da qual se produz a narrativa e os caminhos da escrita de si no campo da formação.

Esta escrita foi contextualizada no ambiente de repressão inquisitorial na qual a santa estava inserida bem como na relação com os seus confessores.

Os processos corporais vivenciados pela mística foram abordados, trazendo à tona a doença misteriosa e o modo como estas vivências repercutiram no fluxo de sua espiritualidade. Em seguida, analisamos os quatro graus de oração estabelecidos por Teresa no *Livro da Vida*, elucidando os processos de mudanças envolvidos na evolução espiritual. No *Castelo Interior ou Moradas*, foi analisada a travessia pelas sete moradas da alma, elucidando as dificuldades e desafios na busca pela união com Deus. Por último, no livro *Fundações*, caracterizamos as ações de Teresa de Ávila e seus significados para a concretização das obras, configurando as escolhas, as dúvidas, os conflitos e a evolução de uma espiritualidade que se expressa no sentido do serviço espiritual e na busca da reformulação da experiência religiosa.

No **terceiro capítulo**, contextualizamos a espiritualidade no seio das transformações da modernidade, tendo a narrativa como papel central neste contexto. Enfatizamos a concepção de sujeito que se forja desde então e seus processos formativos articulados aos modos de subjetivação e espiritualização bem como suas possibilidades de serem narrados. As tendências e possibilidades da espiritualidade hoje foram traçadas, tendo como parâmetro o sujeito contemporâneo inserido nos processos de fragmentação da experiência do mundo atual.

Nas **considerações finais** procuramos sintetizar os desdobramentos das análises das categorias corpo, oração e obras, enfatizando suas conseqüências para a espiritualidade hoje.

2 ENTRE CASTELOS, BRUXAS E FOGUEIRAS: LUZES E SOMBRAS DO SÉCULO XVI

Neste capítulo, iremos seguir a indicação da hermenêutica profunda conforme anunciado na introdução. Para tanto, será feita uma contextualização do contexto histórico no qual estava imersa Teresa de Ávila para, em seguida, apresentar a história de vida da santa.

2.1 As transformações de um mundo em transição

A passagem da Idade Média para a Idade Moderna está atrelada à transição do feudalismo para o capitalismo, constituindo um período de mudanças que caracterizaram os séculos XV e XVI. Neste período, ocorreu também o apogeu das ideias humanistas e renascentistas bem como os descobrimentos que fomentaram mudanças culturais, sociais, políticas, econômicas, ideológicas e espirituais, levando esta transição do campo teocêntrico para o antropocêntrico. As aventuras de desbravar o mundo, inserir-se nele e apropriar-se de suas possibilidades de sentido nos dão a dimensão das rupturas que estavam sendo promovidas nas concepções de espaço, tempo, ser humano e natureza.

Acolher a novidade é dar a ela um sentido, reinventar o mundo e a si mesmo e vislumbrar uma nova visão de mundo e da natureza, estabelecendo uma nova *physis* na busca por singularidade, liberdade e autonomia. Inventar e descobrir se relacionam dialeticamente nesta tarefa de redimensionamento da alma, do corpo, do espaço e do tempo onde o elemento da criatividade humana passa a configurar novas formas de expressão e sensibilidade culturais na composição de sonhos, fantasias, experiências e conhecimento. Como nos diz, Rodrigues (2000, p. 192):

A invenção evidencia o mundo das idéias e da criação, é o resultado da combinação das várias descrições do mundo feitas pelos intelectuais, viajantes, poetas, artistas e filósofos e estabelecidas em mapas e figuras do universo. É a maneira de ver o universo no momento em que ele se torna infinito. É a forma de revelar a capacidade infinita do homem de conhecer o universo e transformá-lo em seu objeto de idealização, ao mesmo tempo que permite caracterizar a universalidade do ser humano. A invenção é um contato espiritual com as possibilidades resultantes de um processo intelectual de reflexão sobre tudo o que já foi produzido pelo homem, sobre todas as tradições, é uma atitude crítica e radical. A descoberta é um contato físico, resultante de manifestações ou sinais de novidades. Aparentemente, a descoberta emocional mais, pois o contato físico é mais sensual do que a produção das ideias.

As multiplicidades das formas de ser, a variedade das coisas e as qualidades polifônicas de um mundo aberto a novas formas culturais faziam com que os riscos de dissolução de identidades aumentassem o medo da perda do sentimento de si. O mundo estava abrindo novas possibilidades de expressar individualidades e liberdades imaginativas, onde os limites do profano e do sagrado se tornavam mais tênues. Os seres fronteiriços como os hereges e bruxas ameaçavam as estabilidades identitárias pela via do contágio, o que não era bem visto pela Inquisição².

Pineau e Le Grand (2012) assinalam que no século XVI as pessoas sentiam a necessidade de relatar fatos cotidianos em diários íntimos, buscando enfatizar a importância da memória e de aspectos autobiográficos. Este recurso enfatiza a noção da colonização humana no mundo privado, tendo a família burguesa como representante de destaque desta atividade. A vida dos santos também passa a ser motivo de destaque, revelando aspectos das singularidades da vida espiritual contidas no que ficou conhecido como hagiografias. Conforme destaca Pineau e Le Grande (2012, p. 51):

Até mesmo a palavra religiosa começa a se encarnar e a ser datada em vidas profanas individuais. O termo ‘hagiografia’ surge por volta de 1500. Os discípulos dos grandes mestres tidos como inspirados – Lutero, por exemplo – recolhem preciosamente suas palavras, que são transcritas e editadas depois de sua morte [...], filiando-se, desse modo, ao arquétipo do gênero constituído pelos evangelhos. Para não entregar aos ‘protestantes’ o monopólio da nova pronúncia do sagrado, autobiografias católicas são editadas: o diário íntimo de Inácio de Loiola [...] *Diário Espiritual* (1544); o *Libro de la Vida*, de Teresa de Ávila (1588).

O (des)controle de si e das reações emocionais provocadas pela variedade das coisas vindas com as descobertas, invenções e o encontro entre culturas aumentam a demanda pela produção de algum tipo de recurso à estabilidade identitária como o registro de experiências em escritos autobiográficos. O recurso ao biográfico se inclui aqui como ferramenta de organização, controle, estabilidade, comunicação e socialização de experiências em um meio social turbulento. As grandes invasões de terras pelos europeus provocavam

² Isto era um risco para a Igreja Católica que colocava como suspeita pessoas que testemunhavam diferentes concepções de vida espiritual e cosmologias. Estas pessoas poderiam contaminar outras com seus discursos mesmo morando em pequenas aldeias. Menocchio (Domenico Scandella), um moleiro italiano que viveu no século XVI, estudado pelo historiador Carlo Ginzburg (1987, p. 44) no livro *O Queijo e os Vermes*, se arriscava a dizer coisas como: “O ar é Deus [...] a terra nossa mãe; quem é que vocês pensam que seja Deus. Deus não é nada além de um pequeno sopro e tudo mais que o homem imagina; tudo o que se vê é Deus e nós somos deuses”. Menocchio foi julgado e queimado pela Inquisição.

misturas e combinações de identidades. Diferentes universos mentais coexistiam no século XV e XVI em um período onde a questão da liberdade e do individualismo, provocados pela visão de mundo renascentista, se chocavam com o papel da Igreja Católica Romana de conquistar novos adeptos nas terras recém encontradas, exercendo um papel ideológico fundamental para a consolidação de visões de mundo que justificassem as invasões e opressões a que eram submetidos os povos que já habitavam as terras “descobertas”.

As cidades cresciam como também o movimento do comércio de uma política mercantilista alicerçada com a formação dos Estados modernos. Podemos notar um aumento das transações entre o campo e a cidade, revelando a passagem de uma economia de subsistência para um processo de acumulação primitiva precursor do modo de produção capitalista. A possibilidade do lucro e da riqueza levava à ostentação e ao luxo uma elite burguesa que se formava nas áreas urbanas. Entretanto, como esclarece Falcon e Rodrigues (2006, p. 18), a forma de utilização da riqueza era problemática no contexto econômico da Espanha:

No caso da coroa espanhola, se os problemas eram outros, possivelmente os mecanismos do sistema não eram muito diferentes. Embora fosse extremamente rica, a coroa de Espanha gastava muito – guerras, gastos suntuários, sustento de nobres e burocratas consumiam a renda do tesouro real e produziam déficits crescentes [...] Se as finanças do Estado iam mal, tampouco a economia das diversas regiões espanholas ia melhor; a alta de preços e de salários colocava em desvantagem a produção local, favorecendo as importações; tanto a burguesia mercantil como os burgueses empresários de manufaturas foram vítimas da carestia generalizada e, quase ao mesmo tempo, das sucessivas bancarrotas do tesouro real.

Os Estados absolutistas procuravam fortalecer a burguesia em ascensão ao mesmo tempo em que impunham uma forte política fiscal a artesãos e comerciantes citadinos. O descontentamento nas cidades e a alta geral dos preços, somavam-se à falta de terras dos camponeses, gerando revoltas. A intervenção do Estado na economia buscava favorecer a burguesia e conter o avanço das revoltas de camponeses que perdiam suas terras. Artesãos e pequenos comerciantes sucumbiam diante do poder econômico e político da aristocracia, da burguesia e dos monarcas absolutistas.

Esta sociedade dos séculos XV e XVI se caracterizava pela dominação da aristocracia constituída por nobres e eclesiásticos que representavam forças poderosas nas áreas políticas, econômicas e religiosas. Ao lado disso, cresciam em número a burguesia que possuía fortes relações com o Estado e ocupava posições de poder nesta sociedade na qual a

compra de títulos de nobreza permitia adquirir privilégios e se inserir nos meandros da burocracia estatal. Como nos esclarece Falcon (2000a, p. 32):

As estruturas das sociedades européias durante os séculos XV e XVI correspondem aquilo que se convencionou chamar de sociedade do antigo regime. Trata-se de sociedades essencialmente aristocráticas, isto é, caracterizadas pela dominação exercida pela aristocracia constituída de nobres e eclesiásticos. Esta sociedade repousa em pressupostos ideológicos e (ou) mentais cuja noção básica é a de Estado, da qual derivam outras noções, também fundamentais, como privilégios, liberdades, imunidades, corpos. Juridicamente, os Estados ou estamentos constituem as ordens. Em seu sentido mais profundo, porém a noção de Estado cria uma separação crucial ao dividir horizontalmente todo corpo social entre nobres e plebeus e ao conceber a sociedade, no seu todo, como constituída de corpos sociais à margem dos quais se situam os indivíduos propriamente ditos.

Com a secularização da esfera pública por meio dessa transição vivenciada por homens e mulheres do século XVI, veio também o individualismo onde o sujeito buscava sua ascensão social e um reconhecimento de sua identidade em um mundo mais aberto e dinâmico que se regia pelo modo de produção capitalista. O universo feudal definia “a priori” o lugar do sujeito no mundo; na dinâmica das novas mudanças econômicas, sociais, políticas e espirituais esse sujeito participa mais ativamente da construção do seu “eu”.

É preciso adentrar nas diversas visões de mundo dos séculos XV e XVI, mais especificamente no movimento renascentista, para poder entender e analisar de que forma estas mudanças contribuíram para impulsionar um novo tipo de subjetividade que não se baseia mais só em verdades reveladas pelas sagradas escrituras, mas acredita no potencial humano e no seu poder de conhecer a si e a natureza, criando e expressando suas angústias diante de um mundo não mais ordenado e finito, mas infinito e aberto.

Figueiredo (1996) ressalta a nova relação que o homem renascentista adquire com a natureza, com o mundo e consigo próprio. Ele sofre um desenraizamento do mundo das coisas na medida em que goza de uma certa liberdade, podendo usufruir desta como viajante e exilado. A racionalidade de um mundo finito e previsível é substituída pela aventura, o erro, a dúvida e a suspeita de um mundo marcado pela incerteza provocada pela ruptura com a natureza harmônica do espaço medieval.

Um mundo que se oferece a quem deseja inventá-lo e descobri-lo, em um processo que envolve a liberdade para pensar e sentir de um ser humano agora inquieto diante das mudanças e da sua capacidade de apropriar-se do novo, do vir-a-ser e de promover rupturas com coragem para transformar a natureza e desenvolver uma nova visão de mundo. As práticas morais, os ideais éticos cotidianos, as formas de consciências religiosas, artísticas

e científicas traduziam novas formas de ser, pensar e sentir de seres humanos que cada vez mais, principalmente pela influência dos ideais renascentistas, eram movidos por uma forma de individualidade que remetia a uma nova experiência de si, dos outros e do mundo.

2.2 A herança medieval

Assim como nas biografias individuais nas quais o passado se torna um elemento importante para a compreensão do presente, também entendemos que um dado momento da história da humanidade, como o século XVI, será melhor compreendido quando também investigarmos as marcas do período precedente a fim de que possamos salientar pontos de continuidades e de rupturas na contextualização histórica que estamos realizando.

Neste sentido, o passado indica que existem crenças e modos de vida da Idade Média que fizeram parte da constituição da Europa, trazendo as marcas de uma religiosidade que se incorpora a um mundo em transformação, conforme nos diz Le Goff (2007a, p. 283):

Na Idade Média todos se banham no religioso. Um religioso tão onipresente que não há palavras para distingui-lo [...] Mas à medida que como sugeri, os valores descem do céu à terra, a desvantagem para o progresso que essa ganga religiosa poderia significar se transforma cada vez mais em trampolim para o progresso.

Ao mesmo tempo, encontramos aspectos modernos na vida medieval das cidades. A busca pelo progresso material, pela inovação, técnicas e progresso econômico não foi algo ausente na vida medieval. Como Le Goff (2007a, p. 282) nos diz:

A dinâmica da Idade Média provém da interação de oposições, de tensões, que produzem progressos sem chamá-lo assim. Essa obra coletiva destaca os pares progresso-reação, progresso-decadência, passado-presente, antigo-moderno, que animam a dinâmica medieval. Como se viu as ordens mendicantes, no século XIII, ousam afirmar-se de maneira provocativa como novas, quer dizer, melhores ao passado que seus adversários, formados pela mentalidade monástica, vêem nessa novidade um pecado e um mal. A civilização e as mentalidades medievais não desprezam as técnicas e se dedicaram a uma produtividade, a um crescimento, desde o domínio econômico. Desde a alta Idade Média, propõe-se aos camponeses livres ‘contratos ad meliorandum’, quer dizer, que obrigam os beneficiários a melhorar os rendimentos dos campos.

Queremos com isso apenas ressaltar que as mudanças, a partir da transição da Idade Média para a Idade Moderna, não se deram em um vácuo sócio-histórico e que alguns

aspectos da religiosidade que vivenciará Teresa de Ávila são tributários de uma cristandade medieval e de possíveis aspectos de uma representação de Deus da Idade Média.

Le Goff (2007b) aborda a questão das representações de Deus na Idade Média, analisando que, para os cristãos, Deus é um Senhor e ao mesmo tempo um Rei que se constitui simbolicamente como uma representação de uma mão que sai das nuvens, possuindo como funções punir, dar ordens ou proteger. Esse Deus também possui a característica de ser um Deus bom. Essa ideia da bondade de um Deus, ao mesmo tempo Rei e Senhor, será uma herança medieval do qual herdarão os católicos.

Como veremos, uma das obras principais de Teresa de Ávila, *Castelo Interior ou Moradas*, a figura de Deus aparece representada por um Rei que vive em um castelo que é a nossa morada interior mais íntima. Esse Rei, na narrativa da mística, é chamado frequentemente de Senhor ou Sua Majestade.

O desprezo pelos valores mundanos e suas qualidades fugidias era um ideal nos mosteiros e conventos da Idade Média. A vinculação com a matéria era interpretada como proveniente do pecado original e remetia a todo um processo de purificação ao qual deveria se entregar monges e freiras. A busca pelas coisas eternas é a contrapartida em relação ao apego e ao efêmero contido “fora” dos conventos e mosteiros da Idade Média. Conforma assinala Delumeau (2003, p. 25)

Desde o fim dos tempos antigos, a doutrina da vacuidade do mundo (e, portanto, do desprezo que ele merece) encontrou nos meios eclesiásticos do Egito e do Oriente um terreno de eleição: ela constituía um protesto dos ascetas contra um Cristianismo que lhes parecia tornar-se fácil demais. Em seguida, ao longo de toda a Idade Média, ela nutriu a espiritualidade dos conventos [...] A expressão ‘vida angélica’, freqüente na linguagem cotidiana dos mosteiros, era igualmente familiar aos Cátaros. Oposições termo a termo permitem definir a doutrina do *contemplus mundi*, já que era ela dominada pelo conflito entre tempo e eternidade, multiplicidade e unidade, exterioridade e interioridade, vacuidade e verdade, terra e céu, corpo e alma, prazer e virtude carne e espírito. E antes de tudo o mundo é vão porque é passageiro.

A existência, com todos os seus perigos, dores, doenças, acidentes e necessidades de toda parte, revela a fragilidade do homem diante do mundo, tornando a “busca pelas essências” aquilo que fosse algo divino que resistiria a tudo isso. As tentações, as vaidades e as ilusões do mundo passam então a ser combatidas e associadas a qualidades demoníacas. O corpo passa a conter as sensações fugidias, os gostos, a sexualidade e por isso se constitui como um obstáculo para a salvação, pois é receptáculo das sensações provocadas pelo mundo

e por uma irracionalidade que aproxima os seres humanos de uma condição animal. Como nos diz Le Goff (2011, p. 37-38):

Mulher diabolizada; sexualidade controlada; trabalho manual depreciado; homossexualidade no princípio condenada, depois tolerada e enfim banida; riso e gesticulação reprovados; máscaras, maquiagem e trajes condenados; luxúria e gula associados [...] O corpo é considerado a prisão e o veneno da alma. À primeira vista, portanto, o culto do corpo na Antiguidade cede lugar, na Idade Média, a uma derrocada do corpo na vida social [...] ‘O ideal ascético’ conquista o cristianismo por meio de sua influência na Igreja e se torna o pilar da sociedade monacal, que, na alta Idade Média, buscará se impor como modelo ideal da vida cristã [...] O desprezo pelo mundo – palavra de ordem da espiritualidade monástica – é antes de tudo um desprezo pelo corpo.

Ao mesmo tempo, podemos ver como a noção de pecado e a culpabilização conseguiram se afirmar como importantes fontes das vivências dos católicos e como os confessores – aqueles dotados de autoridade pela Igreja para a escuta e penalização dos pecados – passaram a ter uma função “psicológica” no confessionário, local dos segredos e angústias dos que sofrem por se imaginarem pecadores. Conforme nos diz Delumeau (2003, p. 13):

Podemos certamente dizer, julgando as coisas a partir da noção de ‘poder’, que a dramatização do pecado e de suas conseqüências reforçou a autoridade clerical. O confessor tornou-se um personagem insubstituível. Daí aquela ingênua afirmação de um cônego de Bolonha em 1692 declarando em suma: Deus envia três flagelos aos homens em punição de seus pecados, a fome, a guerra e a peste. Mas, entre todos, a fome, por mais grave que seja, é o menos terrível. Porque enquanto a guerra e a peste atingem todos os homens sem discernimento, a fome poupa os padres: podemos então nos confessar antes de morrer; ela poupa os tabeliões; é possível então fazer seu testamento; ela poupa enfim os príncipes que asseguram salvação do Estado. Não é por acaso que o confessor aqui é colocado antes do tabelião e do príncipe, já que se trata daquele que abre e fecha as portas do paraíso.

No século XIV, a fome, as guerras e a epidemia assolavam a população e acentuavam as visões apocalípticas e o medo da morte. As guerras faziam com que se desenvolvessem as monarquias no intuito do fortalecimento dos Estados nacionais em um processo de militarização e formação de milícias que se destinavam à defesa do território de cada país.

A peste negra foi uma doença contagiosa que no século XIV se alastrou e rapidamente provocava a morte. Como não havia no saber médico de então algo que revelasse a causa da doença, muitos recorriam às explicações pela ira divina. Surgiram devoções cristãs

que recorriam a santos como São Sebastião que alimentavam uma nova sensibilidade religiosa que não tinha mais só medo do inferno, mas também da própria morte e seu sofrimento inerente como os horrores provocados pela peste.

No final da Idade Média, o poder político tentava cada vez mais adquirir uma associação com o poder divino adotando práticas de repressão às violências e conflitos provocados pela insatisfação dos camponeses e dos desempregados nas áreas urbanas assim como crimes cometidos por aqueles que iam contra a formação dos Estados modernos. A crescente violência contra muçulmanos, mulheres e judeus pelo poder político tentava encontrar justificativas ideológicas. Na Espanha, os judeus e descendentes sofriam com a chamada “limpeza de sangue” que teve com a Inquisição uma intensidade cada vez maior de intolerância até com aqueles que se convertiam para o cristianismo, os cristãos-novos³.

Uma evolução pacífica da devoção cristã – a *devotio* moderna – começava a buscar uma reforma dos costumes, como nos diz Le Goff (2007a, p. 247, grifo nosso):

Esta evocação de problemas suscitados pela religião, que abalaram a Europa do século XIV e da primeira metade do século XV, problemas que desembocaram em conflitos mais ou menos violentos, deve ser completada pela consideração de uma evolução pacífica da devoção cristã que teve, sem dúvida, ainda mais influência, em profundidade, sobre a sensibilidade européia. Trata-se da *devotio moderna* [...] A *devotio moderna* não teve a profundidade da inspiração mística que se desenvolveu na Europa do século XIII e, sobretudo, da primeira metade do século XIV, mas trata dos problemas concretos, cotidianos, propõe uma devoção simples e prática, cujo modelo é a humanidade de Cristo. [...] **Se a *devotio moderna* não inspirou senão marginalmente os movimentos mais radicais da reforma protestante, forneceu a Inácio de Loyola uma parte do conteúdo da devoção jesuítica.**

As marcas do Cristianismo na construção da civilização ocidental é tão forte que permeia o cotidiano mesmo daqueles que se dizem ateus. Os costumes e práticas cotidianas do cidadão da Idade Média deixaram marcas nas vidas, no inconsciente e na sensibilidade coletiva, historicamente sedimentada por símbolos, ritos, culpas, medos, devoção e fé.

A ocupação do cristianismo no universo ocidental era, no século XVI, de tal forma que atingiam até os hábitos mais cotidianos das pessoas, não constituindo apenas em dogmas e crenças bem determinados. Como nos diz Lucien Febvre (2009, p. 292):

³ Neste sentido, um dado relevante da vida de Teresa de Ávila é que seu avô foi um judeu que se converteu ao catolicismo e seu pai chegou a comprar título de nobreza para escapar das perseguições aos judeus convertidos durante o reinado de Fernando e Isabel na Espanha (REYNAUD, 2001).

Pois hoje, escolhe-se. Ser cristão ou não. No século XVI, não havia escolha. Era-se cristão de fato. Podia-se vaguear em pensamento longe do Cristo: jogos de imaginação, sem suporte vivo de realidade. Mas não se podia nem sequer se abster de praticar. Se se quisesse ou não, se se percebesse claramente ou não, as pessoas achavam-se mergulhadas desde o nascimento num banho de cristianismo, do qual não se evadiam nem mesmo na morte: pois essa morte era cristã necessária e socialmente, pelos ritos a que ninguém podia furtar-se – mesmo se estivesse revoltado diante da morte, mesmo se houvesse zombado e se tivesse feito de brincalhão em seus últimos momentos. Do nascimento à morte, estendia-se toda uma cadeia de cerimônias, de tradições, de costumes, de práticas – que, sendo todos cristãos ou cristianizados, atavam o homem involuntariamente, mantinham-no cativo mesmo que ele se pretendesse livre. E, em primeiro lugar, cingiam sua vida privada.

Teresa de Ávila compartilhava tal compreensão e via nos mulçumanos, almas que precisariam ser salvas. O mesmo sentimento ela nutria pelos protestantes a quem temia. A relação de nossa protagonista com o Movimento da Reforma será tratado no próximo item.

2.3 A Reforma Protestante e a Contra-Reforma

As reformas religiosas – protestante e católica – trouxeram uma nova ética e uma nova forma de reagir às possibilidades oferecidas pelo Renascimento. Embora o Renascimento não seja considerado um movimento ateu, os modos de subjetivação proclamados pela revolução do pensamento e do sentimento que propunham iam de encontro ao modo religioso e suas visões de mundo enraizado nas sagradas escrituras.

A Reforma Protestante denunciava os abusos do clero, as formas de exploração humana praticadas por agentes e enviados do papa e a venda de indulgências. As questões e debates entre as reformas protestantes e católicas expressavam conflitos como determinação e livre arbítrio, venda de indulgências, poder político e poder religioso, fé e obras, consubstanciação e transubstanciação. Figuras como Lutero, Calvino e Erasmo de Roterdã se dispunham a uma nova tradução da Bíblia, abrindo novas possibilidades de interpretação que punham em cheque várias questões que até então estavam subordinadas exclusivamente à mediação do clero com relação a transmissão das sagradas escrituras.

O apoio obtido pela realeza de alguns países deu mais concretude ao movimento da Reforma Protestante de modo a institucionalizar novas práticas religiosas que se voltavam contra a luxúria, ao paganismo, à ostentação e à ausência do papa em situações abusivas do clero. A venda de indulgências condenadas por Lutero foi apenas um dos pontos destas práticas abusivas. Como afirma Falcon (2000b, p. 161):

Tratava-se, isto sim, das implicações, nas existências coletivas e individuais, especialmente em suas repercussões mentais e comportamentais, das exigências dessa fé em face da realidade imposta pelas doutrinas e pelas práticas consagradas pela Igreja Católica Romana: o luxo, a ostentação da riqueza, a cupidez, a concupiscência dos clérigos regulares ou seculares, a simonia, especialmente o comércio das indulgências, o fiscalismo, a política secular e sem escrúpulos, típicas do papado a partir de Alexandre VI. Em resumo, desregramentos, escândalos, práticas nepotistas, além de muita cobiça e ambição mundanas. Eis aí o quadro que tanto haveria de chocar as consciências cristãs de então, suscitando anseio de reforma da Igreja Católica Romana.

As questões políticas e econômicas de alguns países muitas vezes se atrelavam às disputas religiosas entre meados do século XVI e XVII. Ficaram conhecidas como “guerras de religião” que englobaram neste período tanto guerras civis como guerras entre países.

A crise das instituições religiosas católicas se mostrava no processo de formação de padres e freiras. Nem todos tinham acesso ao conhecimento em escolas e universidades, o que gerava práticas pouco profícuas no sentido do fortalecimento e difusão do catolicismo. Nos conventos de freiras, por exemplo, as práticas mundanas e o mal uso do espaço destinado à espiritualidade eram um retrato da carência de um cuidado maior com a formação de pessoas que queriam entrar com mais profundidade na vida espiritual – como foi o caso de Teresa de Ávila que, como veremos, fundou novos mosteiros e reformou a ordem das carmelitas descalças no intuito de adequar práticas religiosas de maior reclusão, longe dos valores e práticas mundanas.

As ideias de Lutero começaram a se difundir pela Europa. A questão da justificativa pela fé era um ponto crucial da sua interpretação da Bíblia. Era através da fé que o ser humano encontra a salvação, na bondade e retidão de um Deus amoroso e as boas obras viriam com uma relação de confiança estabelecida com Deus. No arrependimento, o ser humano se encontrava com Deus e não fazendo penitência ou pagando por indulgências. Conforme afirmam Falcon e Rodrigues (2006, p. 132):

A radicalização de Lutero parece ter começado com a leitura e comentário do Salmo CXVIII associados à tensão que passou a suscitar nos observantes ao mencionar que era necessário combater os hipócritas e que não adiantavam nossas obras, porque elas seriam sempre menores que os pecados, redimidos apenas pela misericórdia de Deus [...] Só Deus era misericordioso [...] A teoria da justificação pela fé se tornaria a base do protestantismo oficial. A Igreja Católica continua diferenciando pecado e tentação, chamando atenção também para São Paulo pela superioridade da graça sobre as tentações. Diferentemente, Lutero insistia sobre o pecado original para acentuar a degradação do homem. A condenação dependia de Deus. Com isso, os sacramentos ligados à obtenção da graça perdiam a importância para Lutero. O diálogo entre o homem e Deus substitui a liturgia

e os sacramentos. Com isso, Lutero acentua a idéia de que só a fé salva, e não as obras. Este é o argumento para atacar as ‘falsas boas obras’, principalmente aquelas feitas pelo dinheiro. O resultado é que ninguém se salva comprando indulgências.

A crítica de Lutero às indulgências trazia à tona práticas da Igreja Católica que utilizavam a questão do pecado e de sua respectiva pena agora como uma possibilidade de um ato equivalente a esta pena, expresso em um pagamento às autoridades eclesiásticas de uma quantia em dinheiro. Lutero denunciou esta prática abusiva que se utilizava da fé para a obtenção de renda para a Igreja.

A questão das indulgências, questionadas por Lutero, fazia com que esta crítica se dirigisse à base hierárquica da Igreja, pois, para Lutero, só Deus era capaz de perdoar os pecados. Isto exigia uma comunicação com Deus sem mais a mediação do clero; estimulava que agora os cristãos também lessem a Bíblia e não apenas a recebessem pelo intermédio das autoridades eclesiásticas. Como nos diz Lucien Febvre (1995, p. 24) sobre o luteranismo que:

[...] indo contra a concepção católica do sacramento, concepção fundamental que junta a meios sensíveis os efeitos da graça; que, transformando a graça em realidade puramente psicológica, a religião objetiva em pura idéia de Deus, e a religião subjetiva em fé confiante – que Lutero tenha feito, assim, da religião algo de individual e de pessoal, eis o que é incontestável. O homem que estabelecia como princípio que todo cristão tem o direito de ler a Bíblia e de interpretá-la consoante a luz que Deus nele infundiu – esse homem não só secularizava, mas individualizava e personalizava a religião.

O protestantismo se expandiu ainda mais com as ideias de Calvino. A obtenção da graça divina não era fruto exclusivamente da fé, mas acentuava a responsabilidade do ser humano na construção de sua vida espiritual, utilizando o trabalho como uma forma de ascese e expressão da graça divina. Isso conduziu a um maior ajustamento das formas de religiosidade aos interesses econômicos do capitalismo crescente, motivando o estabelecimento de um novo *ethos* que não via no lucro um sinal de condenação, mas de um sinal significativo da Graça e Providência Divinas obtidas por meio do trabalho e do esforço pessoal.

As necessidades de mudanças na Igreja Católica ficaram mais patentes com a Reforma Protestante. Um movimento de expansão se fazia necessário a fim de conter os avanços do protestantismo e conquistar também novos adeptos ao catolicismo. Mas, para isso, era preciso restabelecer a força do papa, reconhecer os abusos do clero e reafirmar o valor doutrinário das escrituras e seus ensinamentos.

A Reforma Católica ou Contra-Reforma, por meio das determinações encaminhadas pelo Concílio de Trento criado em 1545, agiu de forma a conter os avanços do protestantismo. A Companhia de Jesus foi criada para um maior investimento na formação religiosa, imbuídas de um sentido de propagação do cristianismo católico inclusive nas terras coloniais recém invadidas como o Brasil. Inácio de Loyola (1491-1556) foi um dos maiores propagadores da Companhia de Jesus, levando à busca de um novo rigor, método e disciplina de uma prática mais alicerçada nos ideais de um mundo que trazia uma nova vivência da cristandade, calcada na ação, razão, controle e exercícios espirituais. Surgia a ideia de que era necessária vontade e disciplina para o surgimento e fortalecimento da fé.

Desta forma, o Concílio de Trento contribuiu para um maior investimento na formação dos quadros eclesiásticos. Além disso, proibiu a venda de indulgências, reforçou o poder centralizador do papa e uniformizou os ritos da Igreja, obtendo um maior controle sobre as atividades do clero. A heresia, tanto católica como protestante, passou a ser combatida, mas isso muitas vezes acirrava a tensão entre império e o papado. Na Espanha, por exemplo, a interferência do papa nos assuntos religiosos foi suprimida em função da autoridade real que proibia a difusão das bulas papais em seu território.

No entanto, de uma maneira geral, houve com o Concílio de Trento um considerável aumento do poder papal, buscando transformar a fragmentação do catolicismo em uma unidade centralizada destinada ao controle e uniformização das práticas religiosas. Mesmo assim, surgiram místicos como João da Cruz e Teresa de Ávila que singularizavam a vida espiritual de modo a buscar uma maior liberdade em suas experiências místicas e que, por isso, sofreram sérias desconfianças da Inquisição.

Assim, a Reforma Católica mobilizou também forças coercitivas institucionalizadas como a Inquisição que ficou atrelada fortemente ao poder político e muitas vezes, como na Espanha, controlada exclusivamente por este. A individualidade, liberdade de pensamento e a tolerância entre diferentes ideias foram substituídas pelo medo, a intolerância e a ameaça diante das condenações e torturas dos métodos inquisitoriais.

Na Espanha, a Inquisição instaurada em 1478, gerou um clima de medo, de denúncias e suspeitas que se alastrou por diversos países, fazendo com que a liberdade e a individualidade fossem suprimidas pelos interesses do Estado e da Igreja, trazendo modos de subjetivação estruturados pelo medo e pela falta de liberdade.

Os chamados “convertidos”, provenientes da religião judaica e muçumana, representavam uma quantidade de pessoas que muitas vezes foram forçadas a se converterem para o cristianismo. Nas cidades do final do século XV, que começavam a se tornar poderosos

centros econômicos, havia uma diversidade de crenças, costumes e práticas religiosas. No entanto, essa diversidade acarretou tensões em uma sociedade espanhola em ebulição onde o poder econômico e político das grandes cidades irão permear as questões religiosas. Conforme nos diz Green (2011, p. 51-52):

As inconsistências do argumento sugerem que as falhas religiosas dos convertidos – a suposta justificativa para o estatuto promulgado contra eles – eram simplesmente falsas ou exageradas para promover o próprio plano político dos rebeldes [...] Na verdade, muitos convertidos haviam galgado posições de poder na Igreja e eram cristãos irrepreensíveis; essas acusações não podiam ser imputadas a todos eles em sã consciência [...] O ressentimento contra os convertidos pode, portanto, ser parcialmente atribuído à animosidade dirigida às novas concentrações urbanas de poder.

