

ENSAIO

AS FONTES MÍSTICAS E COSMOLÓGICAS DO “CASTELO INTERIOR” DE TERESA D’ÁVILA

*Profa. Dra. Ir. Aíla Luzia Pinheiro de Andrade, NJ**

Resumo

Na obra *Castelo Interior ou Moradas*, Teresa de Jesus, mística do Renascimento espanhol, encarou a tarefa de descrever suas experiências extáticas. Semelhante a outros místicos, não o poderia fazer sem interpretar e mediatizar uma experiência que é supralinguística. Por isso recorreu ao simbolismo. Comparou a alma a sete castelos ou globos concêntricos de cristal ou diamante. Esses castelos simbolizam as etapas da ascensão da alma. O Castelo Interior é “a árvore da vida que está plantada nas mesmas águas vivas que é Deus”. (1M 2,1). É inequívoca sua relação com a cabala, mais especificamente com a literatura judaica, conhecida como *Hechalot* (Palácios).

Palavras-chave

Teresa de Jesus. Mística Renascentista. Moradas. Hechalot.

1 Introdução

Santa Teresa de Jesus ou simplesmente Santa Teresa D’Ávila (1515 – 1582), mística carmelita e escritora, foi uma das mais eminentes contemplantes do Renascimento espanhol. A reformadora do Carmelo, por motivos de obediência à autoridade da igreja, enfrentou a tarefa de colocar por escrito seus êxtases, com o objetivo de instruir as monjas, que estavam sob sua tutela, a respeito do caminho interior para alcançar a união mística. Ela própria definiu seu empenho como difícil, quase impossível, porque, nas operações íntimas da alma, se adere à secreta “linguagem de Deus”. Não sabendo nem como começar sua empreitada, Teresa acreditou ter recebido de Deus a inspiração de considerar a alma como um castelo¹ de diamante

¹ *Castelo Interior ou Moradas* é sua obra mestra escrita em 1577, cinco anos antes da morte de Teresa.

ou de cristal, com muitos aposentos, da mesma forma que no céu há muitas moradas. (1M 1,1).

A alma humana é considerada à maneira de sete moradas ou globos concêntricos de fino cristal ou diamante, que marcam as etapas progressivas do desenvolvimento místico. O progresso espiritual descrito por meio das sete moradas resume as três etapas principais da vida interior e da oração.

Três das moradas enfocam o que se pode fazer para avançar até as moradas interiores nas quais está Deus. Exigem o desenvolvimento do amor ao próximo, da renúncia a julgar os outros, do conhecimento de si, da humildade, do processo de interiorização e ativação do desejo por Deus.

A quarta é uma etapa de transição, na qual se começa a responder ao chamado de Deus e é quando Ele começa a assumir o controle de tudo. Nas moradas mais interiores, Deus purifica a alma, cada vez mais e a vai tornando a Sua semelhança, até a etapa do matrimônio espiritual.

A quinta morada é a da santidade. A esse ponto, Teresa dedica quase a metade do *Castelo Interior*, pois essas etapas mais profundas requerem orientação mais cuidadosa. A transformação interior está cada vez mais intensa e sólida, e o coração vai ficando sempre mais inundado pela radiante luz divina.

Na sexta morada, Teresa disserta sobre as provas, exteriores e interiores, acerca dos trabalhos, os obstáculos e as adversidades à santificação, que são cada vez mais numerosos, fortes e sutis, e exigem maior capacidade de discernimento.

A última morada, a mais interior, é diferente de todas pois, nesse estado, acontece a união mística. Ali está Deus, com quem a alma se une, pois fica cheia de luz, tendo deixado para trás o demônio na forma de vários animais ferozes e peçonhentos (4M 1,9). Há uma fusão entre a alma e a Luz divina. É o matrimônio místico.