Os “convertidos” representavam grupos ambíguos que misturavam hábitos do cristianismo com suas religiões de origem e se tornaram alvo de grandes suspeitas pela Inquisição espanhola. Estas suspeitas, porém, continham também razões políticas e econômicas, sendo a religião alvo, muitas vezes, de justificativas ideológicas de uma Inquisição que estava sob o controle exclusivo da coroa espanhola. A Inquisição se torna um poderoso sistema de controle do Estado que vem se inserir no bojo da formação do mundo moderno. Conforme aponta Green (2011, p. 60):

A novidade na Inquisição espanhola não foi a perseguição, e sim sua institucionalização. A crise fora provocada pela modernização da sociedade espanhola no século XV, e a Inquisição foi a primeira instituição persecutória da história. Foram o medo e a desconfiança das pessoas diante das exigências econômicas do novo sistema social que asseguraram que os convertidos estivessem entre as primeiras vítimas do mundo moderno.

Surgia uma nova coletividade e sensibilidade, trazendo à tona processos identitários profundamente marcados pelo processo civilizacional que fomentava uma economia psíquica permeada pelo controle de si, das emoções e dos impulsos através de um processo de racionalização do mundo vivido, contaminando inclusive os modos de espiritualizar-se de homens e mulheres do século XVI.

Concomitantemente, na construção do mundo moderno há a formação de um sujeito que vai sendo paulatinamente submetido a este processo civilizatório que repercutirá profundamente na sua formação psíquica e espiritual. Conforme encontramos nos estudos de Nobeit Elias (1994, p. 91):

A tendência cada vez maior das pessoas a se observarem e aos demais é um dos sinais de que toda questão do comportamento estava, nesta ocasião, assumindo um novo caráter: as pessoas se moldavam às outras mais deliberadamente do que na Idade Média [...] Forçadas a viver de uma nova maneira em sociedade, as pessoas tornam-se mais sensíveis às pressões das outras. Não bruscamente mas bem devagar, o código de comportamento torna-se mais rigoroso e aumenta o grau de consideração esperado dos demais. O senso do que fazer e não fazer para não ofender ou chocar os outros torna-se mais rigoroso e aumenta o grau de consideração esperado dos demais.

Entram no processo desta formação modos de subjetivação atrelados a transformações políticas, econômicas, culturais, ideológicas, espirituais e científicas que vão dando forma a este sujeito que é atravessado por forças, tensões, deslocamentos e significados de uma experiência subjetiva que vai sendo narrada nas biografias e nas escritas de si do século XVI.

Este sujeito também é produzido nos expurgos da atividade epistêmica da modernidade que busca exaurir dele sua subjetividade em nome da busca de neutralidade científica. Esta subjetividade, que surge como produto desta equação epistêmica da modernidade, vai revelar um processo de interiorização de normas e valores, revelando modelos que lhe permitirão “viver em sociedade”, mas que cada vez mais vai racionalizando o mundo da vida. No foro íntimo de cada sujeito, os problemas causados por este processo de racionalização da vida psíquica vão se refletir nos modos de espiritualizar-se, distanciados muitas vezes do elo com sua natureza íntima recheada de impulsos, instintos e emoções.

Teresa de Ávila através de relações com santos, padres e franciscanos tomava consciência de todas as transformações de um mundo em ebulição. A descoberta das novas terras como as Américas e a conseqüente exploração dos indígenas não passavam despercebidos pelo olhar da espanhola. Bartolomeu de Las Casas era uma figura importante neste cenário de defesa dos indígenas explorados em terras recém descobertas. A carmelita teve contato com as suas ideias e sentia que a atividade missionária e a vontade de servir tinham haver com um processo mais amplo de libertação de situações de opressão através de ações transformadoras no qual se engajavam também outros santos como São João da Cruz. Neste excerto do livro *Fundações* Teresa se refere a este santo de forma carinhosa: “Ele era tão bom que mais podia eu aprender com ele do que ele comigo.” (TERESA, 1995, p. 650-651).

A amizade entre João da Cruz e Teresa de Ávila era movida pela superação da dicotomia contemplação/ação que os impulsionava a produzir obras e a lutarem por maior libertação pela via do amor, da esperança e da humildade.

2.4 A trajetória de vida de Teresa de Ávila: saberes, pessoas e instituições

Teresa de Cepeda e Ahumada mais conhecida como Teresa de Ávila ou Teresa de Jesus nasceu em 1515 e morreu em 1582. Seu avô, Juan Sanchez era um judeu converso que foi julgado e condenado pela Inquisição a fazer uma penitência pública. Juan Sanchez comprou falso título de nobreza para escapar de futuras perseguições aos seus filhos e netos. O pai de Teresa, Dom Alonso Sanchez, para escapar da sua condição de descendente de judeu, evitou exercer atividades comerciais para não parecer como judeu converso; exerce a condição de fidalgo que frequenta a alta aristocracia castelhana onde a honra é um dos bens mais preciosos que a família deve procurar preservar.

Teresa cresceu em meio a livros de santos e cavalaria e passa a admirar heróis e mártires que vivem por um ideal. Como nos diz Reynaud (2001, p. 29):

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 ou sete anos de idade, ela já lê em castelhano, na companhia do irmão, o *Flos sanctorum*, que desfruta da imensa popularidade ao ser lançado no país em 1521, narrando a vida dos santos e mártires como contos de fadas. Ela decide imitá-los. Ei-la portanto na posse de um segredo que a une ao irmão tão amado, quatro anos mais velho, mas obediente à irmãzinha de temperamento imperioso.

Aos seis anos decide fugir em uma madrugada fria com seu irmão Rodrigo (quatro anos mais velho) para a terra dos mouros. Logo foram alcançados por um tio que os levou de volta para casa. Teresa já estava fascinada pela vida daqueles que se entregavam completamente a uma causa, a ponto de querer dar a sua própria vida. Brincava, no jardim de sua casa, de eremita, de monja ou imitando os Tribunais de Inquisição. Dona Beatriz de Ahumada, sua mãe, ensinava a filha a bordar e admirava o encantamento de Teresa pelas narrativas heróicas quer sejam dos santos ou de cavalaria.

Aos 13 anos, Teresa perdeu sua mãe. Viveu uma adolescência cercada por primos e primas, fofocas, segredos e vaidades de jovens da época. Como relata no *Livro da Vida*:

Comecei a me vestir bem e a desejar agradar por ser bonita, ocupando-me muito das mãos e dos cabelos, e perfumes e todas as vaidades que podia ter, que eram muitas, porque eu era muito zelosa [...] Tinha alguns primos-irmãos, porque outros não tinham licença para entrar na casa de meu pai, que era muito cauteloso. E quisera Deus que tivesse sido com esses também. Porque agora vejo o perigo que é conviver, na idade em que vão começar a criar as virtudes, com pessoas que não percebem a vaidade do mundo e, antes, instigam a entrar nele (TERESA, 2010, p. 41).

Aconteceu, porém, que se apaixonou por um dos seus primos e isso virou motivo de preocupação para ela e para seu pai, pois a honra era defendida de modo rigoroso pelas famílias da época. Era preciso estar atenta as regras do jogo de um contexto histórico e cultural que dispunha de regras explícitas e implícitas de comportamento. A busca de Teresa era uma busca pela vida, pelo amor, pelo encontro e celebração da alegria de ser jovem, mas que estava fadada a sofrer sérias limitações devido às questões da honra tão importante para o pai de Teresa que, pelo título de fidalgo, deveria preservar a todo custo. Rossi (1988, p. 17), biógrafa italiana de Teresa de Ávila, deixa claro esta questão da honra na vida da futura monja:

No entanto, Teresa havia certamente descoberto que não podia entregar-se aos amores; tratava-se da honra da jovem e de toda a família. Descobriu isto quando se deixou levar a uma amizade amorosa por um primo, e o pai teve que pô-la no colégio para fazer calar as más-línguas. Não podia ir combater pela fé, nem tampouco ir viver num eremitério, como tinham feito algumas mulheres que depois se tornarão santas. No seu tempo, não se faziam mais estas coisas. Além disso, na sua condição social e, ainda, sendo órfã de mãe, era preciso ter cuidado com que o povo diz; devia pensar na honra. Em suma, só lhe restava a sorte da mãe ou das monjas agostinianas que ela havia observado durante o período passado no colégio. Ou casar-se ou tornar-se monja.

A busca de felicidade encontra seus direcionamentos nos referenciais socioculturais de uma determinada comunidade de tal forma que o desejo individual se entrelaça a um desejo coletivo reconfigurando as dimensões do “Eu”, como nos diz Josso (2004, p. 118):

Se o eu está no centro dessa busca, as pessoas, sabendo que têm de conviver com um meio sociocultural e regras de jogo de toda natureza, são sempre, de boa ou de má vontade, confrontadas com a articulação da sua felicidade com a da comunidade da qual vivem, seja ela entendida de forma restrita ou ampla, assim como com as dos grupos aos quais pertencem de fato ou que são por ela escolhidos. Assim, a busca de felicidade para si é quase sempre associada, mais ou menos explicitamente, à busca da felicidade coletiva. Nesse caminhar, somos levados a procurar as causas de nossos sofrimentos e de nossas divagações, tanto no nosso meio social como nas nossas dificuldades psicoafetivas e nas nossas falhas pessoais.

Teresa se vê aos dezesseis anos obrigada pelo seu pai a entrar no convento das agostinianas de Santa Maria da Graça. Foi uma decisão difícil para o seu pai, mas a defesa da honra estava em primeiro lugar. A santa descreve como foi este período no *Livro da Vida*:

Os primeiros oito dias eu senti muito. E mais a suspeita que tive de que se havia descoberto minha frivolidade do que o estar ali [...] Tinha um desassossego que, em oito dias – e até menos creio - estava muito mais contente do que na casa do meu pai. Todas estavam contentes comigo, porque nisso o Senhor me dava a graça: em agradar onde quer que eu fosse, e assim eu era muito querida (TERESA, 2010, p. 44).

Era a primeira instituição religiosa que Teresa entrava em contato. Foi um duro rompimento com a liberdade do qual gozava. Conforme nos descreve Reynaud (2001, p. 29):

Os primeiros tempos de convento parecem extremamente duros para a jovem interna habituada ao conforto de sua casa e a dispor de seus dias, cercada de amigos. Mal saída de um período de distrações e mundanidades desenfreadas, ela contempla as paredes do claustro como uma prisão. O silêncio do mosteiro e dos seu jardins, depois do burburinho das festas, o peso da disciplina e da obediência, depois da liberdade de que gozava, a monotonia dos dias, o recolhimento das religiosas, tudo a envolve numa calma que a assusta como uma mortalha. Ela sente estar morrendo de pobreza. Logo ela, que mais tarde viria a fazer com toda a alma seus votos de pobreza.

A partir daqui, esta ideia de liberdade versus clausura vai ter uma dimensão importante na formação espiritual de Teresa. O silêncio, a vida reclusa, a oração, a contemplação, o serviço ao próximo, o distanciamento dos valores mundanos começam a ser cultivados. Mas o que vai ficar da Teresa jovem, alegre que encantava a todos com sua suavidade e graciosidade no desenvolvimento de sua espiritualidade?

O corpo de Teresa não suportou, entretanto, tantas regras e rigores no convento das agostinianas. Teresa ainda não estava inclinada para a vida religiosa. Era uma jovem que sonhava com os romances de cavalaria, com as festividades e amizades com primos e primas. Teresa então cai enferma e volta à casa do pai. Na casa do pai, as condições são outras. Sua irmã mais nova Juana estava lhe tomando como mãe, mas ainda não se sentia fortalecida para tal responsabilidade. Então ela vai para casa de sua irmã mais velha, Maria de Cepeda, para reconquistar sua saúde.

Após uma temporada na casa da irmã, Teresa melhora de saúde e seu pai vai buscá-la. No caminho, passam na casa de Pedro Sanchez de Cepeda, seu tio. Na casa do tio, bebeu da fonte da atmosfera de espiritualidade que Pedro Sanchez cultivava. Ele pediu que Teresa lesse para ele as *Epístolas de São Jerônimo*. Nos diálogos com o tio, fica claro o significado daquela leitura que vai ser um importante ideal para Teresa posteriormente: o sofrimento e o sacrifício eram mais importantes do que as coisas passageiras da vida mundana. Dar a vida por uma causa religiosa começava a ser um grande contraponto a tudo o

que tinha vivido enquanto adolescente. Teresa carecia ainda do aprendizado da oração, mas o contato e as conversas com seu tio Pedro tornavam mais claro um projeto de vida espiritual que estava próximo de se concretizar na vida de Teresa.

De volta para casa, Teresa exerce um papel de mãe para com os irmãos mais novos. Porém, as aspirações de Teresa eram outras. As conversas com seu tio Pedro, as epístolas de São Jerônimo e a amizade com a carmelita Juana Suarez tornavam as escolhas e os investimentos de Teresa cada vez mais pulsantes: ela queria se tornar uma carmelita e “tomar o hábito” no Mosteiro da Encarnação.

Este desejo se contrapunha de início à vontade do pai que queria a filha mais próxima de si. Foi necessário então que Teresa, aos vinte anos, saísse escondida da casa do pai, junto com seu irmão Antônio de madrugada, para que ela ingressasse na ordem das carmelitas. O pai, posteriormente, foi chamado e teve que se render ao projeto de vida da filha. Era um divisor de águas na vida de Teresa. A santa entrava então para o Mosteiro de Nossa Senhora da Encarnação, ingressando em uma instituição que foi fundada nos preceitos e regras de vida estabelecida no século XII por Santo Alberto, conforme nos esclarece Reynaud (2001, p. 59):

Teresa entrava para o ramo feminino de uma ordem antiga e gloriosa, cujas origens remontavam ao início do século XII. Santo Alberto, patriarca de Jerusalém, dera uma regra de vida a um grupo de antigos cruzados. Instalados entre eremitas nas grutas do monte Carmelo, eles cultuavam juntos a Virgem Maria e honravam a lembrança do profeta Elias, que segundo a bíblia se retirava um dia a essa colina, de onde se descortina a planície de Nazaré. Mais tarde, os primeiros monges, fugindo dos turcos, foram dar no ponto mais avançado do ocidente. Em 1479, um beatorio, ou casa de terceiros do Carmelo, fora construído por mulheres da nobreza avilesa que desejavam levar uma vida de recolhimento e oração fora do mundo.

As formas de viver a vida religiosa no mosteiro é algo bastante fecundo para a compreensão do desenvolvimento da espiritualidade de Teresa de Ávila e sua posterior necessidade de fundação de outros mosteiros das carmelitas descalças. Teresa entrou de corpo e alma neste mosteiro, revelando seu empenho em se ver livre das vaidades do mundo, como ela expressa na seguinte passagem do *Livro da Vida*:

Nesses dias, em que lidava com essas decisões, havia persuadido um irmão meu a se tornar frade falando-lhe da vaidade do mundo. E combinamos os dois ir um dia, de manhã bem cedo, ao mosteiro onde estava aquela minha amiga [...] Tomando o hábito, logo me deu o senhor a entender como favorece a quem faz força contra si para servir-lhe, o que ninguém percebia em mim, só uma enorme vontade. Na hora me deu uma alegria tão grande ter

aquele estado que nunca mais me faltou, até hoje, e mudou Deus a secura que eu tinha na alma em enorme ternura. Davam-me prazer todas as coisas da vida religiosa. E é verdade que estava, às vezes, varrendo nas horas que eu costumava ocupar em me enfeitar e me arrumar (TERESA, 2010, p. 50-51).

O Mosteiro de Nossa Senhora da Encanação, no entanto, possuía uma regra mitigada que era uma atenuação da regra primitiva estabelecida por Santo Alberto. Na regra mitigada, a questão da clausura não era algo tão seguido à risca, havendo ainda a possibilidade das monjas receberem visitas. Havia diferenças entre os quartos daquelas que possuíam melhor renda daquelas que eram mais pobres. Assim nos descreve Reynaud (2010, p. 61):

O Mosteiro das carmelitas de Ávila participara com menor entusiasmo que outros da decadência da ordem. Não estava entre os de mais fácil acesso, e nele uma parte das religiosas, minoritária, servia a Deus com lealdade, fugindo do locutório e impondo-se duras penitências. Por outro lado, o contingente de religiosas era bastante heterogêneo: por essa época, as famílias da nobreza não hesitam em internar no convento as jovens às quais não podem oferecer uma vida mundana e um belo casamento. As moças sem dote nem vocação eram assim obrigadas a fazer os mesmos dotes de pobreza, castidade, clausura, e obediência que suas companheiras chamadas por Deus. Como estranhar então que acabassem por introduzir no ambiente a dissipação e os prazeres da vida? Teresa viria mais tarde a advertir os pais contra esse abuso, observando que suas filhas, que assim julgavam proteger do mundo, defrontavam-se com dez mundos equivalentes àquele do qual se pretendiam afastá-las, no clima deletério de um mau convento.

Teresa busca se impor uma grande disciplina neste mosteiro o que acabará não sendo bom para sua saúde. O corpo não agüentou os vãos da alma que Teresa queria de forma que, uma misteriosa doença, fez com que ela se retirasse do mosteiro em novembro de 1536. Ela estava pálida, sofria de desmaios, dores no peito, violentas palpitações cardíacas, vômitos, convulsões, dificuldade para deglutir alimentos sólidos e paralisia difusa.

Teresa tem vinte e um anos e vai, acompanhada de Juana Suarez, para a casa do pai que desesperado tenta levá-la a uma curandeira. Mas antes, passam na casa do tio de que Teresa tanto gostava: Pedro Sanchez de Cepeda. Mais uma vez, a estadia na casa deste tio iria proporcionar uma leitura que marcará sua vida espiritual: o *Terceiro Abecedário* de Francisco de Osuna. Este livro ensinou para Teresa os caminhos da oração, da meditação e do recolhimento, o que lhe vai proporcionar um método de encontro com Deus, conforme relata no *Livro da Vida*:

[...] me deu aquele meu tio – que eu disse que morava no caminho – um livro. Chamava-se Terceiro Abecedário e tratava de ensinar oração de recolhimento. E, embora nesse primeiro ano tenha lido bons livros, porque não quis mais usar outros, porque já entendia o dano que me haviam causado, não sabia como proceder em oração nem como recolher-me. Assim, gostei muito dele e me decidi aquele caminho com todas as minhas forças [...] Comecei a ter instantes de solidão e a me confessar amiúde e começar aquele caminho, tendo aquele livro por mestre. (TERESA, 2010, p. 53).

Deus passa a ser visto por Teresa não como algo distante, mas como um amigo íntimo a quem poderia recorrer a todo instante. A ideia deste livro de que existem graus de oração será importante para todo um saber espiritual que Teresa desenvolverá posteriormente nas suas principais obras. Não existia, porém, cabe ressaltar, fórmulas impostas ou regras rígidas a seguir, mas sim uma percepção sensível do encontro com Deus que virá através da ternura, amor e da doação de um estado contemplativo. Conforme resalta Rossi (1988, p. 23):

[...] O livro de Osuna propunha uma aventura possível, uma aventura interior, na qual podia alguém realmente empenhar-se para modificar a realidade e as perspectivas de sua vida. Para uma monja como Teresa, significava não mais viver e agir só por temor do inferno ou por desejo do paraíso ultraterrestre, mas por puro amor. ‘O perfeito amor expulsa o temor’, estava escrito. Neste livro, nunca se tratava dos sacramentos ou da hierarquia, mas se propunha uma possibilidade de vida cristã na segurança dada pela experiência do amor. Significava viver não mais apenas pela salvação depois da morte, a conquistar através de uma série de atos e reparações; mas descobrir a possibilidade de viver uma vida paradisíaca aqui na terra, realizável através de uma profunda modificação de si mesmo. Não mais apenas a execução de um ritualismo imposto de fora, diferente da memória profunda dos ‘seus’, mas a afirmação do significado profundo da nova fé.

Parecia que Teresa sentia a necessidade de uma mudança interior mais profunda e que este livro traduzia os sentimentos que envolviam uma nova identidade que irá se formando a partir de leituras e saberes que muitas vezes iriam de encontro aos saberes da Igreja Católica que motivavam uma experiência distante com Deus – algo para ser temido – mais do que ser amado. Este livro trouxe uma perspectiva diferente: de um Deus que estava fora para um Deus que estava dentro de si e podia ser alcançado através de um diálogo sincero, tal como se dirige a um amigo. Era preciso cultivar um silêncio interior e uma capacidade sensível de escuta para este diálogo com Deus que será a fonte das experiências místicas posteriores e apropriação de uma narrativa singularizada interiormente com um novo sentido de Deus. A busca da quietude e da união com Deus será um caminho que a partir de então Teresa buscará como ideal de felicidade e perfeição.

Depois de ter ido a curandeira, seu estado de saúde piorou. Teresa sofre de dores e enrijecimento do corpo e chega a entrar em coma profundo. Depois de quatro dias que foram dados como morta, Teresa acorda, mas seu estado de saúde ainda é deplorável, como descreve Reynaud (2001, p. 81):

A violência de seus padecimentos, mais agudos que nunca, são para ela um verdadeiro suplício. Ela relata detalhadamente o estado pavoroso a que se vê reduzida: sua língua está em farrapos de tanto ser mordida, sua garganta aperta-se tanto em consequência da ausência de alimentos e de sua extrema fraqueza que ela sufoca e sequer consegue engolir uma gota d'água. Todo o seu corpo parece-lhe desconjuntado, a cabeça presa de estranha desordem, os membros contraídos enrijecidos. Sem ajuda de alguém, sente-se tão incapaz de mover os braços, os pés, as mãos e a cabeça quanto se estivesse morta; resta-lhe apenas, explica, 'a faculdade de mover um dedo da mão direita'. Ninguém sabe como aproximar-se, pois todas as partes de seu corpo estão de tal forma doloridas que ela não suporta mais leve contato. Para mudá-la de posição, é necessário recorrer a um lençol sustentado de cada lado por duas pessoas.

Todo este sofrimento vai ter um profundo significado no processo de espiritualização da mística: ele leva a uma certa forma de purificação para quem se considerava pecadora. Esta doença e sua superação vão servir de uma construção de uma identidade profundamente marcada pela conversão, sensibilidade e sabedoria através da oração, do serviço ao próximo e das obras realizadas.

O retorno ao Convento da Encarnação, mesmo estando gravemente paralisada e com dores no corpo, é para ela um momento de evolução espiritual. Teresa lê livros como *A Ascensão do Monte Sião* de Bernardino de Laredo, *Tratado da vida espiritual* de São Vicente Ferrier e às *Morais* de São Gregório. O exercício da oração através dessas leituras faziam com que este sofrimento também tivesse um certo prazer estabelecido através do ideal de serviço ao próximo por meio da oração, o que era um dos princípios fundamentais na constituição do Mosteiro de Nossa Senhora da Encarnação.

Depois de três anos no leito, Teresa, nas suas preces, pede a São José que interceda pela sua cura. Festas e missas são celebradas nesta intenção. Até que aos vinte e quatro anos Teresa está recuperada.

Durante os próximos vinte anos, a mística vive uma vida de encontros, alegrias, festividades e agradecimentos. Mas toda essa vida trazia para ela ainda as “ vaidades do mundo”, fazendo com que muitas vezes ela dissesse que havia abandonado a oração. Somado a isto, havia as visitas de um fidalgo que trazia à tona um investimento afetivo que não era

bem visto por seus confessores e depois por ela própria. Vicente Baron, confessor dominicano, disse-lhe que não abandonasse a oração. E Teresa obedeceu.

A capacidade de amar de Teresa é o que mais chama a atenção nisto tudo, em um século em que o pecado e a culpa eram vivenciados muito imaginariamente pelas constantes repressões da Inquisição. As *Confissões* de santo Agostinho vai se tornar um livro inseparável no qual Teresa une forças para o silêncio interior e uma vida mais reclusa. Além de Santo Agostinho, Teresa lia também a *Imitação de Cristo* de Tomás de Kempis, a *Vida de Cristo* de Ludolphe; A *Arte de Servir a Deus* de Alonso de Madrid e o *Guia dos Pecadores* de Luis de Granada.

Em 1559, iriam ser divulgados o Índice de Livros Proibidos pela Inquisição impedindo Teresa de ler muitos livros. Mas, como mais tarde iria dizer no *Livro da Vida*, Deus iria lhe dar um “livro vivo”: seriam as suas visões e arrebatamentos nos momentos de oração que produziram mensagens para que ela evoluísse espiritualmente. Já não havia a necessidade de livros: os saberes desta profunda experiência mística permitiriam que Teresa produzisse criativamente sua vida, sua história, sua identidade narrativa.

Teresa já havia interiorizado os referenciais significativos de suas leituras na busca de evolução espiritual e isto vai ocorrer em um processo cada vez maior de avanço e entendimento da oração. Ela começa a ter visões de Cristo e a se identificar com ele no seu sofrimento. Mas as visões e arrebatamentos começariam a despertar “murmurinhos” dentro da instituição em que estava de forma que suas experiências precisavam ser legitimadas por letrados ou confessores que supostamente deveriam “entender mais do assunto” e isto era importante para que não se pensasse que Teresa não estivesse “endemoniada”.

Tem início então uma série de peregrinações por confessores que iriam ter perspectivas diferentes sobre as experiências de Teresa. Ela tem contato com o padre Gaspar Daza que tinha experiência com beatas da época, mas não com vivências como as de Teresa de forma que mostrava desconfiança e desconhecimento sobre o assunto. Este padre não compreende as visões que Teresa tinha e se recusa a confessá-la, o que gerou um grande desapontamento da santa. Ela narra esse desapontamento no *Livro da Vida*:

Às vezes me maravilho de como, sendo uma pessoa que tem uma graça particular para se aproximar das almas, não foi capaz de entender a minha e nem quis se encarregar dela. E vejo que foi tudo para meu maior bem. Para que eu conhecesse com gente tão santa quanto a da Companhia de Jesus (TERESA, 2010, p. 213).

Era preciso consultar a Companhia de Jesus na figura do padre Diego de Cetina, um jovem de vinte e três anos que compreendeu e não condenou as experiências de Teresa e pediu-lhe que continuasse a ter orações, mortificações e meditação na humanidade de Cristo. Isto serviu de poderoso estímulo para a evolução espiritual de Teresa que deu prosseguimento a suas formas de fazer oração e de discriminar que o que ocorria com ela era de Deus e não era obra do demônio como pensavam alguns confessores. Conforme nos diz Sesé (2008, p. 40, grifo nosso) sobre a importância formadora desses guias espirituais na vida de Teresa de Ávila:

Essa relação pessoal com um guia, ou um diretor espiritual, foi por longo tempo indispensável para Teresa. A partida de padre Diego de Cetina a desespera [...] Liga-se então em grande amizade, com dona Guiomar de Ulloa. Viúva aos vinte e cinco anos, muito dada à oração, ela a coloca em contato com padre Juan de Padranos, da Companhia de Jesus. Essa direção, plena de tato, leva Teresa a desfazer os laços de amizade que, contudo, a seus olhos não ofendiam a Deus. Num arroubo repentino – o primeiro que experimenta – escuta distintamente essas palavras: **‘Já não quero que fales com homens, mas com anjos’**. A ordem foi decisiva e, a partir desse momento, Teresa não teve outras amizades senão com as pessoas que compreendia bem que ‘amam a Deus’. Um êxtase, palavras escutadas, uma decisão tomada de forma irrevogável: a evolução espiritual de Teresa se dará sempre com base nesse modelo.

A partir de 1560, um novo projeto se tornaria um desejo particularmente intenso para Teresa: fundar novos mosteiros carmelitas com o funcionamento da regra primitiva. Seriam as carmelitas descalças que adotariam a pobreza como forma de vida. Este projeto de Teresa encontrou fortes resistências dentro e fora do Mosteiro da Encarnação. Se Teresa queria reformar e fundar novos mosteiros era porque alguma coisa não estaria bem no Mosteiro da Encarnação. Muitos se mostravam favoráveis ao projeto da mística que dali por diante seria uma verdadeira andarilha que percorreria a Espanha, obtendo autorizações, fazendo negócios e ganhando adeptos. Conforme nos diz Sesé (2008, p. 48-49):

Frei Angel de Salazar, Pedro de Alcântara, Francisco de Borja, Luis Bertrand, frei Ibáñez se mostraram muito favoráveis ao projeto [...] Teresa está segura de si, convencida de que a fundação vai se realizar. Tudo, porém, associa-se contra ela. Além de seu confessor, padre Baltazar Alvarez que lhe ordena dar um fim ao escândalo que provoca, algumas pessoas bem intencionadas a colocam sob a vigilância da Inquisição. As revelações, das quais se ouvira falar, não seriam elas uma razão a mais, um motivo suficiente, para a tornar suspeita? Transcorreram assim alguns meses. Teresa está dividida entre os impulsos impetuosos de sua inspiração e as reticências de seu confessor. Em abril de 1561, padre Gaspar de Salazar, novo reitor da Companhia de Jesus, teve um encontro decisivo com Teresa.

Compreendendo que era de fato o espírito de Deus que agia nela, tornou-se seu fiel sustentáculo.

Foram muitos os encontros e desafios de uma mulher que era alvo de suspeita pela Inquisição. Mas a capacidade de Teresa de conquistar as pessoas e de fazer articulações em torno de um projeto e um ideal de vida espiritual era uma marca de sua sensibilidade e amorosidade que contagiava quem estava por perto. A escrita de si foi, em um primeiro momento, obrigada por seus confessores e pela Inquisição, mas aos poucos foi dando a ela, o que é próprio da narrativa autobiográfica, uma prática de empoderamento de forma que as palavras escutadas ‘já não quero que fales com homens, mas com anjos’ soam como uma carta de alforria, um sinal de que ela autorizava por si própria a tornar legítimas suas experiências místicas, sensibilidades e sabedoria de vida.

Muitas viagens foram feitas pela Espanha na busca de recursos financeiros e autorizações para fundar seu primeiro mosteiro. Muitas resistências e conversas com pessoas de poder que viam com desconfiança o projeto de Teresa de Ávila. Em 24 de agosto de 1562, a primeira missa do Mosteiro São José foi celebrada para que tomassem hábito as quatro primeiras noviças. Foi para muitos em Ávila um ato de subversão, pois ainda teriam faltado outras autorizações. Ela devia, segundo ordem de superiores, voltar para o Mosteiro da Encarnação imediatamente. Só em agosto de 1563, Teresa poderia voltar para o novo mosteiro fundado. Quinze novos mosteiros seriam fundados.

3 O CORPO EM ORA(AÇÃO): O SIGNIFICADO EVOLUTIVO DA ESPIRITUALIDADE DE TERESA DE ÁVILA

3.1 Narrativas e tormentos: confissões

O processo de escrever foi, para a espanhola, algo difícil causando-lhe dúvidas sobre sua competência para tal atividade. No entanto, ela aprendia cada vez mais a sistematizar o seu pensamento, o que se percebe na evolução que houve entre dois dos seus principais livros: o *Livro da Vida* (1562) e *Castelo Interior ou Moradas* (1577). Ela sentia dificuldade tal a complexidade das experiências que fazia e que passava, levando a sentir-se angustiada para relatá-las, uma vez que ela própria não conseguia explicar a extensão das experiências. Neste sentido, Barbosa (2006) destacou a questão do sofrimento na trajetória da carmelita, analisando seus desdobramentos na construção da espiritualidade de Teresa de Ávila. A autora evidenciou como o sofrimento na vida da santa se transformou em amor e doação, além de uma permanente busca de união com o divino e obtenção de graças nas quais se misturam um processo de prazer e dor.

A espanhola não tinha tempo de ler o que escrevia (no mosteiro, Teresa de Ávila era a primeira a acordar e a última a dormir), mas possuía uma escrita fluida e com uma riqueza de metáforas que davam uma maior clareza às suas descrições. A intertextualidade dos escritos da carmelita demonstra o seu profundo conhecimento da Bíblia, bem como uma capacidade de refletir sobre suas ações de forma crítica. Rocha (2001), neste sentido, abordou a construção da sensibilidade de Teresa de Ávila inspirada na busca de um modelo de santidade, trazendo à tona a religiosidade feminina com destaque na questão da importância da leitura para a construção de uma sensibilidade religiosa.

Consideramos a própria escrita dos livros de Teresa de Ávila uma experiência formadora para ela, porque produz tomadas de consciência sobre suas próprias experiências. Os livros se processam em uma busca de legitimação das experiências místicas⁴ de Teresa de Ávila, vistas com desconfiança pela Inquisição. Por isso, vai assinalar uma relação muitas vezes ambígua com seus confessores já que os escritos têm um destino e não uma intencionalidade prévia de escrever, como diz no *Livro da Vida*: “Mas para não fazer mais do que me mandaram em muitas coisas serei mais breve do que queria, em outras, mais longas

⁴ Para Wittgenstein (2010) em seu *Tractatus lógico-philosophicus* a experiência mística existe se expressando como algo indizível e que se situa fora dos limites do campo da linguagem. Trata-se de algo que se pode dizer como é, mas não o que é. Porém é algo importante para a vida humana em contraste do que se espera dos objetos e objetivos da ciência.

porque é preciso” (TERESA, 2010, p. 69). Existe uma diferença de maturidade entre os dois livros. Foram passados quinze anos (depois do *Livro da Vida*) para que fosse publicado *Castelo Interior ou Moradas*. Neste último, Teresa de Ávila utiliza uma riqueza de metáforas e sistematização de sua espiritualidade de forma mais apurada, dirigindo muitas vezes suas palavras às monjas dos novos conventos que ela mesma fundou. Teresa ressalta isso no *Castelo Interior ou Moradas* (TERESA, 2011, p. 83):

Falando nessas coisas interiores, poderá haver alguma contradição entre o que digo agora e o que escrevi há mais tempo. Não é de admirar. Nos quase quinze anos decorridos, parece-me ter recebido do Senhor mais luzes para entender. Posso, aliás, estar errada, tanto agora como então. Mas falo do que entendo – não minto.

Embora escritos em momentos distintos, esses dois livros foram traçados em momentos de extrema opressão e desconfiança por parte da Inquisição e de alguns de seus confessores que muitas vezes não entendiam o que estava se passando com a mística.

É clara a relação de poder que existe com os confessores e a Inquisição em relação à Teresa de Ávila, mas a carmelita, ao longo dos livros, vai quebrando de maneira inteligente com a possível censura de certas experiências com uma “obediência” que, ao mesmo tempo, parece confessar-se como uma “pecadora”, suplica por uma liberdade experiencial dentro deste contexto de desconfiança. Como o faz no *Livro da Vida* (TERESA, 2010, p. 102):

Eu digo o que passou comigo como mandam. E se não estiver bom, riscará aquele a quem envio, que saberá perceber melhor do que eu o que está mal a quem suplico, por amor do senhor, publique o que disse até agora de minha vida ruim e de meus pecados. Desde já, dou licença, e a todos os meus confessores, pois é a eles que isso vai e, se quiserem, ainda durante a minha vida. Para que não engane mais o mundo, que pensa que há em mim algum bem.

As condições de escrita do livro revelam um clima de obediência e opressão promovida pela Inquisição onde era necessário não revelar nomes, mas registrar experiências e buscar legitimá-las perante a Inquisição e os confessores. Ainda no *Livro da Vida* (TERESA, 2010, p. 102):

Para o que daqui para a frente eu disser, não a dou. Nem quero, se a mostrarem a alguém, que digam quem é, com quem aconteceu, nem quem escreveu. Pois por isso não digo o meu nome nem o de ninguém. Apenas escrevo da melhor maneira possível para não ser reconhecida e assim peço pelo amor de Deus. Bastam pessoas tão letradas e sérias para autorizar alguma coisa boa, se o senhor me der a graça para dizê-la.

Ao mesmo tempo, ocorre que a mística se autoriza a escrever genuinamente, pois estava em jogo aqui algo mais profundo do que uma simples autorização de suas experiências pela Inquisição. A narrativa passa a ser, além de uma autobiografia, um conjunto de ensinamentos sobre graus de oração que se destinam para as outras monjas e pessoas que ingressam no processo de espiritualização: “E por pensar que o Senhor fará isso que pelo amor do senhor lhe peço, e também os demais que hão de ler, escrevo com liberdade. De outra maneira seria com grande escrúpulo.” (TERESA, 2010, p. 102). A ambiguidade desta citação, se contrastada com a frase “escrevo porque me mandam” revela que a mística não estava disposta a dizer algo que não fosse genuíno, embora estivesse atenta aos perigos que corria de ser mal interpretada. Muitas vezes ela se dirige direta e explicitamente à condição de poder com a qual estava submetida: os preceitos da Igreja Católica Apostólica Romana. Como chega a dizer em *Castelo Interior ou Moradas* (TERESA, 2011, p. 15): “Se alguma coisa não estiver conforme a doutrina da santa Igreja Católica Romana será por ignorância e não por malícia. Pela bondade de Deus, sempre estou, estive no passado e estarei no futuro sujeita à santa igreja.”

Ela vai revelando, durante a narrativa, que é necessário falar daquilo que se tem por experiência e não apenas algo que se estudou muito. Isto se dá quando se refere recorrentemente aos “letrados” que, por estudarem muito de Teologia, são chamados a interpretar algo que não tenham passado. Ela demonstra respeito por eles, mas não deixa de dizer o que sente e pensa, como faz *no Livro da Vida* (TERESA, 2010, p. 141):

Isso é bom para os letrados que me mandam escrever, porque, pela bondade de Deus, todos chegam aqui e pode ser que se gaste tempo em aplicar escrituras. E ainda que não deixem de ser muito proveito as letras, antes e depois, aqui, nesses momentos de oração, pouca necessidade há delas, na minha opinião se for para enfraquecer a vontade. Porque o entendimento, fica, então, ao ver-se perto da luz, com enorme claridade. Até eu, mesmo sendo que sou, pareço outra.

À medida que vai ocorrendo o fluxo criativo do processo de escrita de sua história, Teresa de Ávila vai fazendo um trabalho reflexivo sobre suas vivências que vão se tornando experiências, mobilizando uma identidade narrativa que busca compartilhar com aquele que vai ler seu texto uma verdade sobre o que se passou com ela em sua evolução espiritual. As sensações, que são metaforicamente expressas durante a escrita, remetem a uma sensibilidade autopoietica⁵ criadora de sentido que possibilita transformações constantes de

⁵ O termo autopoiese foi cunhado por Maturana e Varela para designar a capacidade dos sistemas vivos em atuar na sua capacidade de auto regeneração e de produzir a si mesmo por suas próprias transformações. Por

uma espiritualidade complexa e singularizada submetida a um trabalho reflexivo. Em *Castelo Interior ou Moradas* (TERESA, 2011, p. 77) ela nos diz:

Enquanto escrevo, vou analisando o que se passa na minha cabeça. Como disse no princípio, trata-se de um grande ruído, que me torna quase impossível escrever isto que me mandaram. Tenho a impressão de ter na cabeça rios caudalosos, cujas águas se despenham. Ouço bando de passarinhos e também silvos. Não com os ouvidos corporais, senão no alto da cabeça, onde, segundo dizem, reside a parte superior da alma. Pensei ser assim durante muito tempo, por me parecer que todo grande movimento do espírito subia para o alto com velocidade.

O texto teresiano suplica por uma cumplicidade, despertando um nível de profundidade que deve ser entendido não com o olhar de uma racionalidade abstrata, mas como um diálogo amoroso que ela passa a estabelecer com o leitor de suas experiências místicas, ainda no *Livro da Vida* (TERESA, 2010, p. 149), ela assim expressa:

Queirais agora, rei meu, suplico-vos eu, já que, quando escrevo isto, não estou fora dessa santa loucura celestial por vossa bondade e misericórdia – pois tão sem méritos meus me fazeis esta dádiva -, que, ou estejam todos com quem eu falar loucos pelo vosso amor, ou permitais que eu não fale com ninguém.

A escrita de si, neste contexto de repressão, não abdica, porém de revelar sua experiência interior como um modo de ensinamento para os que se engajam em um processo de espiritualização. No *Livro da Vida* (TERESA, 2010, p. 169), Teresa deixa essa ideia clara:

Escrevo isso para consolo das almas fracas como a minha [...] Uma das coisas graças as quais me animei – sendo eu quem sou – a escrever isso e dar conta da minha vida ruim e das dádivas que me fez o senhor sem eu o servir, mas sim ofendê-lo, foi essa. Por certo eu queria ter grande autoridade para que acreditassem em mim nisso.

Para entrar neste universo de Teresa de Ávila é preciso entender uma complexa trama onde vão estar presentes a relação com os confessores, a doença misteriosa que a acompanhou durante anos, a entrada na vida religiosa, o conflito constante entre o profano e o sagrado, a relação que teve com monjas, padres, “letrados”, santos, orações, livros, parentes, saberes religiosos, visões e serviços. Mas o grande alicerce da narrativa de Teresa de Ávila é sua própria experiência, como demonstra em passagens do *Livro da Vida*: “Não direi nada que

sensibilidade autopoietica, estamos nos referindo a percepções, sensações e sentimentos que estão na base de transformações que atuam na mudança da capacidade de produção criativa de si mesmo diante de um processo de evolução dos significados da espiritualidade.

não tenha experimentado muito” (TERESA, 2010, p. 163). E também se reporta à experiência para aqueles que vão interpretá-la (principalmente os membros da Inquisição e confessores): “Nem acredito que acreditará, entenderá, a não ser aquele que tiver passado por isso.” (TERESA, 2010, p. 181).

A escrita de si assume uma função de legitimação de suas experiências pelos confessores e pelo Tribunal da Inquisição; este “jogo” com a Inquisição e a relação ambígua que passa a ter com os confessores fazem parte da historicidade da experiência de Teresa de Ávila. “Nem podia acreditar de todo que aquilo que meus confessores não consideravam tão grave fosse tão mal quanto eu sentia na minha alma.” (TERESA, 2010, p. 91).

A veracidade da experiência para a madre se dá pelas experiências que ela interpreta como legítimas e verdadeiras; mas para a Inquisição era necessário passar por um processo de verificação e discriminação daquilo que pode ser falso, demoníaco e perigoso; por isso, sua narrativa é levada para direções que ela própria não gostaria de segui-las, mas que, por causa das relações hierárquicas de poder, é obrigada a “concordar” como o faz no *Livro da Vida* (TERESA, 2010, p. 231):

Creio que eram cinco ou seis, todos muito servos de Deus. E meu confessor disse-me que todos estavam convencidos de que era demônio, que eu não comungasse tão amiúde e procurasse me distrair de modo que não tivesse chance de ficar em solidão. Eu era medrosa ao extremo como já disse. Ajudava nisso a doença do coração. Pois muitas vezes eu não ousava ficar sozinha num cômodo durante o dia. Ao ver que tantos afirmavam isso e eu não conseguia acreditar, tive grande escrúpulo, parecendo-me pouca humildade. Porque todos eram, sem comparação, de vida melhor do que a minha e letrados. Então, como não havia de acreditar neles e pensava na minha vida ruim e, de acordo com isso, deviam dizer a verdade.

À medida que escreve, ela também vai se dando conta de um processo de desenvolvimento da tomada de consciência do seu próprio processo de espiritualização. Desta forma, vai se interpretando e se descobrindo, ao mesmo tempo que se coloca como testemunha de sua própria experiência, assumindo muitas vezes um tom de desabafo e resistência expressos no *Livro da Vida* (TERESA, 2010, p. 235):

Não entendo esses medos: ‘Demônio! Demônio!’, onde podemos dizer ‘Deus!Deus!’, e fazê-lo tremer. Sim, pois já sabemos que ele não pode se mexer se Deus não permitir. O que é isso? Sem dúvida tenho mais medo dos que temem tanto o demônio do que dele mesmo. Porque ele não pode me fazer nada, e esses outros, especialmente se forem confessores, inquietam muito, e passei alguns anos de tão grande tormento que agora me espanto de como pude agüentar. Bendito seja o senhor que tão de verdade me ajudou!

Na sua condição feminina, em uma época na qual o misticismo de mulheres era tolhido de forma veemente, se faz presente na narrativa do *Livro da Vida* (TERESA, 2010, p. 233-234) momentos de força interior e de coragem:

Levantem-se contra mim todos os letrados, persigam-me todas as coisas criadas, atormentem-me todos os demônios, não me falteis vós, Senhor, pois já tenho a experiência do lucro que tirais para quem só em vós confia [...] Sendo eu serva desse Senhor e Rei que mal podem fazer a mim? [...] Pegava uma cruz nas mãos e parecia-me verdadeiramente dar-me coragem [...] agora venham todos, pois sendo serva do senhor quero ver o que podem me fazer.

Coragem espiritual e fragilidade corporal acompanharam Teresa ao longo da vida. Vejamos a seguir suas lutas frente à doença do corpo.

3.2 A doença do corpo: superação, gozo e libertação

Os sintomas de uma misteriosa doença, que ocorreram mais intensamente entre os 20 aos 24 anos, se expressavam em desmaios, dores no coração, paralisias do corpo. Foi levada para uma curandeira e o tratamento piorou suas dores. Foi dada quatro dias como morta chegando até a receber a extrema unção. Esta doença a fez sair do mosteiro e ir primeiro para a casa de uma irmã mais velha, Maria de Guzman, e depois para a casa de um tio – Pedro Sánchez de Cepeda – irmão de seu pai. Nesta última, teve contato com leituras espirituais e verdades que lhe surgiam: “[...] de que tudo não era nada. E a vaidade do mundo. E como acabava logo.” (TERESA, 2010, p. 48).

Qual o significado desta doença para a própria Teresa de Ávila? Que função exerce em sua biografia e que aprendizagem tira dessa experiência formadora? Desejo de Deus? Sofrimento como uma forma de purificação? No sentido mais espiritual, seria o corpo pesado demais para uma alma que já se direciona a vãos que o corpo não consegue acompanhar?

Este momento parece fundamental nas escolhas espirituais da mística. O lado passageiro das coisas mundanas e o lado perene de processos espirituais que ia se tornando mais forte à medida que entrava em contato com pessoas espiritualizadas, com métodos de oração e livros de natureza espiritual.

A superação veio com a oração e o desejo de servir. A relação entre saúde e doença passou por este processo de aprofundar sua interiorização e sua espiritualidade e, ao

mesmo tempo, de entrega quando diz: “[...] este é o nosso engano, não nos abandonar de todo ao que o Senhor faz, porque Ele sabe melhor o que nos convém.” (TERESA, 2010, p. 68).

A doença foi uma experiência formadora na vida de Teresa de Ávila porque exigiu dela uma intensidade particular no sentido da superação das limitações de ordem psicossomática. Como nos diz Josso (2004, p. 48):

Falar das próprias experiências formadoras é pois, de certa maneira, contar a si mesmo a própria história, as suas qualidades pessoais e socioculturais, o valor que se atribui ao que é “vivido” na continuidade temporal do nosso ser psicossomático. Contudo, é também um modo de dizermos que, neste continuum temporal, algumas vivências tem uma intensidade particular que se impõe a nossa consciência e dela extrairemos as informações úteis às nossas transações conosco próprio e/ou com o nosso ambiente humano e natural

A experiência do corpo vai, ao longo da narrativa, tomando uma dimensão espiritual na qual configuram modos de ser, agir, pensar, sentir de uma subjetividade que vai se recriando em suas possibilidades emancipatórias. O corpo passa a ser um “captador” de novas sensibilidades, participando dos processos espiritualizantes vividos pela espanhola. Isto aparece em trechos da narrativa de Teresa de Ávila quando ela fala de suas orações no *Livro da Vida*: “Aqui parece querer o senhor que o próprio corpo participe” ou “Que uma coisa muito corporal tem haver com uma muito espiritual” (TERESA, 2010, p. 180-181). O prazer fica associado às vivências espirituais: “E o senhor quer algumas vezes – como digo – que o corpo aproveite, pois já obedece ao que quer a alma.” (TERESA, 2010, p. 187).

Nota-se, no entanto, que o corpo se torna uma prisão quando o desejo de servir é maior do que os desejos e necessidades do corpo; por isso vem um impulso de querer morrer e o desejo de união completa com Deus, conforme diz no *Livro da Vida* (TERESA, 2010, p. 150):

Queria já esta alma ver-se livre. Comer mata-a. Dormir a angustia. Vê que se passa o tempo de sua vida em passá-la em regalos e que nada pode regalá-la fora de vós. Parece que vive contra sua natureza, uma vez que já não queria viver em si, mas em vós.

Em alguns momentos da narrativa, Teresa fala de processos de percepção que estão envolvidos nos momentos de oração e que passam pelo corpo ou pelos “ouvidos corporais” – uma expressão recorrente no seu texto. Isto traz à tona uma compreensão que Teresa de Ávila quer dar de suas experiências místicas mais profundas onde o corpo participa, embora se trate de visões transcendentais. Ela diz que isso lhe dá muito trabalho,

provavelmente aludindo à Inquisição que via como perigosa estas experiências em que gozo e transcendência se combinam. Ela expressa isto no *Livro da Vida* (TERESA, 2010, p. 228):

Parece-me que, para quem quisesse enganar os outros, dizendo o que ouve de Deus o que é de si próprio, pouco custaria dizer que ouve com os ouvidos corporais. E assim é, certamente, com verdade, porque eu jamais pensei que houvesse outra maneira de ouvir ou de escutar até que ouvi por mim mesma.

A materialidade do corpo parece muitas vezes como um obstáculo para o nível de transcendência buscado nas experiências místicas. É um processo, como nos diz Huxley (2010, p. 29) de “morrer para o eu – eu no raciocínio, eu na vontade, eu no sentir”. Este processo na experiência de Teresa de Ávila se revela como um estar fora de si, orientado pela busca de união com Deus, experiências estas de efeitos profundamente transformadores. Como nos diz no *Livro da Vida* (TERESA, 2010, p. 153): “Porque é preciso coragem, com certeza, porque é tão grande o gozo que parece às vezes que não falta um instante para a alma acabar de sair desse corpo. E que morte feliz seria.”

O processo de evolução espiritual leva a um dado momento a uma necessidade de libertação em direção a um objetivo maior de união com Deus. Os caminhos do ser psicossomático a levaram de uma doença que a inutilizava para um desejo do infinito por meio do corpo em sua finitude. O nível de elaboração subjetiva determina um conjunto de significados desta experiência do corpo e da alma, apontando para um processo que, ao mesmo tempo que serve de transição para o divino, conduz a um nível espiritual mais elevado na busca de libertação da alma que está neste corpo. No *Livro da Vida* (TERESA, 2010, p. 193-194) a carmelita aborda esta questão:

Oh, o que é uma alma que se vê nesse ponto ter que voltar a conversar com todos, a olhar e vê essa farsa dessa vida tão mal arranjada, em gastar tempo a cumprir obrigações para com o corpo, dormindo e comendo! Tudo a cansa. Não sabe como fugir. Vê-se acorrentada e presa. Então sente mais verdadeiramente o cativo que carregamos com o corpo e a miséria da vida. Entende como tinha razão São Paulo em suplicar a Deus que o livrasse dela.

Na referência da mística à história de Jó nos *Morais de São Gregório* encontramos saberes que ajudaram a suportar as dores físicas. Ela cita as seguintes palavras do referido texto no *Livro da Vida*: “Já que recebemos os bens da mão do Senhor, por que não suportaremos os males?” (TERESA, 2010, p. 62).

No livro *Castelo Interior ou Moradas* (TERESA, 2011) encontramos também esta discussão sobre o corpo trazendo à tona processos de humanização e de libertação. Como

processo de humanização, Teresa de Ávila se remete à vida de Cristo e pelo sofrimento que ele passou de tal forma que sua imitação fica como um ideal a ser cultivado.

Algumas almas julgam-se incapazes de pensar na paixão. Se assim fosse, ainda menos poderiam lembrar-se da sacratíssima virgem e dos exemplos dos santos, cuja memória nos infunde tão grande proveito e alento. Não sei em que tais pessoas ocupam o pensamento. Apartar-se continuamente de tudo o que é corpóreo é viver sempre abrasado em amor; o que é próprio dos espíritos angélicos, não dos que vivemos neste corpo mortal. Temos necessidade de pensar nos que, tendo sido como nós, fizeram grandes façanhas por Deus. Com eles há de ser o nosso trato e companhia. E que erro seria apartar-se propositadamente do que é todo nosso bem e remédio; a sacratíssima humanidade de nosso Senhor Jesus Cristo! Não posso crer que essas pessoas realmente o façam. **Penso que não se entendem a si mesmas.** Dessa forma causam muito mal a si e aos outros (TERESA, 2011, p. 187, grifo nosso).

O corpo é fonte de auto conhecimento para aquele que busca entrar em um processo de espiritualização. As vivências de dores, angústias, prazeres se dão no complexo psicossomático em que estamos atrelados. Estes saberes vão compondo uma subjetividade que articula significados de uma experiência formadora que envolve, como nos diz Josso (2004, p. 48) “[...] uma articulação conscientemente elaborada entre atividade, sensibilidade, afetividade e ideação.”

As *Epístolas de São Paulo*, as *Epístolas de São Jerônimo*, as *Confissões* de Santo Agostinho e o livro *Terceiro Abecedário* de Francisco de Osuna foram alguns conhecimentos que ajudaram a mística a se reinventar quando o sofrimento intenso causado pelas dores no corpo a torturavam enormemente.

Essas leituras se tornaram experiências formadoras e constituíram referenciais interpretativos de si mesma articulados intimamente aos processos socioculturais que mobilizavam a sensibilidade e o pensamento, a corpo e a alma, a inteligência e a emoção, dentro de processos intersubjetivos valorados no seio de um momento histórico-cultural específico. Como nos diz Josso (2004, p. 49):

As narrativas de formação permitem distinguir experiências coletivamente partilhadas em nossas convivências socioculturais e experiências individuais, experiências únicas e experiências em série. A experiência implica a pessoa na sua globalidade de ser psicossomático e sociocultural: isto é, ela comporta sempre dimensões sensíveis, afetivas e conscienciais [...] se aceitarmos, ainda por convenção, que os nossos conhecimentos são frutos das nossas experiências, então as dialéticas entre saber e conhecimento, entre interioridade e exterioridade, entre individual e coletivo estão sempre presentes na elaboração de uma vivência em experiência formadora, porque

esta última implica a mediação de uma linguagem e o envolvimento de competências culturais herdadas.

Estes saberes a aproximam dos caminhos da oração que serão a base mais sólida do seu processo de espiritualização. É através da oração que ela experiencia mudanças em seu ser, em sua relação com o mundo, com o infinito e com o próprio corpo. A narrativa que passa a fazer é uma tentativa de falar do indizível e uma trajetória de evolução de seu processo de espiritualização.

3.3 A oração teresiana: evolução da dialética da espiritualidade

A questão da oração é um ponto fundamental para entender os aspectos da espiritualidade de Teresa de Ávila. É a base de um processo de subjetivação que vai construindo significados que vão sendo revelados por meio de uma construção narrativa que expressa valores e métodos de se chegar ao encontro com Deus por meio de um diálogo em que o sentido da presença e do encontro sincero vão ganhando vida; “Oh, bondade e humanidade grande de Deus, como não olha as palavras, mas os desejos e a vontade com que se dizem!” (TERESA, 2010, p. 321).

Barbosa (2006) salienta que Teresa estabelece na oração uma pedagogia do amor, buscando no encontro com Deus uma relação de amizade. Também é uma possibilidade de servir ao próximo por meio de preces nas quais os seres humanos se interconectam em suas dores e aflições. Já Severo (2004) aprofundou o processo de oração a partir de três pontos fundamentais: amizade, solidão e amor. Acentua a discussão na travessia do amor que constitui o percurso pelas sete moradas do castelo interior, destacando a simbologia e a doutrina de cada uma das sete moradas.

Para Teresa, existem graus de espiritualidade que ganham forma na capacidade cada vez maior de ter experiências reveladoras de que houve um encontro verdadeiro com Deus. As metáforas teresianas se tornam fundamentais para a compreensão da evolução do processo de espiritualização pela mediação das orações. No *Livro da Vida* (TERESA, 2010, p. 107) é trazida a metáfora de um jardim que pode ser regado de várias maneiras:

Parece-me que se pode regar de quatro maneiras: ou puxando a água de um poço, o que nos dá grande trabalho; ou com uma roda d'água e canaletas, que se move por uma manivela – eu já tirei água assim algumas vezes - dá menos trabalho e tira mais água; ou de um rio ou riacho: isso rega muito melhor, pois fica a terra mais farta de água e não há necessidade de regar com tanta freqüência e dá muito menos trabalho ao jardineiro; ou com muita

chuva, pois rega o senhor sem nenhum trabalho nosso e é sem comparação, muito melhor do que tudo que foi dito.

Puxar a água de um poço: é a tarefa dos que estão no início. Para tanto, é necessário no primeiro dos quatro graus de oração pensar na vida passada, recolher os sentidos, buscar a solidão, acalmar o pensamento; ter emoção, ternura, determinação, justiça, fortaleza e principalmente humildade a fim de saber lidar com as indisposições corporais, humores e ter discernimento; andar no campo e não se assustar com a cruz. “Tem que fazer de conta, aquele que começa, que começa a fazer um jardim em terra muito infértil, cheia de ervas daninhas, para que nele se deleite o senhor. Sua majestade arranca as ervas daninhas e há de plantar as boas.” (TERESA, 2010, p. 106-107).

Os conselhos dados pela mística vão também no sentido de uma singularidade da experiência espiritual dizendo que algumas podem se beneficiar em meditar na paixão de Cristo como outras de ter medo do inferno ou pelo desejo de estar no céu. Ainda no *Livro da Vida*: “Pois assim como há muitas moradas no céu, há muitos caminhos.” (TERESA, 2010, p. 125). Ressalta ainda que às vezes é necessário um mestre que seja experiente. No processo de espiritualização, às vezes é importante voltar às fases iniciais com muita humildade. “Porque não há estado de oração tão elevado que muitas vezes não seja necessário voltar ao princípio” (TERESA, 2010, p. 126).

No segundo grau de oração, refere-se à presença das “potências” (as funções psicológicas como, por exemplo, a vontade, o pensamento e a memória). A vontade humana deve estar unida com a vontade de Deus. Muitas chegam a este estado, mas poucas passam adiante. Não com o ruído de palavras, mas sim com o sentimento de desejar que nos ouça. Há uma comunicação e diálogo profundo onde a base de sustentação é a humildade: “Senhor, o que posso eu aqui? O que tem a ver a serva com o senhor e a terra com o céu?” (TERESA, 2010, p. 140).

Barbosa (2006) destaca que, neste segundo grau de oração, há um desinteresse pelas coisas da terra, pois o ser em oração contemplou processos de sublimação e prazer incomparáveis. Ocorre uma sensação de falta nas coisas mundanas, podendo gerar angústia e aflição.

A oração se torna uma travessia que permeia a existência enquanto tal, de modo que evolui em um vir-a-ser contínuo de um ser-no-mundo que intencionaliza suas potencialidades de comunicação de modo muito mais afetivo do que racional. Conforme neste excerto do *Livro da Vida*: “É oração que abarca muito e alcança-se mais do que por muito

refletir a inteligência [...] Mas diante da sabedoria infinita, que vale mais um pouco de esforço de humildade e um ato dela do que toda a ciência do mundo.” (TERESA, 2010, p. 141-142).

No terceiro grau de oração desenvolvido neste livro, Teresa de Ávila ressalta a participação do corpo que sente prazer; e ainda a memória e a imaginação que atuam de forma a distrair a consciência: “[...] não me parece outra coisa senão um morrer para as coisas do mundo e estar gozando de Deus” (TERESA, 2010, p. 147).

Um Deus imanente e transcendente, que está dentro e também está fora de si, impulsionam uma dialética da espiritualidade que abarcam funções psicológicas tratadas pela mística. Em alguns momentos exigem quietude (segundo grau de oração), em outros recolhimento (terceiro grau de oração) e em outros experiências de ímpeto culminantes como o arrebatamento (quarto grau de oração). A este movimento dialético no qual interagem corpo, mente e espírito, há uma intensa produção simbólica onde as ações parecem conjugadas a significados que se inscrevem no desejo de produzir, servir e amar ao próximo. Conforme expressa no *Livro da Vida*: “por outro lado estão o entendimento e a memória tão livres que podem tratar de negócios e se envolver em obras de caridade” (TERESA, 2010, p. 155).

Estas experiências revelam também um corpo atravessado por signos, um corpo pulsante, desejante que também usufrui do prazer quando chega à união com o divino que é uma das maneiras teresianas de expressar a vitalidade e a verdade de seu movimento espiritualizante: “Em todas essas maneiras que falei dessa última água da fonte, é tão grande a glória e o descanso da alma que, muito evidentemente, daquele gozo e deleite participa o corpo.” (TERESA, 2010, p. 158).

Neste sentido, esta busca de união com Deus vai permitir a união desse corpo pulsante com o divino, permitindo transformações do ser que participa desta experiência impossível de ser dita: não há palavras que cheguem a ela, mas uma busca de entendimento dos seus efeitos e a partir deles investigar a natureza desta transformação.

No quarto grau de oração, por exemplo, a mística realiza uma incursão nestas experiências fazendo um trabalho reflexivo sobre seus efeitos, seus significados, suas mensagens e expressões de uma espiritualidade viva e existencialmente transformadora: “[...] essa transformação da alma totalmente em Deus dura pouco. Mas isso que dura, nenhuma potência se sente nem sabe o que se passa ali.” (TERESA, 2010, p. 185).

Os sentidos, a personalidade, o ser que se revela através destes estados são conseguidos após muito trabalho de oração que envolve abertura interior, entrega, desapego e capacidade de amar profundamente:

Tendo estado um dia em muita oração e suplicando ao senhor que me ajudasse a alegrá-lo em tudo, comecei o hino. E, estando a dizê-lo veio-me um arrebatamento tão súbito que quase me tirou de mim, coisa de que não pude duvidar, porque foi muito evidente. Foi a primeira vez que o senhor me fez essa dádiva de arrebatamento. Ouvi essas palavras: ‘Já não quero que tenhas conversas com homens, mas sim com os anjos’. A mim causou grande espanto, porque o movimento da alma foi grande. E muito no espírito me foram ditas essas palavras e, assim me deu medo, ainda que, por outro lado, grande consolo, que ficou comigo, passado o medo que, me parece, a novidade causou. (TERESA, 2010, p. 222).

Esta experiência direta com Deus que fica patente neste excerto revela um processo de libertação. À medida que estas experiências iam se repetindo, as mudanças na consciência configuravam o primado de uma essência sutil em processo de mudança; de um ser sensível que faz resplandecer uma beleza transcendente, mas que não era entendida por quem via a mística caindo no chão, mergulhada em um arrebatamento. Isto causava um mal-estar em Teresa de Ávila: “[...] assim quando começaram esses grandes recolhimentos ou arrebatamentos a que eu não conseguia resistir, mesmo em público, ficava eu depois tão envergonhada que não queria aparecer onde qualquer pessoa me visse.” (TERESA, 2010, p. 288).

Isto nos faz perceber que era um processo involuntário da madre como um ímpeto difícil de controlar. Muitas vezes, espíritos muito elevados não conseguem estar preso a um confinamento corpóreo e, um pequeno instante, pode ser suficiente para o ímpeto em direção ao encontro com o infinito por meio da oração. No *Livro da Vida* (TERESA, 2010, p. 358) esta questão é abordada:

Peguei um rosário para me ocupar vocalmente [...] Estive assim bem pouco tempo e veio-me um arrebatamento de espírito com tanto ímpeto que não deu para resistir a ele. Parecia-me estar posta no céu, e as primeiras pessoas que vi ali foram meu pai e minha mãe. E vi tão grandes coisas – em tão pouco tempo como que levaria para dizer uma Ave-Maria – que fiquei bem fora de mim, muito excessiva dádiva.

Este encontro de um Deus que está dentro de si, imanente, e também está fora de si, transcendente, traduz um movimento dialético da espiritualidade daqueles que não só procuram ou um ou outro, mas que estão neste espaço onde a interação dialética dentro/fora eleva a profundidade das experiências e que, por vezes, vem na forma de gozo: “Pois este levar Deus o espírito e mostrar-lhes coisas tão excelentes nesses arrebatamentos parece-me que se assemelha muito ao que acontece quando uma alma sai do corpo, pois em um instante se vê todo esse bem.” (TERESA, 2010, p. 361).

Esta travessia pelos quatro graus de oração retratados no *Livro da Vida* aponta para uma hierarquia de experiências nas quais o ser vai evoluindo por meio das orações. O desenvolvimento da espiritualidade teresiana vai, neste sentido, elevando o nível de profundidade destas experiências de união mística até chegar a sentir muito claramente a presença de Cristo:

Estando eu em um dia do glorioso São Pedro em oração, vi junto a mim ou senti melhor dizendo, pois com os olhos do corpo nem com os da alma eu não vi nada, mas pareceu-me que estava junto a mim Cristo e via ser ele quem falava comigo, me parecia. Eu, como andava ignorantíssima de que podia haver semelhante visão, deu-me grande medo no começo e não fazia nada além de chorar [...] Perguntou-me como sabia que era Cristo eu lhe disse que não sabia como, mas não podia deixar de saber que estava junto de mim e via claramente e sentia e que o recolhimento da alma era muito maior do que em oração de quietude e muito contínuo e que os efeitos eram muito diferentes do que costumava ter e que era uma coisa muito clara. (TERESA, 2010, p. 241).

Em algumas destas experiências de Teresa, mais conhecidas para o grande público, estavam as experiências de êxtase que envolviam uma participação mais ativa e prazerosa dos sentidos causando muitas vezes, como nos diz Figueiredo (1996, p. 74), “Um efeito muito desenraizador em relação ao mundo e em relação à identidade convencional do místico.” No *Livro da Vida*, a santa destaca uma de suas experiências mais marcantes que expressam a mistura de prazer e dor na figura de um anjo com dardo de fogo que lhe atravessa as vísceras:

Quis o Senhor que eu visse algumas vezes essa visão: via um anjo junto de mim do lado esquerdo em forma corporal, o que não costumeo ver, a não ser por maravilha. Ainda que muitas vezes se me apresentem anjos, é sem vê-los, mas com a visão passada, de que falei primeiro. Esta visão quis o senhor que eu visse assim: não era grande, mas pequeno, muito bonito, o rosto tão aceso que parecia dos anjos muito elevados que parecem que se abrasam inteiros. Devem ser os que chamam de querubins, pois os nomes eles não me dizem, mas vejo bem que no céu há tanta diferença de uns anjos a outros, e de outros a outros, que eu não saberia dizer. Via em suas mãos um dardo de ouro grande e no final da ponta me parecia haver um pouco de fogo. Ele parecia enfiá-lo algumas vezes em meu coração e chegava às entranhas. Ao tirá-lo me parecia que as levava consigo e me deixava toda abrasada em grande amor de Deus. Era tão grande a dor que me fazia dar aqueles gemidos, e tão excessiva suavidade que põe em mim essa enorme dor que não há como desejar que se tire nem se contenta a alma com menos do que Deus. Não é uma dor corporal, mas espiritual, ainda que não deixe o corpo de participar em alguma coisa e até bastante. É uma corte tão suave que se passa entre a alma e Deus que suplico eu a sua bondade de que a dê a experimentar a quem pensar que eu minto. (TERESA, 2010, p. 267-268).