[...] é como se a água caindo do céu em um rio ou fonte, onde estiver toda a água, já não se pode separar nem distinguir qual é a água, a do rio ou a que caiu do céu. (7M 2,4)

2 Os limites da linguagem humana

Michael Gerli nos mostra que muitas metáforas espirituais, especialmente as arquitetônicas, se tornaram populares na espiritualidade européia, precisamente por seu caráter *mnemotécnico*² que as tornava atraentes (GERLI, 1982, p. 154-163). É notório que isso ocorreu com a metáfora usada por Teresa, pois esta pedia às filhas espirituais que o trouxessem sempre à memória (1M 2,6; 7M 3,9).

À primeira vista o esquema simbólico usado por Teresa parece original, contudo, é impossível expressar literariamente uma experiência dessa natureza sem recorrer aos símbolos disponíveis no contexto cultural e religioso no qual o místico está inserido.

Conforme Barbara Kurtz, a linguagem dos místicos não pode transcrever uma experiência sem interpretá-la e mediatizá-la por mais que se lute contra os limites da linguagem humana, incapaz de abordar a transcendência (KURTZ, 1992, p. 32).

Nesse sentido, Teresa confessa não saber como expressar a misteriosa vivência mística que teve, por isso é que se utiliza de metáforas. O castelo interior, tal como o descreve Teresa, é tanto uma figura de grande beleza plástica, quanto algo muito fácil de recordar. Portanto, deve pertencer ao contexto da autora. Por ser uma metáfora, entretanto, pouco usada, torna-se difícil rastrear as possíveis origens desse simbolismo.

O contexto cultural no qual o místico vive ajuda a dar forma simbólica à sua experiência transcendente, que é em si supralinguística. O êxtase é por definição inefável, por isso o místico sempre recorre a metáforas que são comuns em seu ambiente cultural, para explicitar de alguma maneira o que aconteceu nas fronteiras espaciotemporais da razão e da linguagem.

Sendo assim, há o seguinte problema: de onde Teresa tira o simbolismo com o qual descreve a experiência mística? Seus estranhos castelos concêntricos não pertencem à tradição cristã ocidental. Em qualquer outro escrito de espiritualidade, encontramos o avanço místico da alma claramente estruturado ao longo de sete moradas (ou castelos) cada vez mais interiores.

² Técnica de estimulação da memória, sinônimo de arte de memorização.

3 Busca das fontes Teresianas

A busca mística da união com Deus foi simbolizada tradicionalmente por uma viagem, um trajeto percorrido pela alma. Isso faz parte de um conjunto de símbolos religiosos adotados por cristãos, judeus e muçumanos ao longo da história. Muitas tradições mencionam um itinerário e um desejo intenso da alma por Deus. Falam da entrega e da purificação, da renúncia e do abandono, resultantes da união mística.

Gaston Etchegoyen propõe que Bernardino de Laredo e Francisco de Osuna, ambos autores muito apreciados pela Carmelita, sejam as principais fontes para o Castelo Interior (ETCHEGOYEN, 1923, 15). Mas o próprio Etchegoyen admite que os esboços de ambos não são suficientes para explicar os pormenores do símbolo usado por ela.

Francisco de Osuna se limita a um esquema muito restrito às alegorias medievais, no qual os inimigos tradicionais (a carne, o mundo e o demônio) tentam penetrar o castelo da alma. Bernardino Laredo, com seu modo de compreender a *civitas sancta* assentada em um campo quadrado, de fundamento de cristal, com muros de pedras preciosas e com um círio pascal no centro que simboliza Cristo, é mais distante ainda do esquema teresiano.

Outros propõem como antecedentes teresianos os romances de cavalaria do Renascimento espanhol, que a Santa admite ter lido com grande paixão juvenil. Quando examinamos esses livros, somos forçados a concluir que eles não nos dão a chave do símbolo imaginado pela Monja de Ávila. Em nenhum romance da época, os castelos são sete vezes concêntricos nem celebram a união *teopática*³ em seu recinto mais interno; Nem na arquitetura dos castelos espanhóis, os quais ainda se podem visitar, constam de sete moradas cada vez mais interiores (PEERS, 1951, p. 17).