Segundo Rueda (2012) esse fenômeno conhecido como a Transverberação de Santa Teresa foi bastante tratado na iconografia da santa. O fenômeno ocorreu pela primeira vez em 1559 no Mosteiro da Encarnação se repetindo várias vezes no decorrer de sua vida. Os efeitos sentidos no corpo são indiretos, sendo a alma o principal meio de comunicação e união com Deus. Todos os elementos contidos nesta cena (o dardo, o fogo, o anjo, as entranhas) se constituem, neste contexto, como uma expressão da chama viva de amor, dotada da intensidade e profundidade características da espiritualidade de Teresa.

O efeito perturbador de uma subjetividade que ia tendo prazeres corporais que podiam perigosamente se assemelhar aos prazeres sexuais, alvos de tão grande repressão pela igreja e a civilização judaico-cristã, parecia ser alvo de uma série de desconfianças por parte até da própria mística: “Porque dor e alegria eu não conseguia entender como podiam estar juntos. Dor corporal e alegria espiritual eu já sabia que era bem possível. Mas tão excessiva dor espiritual com tão enorme prazer, isso me desatinava.” (TERESA, 2010, p. 269).

A revelação dos significados desta experiência ameaçadora se processava intersubjetivamente no interior de uma instituição – o convento das carmelitas – como alvo de crítica e “murmurinhos” como a carmelita se referia. Estaria a monja Teresa de Ávila “endemoniada”? Deveria ser denunciada para a Inquisição? Que trabalho reflexivo a madre precisava fazer destas experiências para se tornarem “aceitas” ou pelo menos toleráveis?

Renunciar aos gozos, êxtases e arrebatamentos não eram a intenção da mística, pois isso revitalizava sua fé e a mobilizava para algo novo que estava se processando como a atenção consciente ao corpo e sua capacidade perceptiva de sentir prazer:

[...] estando em uma onde fica Cristo na coluna, suplicando a ele que me fizesse essa dádiva, ouvi que falava comigo em voz muito suave, como num sussurro. Eu me arrepiei toda, porque me deu medo e queria entender o que dizia. Mas não consegui, porque passou muito rápido. Passado o meu medo, o que foi rápido, fiquei com um sossego e um júbilo e deleite interior tais que me espantei de que só ouvir uma voz, pois ouvi isso com os ouvidos corporais e sem entender uma palavra, fizesse tanto efeito na alma. (TERESA, 2010, p. 374).

No capítulo 38 do *Livro da Vida*, ela relata várias visões de pessoas que já haviam morrido, o que ela denominou de “visão de defuntos”:

Era esta a visão: vi-me em oração sozinha num campo grande, ao redor de mim pessoas de diferentes tipos me cercavam. Todas, parecia-me tinham armas nas mãos para ferir-me [...] E sozinha, sem achar uma pessoa do meu lado [...] ergui os olhos ao céu e vi Cristo, não no céu mas acima de mim bem alto no ar. E estendia a mão em minha direção e ali me favorecia **de um modo que eu não temia mais todas as outras pessoas, nem eles, ainda**

que quisessem podiam me causar dano (TERESA, 2010, p. 381, grifo nosso).

Segundo Tavares (2005), as vivências mediúnicas dos santos foram explicadas pela doutrina espírita, atestando que é possível ver sem os olhos do corpo. Nestes fenômenos, era comum Teresa dizer que via com os olhos da alma. Uma das visões frequentes era do Frei Pedro de Alcântara seu grande amigo que desencarnou antes dela. Ele aparecia para Teresa dando-lhe conforto e ajuda nos momentos de dúvida e aflição da carmelita.

Já não era possível para Teresa de Ávila suportar o peso que suas experiências tinham para a sociedade da época em que vivia. O terror e o medo espalhado pela Inquisição tornavam todos alvos de desconfiança de modo que este último relato apresentado, cercada por pessoas de diversos tipos, atesta o momento ameaçador na sociedade na qual vivia. A busca da apropriação de sua verdade diante da desconfiança se torna algo tão pungente que ela passa a querer fundar outros conventos onde houvesse mais clausura e não houvesse tantos “murmurinhos” pelos corredores do convento onde vivia. É aqui que vai se fazer valer o compromisso ético-político de sua espiritualidade na qual a fé deve se converter em obras: “Chegada uma alma a esse ponto não tem só desejos de Deus: sua majestade lhe dá forças para transformá-los em obras.” (TERESA, 2010, p. 193).

As orações lhe davam forças e empenho para que não duvidasse de ideais que buscava a partir das “mensagens” advindas de suas orações:

E estando nesses termos e sempre com ajuda de muitas orações e tendo comprada já boa parte da casa, ainda que fosse pequena. Mas isso a mim não importava nada, pois me havia dito o senhor que entrasse como pudesse, pois depois eu veria o que sua majestade fazia. E como vi! Assim, ainda que visse que era pequena a renda, tinha acreditado que o senhor haveria de nos ordenar e favorecer por outros meios. (TERESA, 2010, p. 305).

A oração não era mais dirigida apenas para um Deus que habita dentro de si, mas também para um Deus que está fora; no amor pelas pessoas que resultavam em serviços ao próximo cada vez que recebia sinais de que deveria seguir o que suas experiências lhe ensinavam: “Tendo comungado um dia, mandou-me muito sua majestade que tentasse com todas as minhas forças, fazendo-me grandes promessas de que não se deixaria de fazer o mosteiro, e que serviria muito a Deus nele. E que se chamasse São José.” (TERESA, 2010, p. 301).

Os obstáculos que enfrentava partiam da própria instituição na qual estava:

Andava muito malquista em todo o mosteiro, porque queria fazer um mosteiro mais fechado. Diziam que eu as afrontava. Que ali também podia servir a Deus, já que havia outras melhores do que eu. Que eu não tinha amor à casa. Que era melhor procurar renda para ela do que para outro lugar. Umaz diziam para me pôr na cadeia. Outras, bem poucas, tomavam em alguma coisa o meu partido. (TERESA, 2010, p. 307).

O fluxo da ação se converte em fluxo da consciência quando ela passa a narrar suas obras de modo que se percebe que a mística também teve de lidar com aspectos mundanos que poderiam espantar aqueles que pensam na espiritualidade teresiana como desejo de clausura total. Ela busca intersubjetivamente produzir mudanças no mundo, lançar-se também existencialmente neste espaço para dar sentido ao que suas experiências lhe diziam, enfrentando obstáculos e lutando para superá-los:

Para ter o dinheiro, procurá-lo, fazer os contratos e fazê-lo render, passei por tantas provações, e algumas bem sozinha, que agora me espanto de como pude agüentar [...] Algumas vezes, aflita, dizia: ‘Senhor meu, como me mandais coisas que parecem impossíveis?’. Pois, mesmo sendo mulher, mas se tivesse liberdade! Mas amarrada por tantos lados, sem dinheiro nem ter de onde tirá-lo, nem para breve nem para nada, o que posso fazer, senhor? (TERESA, 2010, p. 312).

Como ressalta Figueiredo (1996, p. 79): “É neste sentido que as palavras de Deus não são palavras são obras: elas não contam a verdade elas tornam verdadeira a vida de Teresa Sánchez de Cepeda y Ahumada e fazem dela madre Teresa de Jesus, a reformadora.” Sob a mediação da linguagem, as ações ganham seu significado e dão forma ao pensamento e a vontade da mística de modo que a convicção e a clareza do seu agir se tornam a tônica, como nos diz o *Livro da Vida*:

Estando um dia encomendando muito a Deus essa questão, me disse o senhor que de maneira nenhuma deixasse de fazer o mosteiro pobre, que essa era a vontade de seu pai e sua, que ele me ajudaria. Foi com grandes efeitos em um grande arrebatamento, e de maneira nenhuma pude ter dúvida de que era Deus. (TERESA, 2010, p. 329).

A vida aqui se torna um testemunho de que a experiência mística não sofre de nenhum naufrágio de si, mas de que o autoconhecimento, o seu processo formativo e suas experiências formadoras não foram racionalizadas, mas sim veículo de mobilização de uma subjetividade onde o vivido, o percebido e o imaginado são traduzidos, de forma polissêmica, em atos, ensinamentos, mudanças, valores e crenças narradas no vir-a-ser de um sujeito que se apropria de sua história pessoal.

O exercício da humildade teresiana é um dos reflexos de uma espiritualidade onde o servir a Deus se torna também um fundamento de toda formação. Neste processo, o eu se torna algo a ser superado de modo que é necessário, segundo Huxley (2010, p. 73), “morrer para o eu”. O “eu”, a que se refere o autor, é aquele que está na superfície de nosso ser. Há, no entanto, um ser mais profundo dentro de nós e para acessá-lo é preciso se livrar de várias “amarras” que nos prendem como a nossa vaidade pessoal e o egoísmo.

No âmbito de uma interpretação dos grandes místicos do oriente e ocidente, vimos que o lado imanente bem como transcendente da espiritualidade está para além desse “eu superficial”, remetendo-nos a um nível de percepção e significação cada vez mais amplos da consciência. Como nos diz, Huxley (2010, p. 73):

Pois, como todos os expoentes da filosofia perene reafirmaram insistentemente, a consciência obsessiva do homem e a insistência em ser um eu separado são os obstáculos finais e mais formidáveis ao conhecimento unitivo de Deus. Ser um eu é, para eles, um pecado original, e morrer para o eu, no sentimento, na vontade, no intelecto é a virtude final que abrange tudo.

Neste sentido, as práticas espirituais vão na direção deste “sair de si” em direção ao outro e ao serviço espiritual. Teresa enfatiza isso no *Livro da Vida*:

E assim comecei a recordar-me de minhas grandes decisões de servir ao senhor e desejos de padecer por ele. E pensei que, se havia de cumprí-los, não deveria andar à procura de descanso. E que, se tivesse provações, esse era o mérito, e se tivesse tristeza, desde que eu a tomasse para servir a Deus, me serviria de purgatório. De que tinha medo? Se desejava provações, que boas eram estas!” (TERESA, 2010, p. 339).

Um dos possíveis diálogos que Teresa parece trazer para os dias atuais é de que quando atuamos espiritualmente com desapego, desprendimento, amor, serviço ao próximo, nossas ações já pertencem a um sentido maior que nossa racionalidade não consegue mais prever. O agir, dessa forma, é entrar em conformidade com um sistema de articulações de outras ações ético-afetivas que estão também para além do nosso domínio. Nosso mundo previsível e calculado com o qual nos habituamos a pensar já não funciona aqui; nossas ações escapam ao nosso controle depois de realizadas. Somos já pura intuição, pura presença, puro amor e luz, vibrando na mesma frequência de outros seres-no-mundo que também estão ligados a um todo maior de articulações ético-afetivas. Como neste excerto do *Livro da Vida*:

Às vezes parecia que faltava tudo. Especialmente um dia, antes que viesse o provincial, pois a priora me mandou que não falasse nada e era para deixar

tudo. Eu fui a Deus e disse-lhe: ‘Senhor, essa casa não é minha. Para vós foi feita. Agora que não há ninguém que negocie por ela, faça-o vossa majestade’. Fiquei tão descansada e tão sem tristeza como se tivesse o mundo inteiro negociando por mim. E logo considerei o negócio seguro (TERESA, 2010, p. 343-344).

No próximo capítulo, tratamos com mais vagar dos diálogos possíveis com Teresa de Ávila a fim de pontuarmos aspectos de suas experiências e ensinamentos que podem permear nossa busca por espiritualização na atualidade.

3.4 A travessia pelas moradas da alma: a aventura da experiência interior

O *Castelo Interior ou Moradas* é o ponto alto da obra teresiana pela sistematização e riqueza de metáforas que a santa utiliza. Demonstra o processo de evolução do ser humano na busca pela união com Deus. Existem muitos obstáculos que devem ser superados para passar de uma morada à outra. Ao todo, são sete moradas para se chegar ao centro do castelo onde mora um Rei (Deus).

De acordo com Santos (2006) o livro *Castelo Interior ou Moradas* é organizado em uma estrutura de tal modo que as três primeiras moradas se constituem em uma travessia ascética na qual o protagonista é o ser humano. Nas quintas, sextas e sétimas moradas é onde, a rigor, ocorre a vida mística tendo Deus como protagonista. O natural e o sobrenatural é estabelecido pelo vínculo que a narrativa das quartas moradas estabelece entre as três primeiras e as três últimas.

Já Pedrosa-Pádua (1995) realizou uma análise antropológica de *Castelo Interior ou Moradas* através do processo de humanização que se realiza na trajetória pelas moradas. Os sinais evolutivos desse processo se mostraram na abertura do ser humano para a capacidade de amar, busca da paz e capacidade de servir ao próximo mediante uma transformação íntima com Cristo.

Na área da Psicologia Analítica de Jung, Ruston (2011) fez uma leitura deste livro de Teresa de Ávila como um processo de individuação que se dá pelo percurso através das sete moradas da alma. Buscou os símbolos de transformação psíquica através da tríade simbólica verme/casulo/borboleta e no matrimônio espiritual como metáforas que explicam o desenvolvimento psicológico, revelando a integração entre processos conscientes e inconscientes na busca pela união divina.

Iremos, portanto, acompanhar esta aventura da experiência interior da primeira até a sétima morada, buscando entender como se estabelece a evolução do ser humano na busca pela união com Deus.

Teresa de Ávila inicia a caracterização da “primeira morada”, afirmando a importância do auto conhecimento:

Não é pequena lástima e confusão não nos entendermos a nós mesmos, por nossa culpa, nem sabermos quem somos. Se perguntássemos a uma pessoa quem ela é, e não soubesse responder, nem dizer quem foi seu pai, sua mãe ou a terra em que nasceu, seria grande ignorância, coisa mais própria de animal que de homem (TERESA, 2011, p. 20).

Neste resgate da sua própria história a relação com o divino vai sendo paulatinamente esboçada, trazendo à tona a importância de se crer em Deus e fazer oração. A oração é a porta de entrada do castelo, mas deve ser obtida por meio de reflexão e não por repetições vocais sem sentido.

Há uma oposição bastante frequente na narrativa da santa entre exterioridade e a interioridade. As pessoas que estão envolvidas com as coisas do mundo (vaidade, orgulho, honra e cobiça) têm dificuldade de entrar no castelo, pois para isso é preciso um mínimo de desapego e um pouco de recolhimento. Há uma cegueira pela qual a pessoa que ainda não entrou nesta morada está envolvida. Os sentidos encontram-se tão exarcebados das coisas exteriores que não conseguem perceber e sentir a si mesma nem à natureza. As faculdades da alma – a imaginação, a vontade, o intelecto, a memória – não exercem suas funções plenas.

Nesta primeira morada, é preciso vencer o desafio de ter escolhido o caminho espiritual e ter que lidar com um novo “eu” que aparece para a sociedade com novos hábitos, cultivando novos valores que vão na contramão daqueles seres que estão investindo maciçamente na exterioridade. A própria mística teve que lidar com fofocas de pessoas de dentro do Mosteiro da Encarnação que não viam com bons olhos sua intenção de fundar novos mosteiros e de buscar cultivar um ambiente no qual houvesse mais solidão e silêncio para o cultivo da experiência interior:

Se ficarmos sempre metidas na miséria de nosso barro, nunca dele brotarão arroios limpos, sem a lama dos temores, da pusilanimidade, da covardia, de pensamentos como os seguintes; ‘estão me olhando’ – ‘não me estão olhando’; ‘por este caminho não me sairei bem’; ‘ousarei começar aquela obra?’; ‘será soberba uma pessoa tão miserável como eu tratar de assuntos tão altos como os de oração’; ‘vão me achar melhor que os outros, porque não sigo o caminho de todos’; ‘não são bons os extremos ainda em matéria de virtude’; ‘como sou tão pecadora cairei de mais alto’; ‘talvez não vá adiante

e faça mal aos bons'; '**a uma como eu, não convém singularidades**'. (TERESA, 2011, p. 32, grifo nosso).

Este desejo de ter uma experiência interior singular na qual a busca de felicidade e sabedoria consiste em ter novos tipos de pensamentos, sentimentos e identidade, que entram em conflito com os valores mundanos, permeiam a vida daqueles que decidem se espiritualizar:

Nas primeiras salas ainda se trata de pessoas absorvidas pelo mundo, engolfadas nos contentamentos, desvanecidas com as honras e pretensões mundanas. Os vassalos da alma, que são os sentidos e as faculdades, não possuem aquela força primordial com a qual, por natureza, Deus os criou. Facilmente essas almas se deixam vencer, embora desejem não ofender a Deus e façam boas obras (TERESA, 2011, p. 33).

É uma questão ainda hoje conflitiva: como conciliar a busca de novos hábitos e experiências de interiorização em um mundo cultural no qual se investe maciçamente na exterioridade através, por exemplo, da imagem, do status e do consumo?

É neste sentido que a narrativa rompe com referenciais socioculturais programados. Uma nova relação com o mundo se estabelece de modo a inscrever novos critérios de amar, desejar, sentir e imaginar. Buscar se espiritualizar, a partir do referencial teresiano, passa por uma reinvenção de si em um processo evolutivo que envolve rupturas. Para chegar ao conhecimento de Deus, é preciso primeiro chegar ao conhecimento de si mesmo, como nos diz a primeira morada do Castelo Interior.

Teresa de Ávila dedica apenas um capítulo às segundas moradas. Nestas moradas as pessoas já se dedicaram ao conhecimento próprio, mas se arriscam facilmente a saírem do castelo por falta de solidez na oração. A sensibilidade à escuta de seus processos interiores já foi despertada, mas os valores mundanos ainda são grandes sedutores de modo que uma recaída (como deixar de ter oração) é muito fácil nesta morada.

Ó senhor e Deus Meu! O costume de viver entre mil vaidades e o espetáculo de um mundo que só trata de frivolidades põe tudo a perder. A fé está tão amortecida, que preferimos as coisas visíveis às realidades que ela nos ensina. No entanto, vemos com os nossos olhos como são infelizes os que vivem em busca dessas coisas vãs (TERESA, 2011, p. 44).

É importante buscar conselhos espirituais de alguém que tenha mais experiência. A principal busca que se deve ter como meta é a união da vontade de Deus com a vontade daquele que busca a evolução espiritual. Aqui há sofrimento porque a sensibilidade não mais

está “surda e muda” (como na primeira morada) ao despertar da consciência para um projeto de espiritualizar-se:

Nestas segundas moradas ou aposentos, trata-se de pessoas que já começaram a ter orações e entendem quanto lhes importa não ficar nas primeiras salas. Em geral, são almas que não tem a firmeza necessária para passar adiante definitivamente. Não abandonam as ocasiões o que é muito perigoso. Procuram de vez em quando fugir das cobras e bichos venenosos, o que é grande misericórdia de Deus. Conscientes de que devem afastar-se deles, estas almas não vivem em tantos perigos, porque já os conhecem. Por outro lado, sofrem mais que nas primeiras moradas. Há grande esperança de entrarem mais adentro. (TERESA, 2011, p. 41).

Há um desejo profundo de paz e segurança que se consegue pelo processo de interiorização, mas os gostos e alegrias espirituais ainda não estão nesta morada e não se deve entrar neste caminho a procura destes prazeres. Ao mesmo tempo, as faculdades estão bem mais articuladas na alma, embora com muitos resquícios das sensações e “vícios” mundanos. Neste sentido, o sofrimento é algo inevitável, pois obtido do conflito entre o chamado divino e a possibilidade iminente de abandonar a oração.

Nas “terceiras moradas”, Teresa de Ávila reflete sobre pessoas que sofrem, mas que estão na oração e buscam perfeição de espírito. Há necessidade de saber lidar com o sofrimento e conservar disposição para fazer obras de caridade, não permitindo que a vontade fique enfraquecida. “E este amor, filhas não há de ser fabricado em nossa imaginação, mas provado por obras. Não penseis que o senhor tenha necessidade de nossas obras. Ele só quer a determinação de nossa vontade.” (TERESA, 2011, p. 58).

É preciso muita determinação aqui nesta moradas para vencer obstáculos. As pessoas que estão aqui já superaram muitas dificuldades e receberam muitas graças.

Não receberam pequena graça do senhor. Foi muito grande a graça de terem superado as primeiras dificuldades. Creio que há muito dessas almas no mundo, pela bondade do senhor. Têm grande desejo de não ofender sua majestade. Guardam-se até dos pecados veniais. Gostam de fazer penitência e de ter suas horas de recolhimento. Gastam bem o tempo. Exercitam-se em obras de caridade para com o próximo. São corretíssimas em seu falar e vestir e no governo de sua casa, quando a têm. É estado desejável por certo! Aparentemente não há motivo para se negar a essas almas o acesso até as últimas moradas. O senhor não o negará, se elas quiserem. E que lindo desejo é este, para receber toda sorte de favores divinos! (TERESA, 2011, p. 56).

A relação com Deus se eleva se a pessoa aumentar sua humildade e escolher servir ao próximo com amor e sem expectativas de receber algo em troca.

Entrai, entrai em vós mesmas, filhas minhas! Elevai-vos acima de vossas pequeninas obras. Na qualidade de cristãs, estais obrigadas a tudo isso e a muito mais. Contentai-vos em ser súditas de Deus. Não vá tão longe vossa ambição, de modo que fiquéis sem coisa alguma (TERESA, 2011, p. 57).

A procura nesta morada é de viver o silêncio interior, buscando um comprometimento ético das ações através de um sentimento e valorização da justiça e da verdade. Um ideal de servir com desapego:

Continuando firme nessa desnudez e despojamento de tudo, não há dúvida: alcançará o que pretende. Mas há de ser com a condição – e guardai bem esse meu aviso – de se considerar servo inútil, como disse São Paulo ou Cristo. Nosso senhor não tem a obrigação de retribuir semelhantes favores. Pelo contrário: quem recebe mais, fica mais endividado. (TERESA, 2011, p. 58).

Muitas vezes é necessária a busca de um “guia espiritual” ou alguém que se possa conversar a respeito dessas transformações na sensibilidade e na visão de mundo dos que estão nesta morada.

Procurem quem esteja desenganado das coisas do mundo. A comunicação espiritual com aqueles que já estão desapegados de tudo é de enorme proveito para conhecermos-nos a nós mesmos. Além disso, dá-nos muito ânimo vermos praticados por outros, com tanta suavidade, sacrifícios que nos parecem impossíveis de abraçar. Vendo seus altos vôos, nós nos atrevemos a voar também. Como os filhotes das aves, quando o aprendem. Embora não se arrisquem logo a dar grandes vôos, pouco a pouco imitam seus pais. É de grandíssimo proveito, sei por mim. (TERESA, 2011, p. 67).

Não se deve, porém, querer transformar os defeitos que se possa ver nos outros ou querer que eles sigam o mesmo caminho, o que é muito comum aos que estão evoluindo espiritualmente.

O cultivo da humildade, do silêncio e da esperança se contrasta com a vaidade, o orgulho ou a busca por prazeres como espécie de “troca” pelos serviços espirituais realizados. Agir com amor é agir em direção à verdade de si que está quando o ser se aproxima de Deus por meio de uma experiência interior de maior quietude, além de conhecimento próprio:

O senhor vos fará entendê-las, para que das securas tireis humildade, e não inquietação, como pretende o demônio [...] **Somos mais amigos dos prazeres que de cruces.** Por isso os fracos não trocariam suas consolações pelos valores dos que se vêem às voltas com securas. Prova-nos, senhor, que sabes as verdades, a fim de que nos conheçamos. (TERESA, 2011, p. 59, grifo nosso).

A busca por evitar o sofrimento e a dor e querer sempre o prazer não está de acordo com esta morada. Teresa de Ávila, no entanto, não era a favor de fortes penitências corporais, mas sim da suavidade para os que buscam a espiritualidade e respeito pelos limites e singularidades dos processos de espiritualização de cada um.

Nas “quartas moradas”, a mística reflete sobre os problemas que as pessoas precisam superar na oração para poderem evoluir espiritualmente. A imaginação é uma faculdade psicológica que atrapalha esta evolução quando, aquele que busca a oração, se distrai com muitas coisas. Mas uma distração no momento de oração é um obstáculo comum que não deve ser encarado como uma perda total de tudo o que já se percorreu até aqui. A oração ou contemplação meditativa deve ser feita mais com amor do que com o intelecto. Esta era uma questão importante na relação que Teresa tinha com os teólogos, confessores ou “letrados” que sabiam muito porque liam, mas não eram capazes de ter experiências místicas mais elevadas porque estas não se faziam por meio do intelecto, mas na capacidade de amar e “amar muito”, como nos diz a mística:

Como me estendi muito sobre este assunto em outras partes não o repetirei aqui. Só quero que vos compenetreis bem do seguinte: para aproveitar neste caminho e subir às moradas desejadas, o essencial não é pensar muito – é amar muito. Escolhei de preferência o que mais vos conduzir ao amor. Talvez nem saibamos o que é amar, o que não me espanta. Não consiste o amor em ser favorecido de consolações. Consiste, sim, numa total determinação e desejo de contentar a Deus em tudo, em procurar, o quanto pudermos, não ofendê-lo e em rogar-lhe pelo aumento contínuo da honra e glória de seu filho e pela prosperidade da Igreja Católica. São estes os sinais do amor. Não julgueis que a oração consista em fixar o pensamento numa só coisa, nem que tudo esteja perdido quando vos distraís um pouco. (TERESA, 2011, p. 75).

O problema essencial é a tomada de consciência por aquele que deseja progredir de que existe um mundo interior pelo qual deverá se aventurar. Esta mudança de direção da exterioridade para a interioridade é fundamental. O que não quer dizer egoísmo ou individualismo, mas escutar a si mesmo, perceber suas sensações, vislumbrar o infinito dentro de si mesmo, ainda que não alcance nesta morada:

Não me parece que o deleite proceda do coração, mas de outro lugar ainda mais interior – de um ponto profundo. Penso que deve ser o centro mesmo da alma, como depois vim a entender e pretendo explicar mais tarde. Confesso: vejo tantos segredos em nós mesmos, que muitas vezes fico espantada. E quantos outros devem existir! Ó senhor meu e Deus meu, quão magníficas são vossas grandezas! Como uns pastorinhos bobos andamos neste mundo, pensando que já alcançamos alguma ideia do que sois. Na realidade, deve ser quase nada o que sabemos. Dentro de nós mesmos há

grandes segredos que não entendemos. Digo quase nada em comparação com o muitíssimo, com o infinito que há em vós. Não porque as grandezas que vemos em vossas obras não sejam sublimes, é a nossa compreensão que é tão limitada. (TERESA, 2011, p. 82).

A auto determinação se faz com o foco nesta mudança de direção e, através disto, podemos compreender com mais profundidade a nós mesmos dentro de uma perspectiva amorosa que se aproxima da experiência da arte na medida em que o que está dentro é belo, sublime, suave, transcendente e dificilmente explicável (a não ser por metáforas):

Estas moradas já se encontram mais próximas do aposento onde está o rei. É grande sua formosura. Há coisas tão delicadas, que o intelecto, por mais que se esforce, não tem capacidade de sugerir sequer uma ideia para exprimi-las adequadamente. Qualquer explicação parecerá obscura aos que não o experimentaram. Quem todavia, tiver experiência, bem o entenderá, especialmente quem muito a tiver. (TERESA, 2011, p. 72).

A descrição da carmelita de suas experiências se dá assim por metáforas. Atingir lugares mais profundos da alma é um encontro com dimensões divinas que provocam alterações no modo de compreender o mundo e a si mesmo daí por diante. São sensibilidades que estamos chamando de autopoieticas, pois se recriam, misturando sensações que dão novos significados e vão se tornando base para novas experiências, tocando e expressando possibilidades de ser cada vez mais plenos:

Tornando ao versículo, penso que se aplica a meu assunto. Dá uma ideia daquela dilatação pela água celeste do manancial, que há no mais profundo de nós mesmos. Essa água vai dilatando e alargando todo o nosso interior e produzindo bens indizíveis. Nem a própria alma favorecida é capaz de entender o que ali se passa! Delicia-se com fragrâncias, como se naquele abismo íntimo – imaginemos assim – houvesse um braseiro, onde se lançassem finíssimos perfumes. Não se vê o fogo, nem se sabe onde arde, mas o calor e os vapores olorosos penetram a alma toda, e não raramente se estendem ao corpo [...] A alma favorecida tem consciência de tudo. Entende-o mais claramente do que explico agora. Não é coisa que se possa imaginar, nem adquirir com todas as nossas diligências. Aqui, a meu ver, as faculdades não estão unidas. Andam absortas, como que espantadas, a olhar o que será aquilo. É que não é do nosso metal e sim do puríssimo ouro da sabedoria divina. (TERESA, 2011, p. 83).

Nas “quintas moradas”, há a possibilidade da união divina. Embora alguns entrem nesta morada, nem todos receberão esta graça. Há aqui uma suspensão dos sentidos de tal forma que a imaginação, o intelecto ou a memória não participam de nenhuma forma: a alma fica fora de si mesma.

Não penseis que seja semelhante a um sonho, como a oração passada. Digo sonho, porque na quietude a alma está como que adormecida: nem lhe parece que dorme, nem se sente acordada. Aqui estamos de todo adormecidas. Profundamente adormecidas a todas as coisas do mundo e a nós mesmas. Com efeito, durante o pouco tempo em que dura a união, a alma fica verdadeiramente fora de si, sem sentidos. Não é possível pensar, ainda querendo, nem é preciso prender a imaginação com artifícios. (TERESA, 2011, p. 101).

A experiência que é obtida desta união tem um efeito de convicção profunda, não deixando dúvidas do sentimento da presença divina. Exige uma profunda entrega e desapego para que se obtenha a graça desta união:

Mas prestai atenção, filhas: neste grau de que tratamos, o senhor não tolera a mínima reserva. Pouco ou muito o senhor exige tudo para si. Na medida em que tiverdes dado tudo – e isso a consciência vos dirá – servos-ão feitas maiores ou menores mercês. Não há melhor prova para conhecer se nossa oração chegou ou não chegou até a união total. (TERESA, 2011, p. 100).

Após a experiência de união com Deus, a pessoa sai transformada e o sentido que dá ao mundo e suas relações sociais passam a ser completamente outros. Os valores mundanos não mais lhe importam. A metáfora que Teresa de Ávila traz aqui é da transformação da lagarta em borboleta. A lagarta morre para que saia uma borboleta branca. Processo semelhante ao “morrer para o eu” para emancipação de um eu mais profundo e implicado na sabedoria advinda do momento de um encontro transformador com o divino:

Sim, filhas prestai muita atenção: é absolutamente necessário que morra o verme – e morra às vossas custas. Naquela outra união mais íntima, ajuda muito a fazê-lo morrer o ver-se a alma numa vida nova. Em nossa vida comum, é preciso que nós o matemos. Confesso-vos que será muito mais trabalhoso, mas tem seu valor. Será maior o galardão, se sairdes com a vitória. Quanto a ser possível não há que duvidar. Mas é indispensável que estejais verdadeiramente unida com a vontade de Deus. Essa é a união que toda a minha vida tenho desejado e não cesso de pedir a nosso senhor. É a união mais evidente clara e segura. Ai de nós! Como são raros, penso eu, os que chegam a ela. Muitos, por se guardarem de ofender a Deus e terem abraçado o estado religioso, imaginam estar tudo feito [...] É o amor-próprio. A estima de si mesmo. O hábito de julgar os outros embora em coisas pequenas. As faltas de caridade para com os próximos, não os amando como a nós mesmos. Com isso, vamos nos arrastando à força e cumprindo nossas obrigações somente para evitar pecados. Nunca chegaremos à perfeição, às disposições necessárias para aderir totalmente à vontade de Deus. (TERESA, 2011, p. 119).

A experiência de união possibilita uma revisão do ser em evolução de suas relações interpessoais, trazendo a dimensão ética na trajetória evolutiva da espiritualidade. O

trabalho biográfico sobre a vivência da união possibilita uma ampliação da sabedoria de vida, dispondo o sujeito a uma relação de maior solidariedade. Ao mesmo tempo, abre espaços para uma tomada de consciência de que os estados meditativos ou de oração conduzam ao amor ao próximo como a si mesmo. A mística realiza claramente um trabalho biográfico que evidencia novas potencialidades, configurando uma sabedoria que nasce da interpretação de si mesmo e na apropriação de sua capacidade de amar através de uma atitude reflexiva e intersubjetiva.

Nas “sextas moradas”, há um intenso conflito entre as graças espirituais conseguidas e a reinserção no meio social após ter passado por profundas transformações. O conflito é proveniente de novos hábitos que causam estranheza e incompreensão aos que não evoluíram espiritualmente. Há um intenso sofrimento, pois a pessoa tem dificuldade de ser compreendida e tem que suportar, muitas vezes, ironias a respeito de sua nova forma de viver, amar, sentir, pensar e agir no mundo.

Teresa de Ávila passou por isto no Mosteiro da Encarnação, tendo que conviver com aqueles que diziam que ela queria se fazer passar por santa ou que desconfiavam de seus êxtases e arrebatamentos. Além disso, o desejo de fundar novos mosteiros para uma maior clausura e cultivo da experiência interior tornava ainda mais explícito tal confronto de concepções acerca do processo de espiritualização. Fundar novos mosteiros com a regra primitiva era como dizer que alguma coisa estava errada no Mosteiro da Encarnação e sua regra mitigada. Há um intenso sofrimento como resultado deste conflito.

Mas o sofrimento não é visto como algo negativo pela mística. Eles remetem à humanidade de Cristo e tudo o que teve que passar para que fosse compreendido, tornando este sofrimento e humanidade um ideal a ser imitado. O sofrimento, neste sentido, é visto como graça divina e purificação, meio necessário para alcançar uma evolução para a sétima morada. O amor e a dor convivem de forma bastante articulada na medida em que o processo de comunicação com Deus vai se tornando mais sutil e mais profundo, envolvendo uma imersão em uma espécie de “dor amorosa” descrita de forma genuína pela mística:

Estou a desfazer-me, irmãs, para vos dar a entender em que consiste esta obra de amor – e não acho meio. Aparentemente há contradição. Por um lado, o amado dá claramente a entender que está com a alma. Por outro, parece chamá-la com um sinal tão certo, que não há dúvida. Trata-se de um assovio tão penetrante, que ela ouve e não pode deixar de entender. Dir-se-ia que o esposo – que está nas sétimas moradas, onde reside – fala por modo sem articular palavras. Toda a gente que está pelas outras moradas – isto é os sentidos, a imaginação e as faculdades – não ousa mexer-se [...] É tão poderosa essa ação divina, que a alma se desfaz em desejos e não sabe o que pedir. Parece-lhe claramente que o seu Deus está com ela. Direis: se o percebe, que deseja? Por que se aflige? Ou que maior bem quer? Eu não sei.

Só sei que a dor parece traspassar-lhe as entranhas como uma flecha. E quando aquele que fere arranca a seta, verdadeiramente é como se levasse consigo as entranhas, tal o sentimento de amor experimentado. (TERESA, 2011, p.144-145).

Como distinguir tais experiências místicas de ser tudo fruto da imaginação da pessoa que narra? Teresa de Ávila estava consciente disso e considerava para esta distinção que os efeitos produzidos depois eram bem diferentes do que as que eram produzidos pela imaginação. A tranquilidade, a paz e a alegria interior advinda de um arrebatamento era a certeza de que aquilo era fruto de Deus. Além disso, o crescimento das virtudes como humildade, sabedoria e desapego era um sinal de que havia uma experiência genuína e não algo fruto da imaginação:

São especialmente três os frutos que ficam na alma, em subido grau. Primeiro: conhecimento da grandeza de Deus [...] Segundo: conhecimento próprio e humildade [...] Terceira: desprezo de todas as coisas da terra, com exceção das que lhe podem ser útil para o serviço de tão grande Deus. (TERESA, 2011, p.174).

Outro aspecto importante é que os sentidos ficam suspensos quando há este tipo de arrebatamento. É para a própria preservação da vida. Estar muito perto do ser amado produz uma intensa ansiedade que não se suportaria:

Estais lembradas daquele reservatório de água do que falamos – creio que na quarta morada, não me recordo bem – o qual se enchia com suavidade e mansidão, sem nenhum movimento? Aqui este grande Deus – que detém as fontes das águas e não permite aos mares sair dos seus limites – parece abrir todas as represas dos mananciais de onde vem a água a esse reservatório. Com grande ímpeto, levanta-se uma onda tão possante que faz subir muito o batelzinho de nossa alma. Nem o piloto nem os que governam uma nave são capazes de manter-lhe o equilíbrio, quando ondas encapeladas investem com furor; muito menos pode a alma deter-se interiormente onde quer. Tampouco pode determinar seus sentidos e faculdades, subtraindo-os ao impulso que os move. Quanto ao corpo, aqui não se faz caso dele. (TERESA, 2011, p. 170).

É preciso entender que o fato de alguns conseguirem ter experiências onde o espírito parece sair do corpo não quer dizer que os que estão nesta morada também não mais sofram ou fiquem eternamente gozando de um divino prazer. Ela relata por sua própria experiência de já ter pensado assim e como isso é um obstáculo para o crescimento espiritual:

O engano em que andei não chegou a tanto. Já não gostava de pensar em Nosso Senhor Jesus Cristo como antes, preferindo ficar absorta naquele enlevo, à espera daqueles regalos. Vi claramente que ia mal. Não podendo experimentar continuamente os regalos, andava o pensamento daqui para ali.

A alma parecia um passarinho esvoaçando, sem achar onde pousar. (TERESA, 2011, p. 193).

Teresa de Ávila sempre relembra que é um erro pensar assim, pois não somos seres angelicais. E isto, por outro lado, nos aproxima da humanidade de Cristo e da impermanência do nosso devir existencial:

Algumas almas julgam-se incapazes de pensar na paixão. Se assim fosse, ainda menos poderiam lembrar-se da sacratíssima virgem e dos exemplos dos santos, cuja memória nos infunde tão grande proveito e alento. Não sei em que tais pessoas ocupam o pensamento. Apartar-se continuamente de tudo o que é corpóreo é viver sempre abrasado em amor; o que é próprio dos espíritos angélicos, não dos que vivemos neste corpo mortal. Temos necessidade de pensar nos que, tendo sido como nós, fizeram grandes façanhas por Deus. Com eles há de ser o nosso trato e companhia. E que erro seria apartar-se propositadamente do que é todo nosso bem e remédio; a sacratíssima humanidade de nosso Senhor Jesus Cristo! Não posso crer que essas pessoas realmente o façam. Penso que não se entendem a si mesmas. Dessa forma causam muito mal a si e aos outros. (TERESA, 2011, p. 187).

O conhecimento de si passa pelo conhecimento do nosso próprio corpo, das sensações que sentimos, das dores e prazeres de um ser psicossomático enraizado na sua existencialidade de ser-no-mundo que, como diz Josso (2004), está implicado tanto em caminhar para si como caminhar “com” o outro, pelo outro e através do outro. Esse outro aqui para a mística é primordialmente Cristo. Isto fica claro quando ela se remete ao evangelho de João na continuidade da citação acima: “O próprio senhor diz que é caminho e também luz e que ninguém vai ao pai senão por ele. E ainda: ‘Quem vê a mim, vê meu pai’”. (TERESA, 2011, p. 187-188).

Ainda nas sextas moradas, nossa narradora apresenta o que chama de “visões intelectuais”. Diferenciam-se daquelas em que se vê algo ou se tem um arrebatamento com ímpeto de união com Deus. Aqui o que ocorre é o sentimento claro da presença de Cristo, porém sem vê-la.

Sentia o senhor caminhar à sua direita. Não, porém, através dos sentidos, como quando percebemos a presença de uma pessoa junto de nós. É por outro modo mais delicado, impossível de ser descrito. A certeza, contudo, é a mesma – e infunde tanta segurança que se torna muito maior. Em relação às criaturas podemos enganar-nos, aqui é impossível. (TERESA, 2011, p. 197).

A pessoa permanece atenta a todos os seus atos e sensações em um processo articulado que tem um caráter duradouro, porém difícil de explicar porque não se vê, mas se

sente com convicção. O pensamento, o sentimento e as sensações do corpo encontram-se presentificados em ações significativas de amor em tudo o que faz:

É que essa presença constante faz prestar atenção às mínimas coisas. Com efeito, embora saibamos que Deus está presente a todos os nossos atos, é tal nossa natureza que vivemos descuidados e esquecidos, o que não pode acontecer aqui, porque o senhor está junto da alma e a desperta. Andando ela quase sempre em contínuo exercício de amor para com aquele que vê ou sente estar junto de si, recebe com mais freqüência as outras graças de que lhe falei. (TERESA, 2011, p. 198).

A visão intelectual é como um relicário, diz a mística, sabemos que possui uma jóia, embora não a vemos. Já na visão imaginária, aquele que possui a chave abre o relicário de modo que agora é possível ver a beleza da jóia que ficará inscrita na memória e na imaginação.

Embora eu diga imagem, entenda-se que não é como uma pintura. Para quem as vê é verdadeiramente viva. Às vezes fala com a alma. Às vezes lhe revela segredos sublimes. Ainda quando dura algum tempo, esta visão é sempre rapidíssima. É impossível fixar nela a vista [...] sente tal emoção que a deixa sem sentidos! Esta deve ser a causa da suspensão que experimenta [...] Estando a pessoa muito longe de supor que há de ver alguma coisa, se lhe apresenta de súbito a visão inteira, que lhe transtorna todas as faculdades e sentidos. Causa grande temor e perturbação, para logo deixar a alma na mais ditosa paz [...] e a alma compreende tão grandes verdades, que não necessita de outro mestre. Sem trabalho, sem esforço, a verdadeira sabedoria liberta-a da ignorância. (TERESA, 2011, p. 203-206).

Nas “sétimas moradas”, a união com Deus já aparece como um processo mais contínuo do que nas outras moradas. É como a diferença entre o noivado e o casamento, compara a mística. Nesta morada, ocorre um matrimônio espiritual onde o corpo não participa, pois é um processo puramente do espírito.

Entendei bem: há enorme diferença entre todas as graças precedentes e as deste aposento íntimo. Há tão grande distância entre o noivado e o matrimônio espiritual, como entre os que são meramente noivos e os que já não se podem separar. Uso dessas comparações por não achar outras mais adequadas. Não obstante, entendei bem – **a pessoa aqui nem se lembra do corpo. É como se a alma estivesse separada dele e fosse unicamente espírito.** No matrimônio então, muito menos. Esta misteriosa união se realiza no centro mais íntimo da alma. Deve ser onde está o próprio Deus. Não necessita de porta para entrar aí, porque, em todas as graças até aqui referidas, os sentidos e as faculdades parecem servir de intermediários. Assim, deve ocorrer, mesmo na aparição do senhor em sua humanidade. Mas o que se passa na união do matrimônio espiritual é muito diferente! O senhor aparece no centro mesmo da alma – não em visão imaginária, mas

intelectual, de forma ainda mais delicada que nas outras. (TERESA, 2011, p. 235, grifo nosso).

Há um desapego do corpo e uma comunicação mais direta com o espírito. As faculdades psicológicas como a imaginação não são mais capazes de trazer qualquer inquietação ao espírito. Embora possa haver sofrimento e inquietação no corpo e nos sentidos, o espírito está sempre em paz tal o caráter duradouro desta união. A pessoa deve buscar o amor e perfeição em seus atos de maneira consciente a fim de evitar voltar a estados anteriores.

Ao entrar neste céu íntimo, cessam os movimentos ordinários das faculdades e da imaginação. Estas não a prejudicam nem lhe tiram a paz [...] não se entenda que as faculdades, sentidos e paixões estejam sempre nessa paz. A alma, sim, é que está. Nas outras moradas não deixa de haver períodos de guerra, fadigas e sofrimentos. São, todavia, a não arredá-la de sua quietude e lugar. Assim acontece ordinariamente [...] O centro de nossa alma - ou seu espírito - é coisa muito difícil de descrever e até mesmo de crer [...] Afirmar que há sofrimentos e preocupações e que, ao mesmo tempo, a alma está em paz - é realidade que não se impõe facilmente [...] um rei está em seu palácio e há muitas guerras em seu reino, muitas ocorrências penosas. Nem por isso ele deixa de se manter em seu posto. Assim é aqui [...] Da mesma forma podemos ter dor em todo o corpo, estando a cabeça sã. (TERESA, 2011, p. 240-241).

A segurança da alma é tal que podem haver as maiores inquietações e sofrimentos que esta já não sai de sua quietude interior. A pessoa já não se identifica com suas sensações corpóreas de modo que, mesmo em períodos de desgastes físicos, sua paz interior não se abala. O modo como interpreta a si mesma é diferente. Antes ela se confundia com suas sensações, dores e prazeres. Aqui, este caráter transitório das vivências é substituído por uma capacidade de abstrair o que se passa no corpo, pois saiu da ignorância e encontrou a verdade como sabedoria revelada, libertando a alma do caráter fugidio das coisas.

Também eu estou atônita ao ver que, chegando a este ponto, a alma não está mais sujeita a arroubamentos - quero dizer, no que se refere a perda dos sentidos. A não ser vez por outra, sem aqueles transportes e vôos de espírito, que lhe sobrevêm mui raramente. Quase sempre não se dá em público, como frequentemente lhe acontecia. Não a tiram mais de si as grandes ocasiões próprias para exercitar-lhe a devoção. Provoca-lhe grandes sentimentos olhar uma imagem impressionante, ouvir um sermão - que quase não ouvia - ou escutar música [...] Como a pobre borboletinha andava muito ansiosa, tudo a assustava e fazia voar. **Agora, ao contrário, nada mais a espanta [...] nada consegue inquietá-las nem lhes fazer perder a paz.** As provações passam depressa. São como uma onda ou como certos aguaceiros em dia de tempestade. Logo torna a bonança. A presença do senhor que essas pessoas

trazem consigo lhes faz esquecer tudo o mais. (TERESA, 2011, p. 247-250, grifo nosso).

O desejo de servir a Deus passa a ser o centro da vida para quem conseguiu chegar a esta morada. É como não tivessem mais existência própria, desejando converter todo este amor em obras e serviço ao próximo. Nenhum acontecimento exterior espanta esta pessoa tal a plenitude e paz interior. Ela sabe que toda a ansiedade que havia nas moradas anteriores eram fruto do lado passageiro do mundo que se concretizavam em perturbação e inquietações interiores. Aqui existe a certeza de que tudo passa e que se deve mobilizar a atenção consciente na essência divina que se encontrou dentro de si mesma. Tal essência possui o caráter permanente que não se encontra no mundo, mas dentro de si como paz verdadeira.

3.5 As obras: o ser espiritual como ser de ação

O livro *Fundações* surgiu da necessidade da santa de registrar não só a sequência em que foram fundados novos mosteiros, mas também no intuito de mostrar que tipo de espiritualidade seria cultivada neles. A narrativa ganha contornos da coragem e ousadia de uma mulher que, em tempos de Reforma e Contra-Reforma, lutava por novos princípios, formas de oração e regras de convívio para que os verdadeiros propósitos da vida espiritual fossem preservados. São dados conselhos para as prioras dos conventos, além de como proceder em caso de visões e revelações bem como a necessidade de humildade, obediência e atenção à singularidade de cada monja.

Uma das grandes características da espiritualidade teresiana é a superação da dicotomia entre oração e ação. Com criatividade e ousadia, Teresa de Ávila expressou o seu amor a Deus através das obras que seriam realizadas com as fundações de mosteiros para que uma nova forma de espiritualidade fosse vivenciada. Sua busca de recolhimento era também uma reflexão para agir, transformar, conhecer e tornar possível a concretização dos seus sonhos que eram alicerçados nos momentos de oração. As ações exigiam mais oração para respirar e decidir passo a passo que decisão tomar. As orações faziam com que todo o amor que era recebido fosse agora expressado pelo mundo na forma de obras. As mensagens que a santa recebia através das orações a impulsionavam para um futuro no qual se concretizaria o sonho de realizar obras para a “salvação de outras almas”, conforme vemos neste excerto do livro *Fundações*:

Pedi-lhe que fortalecesse a minha oração, pois outra coisa não estava ao meu alcance. Senti muita inveja dos que, por amor a Deus, podiam dedicar-se à salvação de almas, mesmo em meio a mil mortes. Ao ler na vida dos santos as conversões que eles fizeram, aumenta muito a minha devoção, ternura e inveja por esses feitos do que por todos martírios que suportaram. Deus me deu essa inclinação, já que, acredito eu, Ele valoriza mais o esforço e a oração para ganharmos para ele uma alma, por sua misericórdia, do que todos os outros serviços que lhe possamos prestar. Estando eu preocupada com essa angústia, certa noite Nosso Senhor me apareceu como costumava. Demonstrando muito amor por mim, e querendo consolar-me, disse-me: espera um pouco, filha, e verás grandes coisas. Essas palavras se imprimiram profundamente em meu coração, e eu, mesmo sem poder por mais que pensasse, perceber o que elas significavam ou encontrar uma maneira de imaginá-lo não conseguia afastá-las da mente. Mas fiquei muito consolada e certa de que eram verdadeiras. Contudo, nunca foi possível vislumbrar o modo como se realizariam. (TERESA, 1995, p. 600).

As críticas que a carmelita descalça havia feito ao mosteiro da encarnação fizeram com que ela pensasse na fundação de novos mosteiros onde a solidão e o silêncio fossem cultivados. Na temporada que passou em Toledo escrevendo o *Livro da Vida*, a ideia foi se tornando mais clara para ela de modo que, na condição de eremitas, as monjas que se estabelecessem nos novos mosteiros fizessem votos de pobreza absoluta como total desapego de tudo o que fosse material. Esta ideia também foi plenamente aconselhada pelo Frei Pedro de Alcântara que via na pobreza, quando feita voluntariamente, um exemplo de amor e referências a Cristo na sua humanidade.

Aqui, mais uma vez, se nota uma radical cisão entre vida espiritual e vida mundana, considerando esta última como expressão do supérfluo e das coisas passageiras que se tornam um obstáculo para a vida espiritual. Não existe conciliação para a carmelita entre esses dois tipos de experiências. Mas como superar essa dicotomia na vida concreta em que se busca realizar sonhos e ideais?

Teresa de Ávila para fundar estes mosteiros teve que “negociar”, lidar com pessoas e instituições de um mundo capitalista que surgia e contaminava o cotidiano das pessoas pela lógica do “quanto”, da troca, das ações que visavam à busca do lucro por diferentes vias. Mas não era lucro que a madre queria: ela tinha que obter autorizações de seus superiores para fundar os mosteiros sem renda alguma, enfrentando o risco da censura da Inquisição. Ainda em *Fundações*:

O reitor, ao lado de outros padres, prometeu-me fazer o que pudesse para me auxiliar. E eles de fato muito se empenharam para conseguir o consentimento do povoado e do prelado, já que quando se trata de um mosteiro de pobreza, há dificuldades em todo lugar. Assim a negociação demorou alguns dias [...] Embora tivesse a licença, eu não tinha casa nem

dinheiro para comprá-la. Não havia como obter crédito, pois, a não ser que o senhor o desse, não seria uma romeira como eu que iria consegui-lo. E o senhor providenciou; uma moça muito virtuosa, para quem não houvera lugar em São José de Ávila, ao saber da fundação de outro mosteiro, pediu-me para ser admitida. Dispunha de algum dinheiro, mas era pouco, não sendo suficiente para comprar uma casa. Bastava para um aluguel e para as despesas de viagem. Em busca da casa, saímos de Ávila sem nenhuma outra ajuda. (TERESA, 1995, p. 604).

Quando a espanhola fundou o convento de São José em Ávila, teve também que lutar contra a desconfiança da população diante de um mosteiro pobre e que vivia de esmolas. A busca de um modo contemplativo que se pautava por uma total abdição das coisas materiais e, ao mesmo tempo, uma dedicação exclusiva à vida interior causava espanto por toda a cidade. A fundadora deveria dar explicações do que realmente se pretendia ali.

As dificuldades vividas pelas quatro monjas do mosteiro de São José foram, no entanto, superadas pela apropriação conjunta de um tempo interior estabelecido pelo ritmo cotidiano de orações, trabalho, missas, silêncio e aprendizagens. A apropriação dos significados deste ritmo temporal era o que dava sentido aos valores ali cultivados, integrando uma maior possibilidade de encontro íntimo com um Deus que estava dentro de si. A clausura absoluta, mesmo parecendo para nós do século XXI uma atitude radical, tem um valor metafórico de extrema relevância para os dias de hoje. É a busca pela essência do Deus que cada um tem dentro de si pela aventura do amor e exploração da interioridade cultivada pelas coisas perenes. Era como cultivar um tesouro guardado dentro de cada uma delas o modo como a carmelita imaginava a vida que se tinha naquele mosteiro, cultivando a partilha desse tesouro interior através das orações como um grande serviço espiritual. Ela expressa isto em *Fundações*:

Estava entre essas almas de anjos [...] e eram enormes as graças, os desejos e o desprendimento que o senhor lhes concedia. Seu único consolo era a solidão, e elas me garantiam que nunca se cansavam de estar sós [...] eu, muitas vezes, sentia-me como quem tem um grande tesouro guardado e deseja dá-lo para que todos gozem, mas tem as mãos atadas para poder distribuí-lo. Eu tinha a impressão de estar com as mãos atadas dessa maneira porque eram tantas as graças recebidas que me pareciam mal empregadas apenas em mim. Eu servia ao senhor com minhas pobres orações e procurava que as irmãs fizessem o mesmo e valorizassem muito o bem das almas e o progresso de sua igreja. Quem com elas se relacionava saía edificado. E nisso se embebiam meus grandes desejos. (TERESA, 1995, p. 599).

As monjas do mosteiro de São José foram aumentando em numero, porém sem ultrapassar o limite máximo de treze. Teresa de Ávila sentia necessidade de escrever sobre

todo o processo de fundação de São José como forma de deixar por escrito as aprendizagens que foram ali obtidas. Ela confessou este desejo em *Fundações*:

Queira Sua Majestade dar-me graça de descrever, para glória Sua, os favores concedidos a esta ordem nessas fundações. Tenham certeza de que direi aqui toda a verdade e, no que estiver ao meu alcance, sem nenhum exagero tudo o que se passou. Nada deste mundo me faria mentir, mesmo em coisa de importância ínfima, quanto mais numa obra cujo objetivo é servir a Deus! (TERESA, 1995, p. 594).

Conforme Green (2011) a Inquisição, em 1547, baixou o estatuto de limpeza de sangue. Isto deixou um clima de permanente inquietação e medo de que houvesse entre as monjas uma cristã-nova. O Índice restringia as possibilidades de conhecimento das monjas através da proibição de muitos livros que representassem dúvidas ou singularidades de experiências místicas. Green (2011, p. 146) descreve o clima de medo que assolava a Espanha, principalmente os descendentes de convertidos:

Com o avanço do século XVI, os escritores místicos foram cada vez mais visados pelas autoridades inquisitoriais. Com seu pendor para o legalismo burocrático, a Inquisição certamente hostilizaria qualquer sentimento de iluminação espiritual interior, como prometiam alguns dos maiores místicos espanhóis da época. Além disso, como ocorria com os alumbrados, muitos desses escritores descendiam de famílias convertidas. Quando ameaçou investigar Juan de Ávila e Teresa de Ávila – mais tarde beatificada – e encerrar Luis de León em seus calabouços por cinco anos, nos anos 1570, a Inquisição confrontou as ideias de todo um grupo de convertidos.

As monjas, dentro do novo convento fundado, procuravam se ver livres de quaisquer recordações afetivas ou familiares que fizessem pensar em outra vida senão aquela. A convivência comunitária entre as monjas era o mais importante, devendo buscar uma adaptação o mais rapidamente possível aquela forma de vida. Era preciso deixar para traz aspectos mundanos como a honra e a fidalguia que as afastavam das pessoas mais pobres. A madre sentia que precisava se aproximar dos mais pobres, tocá-los e não sentir repugnância por eles como acontecia em certos meios da Espanha onde se valorizava a fidalguia.

Era necessário escrever também sobre as regras que deveriam vigorar em São José (o que ela fez no livro intitulado *Constituições*). Um princípio fundamental de quem queria entrar nos conventos fundados pela carmelita descalça era de que não entrassem para solucionar problemas pessoais (como acontecia no Mosteiro da Encarnação). A escolha da pessoa que buscava entrar nos novos conventos fundados deveria ser pautada pela autenticidade do projeto pessoal de espiritualização que exigia sacrifícios e desapegos. Teresa

sabia que alguém que entrasse por outros motivos não aguentaria os obstáculos que teria pelo caminho, além de desvirtuar os reais propósitos idealizados pela santa com as suas fundações.

Houve, em 1567, uma nova fundação em Medina del Campo. Cresceu a necessidade de que houvesse confessores que entendessem não só por teoria, mas também por experiência, as orações vivenciadas pelas carmelitas descalças. Era absolutamente necessário que os confessores entendessem que as graças obtidas através da contemplação eram divinas e poderiam ser concedidas a mulheres. Este processo também exigia o reconhecimento da singularidade da evolução espiritual de cada carmelita, o que era fruto de um ritmo próprio de contemplação que exigia muitas vezes a adoção de um método que mais fosse propenso a cada personalidade sem, no entanto, sair dos princípios fundamentais estabelecidos por Teresa que eram a solidão, o silêncio, a clausura e a busca de perfeição desde atos mais simples (como lavar pratos ou plantar) até os mais complexos.

Surgiu então a ideia de formar mosteiros masculinos de carmelitas descalças. O desafio de fundar mosteiros para homens estava na busca daqueles que possuíam afinidade com o modo de vida que se propunha com a reforma promovida por Teresa, sendo agora para homens. A madre reprovava veementemente a adoção de castigos corporais e duras penitências que eram exercidos em alguns mosteiros masculinos. A busca de Deus para ela se dava através do crescimento interior e não por práticas que não tratassem com suavidade as questões espirituais. João da Cruz era uma referência para ela dos modos de espiritualização masculinos e ele agiu, a pedido dela, para estabelecer regras como a não adoção de penitências brutais:

Tive a oportunidade de informar ao padre João da Cruz sobre o nosso modo de proceder, para que ele entendesse bem tudo quanto se referia à mortificação, ao estilo de nossa irmandade e à recreação em comum. Porque fazemos tudo com tal moderação que a recreação serve apenas para que as irmãs reconheçam suas falhas e tenham um pouco de alívio para suportar o rigor da regra. (TERESA, 1995, p. 650).

De um modo geral, os critérios de escolha para entrar nos conventos não deviam de maneira alguma ser estabelecidos pela fidalguia. A honra, tão defendida pelo avô e pai de Teresa (ainda que pela compra de falsos tipos de nobreza), era irrelevante para a carmelita. O que estava em questão para entrar no convento era o desejo sincero de viver uma vida inteira dedicada à solidão, ao silêncio, à oração a fim de evoluir espiritualmente livre das vaidades mundanas.

A vida dentro do convento era regida por ações coletivas e individuais de modo que nenhuma trabalhasse mais que as outras ou possuísse algum tipo de regalia. Até nas ações mais simples como plantar, costurar ou limpar painéis as carmelitas deveriam estar plenamente presentes naquela atividade de tal forma que o divino fosse revelado naquelas ações dotadas de sentido. A experiência autêntica da oração impulsionava a agir com mais qualidade e atenção consciente, produzindo a vivência comunitária baseada na esperança e na solidariedade.

A oração não deveria encerrar as monjas em si mesmas nem produzir letargia; por isso Teresa se preocupava bastante com aquelas em que os efeitos da oração não produzissem uma atitude de vitalidade e comunhão para com o próximo. A oração não deveria produzir “melancolia” nem seres absortos sem atenção ao que se passa, mas ações transformadoras geradas por um impulso divino obtido através da oração. Para as monjas que possuíssem a tendência à melancolia a santa recomendava:

Tenha-se em mente que o melhor recurso que se dispõe é ocupá-las em muitas tarefas, impedido-as de dar vazão à imaginação, visto estar nisso todo o mal. Mesmo que elas não sejam perfeitas nos trabalhos, é recomendável perdoar algumas faltas suas para não ter de suportar outras maiores, advindas da sua perda de controle. Entendo ser esse o remédio mais eficaz a ser-lhes administrado. Evite-se também que se façam orações prolongadas, mesmo as habituais, porque a maioria delas tem imaginação fraca, o que é deveras prejudicial. E ainda assim virão a sua mente coisas que nem elas nem os que as ouvem conseguem entender. Veja-se que só comam peixe raramente e não jejem tão continuamente quanto as outras. (TERESA, 1995, p. 630).

A vida espiritual também deveria ser conciliada com a abertura para a descontração por meio de brincadeiras em tempos destinados para alegria e o prazer de estar juntas. Havia momentos destinados à música, conversas e distrações de modo que a vivacidade das possibilidades de surgimento de atividades lúdicas alimentava também a vida espiritual. Isto não significava pecado para a madre, mas alimento para o corpo e a alma promovidos pela descontração e expansão de si.

Teresa de Ávila era uma mulher submetida às relações de poder e hierárquicas existentes na Igreja Católica Apostólica Romana. Por isso, deveria ter autorizações de bispos e do papa para que suas fundações fossem legitimadas. Isso exigia muitas vezes que ela se articulasse com pessoas de poder e que tivessem articulações com altos níveis hierárquicos dentro da Igreja. A “virtude da obediência” da qual ela fala no início das *Fundações* representava essa teia de relações na qual estava envolvida. A obediência era um sinal de que estavam ali para servir e de que tinham fé e vontade de obter as autorizações necessárias e

com estas pudessem pôr em prática, dentro dos novos mosteiros fundados, as concepções espirituais da madre.

As dificuldades encontradas em Medina del Campo, em agosto de 1567, foram desde a casa que precisava de reformas (aqui na estrutura física mesmo) até a busca de alimento enquanto se dava essas reformas. Mas a resistência da santa foi forte, encarando as dificuldades como sinal de provação e missão. O corpo estava presente nesse processo e deveria suportar dores e angústias diante de tarefas como viagens longas com precários meios de transporte, má alimentação, noites mal dormidas e a conseqüente fadiga de não ter um lugar para ficar durante a instalação do mosteiro em Medina del Campo, como a madre relata em *Fundações*:

Ó meu Deus! Que coisa é ver uma alma que Vós quereis deixar que pene! Quando me lembro destas e de outras angústias passada nessas fundações, bem percebo que, diante delas, nenhum caso se deve fazer dos sofrimentos corporais, mesmo que tenham sido grandes! Com toda esta fadiga, eu estava perturbadíssima, mas dissimulava diante das minhas companheiras, por recear deixá-las mais perturbadas do que já estavam. Assim atribulada passei a manhã inteira. À tarde, recebi a visita de um padre da Companhia em nome de um Reitor. Ele me animou e confortou; mas eu não contei todas as dificuldades, falando apenas do fato de estarmos na rua. Comecei a fazer que nos buscassem uma casa alugada, custasse o que custasse, para ficarmos enquanto durava o conserto. E fui me consolando ao ver quanta gente aparecia ali, sem que ninguém percebesse o nosso desatino, pela misericórdia de Deus. (TERESA, 1995, p. 608).

A questão da oração, em meio aos contextos de ação, é motivo de algumas reflexões da carmelita. Pode ocorrer para os que estão iniciando a caminhada espiritual que ficar só na vida contemplativa é melhor do que suportar tantos males físicos e psíquicos na busca de servir. Isto provém da necessidade humana de querer mais prazeres do que “cruzes”, diz a santa. Porém, deixar de servir ao próximo e não realizar obras pode fazer com que o ser não evolua espiritualmente e que a oração perca o sentido. Há um movimento dialético entre interioridade e exterioridade que busca superar a dicotomia contemplação/ação como nos diz a santa em *Fundações*:

Não é só essa pessoa, porque conheci outras que passaram pela mesma coisa. Eu não as via há muitos anos, e, perguntando-lhes como os tinham passado, responderam que em ocupações de obediência e caridade. Ao mesmo tempo, eu as via tão avançadas espiritualmente que não podia conter o assombro. Marchemos, pois, filhas minhas! Não nos desconsolamos quando a obediência nos levar a cuidar de coisas exteriores; **compreendei que mesmo na cozinha, entre as panelas, o senhor está ajudando interior e exteriormente.** (TERESA, 1995, p. 615, grifo nosso).

É necessário meditar no presente e tomar consciência daquilo que se está fazendo de modo a não deixar o pensamento desgovernado dificultar o fluxo de amor que deve estar atrelado até às ações mais cotidianas. O sofrimento corporal que está acontecendo ao se realizar uma ação tem um valor fundamental na perspectiva teresiana, pois remete à humanidade de Cristo e à submissão do cristão à vontade divina na busca pela união com Deus. As aflições e sofrimentos, quando postas a serviço de Deus, são importantes fontes de autoconhecimento para a evolução espiritual. A busca da experiência divina também se dá pela caridade, amor, compaixão, desapego e solidariedade. Isto muitas vezes alcança um benefício melhor do que ficar em longas horas fazendo oração. Teresa de Ávila nos diz em *Fundações*:

Temos de cuidar das obras, mesmo das de obediência ou de caridade, para recorrermos muitas vezes a Deus em nosso interior. E acreditai-me: o que beneficia a alma não é um longo tempo de oração, já que quando empregamos bem o tempo em obras, isso muito nos ajuda a, em breve, conseguir disposição para acender o amor muito superior à alcançada em muitas horas de consideração. (TERESA, 1995, p. 618).

Segundo Pedrosa-Padua (2012) a oração deve promover o alargamento da percepção e da liberdade interior, favorecendo autodescobertas e autoconhecimento. A sabedoria e o discernimento provocam o contato com dimensões mais profundas do ser. Isto se dá através de um sentimento de entrega no qual nos deixamos tocar pelo que é contemplado, produzindo mudanças nas formas de ver o mundo e agir sobre ele. A consciência crítica de Teresa faz com que este mergulho interior não se estenda ao ponto de não provocar no sujeito uma capacidade de agir em direção ao serviço espiritual.

A integração entre oração e ação se dá pela união à vontade divina no próprio contexto de vida, sendo as ações transformadoras no mundo aquilo que dá legitimidade à oração pela coerência de vida quando se serve com fortaleza e amor. Mas, ao mesmo tempo, como era preciso estar no mundo com uma consciência crítica em relação às vaidades, à cobiça, ao dinheiro e às desigualdades sociais que deviam ser combatidas.

Desta forma, a madre conta histórias no decorrer da narrativa das *Fundações*, mostrando como era importante o desapego às coisas mundanas para ingressar na vida espiritual dos mosteiros que ela fundava. Isto significava deixar para trás as vaidades, as relações fúteis e até casamentos arranjados que se pautavam pela necessidade da honra e da fidalguia. O desejo autêntico de servir a Deus e de estabelecer uma amizade íntima com ele era o mais importante.

Um mundo que se pautava pelos bens materiais, pelas relações de poder e manutenção da honra se contrastava com a vida no mosteiro, pois estes eram regidos pela temporalidade da oração e dos serviços espirituais como forma de ir de encontro a uma visão de mundo na qual tudo muda muito rápido na sede pelo lucro e na fluidez das negociações comerciais.

Paradoxalmente, para fundar os novos mosteiros havia a necessidade de que a madre tivesse conhecimento de como negociar para que não fosse enganada. Mas o ideal era a fundação de mosteiros sem rendas, valorizando o consumo pelas carmelitas descalças do que fosse estritamente necessário. Assim, costuravam e plantavam para a obtenção do mínimo. Nenhuma delas poderia ter regalias. Teresa de Ávila queria evitar a todo custo a desigualdade entre as monjas como havia no Mosteiro da Encarnação onde havia decidido sair.

As fundações eram para a santa resultado da vontade divina consubstanciada em ações que passam a ter o caráter de “orações em fluxo” tal a determinação e fê na qual estavam arraigadas. A madre se via como intermediária de Deus e isto fazia com que acreditasse que a superação de obstáculos eram sinais divinos e de tornar possível o que parecia impossível. Como nos diz neste excerto de *Fundações*:

Ó, valha-me Deus! Quantas coisas que pareciam impossíveis vi nessas coisas, e com que facilidade Sua Majestade as sanou! E que confusão a minha ao ver o que vi, por não ser melhor do que sou! À medida que vou escrevendo, aumenta meu espanto e o desejo que Nosso Senhor mostre que tudo quanto acontece nessas fundações não se deve à ação de nós, criaturas, mas foi determinado pelo Senhor. Só Ele poderia, partindo de bases tão frágeis, levar essa obra às alturas em que ora se encontra. (TERESA, 1995, p. 651).

Teresa chama a atenção para a singularidade espiritual de cada um. Há aquelas pessoas que possuem rígida obediência, mas sua personalidade pode não suportar condutas prescritas de forma autoritária pelas prioras dos conventos. É necessário extremo cuidado contra abusos de poder e ver ali um ser humano que possui um corpo como suporte de vulnerabilidades muitas vezes não percebidas; não se deve apenas dá ordens sem analisar, por exemplo, as consequências que uma penitência exagerada pode produzir em um corpo debilitado. É necessário ter suavidade e sensibilidade nas coisas espirituais.

Em Toledo, Teresa funda um novo mosteiro. As dificuldades encontradas e a habilidade que precisou ter foram a marca desta fundação. Era preciso obter autorização com o governador da diocese de Toledo. Foram muitas as ameaças e hostilidades sofridas como a fúria de vizinhos, a insatisfação da proprietária da casa, a indignação do clero e a ameaça de

excomunhão. A pobreza era vista como virtude pela santa, por isso ela recusava que o mosteiro tivesse renda ou ganhasse excesso de bens materiais. Para assegurar o lugar, ela dormiu na casa com outra carmelita dispondo as duas de apenas dois colchões e uma manta. A falta dos bens materiais, para a madre, fez aumentar a disposição para a valorização da interioridade e a busca da quietude para desfrutar de processos interiores de evolução espiritual intimamente atrelados à superação de obstáculos.

Em Pastrana, embora ainda exausta pela fundação de Toledo, a santa aceita mais um desafio. Os confessores não concordavam com mais essa fundação, mas a intervenção da princesa de Éboli deu novo ânimo para esta nova fundação. Teresa encontrou dois eremitas e os convence a irem para Pastrana para a fundação também de um mosteiro de carmelitas descalços. Mas a carmelita estava reticente em relação a este mosteiro feminino, pois a fundação estava sendo feita via encaminhamentos políticos (a mando da princesa de Éboli), com práticas incompatíveis com seus objetivos e ideais de espiritualidade. A princesa queria se tornar carmelita descalça, o que se mostrava incompatível com as regalias que ela tinha. Essa situação logo resultou em conflito com as outras monjas que decidiram ir para a fundação de Sevilla.

Em 1571, Teresa foi chamada para ser Priora do Mosteiro da Encarnação. Ela resistiu inicialmente à ideia já que havia saído de lá justamente por conta de não concordar com o modo de vida das monjas com a regra mitigada. Entretanto, com a ajuda de João da Cruz, a madre consegue que o Mosteiro da Encarnação obtenha mais ordem e recolhimento. Em relação às suas fundações, Teresa tinha que manter contato permanente com as prioras que a cada fundação eram eleitas. Isso não foi tarefa fácil porque as prioras algumas vezes discordavam de certas formas de tratamento das monjas como as penitências e os hábitos no cotidiano dos mosteiros.

Estes tormentos faziam notar que a fundação dos mosteiros não era algo tão prazeroso, mas o processo de engajamento em ações transformadoras pelo mundo se revelava como uma missão na qual os sofrimentos e obstáculos construía uma teia de significados de uma espiritualidade em movimento que a impulsionava a ser uma espécie de “caminhante” de Deus. Havia também nessas fundações um movimento no sentido de ir de encontro aos luteranos que ganhavam espaço na Europa. A santa temia que os adeptos de Lutero aumentassem e a Igreja Católica perdesse espaço para o protestantismo.

Segundo Pedrosa-Pádua (2012), a carmelita buscava mover-se pelo modelo da espiritualidade de Jesus Cristo. A oração estava ligada aos acontecimentos significativos da vida, as dificuldades, fracassos e êxitos, estabelecendo com Deus uma relação pessoal de

diálogo e amor, tornado-se fonte de sabedoria e discernimento para agir. Isto se dava em um processo íntimo de recolhimento, mas que também era de reflexão sobre a realidade em que estava inserido. Nesta consciência da realidade, Jesus se aproximava dos mais pobres e se identificava com os sofrimentos dos que passavam fome ou que eram explorados pelos mais poderosos.

A atenção ao sofrimento dos pobres e a coragem de enfrentar desafios que levavam a tensões, conflitos e sofrimentos também faziam parte do processo de espiritualização de Teresa de Ávila. Tais obstáculos, porém eram necessários para atingir novas moradas do castelo interior, sendo necessário, em conjunto com as ações, momentos de recolhimento, contemplação e profunda reflexão assim como Jesus fazia. A intimidade e a construção de uma relação pessoal com Deus na oração eram fundamentais para que fosse aberto um diálogo com aquele que alimentava as ações com amor, confiança, liberdade e discernimento na concretude da vida, alcançando a sabedoria necessária para dar andamento a um projeto de vida e uma missão.

Tais considerações nos lembram que a madre era tocada pelo sentimento na oração e isso aumentava sua sensibilidade para ações amorosas. Entregar-se na oração era deixar-se invadir por uma poderosa energia que fazia dela uma pessoa a serviço deste amor que recebia gratuitamente. Ao atingir dimensões mais profundas de si, a madre revelava em sua narrativa a evolução de sua espiritualidade, pois estava sendo constantemente modificada por visões e mensagens divinas que recebia e a impulsionavam a agir, usando muitas vezes a intuição para fazer escolhas importantes nas suas fundações.

Neste sentido, a oração sincera favorecia o sentido e a consistência de suas ações. A consciência evoluía no sentido de uma maior clareza para agir em sintonia com a realidade de cada situação que se apresentava nas fundações. A oração da santa não fazia com que ela se alienasse dos fatos, pelo contrário, aumentava seu discernimento e consciência crítica. Como ela dizia em *Castelo Interior ou Moradas* era necessário “andar em verdade” e disso resultava todo o seu *ethos* de ação como a busca por não haver desigualdade entre as monjas dos seus mosteiros e nem aceitar quantias em dinheiro que tirassem a autonomia sobre as formas de relação que ela desejava para os seus mosteiros.

A carmelita estabelece princípios como a amizade sincera com Deus e que dessa amizade resulte que a pessoa se sensibilize para as incoerências do mundo e faça algo para mudar. Não consiste em entregar-se a racionalizações dos sentimento; pelo contrário, o sentimento deve ser a mola mestra da ação em direção a Deus e ao próximo. Agir de tal maneira que se encontre Deus no cotidiano, limpando pratos, plantando, escrevendo, enfim

agindo tendo Deus como centro e não o próprio prazer pessoal. Por isso, é tão enfatizada a humildade e não agir esperando ser reconhecido ou ganhar algo em troca de Deus.

As ações são entrega e expressão de amor de tal forma que provocam transformações na intimidade do sujeito que realiza como a potencialização da capacidade de amar mais. O desenvolvimento da empatia com o sofrimento do outro, o desapego, a humildade são atitudes desenvolvidas por meio de uma relação profunda entre servir e ser amado, o que Teresa fez adentrando profundamente nos mistérios de sua própria experiência, trazendo à tona os significados de uma espiritualidade em constante evolução.

Era necessário seguir a vontade de Deus e para isso assumir possibilidades e riscos, saber andar por etapas e controlar as expectativas para não querer que o imediatismo seja um obstáculo à paciência e persistência para conquistar aos poucos os objetivos. O significado primordial da ação e das obras é que elas conferem legitimidade à oração, mostrando como a ação de Deus na oração era verdadeira. Esta busca de não dicotomizar oração/ação é uma discussão importante para a espiritualidade nos dias de hoje, como nos revela Frei Betto (2005b, p. 97):

Hoje temos um quadro de espiritualidade católica profundamente dualista no mais íntimo de nós mesmos, na medida que a concepção platônica de divisão corpo e espírito continua acentuada em muitos documentos do magistério eclesial. A espiritualidade existente entre nós, católicos, faz nítida separação entre oração e ação. Existiriam aqueles que têm vocação ativa e os que têm vocação contemplativa. Os que têm vocação ativa estão no mundo, se casam, são militantes. As ordens religiosas ativas cuidam dos pobres, fazem assistência [...] Aqueles que, pela graça de Deus, tiveram uma vocação melhor, os contemplativos, recolhem-se ao mosteiro apenas rezam. Vive-se um conflito – os momentos acentuados de oração e recolhimento, e os de militância e luta -, sem conseguir integrar as duas coisas [...] em Jesus não havia essa dualidade. E ele é o nosso mestre espiritual por excelência.

A ação nasce de um descontentamento com o mundo e do sentimento de indignação que impulsiona as crenças para uma prática que tem na confiança e na fé em Deus o seu maior apoio. Tudo isso exigiu de Teresa uma espiritualidade criativa cheia de alegria e coragem. O senso de responsabilidade diante de decisões difíceis exigia dela uma profunda integração consigo mesma como um ser pleno movido pela emoção, corpo, espírito e mente de um ser integral que busca agir coerentemente com suas crenças, práticas e sentimentos de modo a estabelecer ações transformadoras no mundo em que vive.

4 TENDÊNCIAS E POSSIBILIDADES DA ESPIRITUALIDADE HOJE: DIÁLOGOS COM TERESA DE ÁVILA

4.1 A espiritualidade no contexto da crise da modernidade: o papel da narrativa

A modernidade se fundou a partir de uma série de construções e produções filosóficas que levaram a uma concepção do ponto de vista teocêntrico para o antropocêntrico. O que foi sendo formulado a partir de Descartes foi um mundo totalmente submetido a um modelo mecânico de universo onde a separação entre corpo e mente repercutiu de forma bastante veemente nos modos do ser humano vivenciar seu cotidiano e de perceber a si, a natureza e ao outro.

A racionalidade moderna instituiu o uso da razão até seus limites. De acordo com Oliveira (1997), a virada antropocêntrica destituiu a natureza de uma essência. O sujeito é quem garantiria qualquer possibilidade de sentido à natureza, o que resultou na sua busca por dominação e exploração cada vez maior. Ocorre uma cisão entre sujeito e natureza, sendo que o homem não se vê mais, como na filosofia grega, como parte do cosmos. O conhecimento válido é aquele no qual este sujeito racional deixa sua marca, produz sentido, efetiva as condições sem as quais o saber perde sua legitimidade. A essência das coisas não pode mais ser conhecida (a coisa em si), mas o sujeito pode emprestar a ela suas categorias de entendimento e construir um saber possível.

Por outro lado, a modernidade minimizou, ou em casos extremos expulsou, em nome da ciência e da técnica, a sensibilidade e a espiritualidade, pois estas eram um perigo ao conhecimento científico que buscava uma pretensa neutralidade na relação sujeito e objeto. Hoje sabemos que o saber científico concorre com outros saberes como a arte e a religião que foi vista pela racionalidade moderna como algo que obscurecia os preceitos iluministas. Como nos diz Duarte Junior (2001, p. 131):

[...] aqui nossa modernidade veio primando por operar um apartamento entre corpo e mente, na esteira do pensamento de Descartes, o que acabou por nos acarretar uma série de problemas, os quais culminam hoje na severa crise por que atravessa a nossa civilização. Tal crise, segundo já anotado, consiste, portanto, num estado de coisas que em boa medida decorre dessa maneira exclusiva de conceber o conhecimento humano, maneira alicerçada na separação metodológica entre sujeito e objeto, como decorrência da dicotomia corpo/mente.

Esta crise da sensibilidade moderna levou a uma percepção fragmentária da realidade e no reducionismo do ser humano a uma produtividade oriunda de um utopismo técnico/científico onde os sentidos, percepções e sensações passaram a ser indignos de um conhecimento científico legítimo.

Houve um ruptura entre homem e natureza e o resgate deste vínculo é de suma importância para o processo de espiritualização dos sujeitos na atualidade. Para Oliveira (2000) formação do sujeito ocidental se deu através do encontro entre as perspectivas gregas e judaico-cristãs. O diálogo que se estabelece a partir daí entre razão e fé atravessa o sujeito em suas possibilidades de espiritualização. Isto se efetivou na medida em que o cristianismo concretizou a existência de Deus no mundo por meio de Jesus Cristo, tornando essa humanização uma abertura também à razão humana e suas possibilidades de atuação autêntica no universo. Falar de Deus é implicar o ser humano como sujeito histórico e dinâmico dentro da cultura: um processo civilizatório no qual existe a marca profunda e conflituosa do encontro entre a filosofia grega e o cristianismo.

Para os gregos, o mundo é dividido entre o físico, o sensível, aquilo que nos é dado pelos sentidos e o que transcende a isto que é o universo das essências eternas e imutáveis. De um lado a temporalidade, a mudança, o devir; do outro um mundo inteligível no qual estaria as verdades. Há uma busca por profundidade perseguida pela metafísica a partir desta divisão, objetivando ir além das aparências em direção à verdade pura das essências.

No encontro entre a filosofia grega e o cristianismo, o ser humano também persegue a sua essência por meio de sua própria transcendência e busca de sua verdade interior a partir do encontro com o absoluto. Para além do tempo e da sua finitude, o ser humano se abre ao infinito a partir de processos contemplativos que o levariam à iluminação. Esta experiência é algo fundante e marcante na concepção de sujeito espiritual, pois marcado pela sua irrupção no tempo e determinação de sua finalidade última que é a experiência de Deus.

Conhecimento do mundo e de si mesmo se integram, neste sentido, à liberdade pessoal como um processo fundamental da modernidade que remete a uma condição biográfica a qual todos devem se questionar. Como destaca Delory-Momberger (2012, p. 22-23):

Nas sociedades modernas, ao contrário, em razão da diferenciação das funções, da diversificação dos papéis e da multiplicação das redes, a relação entre os lugares sociais e o vivido ou o sentido pelos indivíduos se dissocia:

a representação individual não coincide mais com a representação do lugar ou do conjunto de lugares ocupados; há uma folga entre espaços que não se sobrepõem mais totalmente e, entre eles, um espaço individual parece ter sido ‘posto em liberdade’; há resíduo, um resíduo que aparenta não estar mais ocupado socialmente e parece remeter a uma interioridade, a uma singularidade, a uma irredutibilidade do ser individual. Essa ‘libertação’ e esse ‘núcleo residual’, sobre os quais se constrói nossa representação moderna da individualidade, respondem às novas necessidades de uma sociedade que precisa de seus membros, para garantir a multiplicidade de funções que devem assumir, disponham de mecanismos próprios de decisão e de ação, interiorizem os princípios ou as razões de suas condutas e submetam sua existência e sua ação a um processo de reflexividade.

A arte de narrar, como mediação entre a experiência sensível e a expressão simbólica da experiência, articula o sentir e o refletir de forma a desenvolver e ampliar a consciência, a sensibilidade e a espiritualidade. As origens religiosas da autobiografia moderna (narrativa de formação) são explicitadas por Delory-Momberger (2008, p. 40):

A narrativa de formação fundamenta o modelo que, desde o século XVIII, inspira nossas representações biográficas e a maneira como narramos nossa vida: há, com efeito, desde essa época, uma espécie de evidência, segundo a qual fazer a narrativa de vida consiste em trazer as etapas de uma gênese, o movimento de uma formação em ato, em outras palavras, contar como um ser tornou-se o que ele é [...] Entretanto, autobiografia ou romance, a narrativa de formação, que serve de princípio comum à construção e ao desenvolvimento desses dois gêneros, encontra sua origem nas práticas espirituais da escrita pessoal, das quais ela se afastará no final de um lento processo de secularização.

Essas narrativas espirituais, que deram origem às narrativas de formação, buscavam uma relação mais próxima com Deus além de um exercício e controle da fé. A escrita de si espiritual trazia à tona uma narrativa de conversão. Este tipo de narrativa explicitava as fases sucessivas com as quais se chegam à revelação divina por meio de rupturas com um estado anterior profano. Desta forma, a narrativa de conversão representa um movimento de profunda transformação no qual ocorre uma ruptura entre o tempo do pecado e da errância para o da revelação divina.

A introspecção religiosa era um meio pelo qual ocorria a apropriação de uma sabedoria de vida e união com a vontade divina de modo que o curso da vida passa a ter um propósito ou destino dentro de um projeto divino. Ações, encontros e acontecimentos passam a guardar uma relação de sentido em uma relação individualizada com Deus. Com efeito, a biografização da experiência espiritual teresiana surge como uma categoria profundamente marcante para a estruturação das situações da experiência vivida.

O processo de “arriscar-se” a escrever uma autobiografia conduz a um desvelamento de perspectivas e captura da polissemia das experiências como exploração dinâmica e processual. O contexto das condições de produções de uma narrativa se insere na capacidade de se reinventar diante de referenciais socioculturais de forma a buscar auto-realização em meio a expectativas sociais diferentes. Isto envolve uma explicitação de um processo implícito de projeções, investimentos e valorações que se dão na vida psíquica do sujeito. Como nos diz Josso (2004, p. 209):

O acaso, como categoria explicativa das orientações tomadas no decurso da vida, exprime-se muitas vezes implicitamente na escrita por meio de uma sucessão de parágrafos sem ligação proposicional entre si, que seria o equivalente ao ‘e depois’ na narração oral. Se nenhuma narrativa escapa inteiramente a esse gênero de disjunções, algumas manifestam mais que as outras a incapacidade de dar conta das buscas conscientes ou não, induzidas ou escolhidas, que engendraram as ligações e os encadeamentos subterrâneos entre esses episódios [...] Por meio desses desvendamentos parciais, que funcionam como indícios, podemos ter apoio para entrar na explicitação progressiva das buscas que estruturam a vida e presidem à arquitetura implícita da narrativa e que, por esse motivo, podem nos ajudar a transformar a narrativa numa história a descobrir. É um pouco como se o sentido da narrativa, na alternância dos seus episódios felizes ou mais trágicos, não chegar-se a determinar-se enquanto as buscas não fossem explicitadas.

Desta forma, surgem potencialidades inesperadas e transformações conscienciais que se consubstanciam na narrativa como a construção de um saber compreensivo dentro de determinados contextos. A busca de felicidade ocorre em uma comunidade que compartilha ideais e significados que se dão a uma tarefa hermenêutica de compreensão.

A narrativa provoca a relativização das certezas, inserindo novos referenciais socioculturais para o sujeito e possíveis mudanças em sua trajetória de vida. Promove o processo de espiritualização na medida em que o conhecimento de si pelo sujeito e sua ação de atenção consciente sobre suas vivências psíquicas e corporais conduzem a um processo de significação no qual a experiência se torna a mediadora entre os acontecimentos vivenciados e a atribuição de sentido que lhes são feitas pelo sujeito.

A produção de significados de uma história pessoal encarna processos criativos, da imaginação e do sentimento de um ser humano que, apesar dos processos de racionalização, conservou também a relação com o sagrado e resistiu a um processo de derrubada das convenções, dos costumes e das crenças, narrando suas histórias e se apropriando da cultura em que vive. Como nos diz Delory-Momberger (2012, p. 48):

O que nos ensinam essas incursões por demais ligeiras na história de nossas histórias? Não há vida humana sem narrativa; o homem vive sua vida contando-a. Para si mesmo e para os outros. Não há vida sem narrativa porque não há humanidade senão na sociedade dos homens e, portanto, na história. Mas logo a narrativa inscreve os homens na história e na cultura. Os homens não podem impedir que as histórias as quais eles contam a si mesmos sejam também histórias de cultura e histórias de sociedade, isto é, histórias que eles partilham com outros, histórias que dizem sua pertença a uma história comum, das quais eles tiram as formas e significações de sua existência.

A forma com que o sujeito se posiciona dentro deste contexto em que vive tem a ver com tomadas de posicionamento e escolhas dentro de sua existencialidade. A obtenção de uma sensibilidade diante da cultura e da história são frutos de uma busca espiritual de sentimentos, valores e pertencimentos em um campo simbólico de causalidades que movem o sujeito na sua trajetória de vida.

Aqui estão em jogo escolhas, motivações, autonomização e responsabilização do seu ser-no-mundo na procura de uma sabedoria de vida que conduza a um modo de ser relativo a este saber, comportando transformações da consciência que dão sentido às aprendizagens inseridas ao longo de uma vida.

Os contextos e situações de vida aparecem assim como lugares de aprendizagem e singularidade que extraem dos períodos da vida disposições identitárias nas quais se dão por um processo de rememoração e de construção paulatina de uma visão de mundo. Uma atenção consciente sobre determinadas vivências que durante a vida foram assumindo intensidades particulares para que se entre em um processo de significação que requer tomadas de consciência sobre preconceitos de modo a flexibilizá-los diante de novos direcionamentos, valorações e significações da pessoa diante dos outros, do mundo e de si mesmo.

O resgate do sujeito em seu sentido pleno se faz contextualizando-o a suas raízes e a seu próprio corpo de modo a articular particular a universal e sentir o mundo no contato com a realidade cotidiana. Educando uma sensibilidade que tem como base a experiência ética e estética e resgatando um sentido de comunidade que amplia a consciência da interligação com os outros seres humanos e a vida em geral no planeta.

A narrativa aparece como mediação entre um conjunto de vivências que foram sujeitas a um processo de mediação por meio da linguagem configurando modos de ser, agir, pensar, sentir, amar resultantes de tomadas de consciência, escolhas, vínculos e investimentos afetivos que se tornam registros das representações de si e do mundo.

Existirão assim experiências fundantes que levarão a outras experiências na busca de uma sabedoria de vida que conjuga heranças, pertencimentos, potencialidades e projetos

nas transformações conscienciais de um ser em busca de evolução. A narrativa, neste processo de evolução espiritual que estamos abordando, ganha força no sentido de ruptura com referenciais estruturantes de uma personalidade, provocando mudanças mais profundas em um ser que busca realização de potencialidades atreladas a uma nova visão de mundo e maneira de viver em plenitude.

As aprendizagens deste ser que busca sua plenitude e felicidade está calcada em uma articulação de saberes e mudanças que envolvem paradigmas éticos, estéticos bem como uma nova forma de experiência do tempo pelo sujeito. Estes processos se evidenciam no impacto que uma narrativa tem em nossa interioridade de modo a envolver uma autenticidade estética da narrativa, inserindo possibilidades de sua aproximação com a inventividade criativa a partir do belo que há em si e no outro. Por outro lado, é uma experiência ética na medida em que exerce uma reflexividade crítica sobre valores e condutas intersubjetivas. É uma experiência do tempo porque envolve uma articulação consciente entre passado, presente e futuro consubstanciados em forma de narrativa.

Uma expansão da consciência e da sensibilidade vai se produzindo na medida em que se produz a escrita de si, ocorrendo a elaboração do vivido e transformações do eu vinculadas a experiência de espaço-tempo interior e seus desdobramentos. A linguagem surge como ação, representação e reflexividade de modo a configurar crenças, valores e construção do sentido.

Tornar-se alguém na modernidade é construir sua própria história, ganhar autonomia, gozar de uma certa liberdade e assumir a experiência como fundamento de um trabalho biográfico que aponta posicionamentos, escolhas, valorações e investimentos na sua própria interioridade. As manifestações da sensibilidade, permanecem como uma necessidade do sujeito de capturar múltiplas formas de manifestação do belo e dar-lhe uma singularidade, fazendo ecoar um grito de libertação de suas manifestações expressivas mais profundas.

A espiritualidade de Teresa de Ávila traz à tona este ser sensível que está em permanente evolução, trazendo contribuições valiosas para pensar como o corpo participa da espiritualidade; como a oração contribui no seu aspecto de mediação para o encontro com o divino; e de que forma as obras se constituem pela busca de realização e serviço espiritual.

4.2 Narrativa e espiritualidade: a expressão de uma sensibilidade autopoética

Interessa-nos agora discutir os desdobramentos dos significados dentro das categorias corpo, oração e obras de forma a elucidar de que maneira a espiritualidade

vivenciada e narrada por Teresa de Ávila contribui para uma reflexão sobre os desafios e possibilidades da espiritualidade hoje.

Uma das grandes marcas da espiritualidade de Teresa de Ávila é a experiência mística. A mística, segundo Boff (2005a), é uma dimensão humana que traduz a nossa capacidade de nos sensibilizarmos diante do universo, do outro e da vida ao mesmo tempo em que capturamos o mistério que habita cada um de nós. Um encontro com Deus em uma dimensão mais profunda do eu verdadeiro que emerge através da oração, contemplação ou meditação, mas que sempre guarda um mistério, uma realidade infinitamente complexa e inexplicável. É uma experiência em que nos deixamos tocar pelo objeto contemplado, envolvendo assim um ato de entrega.

Neste sentido, o ser humano é uma totalidade, um conjunto de relações que se manifesta em uma realidade corpórea. Um corpo que sofre, sente dor, fica alegre na medida em que estabelece laços com o mundo. Atingindo a sensibilidade corpórea, a oração para Teresa envolve sensações, sentimentos e percepções de um corpo que expressa um maior conhecimento de si na medida em que aprofunda o diálogo amoroso com o divino. É o que Boff (2005b, p. 27) descreve:

Ora, exatamente isso é a mística: experimentar Deus. Experimentar Deus em todo o Ser e senti-lo no coração. Dialogar com ele, chorar diante dele, alegrar-se nele, confiar a ele a vida e o destino e mergulhar em seu mistério. Uma coisa é pensar Deus. Aí ele está apenas em nossa cabeça, numa parte de nosso ser. Outra coisa é sentir Deus em todo o Ser. Então, todos os lugares da pessoa são tomados por Deus: o corpo, a alma e o espírito. Pode-se chegar a um ponto em que a pessoa se sente unida e fundida com Deus como testemunha São João da Cruz, um dos maiores místicos cristãos: 'a amada (a alma) no Amado transformada'.

Há uma interação entre sensibilidade, sujeito e razão na qual residem processos de (des)controle de si no desenrolar de um processo no qual o biográfico se torna uma condição fundamental na construção de uma subjetividade singularizada e criativa na qual a formação do eu é uma construção fundamental a qual todos devem investir. De acordo como Oliveira (2000, p. 132):

Assim como o homem se concebe como sujeito frente à natureza, ele vai também conceber-se como sujeito de sua própria história. Desaparece o sentimento de impotência diante da história como se o homem devesse ser submisso à história, indefeso diante dela e incapaz de transformá-la. Ao contrário: a história emerge modernamente como o espaço da possível efetivação da liberdade e da razão.

Portanto, o processo de subjetivação na biografização da experiência sensível de Teresa de Ávila se instala como fundamento de valores, imaginação e criatividade na construção de si, revelando a expressão ética e estética do humano, instaurando uma articulação complexa entre pensamento, experiência e consciência que atuará na configuração das experiências espirituais e religiosas que buscam um mergulho na interioridade de um ser em constante construção.

Neste sentido, Josso (2004) se refere à busca de sabedoria de vida como uma forma de governar a própria existência em uma exploração sistemática de um equilíbrio vital e de uma atitude interior e pessoal de modo a estabelecer uma peregrinação pela sensibilidade e interioridade do sujeito. Um devir pela existencialidade no qual os saberes se constituem como referenciais sociais e culturais, configurando modos de ação contextualizada de um ser atrelado a uma lógica biográfica que vincula o sujeito aprendente a um significado mais amplo de si e do mundo.

A construção de um ser sensível é um dos possíveis caminhos para fazermos uma reflexão sobre a contribuição da espiritualidade teresiana para os processos de espiritualização hoje. A sensibilidade que encontramos na narrativa da carmelita é um constante movimento de criação, reinvenção de si e, ao mesmo tempo, de uma experiência radical de entrega ao divino na busca pela iluminação e serviço. A vivência que ela teve do corpo, as dores, a doença e a posterior superação revelaram um ser em processo de purificação e libertação. O enfrentamento dos obstáculos faz parte deste processo de espiritualização de Teresa, trazendo uma dinâmica psíquica de constante busca de autoconhecimento e revelação do divino em si.

Nas obras que foram narradas no livro *Fundações*, o sentido de tornar possível coisas que pareciam impossíveis se dava pelo fortalecimento da fé e interpretação dos sinais divinos. A intuição e a sensibilidade na hora de tomar decisões importantes davam legitimidade e coerência às orações que fazia. A ética cristã traduzia o amor em forma de serviço, tendo o corpo submetido a provações que serviam como uma forma de purificação na aproximação maior com Deus.

Tal experiência com Deus não se dava apenas com êxtases e arrebatamentos. A experiência cotidiana merecia uma atenção consciente sobre as ações para que a presença de Deus estivesse sempre como um filtro pelo qual se interpretava as mais diversas situações. A busca de Deus exigia uma maior liberdade em relação às sensações e prazeres mundanos, produzindo uma consciência crítica acerca das injustiças e desigualdades sociais.

Duarte Júnior (2001, p. 14) reflete sobre a sabedoria de vida e sua diferenciação em relação a detenção parcializada de conhecimentos, trazendo à tona a apropriação do saber

como um processo estético fundamental no qual o sujeito em busca de espiritualizar-se está implicado:

Enquanto o conhecimento parece dizer respeito à posse de certas habilidades específicas, bem como limitar-se à esfera mental da abstração, a sabedoria implica numa gama maior de habilidades, as quais se evidenciam articuladas entre si e ao viver cotidiano de seu detentor – estão, em suma, incorporadas a ele. E é bem este o termo, na medida em que incorporar significa precisamente trazer ao corpo, fundir-se nele: o saber constitui parte integrante do corpo de quem o possui, torna-se uma qualidade sua. Sendo ainda importante lembrar as acepções mais antigas do saber enquanto verbo, que indicam ‘ter o sabor de’ ou ‘agradar ao paladar’ [...] Isto é o saber carrega um sabor, fala aos sentidos, agrada ao corpo, integrando-se, feito um alimento, à nossa existência. Por este viés, o sábio distingue-se do especialista, esse detentor de conhecimentos parciais que, na quase totalidade das vezes, não se conectam às ações de seu próprio dia-a-dia.

A evolução da capacidade perceptiva revela aspectos intuitivos na capacidade de apropriação de um novo tipo de sensibilidade autopoiética. A narrativa de Teresa traz continuamente esta capacidade de perceber sentimentos e sensações que ocorrem no corpo por meio das orações, produzindo e reinventando criativamente a si mesma na medida em que as experiências místicas vão se tornando mais intensas e profundas. Isto exigiu dela abertura interior, entrega, desapego e capacidade de amar para a escuta sensível das mensagens divinas que apareciam como códigos, símbolos e emoções, deflagrando sentidos que traziam ampliação da consciência e sabedoria a partir da interpretação de sua experiência interior.

Neste sentido, o processo de espiritualização da carmelita traz à tona um mundo e um corpo que se tornam objetos sensíveis nos quais o ser pleno busca se integrar de forma a ampliar a capacidade que tem de sentir a si próprio, expressando sentidos de uma espiritualidade que se dá pelo desenvolvimento da sensibilidade alimentada pela narrativa. A evolução do ser integral se faz na medida em que ocorre cada vez mais um refinamento dos sentidos que tem como suporte o corpo que está atravessado pela linguagem e seus significados.

A vida assim é manifestada em suas múltiplas possibilidades de expressão e novas formas de ser em relação com uma sabedoria de vida. Isto se traduz como sistema de conhecimento mais amplo de modo a articular particular com universal, sentindo o mundo como um planeta a ser cuidado como resultado da consciência da interligação e do sentido de unidade como dimensão mais profunda da humanidade. As orações e suas várias facetas, neste sentido, podem ser um caminho de comunhão e de revelação para o ser humano de um

eu mais profundo que revela sua humanidade na medida em que é tocado em sua sensibilidade pela humanidade do outro, como nos diz Boff (2005c, p. 178):

As várias formas de oração revelam as várias situações, as várias estações da caminhada que o ser humano faz. E transforma tudo em matéria para o encontro com Deus. Não é sem razão que os salmos são o texto de referência de oração de todo o ocidente, das várias famílias espirituais, porque neles se encontram todas as situações humanas, desde o homem Adão, pervertido, pecador que chora arrependido, até o homem novo redimido que entra em sintonia com a grande sinfonia universal e canta com o universo. O céu já canta a Deus e eu me associo ao canto cósmico. Não uso o mundo para cantar a Deus, o mundo canta, eu entro cantando junto.

Os modos possíveis de estar no mundo são viabilizados pela mediação com a arte narrativa na medida em que ocorre o desenvolvimento de uma sensibilidade própria do sujeito e nas múltiplas formas de manifestação do belo. A captura dos dados sensíveis da realidade e o desenvolvimento de uma capacidade perceptiva consciente promovem assim novas formas de sentir o mundo e representá-lo simbolicamente, tornando possíveis encontros mais íntimos com a experiência do sagrado.

A narrativa de Teresa de Ávila demonstra este processo de criação intensa de si mesma a partir da capacidade sensível de escutar suas sensações e emoções. A santa sentia a presença de Cristo ao lado dela e este sentimento para ela era tão intenso e verdadeiro que não duvidava que pudesse ser alguma forma de ilusão. Sentir e amar eram as ferramentas necessárias para um aprofundamento do caminho que sempre estava aberto a novas descobertas à medida que aprofundava seu mergulho interior.

A oração da mística era um momento de articulação de elementos significativos da narrativa calcados na experiência de encantamento produzido pelos momentos de encontros com o divino. A escuta sensível da interioridade, a vivência do recolhimento e da quietude eram necessárias para a busca da verdade de si que se fazia na medida em que se atingiam estados mais avançados de sensibilidade e autoconhecimento. Esse desenvolvimento da sensibilidade é uma marca da oração teresiana. Para Boff (2005c, p. 176) a oração exige uma ampliação da nossa percepção acerca de nós mesmos:

Não acredito em nenhuma oração que seja realmente um encontro com Deus sem a descoberta do centro, sem que saibamos escutar a nós mesmos. Só escutaremos Deus se, antes e simultaneamente, escutarmos a nós mesmos. Sem isso Deus pode falar o quanto queira, não o captamos [...] O ser humano tem que se afinar para entender Deus. Ele não vem como diz o texto bíblico como um furacão ou um raio que todo mundo vê. Vem na brisa, leve, e só os atentos escutam. Ele não tem vozes. Ele é uma voz.

Assim se faz o resgate do sujeito em seus sentimentos, crenças, pertencas coletivas bem como de sua história individual através de um processo de reencantamento de si e do mundo, configurando um processo de criação permanente de um sujeito que se apodera do seu próprio processo de formação e de busca por sabedoria de vida. Como nos diz Josso (2004, p. 133) este conceito de sabedoria está na interdependência e integração de quatro buscas: busca de si e de nós, busca de felicidade, busca de conhecimento e atenção consciente:

A busca de uma sabedoria de vida consiste, pois, em tentar a integração das quatro buscas, subordinando-as a uma presença empática consigo e com o mundo, e a uma presença consciente da complexidade das causas e das condições que fundamentam uma arte de viver, associada a um sentimento de integridade e de autenticidade que permitem sentir a vida como um desafio que tem valor, em outras palavras, uma vida que vale a pena ser vivida. O esforço de integração dessas buscas leva inevitavelmente a desenvolver conhecimentos e a encontrar critérios de interações conosco e com nosso ambiente humano e natural.

As buscas de Teresa se davam na dialética entre interioridade e exterioridade. A articulação e habilidade política que ela teve que ter para fugir de um julgamento mais forte da Inquisição demonstram que a sabedoria de vida provocada pela interpretação da experiência interior através das orações logo se traduziam em uma arte de viver que se faz pela tomada de consciência de perigos e obstáculos externos para suas ações transformadoras no mundo. A felicidade para a mística não era a ausência de sofrimento, mas uma determinação da vontade de servir com alegria e criatividade.

Neste processo de servir com amor e desapego, o egocentrismo se transforma em teocentrismo para a vida daquele que vive intensamente Deus dentro e fora de si. Para aquele que teve um encontro amoroso com Deus ocorre uma união com a vontade de Deus de tal forma que o ser expressa esse amor servindo, não pensando mais no prazer pessoal, dinamizando uma nova relação com facetas de nós mesmos que resultam desse encontro. Como nos fala Boff (2005d, p. 114):

São João da Cruz ensina que, no processo de purificação mística, é preciso passar pela morte dos sentidos e do espírito. São duas grandes 'noites', que ele elabora. É para nos acostumar a Deus, de modo que, quando ele se revelar, não morramos. 'Muerdo porque no muerdo', diz santa Teresa. São Boaventura, da mesma forma, diz que é um morrer sem morrer, porque é tal a grandiosidade, a luminosidade, a provocação de alegria que não suportamos. A louvação é a tradução desse encontro. A dimensão da adoração-louvação revela o lado melhor, o da gratuidade, da descentração de nós em Deus. Ela emerge, não como se devêssemos louvar a Deus porque

ele quer que O louvemos. Louvamos a Deus porque é da natureza desse encontro nos alegrarmos e louvarmos.

A configuração de uma visão de mundo e cosmogonia se faz dessa forma por uma inventividade cultural complexa que posiciona a natureza interpretativa de um ser que produz subjetividade e conhecimento sobre o mundo, dizendo e abrindo um campo de possíveis escrituras de si, mobilizando projetos de vida que se situam em uma rede de vínculos e significações inseridos em um processo histórico-cultural mais amplo.

As facetas de si aparecem como resultado de tomadas de consciência de sua historicidade como ser sensível que busca no seu processo de formação uma articulação entre passado, presente e futuro da experiência de tempo e espaço através dos mecanismos pelos quais veio a se tornar o que é, transformando e redimensionando aspectos de si em seus projetos de vida e existencialidade. É o que nos aponta Josso (2004, p. 134):

A associação ativa entre a busca da felicidade e a busca de conhecimento abre o caminho para a procura e a construção do que denomino uma cosmoestética transpessoal, que nos permite pensar e agir com qualidade, ou seja associando o prazer, a elegância do gesto ou da beleza de uma ação ou de uma produção ao respeito pelo outro e pelo ambiente natural. Mas essa associação só poderá satisfazer o conjunto desses critérios na medida em que ela se refira, por um lado a uma cosmoética transpessoal, construída na procura da articulação entre a busca da felicidade e a busca de sentido e, por outro, a uma cosmogonia, resultante entre a procura de uma articulação entre a busca de sentido e a busca de conhecimento, quer dizer, uma visão do mundo que fundaria uma metalógica (a que alguns chamam uma nova gnose), referência necessária a qualquer processo de consciência de caráter transpessoal.

O infinito vislumbrado dentro de si traduzia-se para a santa em um campo intuitivo de conhecimento e ação capturado pela conexão profunda com Deus, com o outro e consigo mesma. Teresa dizia que para ter esta conexão profunda com Deus, o infinito que habita em nós em forma de mistério, é preciso que não pensemos muito. É necessária uma entrega para que a racionalidade e o pensamento muitas vezes não se tornem obstáculos para podermos deixar que Deus fale em nós (daí todo o conflito com os confessores), como afirma Boff (2005d, p. 107) acerca dos ensinamentos do mestre Eckart:

Toda a nossa cultura é ligada ao ter, ao acumular. Ter posicionamentos, adquirir novas ideias bíblicas, teológicas, melhor concepção de Deus. Ele não. Se quiser encontrar Deus, esvazie-se e deixe Deus falar. Toda a nossa teologia e espiritualidade são uma imensa tagarelice. Falamos de Deus. E quando falamos de Deus não há espaço para Deus falar. Ele propõe a mística do silêncio, a mística do radical despojamento, da completa liberdade de todas as coisas a fim de se poder ser livre para todas as situações. Ser

totalmente disponível. A mística do estar totalmente nu. Então Deus nos cobre por todos os lados.

O desenvolvimento dessas conexões torna o mundo e o corpo um objeto sensível no qual se articulam novas percepções e sentimentos na elaboração simbólica das vivências implicadas na construção de um eu mais profundo. Um processo de transformação constante, metaforizado no *Castelo Interior ou Moradas* como a evolução transformadora de um verme-casulo-borboleta que traz nova vitalidade e força interior na conquista de um ser em expansão.

O processo de individuação estabelecido por Jung *et al.* (1996) traduz de forma bastante elucidativa a caminhada do ser humano para sua auto-realização. Na perspectiva junguiana, o self é o centro da personalidade, uma estrutura que envolve uma totalidade bem mais abrangente do que o ego que é responsável pela consciência. O processo de ampliação da consciência pelo ego se dá na medida em que ele integra atributos do self que corresponde a processos intuitivos, criativos, instintivos e inconscientes mais profundos da personalidade. A abertura do ego para os processos simbólicos que vem tanto do meio externo quanto interno amplia suas possibilidades de autoconhecimento.

Pode ser feito um paralelo deste processo com a evolução espiritual descrita por Teresa de Ávila no *Castelo Interior ou Moradas*. Na medida em que o ser evolui pelas moradas, vai entrando em contato com o self através das mensagens interiores e impulsos inconscientes que vão ampliando a capacidade simbólico-expressiva do ego. Teresa sente estes impulsos como energia poderosa e fascinante que irradia sua força interior como capacidade amorosa para servir e realizar obras.

O desenvolvimento da personalidade através das moradas se faz pela busca de Deus que está dentro tal como o self que traz saberes de processos ancestrais da cultura enraizados no inconsciente coletivo transmitido de geração em geração. A apropriação destes saberes, porém, são realizados de maneira singular. Teresa insiste nisto: a verdade está na experiência, em sentir, entrar em contato. Nesta busca processual, há rupturas e revoluções interiores a cada momento que se chega mais próximo de Deus; alguns podem não aguentar o sofrimento e regredir para moradas anteriores porque o caminho exige renúncias e desapegos nem sempre fáceis de tolerar.

A partir do momento em que se busca o centro da personalidade há o aparecimento de potencialidades e fragilidades, luzes e sombras. O que estava reprimido no inconsciente emerge de forma a revelar dimensões paradoxais da personalidade. Boff (2005c, p. 178) descreve como se dá esse contato conflitivo com o centro de nós mesmos:

Portanto, devemos criar esse centro a partir da estratégia do não-fazer; contra a nossa cultura, os nossos hábitos espirituais, para deixar aparecer o nosso eu verdadeiro, com todas as suas contradições, negações, perversidades, mas também com suas potencialidades, sua dimensão de luz [...] A psique também tem seu centro, ao redor do qual estão nossas passionalidades, sempre ambíguas, positivas e negativas. São os demônios que moram em nós, junto com os anjos bons. Os demônios também têm sua função. Não podemos negar a nossa dimensão de sombra, de pequenez, de raiva, de vingança, e de todo o universo de perversidades que está em nós [...] Tudo isso é vida. Tudo isso é humanidade.

A busca de sentido ocorre neste ser singular como uma articulação complexa de saberes destacada na centralidade do aprendente, conduzindo a um referencial interior orientador de uma ação de uma espiritualidade integrada. A sabedoria se expressa em uma presença empática, autenticidade e saber-viver que se integram em um processo de atenção consciente sobre sentimentos e sensações, desenvolvendo uma percepção ética e estética sobre a vida.

A radicalidade da expressão divina em nós ocorre quando esta percepção se transforma em ações cotidianas. Forma-se então uma base ampla de consciência como articulação entre conhecimentos, saberes, expressões culturais e simbólico-emocionais que possibilitam uma melhor interpretação da experiência originária de Deus em todas as dimensões da vida, superando a dicotomia ação/oração. Como nos diz Boff (2005d, p. 104):

Nossa realidade de mundo, de história, de cosmos, tocada pela divindade, ficou transparente, sacramental. Vendo este mundo detectamos Deus dentro dele. É através do mundo, com o mundo, que captamos Deus. Captar é fazer a experiência originária de Deus, não em algumas privilegiadas, somente quando se está no espaço sagrado da Igreja, ou se lê a bíblia, comunga-se ou reza-se. Fazer a experiência de Deus em cada situação, andando na rua, respirando ar poluído, alegrando-me, tomando cerveja, empenhando-me num compromisso na favela, procurando entender algum texto que se esteja estudando. Isto é experimentar Deus em todas as coisas, pois ele vem misturado com tudo isso, mergulha nisso tudo.

Neste sentido, oração deve permear a existência, inspirando o sujeito a uma busca espiritual criativa onde ele produz sua própria história a partir da sensibilidade e singularidade dos seus processos psíquicos e espirituais. É, para Teresa, uma preparação para um encontro profundo com Deus, levando a abertura do ser para uma experiência intensa de cunho emocional e dialógico.

Esta abertura a Deus se transforma em abertura ao próximo, levando à expansão do amor interior para os outros. É a capacidade de se sensibilizar com a dor do outro, levando a pessoa a “sair de si” e dirigir sua energia para o cuidado com os mais pobres e todos aqueles

que sofrem. Neste processo, cultivar a espiritualidade envolve, segundo Olinda (2010, p. 83, grifos da autora), quatro dimensões interligadas:

Como transcendência – marca a possibilidade de abertura para uma relação cada vez mais próxima a Deus; **como caminho** – indica o processo de autoconhecimento e reforma íntima; **como serviço ao próximo** – aprendizado de relacionar-se amorosamente com todos os seres vivos e de abraçar generosamente a alegria de servir; e **como compromisso ético-político** – aponta para o engajamento nas lutas sociais que garantam a dignidade humana e o respeito à vida.

A oração deve ser assim um processo de busca de refinar os sentidos para os encontros com Deus, com o outro e com nós mesmos. E este trabalho de refinamento requer do ser uma capacidade de dirigir sua atenção consciente para sua essência a fim de discriminar aquilo que está na centralidade e profundidade daquilo que está na superficialidade.

Neste sentido, Teresa ressaltava que não somos anjos, pois temos um corpo que está submetido a fadigas, cansaço e todos os prazeres passageiros que os objetos de consumo propiciam. Por isso, devemos cuidar de nossa sensibilidade para que a oração não vire uma soma de atos mecânicos e repetitivos, mas uma atitude de base a partir de nós mesmos, da nossa respiração, sensações, percepções em busca da quietude mental necessária para que possamos evoluir na oração.

Nas orações teresianas, o corpo é fonte de prazer nos encontros amorosos com Deus, podendo resultar em um alargamento da percepção sensível. Mas ele também é submetido aos prazeres mundanos, podendo resultar em uma saturação dos sentidos e uma “cegueira” com relação a nossa verdade experiencial obtida pelas orações. Assim, para que o ser humano evolua espiritualmente é necessário refinar a sensibilidade, discriminado entre prazeres mundanos e prazeres divinos.

O desenvolvimento da espiritualidade, da liberdade e da capacidade de biografização da experiência através da narrativa busca assim uma educação do sensível, cultivando a curiosidade, o amor, a beleza e o encantamento pelo mundo de forma a valorizar experiências intuitivas e não racionalizáveis. A espiritualidade evolui na medida em que se desenvolve uma percepção ética e estética sobre a vida, através de um refinamento dos sentidos em seu contato com a natureza, o mundo e o corpo, explorando os significados dessas experiências, ampliando e aprofundando suas possibilidades de conexão com a necessidade que temos de contato com o belo que há em nós e com outros seres do planeta.

Neste sentido, podemos entender a construção da narrativa autobiográfica de Teresa de Ávila como momento de articulação de experiências complexas e suas qualidades polissêmicas, constituindo uma base transformadora da consciência na medida em que engloba pontos de vista em um campo de explorações de si quando integra saberes que se dão ao longo das experiências de vida. Este processo se dá pela dinâmica de um ser pleno que vai ganhando autonomia na busca de apropriação de seu percurso formativo, elaborando uma sabedoria de vida como um conhecimento mais amplo de uma arte de viver que requer um “aprender consigo a aprender” ao longo da vida, aprimorando suas intuições e capacidade de dar sentido aos acontecimentos.

4.3 Espiritualidade como mercadoria versus espiritualidade como questão do ser integral

As três últimas décadas do século XX impulsionaram uma série de mudanças econômicas, políticas e tecnológicas que vieram produzir novas formas de subjetividades. Segundo Jameson (2004), essas mudanças se caracterizam pelo avanço cada vez maior da cultura do consumo, das novas tecnologias e do desenvolvimento acentuado do capitalismo multinacional. Os laços afetivos são tomados por um ritmo de instabilidade cada vez maior tornando os vínculos entre as pessoas mais tênues e sujeitos a mudanças, o que Bauman (2004) denominou de “amor líquido”: emoções e sentimentos mais fluidos em uma rede de interconexão marcada pelo deslocamento incessante e imperativo em um ambiente de incertezas e oportunidades.

As sociedades contemporâneas, inseridas no que Giddens (2002) denomina de modernidade tardia, são marcadas pela fragmentação. Fragmentação da experiência e do conhecimento de si pela diversidade de papéis exercidos nos diversos contextos em que atuamos de modo que não conseguimos assumir uma visão coerente de nós mesmos. Nesta busca por coerência, muitos têm buscado espiritualizar-se como forma de produzir uma história de si mesmo com base em referências estáveis a fim de se contrapor à instabilidade de nossos tempos.

Na sociedade de consumo em que vivemos, almeja-se um bem-estar psíquico da forma mais rápida possível para continuar produtivo e exercendo sua função de consumidores. Nestes cenários, surgem falsos gurus, pastores ofertando milagres, padres midiáticos que transformam a religião em espetáculo onde as aparências acabam se tornando mais

importantes que a busca pela essência interior como forma legítima de se alcançar a verdade de si.

A espiritualidade vira assim uma preciosa mercadoria onde a travessia interior é substituída pela promessa de milagres ou de uma vida sem sofrimentos alimentada pela promessa de um aqui-agora feliz na qual a consciência crítica é substituída por crenças que tornam o sujeito contemporâneo cada vez mais uma mistura de sensações, intensidades e prazeres como um fim em si mesmos. Como nos diz Boff (2005d, p. 100):

Talvez um dos grandes castigos de nossa cultura consumista, materialista, dualista, seja exatamente o que a teologia da libertação chama de ‘a experiência da morte de Deus’. Deus já não fala. É uma mercadoria que está dentro do mercado, e quando se pretende encontrar Deus, encontra-se um ídolo que não satisfaz o desejo infinito do ser humano.

A lógica deste tipo de busca espiritual afasta a evolução da consciência marcada por um processo de elaboração simbólica que se faz através de um trabalho reflexivo e da apropriação da singularidade do caminho espiritual. Muitos sujeitos consomem uma espiritualidade padronizada e estéril onde as pessoas assumem fórmulas prontas de pretensos “espíritos iluminados”. As instituições religiosas muitas vezes burocratizam o sagrado transformando o seu sentido de conexão profunda com nós mesmos a um ritual repetitivo onde as pessoas se tornam passivas diante de um poder que se manifesta de acordo com interesses humanos e não divinos. Como nos diz Boff (2005d, p. 100):

O sagrado não está nos objetos, no altar, na eucaristia, no livro sagrado ou em pessoas consagradas. O sagrado é a profundidade de cada pessoa humana. É a misteriosidade de cada ser da Criação. E todo sagrado nos convoca ao respeito, à veneração e a uma distância do poder manipulador que intenta enquadrá-lo no circuito dos interesses humanos, que engloba as instituições religiosas, os poderes políticos e daqueles que fazem do sagrado um imenso negócio. Explorar a demanda da mística, de transcendência dos seres humanos, para dar-lhe uma mercadoria barata, que o iluda, não com a experiência do sagrado, mas a de uma satisfação superficial de suas necessidades, que logo se manifestam de novo, deixando-o sempre sedento de um encontro com Deus: eis o pecado contra o povo religioso.

O encontro com o Deus imanente e a busca de um diálogo íntimo com ele é solapada por um Deus distante no qual se espera que ele, agindo externamente, provoque uma mudança de vida repentina através de um poder mágico que funciona como último recurso no desespero pelo alívio das angústias e sofrimentos interiores.

Por outro lado, o desenvolvimento autêntico da espiritualidade ocorre como busca de transformação interior, promovendo movimentos em direção ao impulsionamento de uma

função transcendente que, ultrapassando o lado passageiro das coisas, eleva o ser ao sublime e em direção ao encantamento, ao belo, às percepções éticas e estéticas mais aguçadas de uma nova sensibilidade. No entanto, muitas vezes, na atualidade, a busca da apropriação da experiência interior é substituída pela corrida sôfrega em direção ao efêmero e imediato como busca de felicidade fora do ser. Isto o afasta de processos psíquicos mais elaborados que encaram a finitude e o sofrimento como algo inerente à vida e ao caminho espiritual. Fernandes (2012, p. 86) aborda esta questão:

Os tesouros da terra são fenômenos perecíveis no espaço e no tempo. Ao nos identificarmos com a vida simbólica, passamos a ter vida psíquica e esta suplanta a concretude da matéria [...] A identificação narcísica com o princípio do poder, que conduz à riqueza material, mantém-nos fixado ao impermanente e suas vicissitudes, que nos fazem sofrer e nos desviam da estrada que leva ao desapego do que mata espiritualmente. Na tradição espiritual, a morte não deve ser entendida concretamente no sentido da biologia. Ela é o distanciamento do Nirvana e do entendimento simbólico, e ocorre quando nos encapsulamos no inferno da concentração da nossa energia psíquica em um objeto que nos prende e nos devora.

As correntes fluidas das aparências, do espetáculo, da moda e dos estilos de vida cada vez mais individualizantes contaminam também a forma com que se vive a espiritualidade nos dias de hoje. A sedução do consumo, da moda e dos valores baseados na aparência constroem verdadeiros castelos exteriores que funcionam como máscaras e formas de religiosidade defensivas onde a tentativa de dominar Deus e estabelecer com ele uma relação mercadológica se tornam a tônica. Contrariamente a isso, como vimos, a narrativa teresiana provoca uma aproximação desse Deus distante para um Deus próximo e amoroso, como nos diz Frei Betto (2005b, p. 94):

João da Cruz e santa Teresa colocam Deus, que estava lá em cima, no centro do coração humano. Com os dois, já não é o místico que vê chegar a Deus, que habita os céus. Deus está aqui, temos é de nos abrir a Ele. Deixá-lo entrar no âmago do coração. Não é mais a idéia de um Deus inacessível que só pode ser desvendado pelo conhecimento. É a ideia de um Deus amoroso que, como a imagem do sol, se derrama; basta abrir o coração para desfrutar esse amor.

Os ideais coletivos na sociedade de consumo em que vivemos são assim substituídos por projetos cada vez mais individuais onde o lugar de Deus na vida psíquica dessas pessoas assume um lugar de guardião e defensor contra a violência e dos perigos do mundo, não importando o que aconteça com a coletividade. A espiritualidade aparece como uma forma totalmente desvinculada de uma lógica de ação. As orações e meditações fazem

parte de um modelo defensivo no qual se busca “blindar” de qualquer mal contra si ou sua própria família.

A consciência da alteridade é obliterada por um narcisismo marcado pela idealização de pessoas, objetos ou situações que devem trazer felicidade pessoal para um tempo calcado no presente imediato. Não há qualquer sentido de utopia como o que existia na década de sessenta do século passado onde as pessoas sonhavam e lutavam por um mundo mais justo e igualitário. O narcisismo reinante permeia uma cultura do consumo que promete beleza, vitalidade, juventude, poder e prazer sem limites. É o que nos fala Fernandes (2012, p. 162):

O ideal de ego de nossa sociedade suprimiu valores altruístas que o ideal religioso sempre apregooou. O ideal de hoje é narcisista. Nele a estetização, a eterna juventude, o poder, a capacidade de sedução, a penetração social, a capacidade de manipular a mídia a seu favor, a fama, a posse de aparato tecnológico, enfim tudo que enalteça o ego, é bem vindo. Não há um crivo crítico que detenha um exagero de um narcisismo que nega a finitude da vida e a precariedade humana [...] A contemplação, a interiorização e o cultivo das relações mais significativas foram suplantados pelo culto à persona. O tempo está a serviço do narcisismo e não do outro e suas necessidades. No atual cenário narcisista, não causa espanto poupar aquilo de que o outro é carente, ainda que esse outro seja bem próximo.

Martelli (1995) revela que a perda da crença no progresso impulsionada pela razão na modernidade gerou um sentido de contra-utopia na sociedade que denomina de pós-moderna. Isso gerou o aparecimento de uma consciência difusa marcada pela deslocalização e desrealização da experiência impulsionada pelas novas formas de percepção de tempo e de espaço em um mundo cada vez mais globalizado. Nesse contexto, a relação entre religião e sociedade muda, trazendo um novo impulso religioso que irá adquirir diversas facetas e configurações.

Hervieu-Léger (2008) busca situar em duas formas de vivência da espiritualidade hoje como tipos ideais de uma mobilidade religiosa no campo das escolhas e das identificações éticas, culturais, emocionais e comunitárias que estão em jogo na busca de dar sentido à vida através de trajetórias singulares de espiritualidade: a figura do “peregrino” e do “convertido”. São estes dois tipos ideais e metafóricos da atual busca de espiritualidade que trazem a perspectiva da vivência afetiva e espiritual do sujeito contemporâneo⁶.

⁶ A análise que se dará aqui das figuras do peregrino e do convertido não quer dizer que não exista mais praticantes regulares e fiéis aos dogmas e doutrina das instituições. Apenas tenta delinear, na figura do “sujeito pós-moderno”, os modos de subjetivação das crenças que está em tensão permanente com a figura do praticante regular e fiel a todos os dogmas da instituição.

O peregrino é um nômade afetivo dos tempos atuais que procura flexibilizar seu vínculo com o sagrado em lugares transitórios pelos quais mobiliza sua subjetividade em torno de grupos que se identificam com um lugar, mas não pretendem se estabelecer ali. Eles buscam uma associação temporária sob o signo da mobilidade de forma a permitir novas maneiras de identificação e sociabilidades religiosas nas quais a instituição não é mais o centro aglutinador desse movimento. A pertença a uma comunidade é transitória, não havendo um sentido de transmissão religiosa como a das formas herdadas pelas famílias e instituições.

O acento é dado à individualização das formas de identificação com as pessoas e práticas inseridas na mobilidade em torno do lugar sagrado, não havendo uma obrigatoriedade de permanecer ali ou de praticar todos os rituais para se sentir aceito em tais grupos. A escolha voluntária de permanecer é enfatizada como algo que se direciona de forma mais acentuada pela coerência e busca de sentido espiritual de cada um e desta forma dos modos de se engajar com o intuito de realização pessoal. Há uma mudança na concepção do que significa “pertencer” provocando uma reorganização do grupo e da pessoa em torno das práticas e rituais que são ali estabelecidos. Mas será que a instituição perdeu o valor como força aglutinadora de identificações e movimentos? Não seria a Jornada Mundial da Juventude promovida no Brasil em 2013 algo que reúne tanto a possibilidade de ser “peregrino” como praticante regular?

Martelli (1995) argumenta que neste cenário as instituições aparecem como instâncias reguladoras de movimentos que atraem adeptos ávidos por novos referenciais, uma nova utopia e que implica a redescoberta seletiva e interpretativa da instituição como base sobre a qual se alicerçam valores, símbolos e práticas.

A reserva de símbolos e significados reproduzidos institucionalmente se tornam a base da experiência religiosa dos fiéis. A experiência da fé é, nesse sentido, um fenômeno complexo e que engloba vários níveis de integração nos sujeitos com a instituição, seus ritos, seus dogmas, como ressalta Boff (1982, p. 157):

A fé se expressa na dimensão sociológica e aparece a religião com suas instituições, tradições, costumes, poderes sagrados e as formas de incorporação. A fé se viabiliza no nível da corporalidade e materialidade mediante ritos e símbolos. Lança raízes na afetividade humana atendendo às pulsões de plenitude, reconciliação, imortalidade e felicidade. Mergulha na dimensão ético-praxística estabelecendo códigos de comportamento e ideais orientadores das práticas pessoais e sociais. Expressa-se no nível intelectual e articula a compreensão doutrinária da fé com seus credos e dogmas

A narrativa nos casos de uma conversão acentuada e vivida de forma intensamente emocional passam a demarcar períodos como um “antes” e “depois” da conversão. A autenticidade desta experiência encontra-se na capacidade de escolha daquele sujeito que busca uma identidade religiosa não mais por herança nem por obrigação; expressa um engajamento pessoal, uma busca de auto-realização e autonomia, inserida em um processo de construção de si que passa por uma reorganização global da vida em que se configuram valores e inserção em um grupo comunitário no qual dê ao sujeito o sentimento de pertença e validação mútua de crenças compartilhadas.

Pode ocorrer uma mobilização da própria subjetividade em direção a uma inserção comunitária ou intensificação de experiências que dêem contas das incertezas, do vazio interior e da falta de sentido. O indivíduo pode nunca ter pertencido a qualquer tradição religiosa, ter sido participante dos movimentos de esquerda na década de sessenta do século vinte ou ter sido um ateu militante; em busca de referência pode decidir mudar de vida, de uma nova utopia, da construção e apropriação da narrativa de si por meio de uma experiência religiosa na qual possibilite uma reorganização ética e pessoal de sua vida.

Para Hervieu-Léger (2008), a questão das crenças, na perspectiva dos desafios de viver uma espiritualidade autêntica hoje, se tornou um processo no qual a autonomia da escolha revela um processo no qual as instituições não obrigatoriamente ditam o controle da espiritualidade dos indivíduos. Muitas vezes estão ocorrendo bricolagens de crenças onde a mobilidade e a fluidez se contrapõem aos sistemas fixos de regras e símbolos de ação.

Não há uma regulamentação capaz de fixar preceitos; os tempos atuais trazem uma busca pela individualização e liberdade na qual a escolha do que acreditar e como agir em relação a isto produz tensões e deslocamentos em relação aos laços estabelecidos com a instituição. Borges e Lopes (2013), em reportagem para a Revista Veja, entrevistaram jovens que participaram da jornada Mundial da Juventude no Brasil em 2013. Em um desses depoimentos um jovem de 22 anos, sexo masculino, revela: “Quando não me identifico com algum ponto da Igreja, não o absorvo na minha vida.”

Nesta perspectiva, as crenças estão cada vez menos se atrelando a modelos pré-estabelecidos tornando a prática desses sistemas simbólicos de fé cada vez mais regulados pelos próprios sujeitos. Muitas vezes, os sujeitos reconstroem universos de sentido, assumindo a responsabilidade por suas práticas na tentativa de apropriação de seu movimento em busca de seu processo de espiritualização. A construção das significações que dão sentido a estas espiritualidades é fruto de uma relação com o mundo inaugurada pelos processos de autonomia que foram herdados da modernidade. Isto implica em uma tensão permanente com

a tradição, trazendo à tona um sujeito capaz de compor sua trajetória de vida e o seu lugar dentro de um sistema de crenças que faça sentido dentro desta trajetória.

Não há o desaparecimento das formas institucionalizadas de vida religiosa, mas o vínculo institucional não é mais condição fundamental para a vida espiritual. Além disso, quando o sujeito se vincula a uma instituição, não há mais o sentimento de obrigatoriedade de cumprir todos os rituais e normas, nem a adesão irrestrita a todas as crenças daquela religião.

As crenças se desdobram e se diversificam na busca de realização pessoal do sujeito contemporâneo, traduzindo a busca de um sentido pessoal em um cenário de incertezas no qual crenças diversificadas tendem a se tornar a matéria prima simbólica das expressões espirituais de identidades híbridas que misturam e remodelam códigos e vínculos com a dimensão sagrada da experiência humana. É em um campo de fragmentação de ideias, valores e regras que muitos se movem na modernidade tardia em busca de coerência em um universo de sentidos fluidos no qual os sujeitos tentam organizar sua vida espiritual, construindo uma espécie de “colcha de retalhos” de crenças e valores.

O catolicismo entra em cena neste cenário como uma instituição que pode ser grande mobilizadora das grandes massas para a adesão a uma prática religiosa que tenha a instituição como referência, embora isto não signifique a adesão total aos seus ritos e dogmas. O desafio da instituição de lidar com sua hierarquia interna e resolver suas questões de poder é um passo importante para que a Igreja possa dar novas respostas às questões atuais de forma a lutar pelo respeito às diferenças e contra as injustiças sociais. Boff (1982, p. 85) analisando a Igreja como instituição nos diz:

A esclerose institucional gerada impediu que a Igreja respondesse adequadamente aos desafios vindos das rupturas da modernidade, ocasionou que fosse considerada como um reduto de conservadorismo antievangélico e que na práxis eclesial se introduzisse uma profunda ruptura entre Igreja-Povo-de-Deus e Igreja-Hierarquia [...] Que chance possui a Igreja-Instituição de atualizar o evangelho e à sua luz responder aos grandes desafios do mundo de hoje?

A Jornada Mundial da Juventude, ocorrida no Brasil em 2013, demonstra o poder de mobilização de jovens para o encontro com o Papa “Francisco”. Mesmo sob denúncias de corrupção e pedofilia, a instituição conseguiu fazer com que a esperança de um novo papa carismático e que valoriza a simplicidade, reunisse jovens de toda parte do mundo. A Igreja Católica sente a necessidade de mudanças em sua estrutura interna. Não é à toa a eleição de um Papa que tem buscado com sua própria intitulação “Francisco” assumir uma nova postura em relação ao poder da Igreja.

As mudanças no comportamento do Papa que prefere a simplicidade à ostentação⁷ parecem alimentar a esperança de que existam mudanças da Igreja em direção a um diálogo mais profundo com a vida concreta dos católicos. Há que se enfrentar toda a imensa burocratização da fé e do espaço sagrado que se tornou a Igreja com suas hierarquias e jogos de poder. Boff (2005d, p. 102) traz à tona esse questionamento apontando para a necessidade atual de uma real experiência de Deus:

Resulta que várias Igrejas se transformam numa imensa burocracia religiosa, com seus administradores de sacramentos, produtores de orações, gerenciadores do espaço sagrado. A religião transforma-se num imenso andaime onde nos movimentamos. Não cumpre sua função fundamental de, ao ser expressão da experiência originária, ajudar-nos a refazer a experiência originária. A religião deve ajudar-nos a descobrir Deus dentro de nós, na comunidade, no curso do mundo. E não ocupar o homem com o mero exercício da religião: ir à missa, fazer orações, participar da comunidade [...] O fundamental é que o fiel tenha a experiência de Deus, o encontro com Jesus Cristo, o choque existencial com a palavra de Deus, com a palavra que ele fala hoje.

Os jovens que participaram da Jornada Mundial da Juventude parecem trazer esse desejo de maior abertura e proximidade com Deus e com o papa que utiliza até o *twitter* para se comunicar. Um jovem de 26 anos, sexo masculino, entrevistado por Borges e Lopes (2013) falou: “O papa escreveu uma carta e postou na internet no mesmo dia. Essa proximidade que ele traz é muito boa.” Outro de 23 anos, sexo masculino, questiona: “A Igreja já avançou na relação com os jovens, mas pode fazer mais. Por que é desrespeitoso um padre se casar?”.

Um agir eticamente orientado pode ser obtido tendo como referência de valores a instituição que deve se adequar a uma realidade complexa de pensamentos e comportamentos. A Igreja Católica parece assim ter de enfrentar novos desafios como, por exemplo, as relações homoafetivas. Existem, por outro lado, a postura de instituições protestantes que são mais fechadas a este sistema de complexidade propondo até tratamentos para a homossexualidade. Isto nos faz pensar: até que ponto as instituições religiosas estão realmente preparadas para a vivência da alteridade como dimensão fundamental da existência humana? Como os sujeitos se inserem nas instituições que trazem conflitos com seus sistemas de valores pessoais?

Martelli (1995) nos convida também a refletir sobre a instituição religiosa como um campo de complexidade no qual as contingências sociais deveriam tornar a perspectiva dos costumes mais aberta para novos comportamentos, incluindo a iniciativa de indivíduos e

⁷ Lembramos que isto se coaduna com a vivência da espiritualidade de Teresa de Ávila para a qual a questão da simplicidade era fundamental, o que fez com que suas fundações não fossem lugares de luxo ou diferenças entre as monjas, mas que trabalhassem para o sustento delas mesmas e vivessem apenas com o necessário.

grupos que se organizam de forma espontânea na composição de estilos de vivenciar a espiritualidade de forma singular, incentivando a autonomia e variações de grupos sociais que favoreçam a formação de uma consciência pessoal dentro do quadro de relações intersubjetivas calcadas na confiança e no amor que surgem de um mundo vivido e construído pelos sujeitos.

Na contemporaneidade, a capacidade de se utilizar dos recursos espirituais para produzir as significações de sua existência imprime ao sujeito atual capacidades e habilidades de gerir a diversidade das situações nas quais experiencia em um mundo marcado pela fragmentação e instabilidade dos sentidos pessoais de identificação.

A habilidade de se autointerpretar na diversidade de papéis que vivencia e tentar dar uma coerência a isto com uma busca espiritual parece ser o maior desafio deste momento. Implica em construir uma narrativa autobiográfica que possa se integrar a um mundo aberto de possibilidades, mas que confira ao sujeito contemporâneo um certo grau de sistematicidade estabelecido pelo potencial biográfico de apropriação de sua espiritualidade.

A trajetória espiritual é um percurso de identificações pessoais sujeito a mudanças por isto esta narrativa deve lhe conferir um relativo grau de fluidez em um mundo intensamente cambiante. A identidade espiritual passa por uma construção biográfica subjetiva no qual o sujeito estabelece referenciais, valores e critérios de pertença a uma determinada comunidade.

O reconhecimento do outro é um elemento indispensável nesse processo, revelando encontros, medos e desafios de um processo de espiritualização calcado na construção narrativa de si mesmo. O sentimento de liberdade de escolher e transitar exige do sujeito uma tomada de consciência dessas escolhas à construção de uma cosmovisão ética e estética que balize valores de referências de ação para uma vida espiritual singular e alteritária.

A experiência da liberdade pode também ser vivenciada como um horizonte possível no qual se insere modos de convivência e comunhão alternativos às formas institucionalizadas tradicionais. Estas formas de pertença podem dar ensejo a uma aspiração utópica que se concretiza em um engajamento ético-político que se configura como uma missão de transformação do mundo, inserindo sua prática como fundamentação de busca por ideais coletivos. Entretanto, esta prática é pautada pela forma voluntária de adesão flexível que rompe com padrões fixos de interação institucionalizados, assumindo uma dimensão variável de ação individual e móvel.

O lado ao mesmo tempo racional e irracional do sagrado foi explicitado por Rudolf Otto (1992) como aquilo que comporta um mistério terrível e, ao mesmo tempo, fascinante. Uma experiência inefável que se apresenta à consciência como uma realidade outra, que pode emocionar, contagiar, levar ao êxtase; é algo percebido pelo crente como uma força misteriosa capaz de uma energia transbordante que o invade, fascina e o impulsiona para ações as mais diversas como a devoção ou o comportamento moral.

Neste sentido, as necessidades psíquicas individuais podem também gerar buscas de formas de espiritualidades mais intensas que levem a uma transformação radical de si. Isto pode se dá por meio de uma conversão a uma seita ou religião que lhes confira um código de sentido que garantam uma “segurança” em meio à fragmentação interior vivenciada nas sociedades contemporâneas.

A procura por uma identidade religiosa é muitas vezes o desejo de conseguir alguma estabilidade afetivo-emocional e colocar em prática sua autonomia e liberdade de escolha por um sistema de crenças que faça sentido dentro de uma trajetória individual. É, nesse sentido, uma recusa a uma identidade religiosa imposta e que não atenda as reais necessidades de uma trajetória biográfico-espiritual.

A busca da experiência de união com Deus foi, antes mesmo da modernidade, a vivência de um individualismo religioso que caracterizava a afirmação do sujeito crente e a sua apropriação pessoal da experiência afetiva divina. É a contraposição de uma religião da interioridade em relação às práticas prescritas de rituais em conformidade com a instituição.

Havia a necessidade de apropriação das verdades religiosas no interior mesmo da experiência e alguns místicos como Teresa de Ávila e João da Cruz se tornaram notáveis neste processo de valorização da experiência interior e da sua expressão em amor, solidariedade, compaixão, desapego e obras. Isto foi visto com desconfiança pela instituição religiosa, pois na modernidade a espiritualidade precisava ser controlada e domesticada algo que ficou bastante explícito na organização doutrinária da espiritualidade de Inácio de Loiola, conforme nos atesta Frei Betto (2005a, p. 96):

O despojamento interior é recusado taticamente, não doutrinariamente, pela Igreja, quando ela começa a valorizar as meditações tipo Inácio de Loiola, que enche a cabeça de imagens e também coloca os sentidos na meditação. Por exemplo, experiências de que se está saboreando o gosto de Jesus, de que se está tocando a face de Jesus, de que se vê cada cena do evangelho. Favorece o sentido, as emoções como forma de se aceitar que não pode haver espiritualidade ou mística sem o conteúdo doutrinário da ortodoxia. Mística sim, mas de acordo com o catecismo romano. Fora do catecismo romano, resta a suspeita [...] Já não se encontra o místico no mundo, o leigo e aquele que através da sua mística, inova, como fizeram santa Teresa de

Ávila e São João da Cruz, que promoveram uma ruptura na tradição carmelita.

Assim, a construção do sujeito religioso leva a um desapego das coisas materiais e o desapego de si mesmo implicando uma renúncia a paixões, valores e interesses pessoais. Tal despojamento conduz a uma via de acesso a uma consciência possível de um eu superior advinda da experiência de união autêntica e transformadora. A individualização da experiência religiosa desses místicos se torna um exemplo através da história e até hoje ressoam como exemplo para os que buscam singularidade e experiência íntima com Deus na trajetória espiritual. O individualismo religioso se inscreve na trajetória biográfico-espiritual de forma a romper com paradigmas em que unicamente a instituição realizaria a relação do sujeito com Deus.

São João da Cruz e Teresa de Ávila não romperam com as instituições, mas desenvolveram métodos e experiências que trouxeram para a vida cotidiana a presença de Deus, dando sentido às ações mais simples, pois estavam contextualizadas a uma profunda experiência afetiva de união. A reação aos aspectos mundanos que fossem obstáculos à vivência espiritual era algo inerente ao individualismo religioso.

Podemos dizer que atualmente existem formas de se viver a espiritualidade bebendo da fonte desse individualismo religioso e absorvendo-o no individualismo moderno. Os aspectos místicos e exotéricos por grupos de Yoga e meditação, por exemplo, oferecem a perspectiva da realização plena de si por meio de vários tipos de atividades que incluem leituras de grandes místicos do oriente, práticas corporais que atuam para a harmonização do corpo e da mente, reuniões para meditação em grupo dentre outros como viagens à Índia e cursos sobre práticas alternativas que trazem o *slogan* de holísticas.

A autenticidade ou não das experiências que são vividas através dessas atividades são muito difíceis de validar por algum crivo moral. No entanto, nós nos permitimos duvidar de algumas práticas quando se tornam movimentos superficiais que seduzem os sujeitos com novas técnicas, um “guru recém chegado da Índia”, livros de auto-ajuda com base em filosofias orientais que compõem uma espécie de *self-service* espiritual com que os sujeitos não são levados a grandes transformações de si, mas ao consumo de práticas e mercadorias espirituais que visam preencher o vazio de nossos tempos.

Da mesma forma que podemos duvidar dessas práticas, queremos também refletir sobre aquelas nas quais as pessoas que buscam com práticas do yoga e meditação, por exemplo, algo que cause alguma mudança substancial na sua cosmovisão, na relação com o

próprio corpo, na maneira como cultivam as relações e como podem potencializar suas capacidades de auto-realização de forma a transcender em muitos aspectos os valores da sociedade de consumo atual.

Estas pessoas não buscam uma verdade existente fora de si, mas se permitem adentrar na aventura da experiência interior que façam assumir estados de consciência mais elevados. Elas buscam nas tradições espirituais e místicas do oriente uma forma de procurar caminhos que lhes dêem sabedorias, métodos e práticas que conduzam a um auto-aperfeiçoamento de si.

Não se negligencia a saúde, a vitalidade, o bem-estar, mas estes referenciais não levam apenas a transformações aparentes; há uma busca intensa e intramundana do ser integral no qual corpo, mente, espírito e emoção estão intimamente interligados assim como, de uma forma mais ampla, que as pessoas do planeta também estão interligadas na construção de uma cosmovisão baseada em uma ética de amor. Estão abertos a uma autêntica transformação de si pela valorização da experiência, partilhando ou não os significados em pequenas comunidades. Não podemos dizer que estão totalmente livres das seduções mercadológicas que vendem estilos de ser espiritual. Estão num terreno em que redefinem continuamente a biografização de suas experiências na busca de encontrar um lugar de força no universo.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A trajetória biográfico-espiritual de Teresa de Ávila oferece elementos para se pensar modos de viver a espiritualidade hoje. Ela traz Deus para dentro de si quando se refere ao Castelo Interior e, ao mesmo tempo, postula que há obstáculos a serem superados neste encontro profundamente ansiado pelo ser. Também o modo de se relacionar com Deus traz elementos fundamentais para o processo de espiritualização hoje. O diálogo com um Deus, um soberano e amigo que se contrapõem a um Deus distante, é uma atitude que valoriza o sentimento, o recolhimento amoroso e a introspecção.

Entrar em contato consigo mesmo é um caminho em que a atenção consciente sobre o corpo e os próprios processos psíquicos conduzem a uma evolução espiritual. Mas é preciso converter esse amor em ação, porque Cristo foi um modelo disso e trouxe em sua humanidade um corpo que sofre e precisa ser cuidado. A elevação do ser passa pela virtude da humildade, o que requer nos tempos atuais, a consciência crítica acerca das vaidades, da busca pelo poder e dos bens materiais como grandes referenciais de existência.

O que Teresa de Ávila buscou com sua vida foi o desapego a tudo isso, pois estes valores dificultam a libertação para as moradas mais íntimas. A presença de Deus em si e os desdobramentos dessa experiência afetiva com Ele permitem para o sujeito atual uma vivência espiritual crítica diante de um mundo que vê a realização do sujeito pelo investimento maciço na exterioridade.

A busca pelo ser integral é a tentativa de dar coerência a nossas experiências em um mundo que ameaça aniquilar tudo o que somos e o que buscamos verdadeiramente através de um autoconhecimento. O desafio de ver além do efêmero e dar coerência à fragmentação da experiência parece ser uma tarefa fundamental na qual reside a conquista de novas “moradas” do nosso castelo interior. O processo de espiritualização requer uma interpretação de nossa experiência interior para que se converta em auto-realização e sabedoria de vida.

O desafio do sujeito contemporâneo em seu processo de espiritualização é produzir sua própria história e assumir o imperativo biográfico de nossos tempos, conectando-se com Deus em meio a um caos de experiências que advém de uma pluralidade de contextos sociais, culturais e existenciais. Como nos diz Pineau e Le Grand (2012, p. 110):

Numa sociedade histórica – que visibiliza e impõe seus sentidos através de escritos -, não é tão fácil compreender o que significa o acesso de uma vida à historicidade, ou seja, à sua própria história, à sua construção e não apenas a história dos outros. É fazer jorrar uma fonte, uma gênese pessoal de sentido temporal. Antes de ser uma disciplina acadêmica, um corpus de

conhecimento, uma cronologia ou mesmo um relato prazeroso, a história etimologicamente, é uma busca, uma construção, uma ‘tessitura’ de sentidos a partir de fatos temporais [...] Querer fazer da sua própria vida uma história, é querer ter acesso à historicidade, ou seja, à construção pessoal de sentido a partir dos sentidos estabelecidos, dos não-sentidos e dos contra-sensos que escandem e balizam a experiência vivida dos intervalos, nascimento e morte, organismo e meio ambiente.

Deve-se assumir um processo de apropriação da própria existência se reconhecendo como um ser inacabado que está a procura de sentido em um mundo intensamente cambiante. É explorar suas possibilidades de inclusão no mundo por meio de uma narrativa que encontre um lugar de força e expressão no mundo, considerando um conhecimento que advém de uma tomada de consciência das interconexões existentes entre os seres, resultante da polissemia estruturante de sua consciência em um jogo dialético entre interioridade e exterioridade. É abrir um diálogo em que uma narrativa pode exercer com outras narrativas um campo de possibilidades de ação e conhecimento mais significativo e aberto à alteridade.

Como nos diz Josso (2004) um caminhar para si é um “caminhar com”, exigindo um processo intersubjetivo de partilha de significados que mobiliza a ação, a imaginação, a cognição e a afetividade como recursos indispensáveis para um processo de espiritualização aberto a novas sensibilidades e potencialidades, redimensionadas em um campo simbólico de expressão que possibilita mudanças nos referenciais socioculturais que balizam uma existência.

A questão do sentido para a existência é afirmada no intuito de uma inclusão de uma nova ética que veja na questão da alteridade uma noção fundamental para a convivência humana de respeito e solidariedade. As promessas da humanidade, não obtidas pelo progresso prometido da modernidade, deve assumir o sentido de mudanças em torno de um novo paradigma que não coloque apenas nos processos de racionalização a concretização das possibilidades humanas, mas inclua as possibilidades de transcendência mediatizados pelos sistemas simbólicos.

Quanto mais recursos simbólicos são dispostos em uma sociedade para que as pessoas possam dar sentido às suas experiências, mais transformações conscienciais são realizadas e mais evolução espiritual pode se dar. Como nos diz Josso (2004), as oportunidades socioculturais e sociolinguísticas de uma sociedade se tornam ferramentas imprescindíveis para a construção de um saber-viver que transforma vivências em experiências, ampliando margens de obrigação e liberdade de contato com o mundo.

O trabalho biográfico/reflexivo comporta modos de articulação de experiências formadoras, promovendo evolução da noção do “que sou” e “como me tornei a ser o que sou” nos territórios simbólicos do devir humano. Este trabalho biográfico se torna importante para o processo de espiritualização dos sujeitos contemporâneos na medida em que ele investe na interioridade, remetendo a um caminhar para si como exploração das possibilidades, dos encontros e dos acontecimentos, aumentando o saber sobre si na medida em que atualiza ideias preconcebidas e questiona referenciais interiorizados.

Um processo de auto orientação que articula heranças, pertencimentos e grupos de convívio como projeto de vida a ser construído dentro de um contexto complexo de registros de nossa existencialidade. O sujeito é aqui capaz de uma auto interpretação crítica de si e de tomada de consciência de seus referenciais socioculturais interiorizados em um processo de auto orientação, autonomia e responsabilidade que se insere na busca de si e de sua identidade para si e para os outros.

As narrativas autobiográficas do personagem central desta tese demonstram que a experiência mística vem trazer a profundidade de se sensibilizar com o que há de mais humano e transcendente até nas coisas cotidianas. É preciso enfrentar a questão das condições de possibilidades para tais experiências na contemporaneidade caracterizada pela fragmentação, fugacidade e descontinuidade das relações. Conforme visto no terceiro capítulo, a religiosidade da modernidade tardia caracteriza-se pelo movimento, pela mobilidade e dispersão de crenças (HERVIEU-LÉGER, 2008). A busca pela espiritualidade é um caminho singular tendo como referência a experiência interior, não tendo necessariamente que existir uma instituição que promova a mediação do encontro com o divino.

O teólogo da libertação Leonardo Boff (2005e, p. 39) nos convida a pensar esta dinâmica quando afirma:

Os que experimentam o mistério são os místicos. A experiência do mistério não se dá apenas no êxtase, mas também cotidianamente, na experiência de respeito diante da realidade da vida [...] A mística não é, pois, o privilégio de alguns bem-aventurados à qual todos têm acesso quando descem a um nível mais profundo de si mesmos; quando captam o outro lado das coisas e quando se sensibilizam diante do outro e da grandiosidade, complexidade e harmonia do universo. Todos, pois, somos místicos em um certo nível.

Este caminhar é sempre permeado de fusões. Vimos ao longo desta tese que não podemos deixar de reconhecer que as possibilidades de vivências de uma espiritualidade viva no seio das religiões não estão descartadas. Poderíamos ilustrar isto trazendo à baila nomes de muitas figuras anônimas e famosas que chegaram a profundos níveis de espiritualidade no

seio de uma religiosidade determinada: Dalai Lama, Sai Baba, Irmã Duce, Madre Teresa de Calcutá, Chico Xavier, Dom Helder Câmara, para citar apenas alguns nomes. Teresa de Ávila traz uma trajetória biográfico-espiritual na qual a apropriação do caminho espiritual desafiou as instituições, pois suas experiências místicas não se enquadravam na “normalidade” daquilo que se vivenciava dentro dos moldes da Igreja Católica Apostólica Romana.

Ocorre que, nos dias de hoje, há uma perda crescente dos processos de intensidade e profundidade da “experiência do eu” e, conseqüentemente, das possibilidades de experiências místicas que são oportunamente aproveitadas como demandas de mercado. Ao mesmo tempo, a relativa liberdade diante das instituições provoca oportunidades de experiência místicas singulares, dependendo da intensidade e profundidade com que os sujeitos se apropriam dos seus caminhos espirituais de modo a fazer sentido dentro de seu contexto biográfico-espiritual.

Teresa mostrava sua intensidade ao perceber as necessidades que se apresentam na sua vida e poder vivê-las com inteireza. Neste sentido, fazer a experiência de Deus é também saber vivenciar o presente de modo a radicalizar a experiência quer seja ela de prazer ou de sofrimento. Boff (2005d, p. 105) revela isso nas palavras de Teresa:

Quando perguntaram a santa Teresa: ‘Em que situação encontro Deus?’, ela respondeu: ‘Cuando gallinas, gallinas; cuando ayuno, ayuno’. Quando se estar a comer galinhas, então coma galinhas com gosto. Quando se faz jejum, jejue com seriedade. Em outras palavras: tudo aquilo que fizermos, façamo-lo radicalmente, por inteiro. Quem age dessa forma está em Deus.

A experiência mística de Teresa de Ávila revela que na base da apropriação da espiritualidade está um processo íntimo no qual a dialogicidade permeia os processos afetivos que são vivenciados de uma forma intensa e profunda. Essa intensidade e profundidade envolvem a presentificação de sensações e sentimentos na busca de evolução cada vez maior do ser humano.

A oração, o corpo e as obras se entrecruzam intimamente neste saber sensível elaborado pela espiritualidade teresiana. A felicidade se abre para a mística como ideal de simplicidade e compromisso ético a partir do momento em que se efetivavam as graças recebidas como prazer advindo da oração ou quando também coisas que pareciam para ela impossíveis se tornavam possíveis para a realização das obras. A oração em suas formas mais evoluídas vai permeando a vida cotidiana de tal forma que em todo e qualquer ato o ser pode vivenciar Deus. Como nos diz Boff (2005c, p. 179):

Amar a si mesmo significa amar sua natureza ambígua e, assim, aceitar-se plenamente. A partir daí vamos criando essa atitude de oração que nos coloca inteiros diante de Deus. Essa oração é uma espécie de respiração, pois inspiramos e expiramos Deus. Então, não só aquele momento é de oração, mas a vida inteira pode sê-lo: no carro, no ônibus, no trabalho, em casa, onde quer que seja. Não precisamos neurotizar-nos com ‘agora vou ter que rezar’. A oração está inserida dentro da vida e Deus vem misturado com todas as coisas.

O corpo e o mundo passam a ser objetos sensíveis reveladores de mensagens simbólicas que se integram no caminho da evolução da consciência para novas possibilidades de comunicação com Deus. Isto envolve, muitas vezes, rupturas com referenciais socioculturais interiorizados (como os ideais de consumo e o imediatismo da sociedade contemporânea) que se tornaram uma camisa de força para a libertação de um eu mais profundo.

Neste sentido, a religião aparece hoje como uma reserva de símbolos pelos quais os sujeitos tentam dar sentido às suas vidas, quer sejam por meio das instituições (podendo regular a intensidade de adesão aos dogmas e rituais), ou por meio de bricolagens de crenças. Nas duas formas, os sujeitos podem buscar uma compatibilidade das crenças aos seus projetos de vida e às suas trajetórias de vida de forma que a intensidade e profundidade das experiências místicas dependem do significado que as crenças vão tomar dentro da vida psíquica de cada um e da forma com que tais sujeitos vão assumir a singularidade do seu caminho espiritual.

A sociedade atual, em que pese os processos de secularização, é alvo de uma explosão religiosa que advoga em muitos momentos pelo primado da experiência e o seu não enquadramento em um sistema de ritos e doutrinas como administração burocrática do sagrado. A emoção do encontro direto com o divino produz uma ruptura com as formas tradicionais da religião em que reina os processos de racionalização da experiência de forma ordenadora e reguladora.

Teresa afirmava ironicamente que a uma pessoa como ela não convém singularidades. Na verdade, o que parece enfatizar com isso é justamente a necessidade de singularidade de sua vida espiritual, constantemente interrogada e sufocada pelos confessores e membros da Inquisição. A luta contra uma racionalidade instrumental que ameaçava sufocar a emoção não a deteve na busca pelo direito à subjetividade e sua necessidade de significação.

A laicização/secularização das sociedades modernas tornou possível a associação da crença não mais associada necessariamente a um vínculo institucional. A vida social e cotidiana não é mais ditada pelas instituições religiosas, embora o religioso esteja fortemente

presente. Neste sentido, Martelli (1995, p. 292) atesta que “No plano individual, a secularização é a perda de plausibilidade da religião institucional pela visão de mundo pessoal.”

Desta forma, o sujeito deve compor sua cosmovisão, não mais tendo que validar sua experiência em um contexto institucional (como teve que fazer Teresa de Ávila), mas a ele próprio enquanto portador de uma sensibilidade religiosa capaz de formar um universo pessoal de significações em meio à ausência de marcos totalizantes. O risco parece ser o de sucumbir o seu processo de espiritualização à sedução do “mercado religioso” que se aproveita da demanda por milagres, gurus ou padres midiáticos. O desafio, todavia, está em se apropriar do seu processo de espiritualização a partir de uma tomada de consciência crítica que estabeleça possibilidades de identificar um processo evolutivo em seu contexto biográfico-espiritual.

As reflexões aqui realizadas levaram-me a uma cascata de novas questões a serem aprofundadas em futuras pesquisas: como se configuram os processos mediúnicos envolvidos nas experiências de Teresa de Ávila? Quais as possíveis adaptações da travessia pelas moradas poderiam ser feitas para que os sujeitos vivenciassem seu processo evolutivo no mundo de hoje? Como as carmelitas contemporâneas vêem a espiritualidade de hoje e vivenciam a espiritualidade teresiana?

Para finalizar, retomo o objetivo central desta tese que é de como as narrativas autobiográficas de Teresa de Ávila levantam pistas e possibilidades para o processo de espiritualização na contemporaneidade. A análise das narrativas e as configurações da espiritualidade hoje nos levam aos seguintes pontos fundamentais para efeitos de conclusão desse objetivo:

- 1) há uma necessidade de valorização da interioridade, do corpo, do espírito, das emoções e sensações como fontes de autoconhecimento e formação de sensibilidades indispensáveis para o processo evolutivo e criativo do ser integral;
- 2) é fundamental que haja um trabalho reflexivo sobre as vivências espirituais para que se tornem uma experiência intensa, profunda e significativa, tendo a narrativa um papel fundamental neste processo de enfrentamento da questão da fragmentação das experiências e superficialidade de algumas práticas espirituais na atualidade;
- 3) a ação é um elemento fundamental para o ser humano evoluir espiritualmente, traduzindo em amor e serviço ao próximo os prazeres obtidos por meio de

orações ou meditações de forma tal que se possa ampliar no mundo atual a articulação das dimensões ético-afetivas dos seres humanos para a formação de um mundo mais justo e solidário;

- 4) a vivência da espiritualidade é um processo singular e não linear, havendo a necessidade de respeito aos limites de cada um, sendo fundamental escolher e aprofundar de forma crítica um caminho espiritual/religioso dentre vários existentes.

REFERÊNCIAS

- BARBOSA, Luciana Ignachiti. **De amor e de dor**: a experiência mística de santa Teresa de Ávila. 2006. (Dissertação de Mestrado) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2006.
- BAUMAN, Zygmunt. **Amor líquido**: sobre a fragilidade dos laços humanos. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.
- BETTO, Frei. Místicas não-cristãs e místicas cristã. *In*: BETTO, Frei; BOFF, Leonardo. **Mística e espiritualidade**. Rio de Janeiro: Garamond, 2005b.
- _____. Os pobres: questão central da mística. *In*: BETTO, Frei; BOFF, Leonardo. **Mística e espiritualidade**. Rio de Janeiro: Garamond, 2005a.
- BOFF, Leonardo. **Igreja**: carisma e poder. Petrópolis: Vozes, 1982.
- _____. O que é Mística? *In*: BETTO Frei; BOFF, Leonardo. **Mística e espiritualidade**. Rio de Janeiro: Garamond, 2005a.
- _____. O visível e o invisível. *In*: BETTO Frei; BOFF, Leonardo. **Mística e espiritualidade**. Rio de Janeiro: Garamond, 2005b.
- _____. Buscar e desenvolver a Centralidade. *In*: BETTO Frei; BOFF, Leonardo. **Mística e espiritualidade**. Rio de Janeiro: Garamond, 2005c.
- _____. A transparência: experiência originária. *In*: BETTO, Frei; BOFF, Leonardo. **Mística e espiritualidade**. Rio de Janeiro: Garamond, 2005d.
- _____. Sentido religioso de mistério e mística. *In*: BETTO, Frei; BOFF, Leonardo. **Mística e espiritualidade**. Rio de Janeiro: Garamond, 2005e.
- BORGES, Helena; LOPES, Adriana Dias. “Onde Houver Dúvida que eu Leve a Fé”. *In*: O PAPA dos pobres. **Veja**, São Paulo, n. 30, p. 80-87, 2013.
- DELORY-MOMBERGER, Christine. **A condição biográfica**: ensaios sobre a narrativa de si na modernidade avançada. Natal: EDUFRN, 2012.
- _____. **Biografia e educação**: figuras do indivíduo-projeto. São Paulo: Paulus, 2008.
- DELUMEAU, Jean. **O pecado e o medo**: a culpabilização no ocidente (séculos 13 -18). São Paulo: EDUSC, 2003.
- DOMINICÉ, Pierre. Biografização e mundialização: dois desafios contraditórios e complementares. *In*: PASSEGI, Maria da Conceição; SOUZA, Elizeu Clementino de. **(Auto)biografia**: formação, território e saberes. Natal: EDUFRN; São Paulo: Paulus, 2008.

DUARTE JÚNIOR, João Francisco. **O sentido dos sentidos**: a educação do sensível. Curitiba: Criar Edições, 2001.

ELIAS, Nobert. **O processo civilizador**: uma história dos costumes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

FALCON, Francisco José Calazans. A crise dos valores morais, religiosos e artísticos. *In*: RODRIGUES, Antonio Edmilson; FALCON, Francisco José Calazans. **Tempos modernos**: ensaios de História Cultural. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000b.

_____. **Tempos modernos**: a cultura humanista. *In*: RODRIGUES, Antonio Edmilson; FALCON, Francisco José Calazans. **Tempos modernos**: ensaios de História Cultural. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000a.

FALCON, Francisco; RODRIGUES, Antonio Edmilson. **A formação do mundo moderno**: a construção do ocidente dos séculos XIV ao XVIII. Rio de Janeiro: Elsevier, 2006.

FEBVRE, Lucien. **Michelet e a renascença**. São Paulo: Página Aberta, 1995.

_____. **O problema da incredulidade no século XVI**: a religião de Rabelais. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

FERNANDES, Roberto Rosas. **Narcisismo e espiritualidade**: o desenvolvimento da consciência pela elaboração simbólica. São Paulo: Escuta, 2012.

FIGUEIREDO, Luis Cláudio. **A invenção do psicológico**: quatro séculos de subjetivação. São Paulo: Educ: Escuta, 1996.

_____. **Matrizes do pensamento psicológico**. Rio de Janeiro: Vozes, 1991.

GADAMER, Hans-Georg. Sobre o Círculo da Compreensão. *In*: ALMEIDA, Custódio Luís Silva; FLICKINGER, Hans-Georg; ROHDEN, Luiz. **Hermenêutica filosófica**: nas trilhas de Hans-Georg Gadamer. Porto Alegre: EDIPICURS, 2000.

GIDDENS, Anthony. **Modernidade e identidade**. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.

GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes**: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição. São Paulo: Companhia das letras, 1987.

GREEN, Toby. **Inquisição**: o reinado do medo. São Paulo: Objetiva, 2011.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **O peregrino e o convertido**: a religião em movimento. Rio de Janeiro: Vozes, 2008.

HUXLEY, Aldous. **A filosofia perene**: uma interpretação dos grandes místicos do oriente e do ocidente. São Paulo: Globo, 2010.

JAMESON, Frederic. **Pós-modernismo**: a lógica cultural do capitalismo tardio. São Paulo: Ática, 2004.

JOSSO, Marie Cristine. **Experiência de vida e formação**. São Paulo: Cortez, 2004.

JUNG, Carl G.; FRANZ, Marie L.; HENDERSON, Joseph L.; JACOBI, Jolande; JAFFÉ, Aniela. **O homem e seus símbolos**. Rio de Janeiro: Novas Fronteiras, 1996.

LE GOFF, Jaques. **As raízes medievais da Europa**. Rio de Janeiro: Vozes, 2007a.

_____. **O Deus da Idade Média**: conversas com Jean-Luc Pouthier. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007b.

_____. **Uma história do corpo na Idade Média**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

MARTELLI, Stefano. **A religião na sociedade pós-moderna**: entre secularização e dessecularização. São Paulo: Paulinas, 1995.

OLIVEIRA, Manfredo Araujo. **Diálogos entre razão e fé**. São Paulo: Paulinas, 2000.

_____. **Tópicos sobre dialética**. Porto Alegre: EDIPICRUS, 1997.

OLINDA, Ercília Maria Braga de. O Círculo Reflexivo Biográfico como espaço privilegiado para a reflexão sobre a experiência religiosa espiritualizante. *In*: OLINDA, Ercília Maria Braga de (Org.). **Artes do fazer**: trajetórias de vida e formação. Fortaleza: Edições UFC, 2010.

OTTO, Rudolf. **O sagrado**: sobre o irracional na ideia do divino e sua relação com o irracional. Lisboa: edições 70, 1992.

PEDROSA-PÁDUA, Lúcia. “**Eminentemente humana e toda de Deus**”: uma leitura antropológica do Castelo Interior ou Moradas. 1995. (Dissertação de Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1995.

_____. **Mística e profecia na espiritualidade cristã**: o testemunho de Santa Teresa de Jesus. Belo Horizonte, v. 10, n. 27, p. 757-778, 2012.

PINEAU, Gaston; LE GRAND, Jean-Louis. **As histórias de vida**. Natal: EDUFRN, 2012.

REYNAUD, Elizabeth. **Teresa de Ávila ou o divino prazer**. Rio de Janeiro: Record, 2001.

RICOEUR, Paul. **O si-mesmo como um outro**. São Paulo: Papirus, 1991.

_____. **Tempo e narrativa (tomo I)**. São Paulo: Papirus, 1994.

ROCHA, Jacqueline Kethere. **A construção de uma sensibilidade**: o hábito da leitura nas obras de Teresa D`Ávila. 2001. (Dissertação de Mestrado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2001.

RODRIGUES, Antonio Edmilson. O ato de descobrir ou a fundação de um novo mundo. *In*: RODRIGUES, Antonio Edmilson; FALCON, Francisco José Calazans. **Tempos modernos**: ensaios de História Cultural. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

ROSSI, Rosa. **Teresa de Ávila**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1988.

RUEDA, Laura Gutiérrez. **Gracia y hermosura**: ensayo de iconografía teresiana. Madri: Editorial de espiritualidad, 2012.

RUSTON, Yvone de Rezende. **O simbolismo da individuação no castelo interior**. Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2011.

SANTOS, Luciana Lopes. **“Feminina inquieta y andariega”**: valores e símbolos da literatura cavaleiresca nos escritos de santa Teresa de Jesus (1515-1582). 2006. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2006.

SESÉ, Bernard. **Teresa de Ávila**: mística e andarilha de Deus. São Paulo: Paulinas, 2008.

SEVERO, Jacelaine Terezinha. **Oração**: um relacionamento amoroso com Deus a partir dos escritos de santa Teresa de Jesus. 2004. Dissertação (Mestrado). Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2004.

TAVARES, Clovis. **Mediunidade dos santos**: os poderes paranormais de São Frâncico de Assis, Teresa D`Ávila, Santo Antônio de Pádua e muitos outros. São Paulo: Prestígio, 2005.

TERESA, d`Ávila, Santa. **Livro da vida**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

TERESA, de Jesus, Santa. **Castelo interior ou moradas**. São Paulo: Paulus, 2011.

TERESA, de Jesus, Santa. Fundações. *In*: JESUS, Santa Teresa. **Obras completas**. São Paulo: Loyola, 1995.

THOMPSON, John. **Ideologia e cultura moderna**: teoria social crítica na era dos meios de comunicação de massa. Rio de Janeiro: Vozes, 1995.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Tractatus Logico-Philosophicus**. São Paulo: Edusp, 2010.