4 Recurso à mística judaica

A fase primitiva da mística judaica, antes de se cristalizar na Cabala medieval, que é a mais longa e se estende desde o século I a.C. até o século X, é conhecida indistintamente como a tradição da *Merkavah*, ou mística Carruagem ou do Trono de Deus. A literatura da *Merkavah* se desenvolveu com suporte em especulações sobre visões proféticas do Antigo Testamento. O termo hebraico *merkabah* refere-se ao trono-

³ Sensível à divina influência; ser profundamente afetado por Deus.

carruagem de Deus na visão de Ez 1. O *corpus* principal da literatura *Merkabah* foi composto no período de 200-700 d.C.

Na fase mais antiga, o visionário, o místico, era arrebatado, geralmente, até às esferas celestes, e vislumbrava Deus como rei sentado em um trono sustentado por uma carruagem em um firmamento de cristal, rodeado de raios, com querubins e quatro seres vivos junto a Ele.

A primeira apresentação da escala completa da *Merkavah*, a mística da carruagem do Senhor, aparece nos escritos visionários conhecidos como os livros de *Hechalot*. Esses escritos consistem em descrições *Hechalot*, salas o palácios celestiais. O desejo mais profundo do místico era alcançar a sala do trono durante a ascensão aos céus, para contemplar o esplendor da majestade de Deus. A literatura *Hechalot* dedica-se a discutir os detalhes desses céus, às vezes em conexão com as tradições relacionadas com a apocalíptica dos círculos de Henoque (SCHOLEM, 1965, p. 9-13).

Para alguns estudiosos, a literatura *Hechalot* é um gênero de textos esotéricos e apocalípticos judaicos, que se estendem até o início da Idade Média. Os sete *Hechalot* ou sete céus fazem parte da cosmologia religiosa encontrada nas grandes religiões, como o judaísmo, o hinduísmo e o islamismo, bem como em algumas religiões menores, como o hermetismo e gnosticismo. Segundo essa cosmologia, o trono de Deus está acima do sétimo céu.

Várias religiões atribuem ao número sete a perfeição última, tampouco a mística judaica o ignorou, está em obras como os *Sete Hechalot* ou Sete Palácios, a que o israelita recorria simbolicamente para falar do arrebatamento do vidente até ascender ao Trono de Deus, conforme o texto do *Sefer Hechalot*⁴ ou Terceiro Livro de Henoque, muito considerado pela cabala judaica. Essa obra se mostra como tendo sido escrita no século II d.C, mas suas origens só podem ser rastreadas até o século V. O autor se faz passar pelo Rabi Ismael, o qual teria se tornado um “sumo sacerdote” depois das visões decorrentes de seu arrebatamento ao céu. Os principais temas abordados pelo *Sefer Hechalot* são: a ascensão de Henoque ao céu e sua transformação no anjo *Metatron* (DAN, 1993, p. 7-24).

No final do século XIII, Moisés de León compilou uma obra atribuída ao rabino *Simeon ben Yohai*, que viveu na Palestina no século II.

⁴ Sefer significa livro e *Hechalot*, quer dizer Palácios ou Templos

Na citada obra, conta-se uma experiência visionária do suposto rabino no momento em que a alma dele se libera momentaneamente do corpo e experimenta uma revelação magnífica sob a forma de sete palácios do paraíso, e, em contrapartida, sete palácios do inferno. Isso significa que ainda existe um sistema de símbolos essenciais dos ensinamentos dos *Hechalot*, unido a novas ideias desenvolvidas posteriormente com origens nas especulações sobre a *merkavah* ou carruagem do Senhor.

A obra compilada por Moisés de León recebeu o nome *Zohar*, ou Livro do Esplendor, o grande comentário místico judaico que compendiou a Cabala. No *Zohar*, os sete palácios estão povoados de anjos que irradiam luz. Em contraste com o objetivo dos primeiros místicos da *merkavah*, que era ver a sala do trono de Deus, o desejo do místico apresentado pelo *Zohar* é chegar a uma comunhão com Deus, ou seja, a uma fusão entre as vontades divina e humana, que se realiza no êxtase e é simbolizada no “beijo do Amor”. Conforme o *Zohar*, o beijo que une a alma a Deus é descrito no sétimo palácio e sua intensidade é tal que pode extrair a alma do corpo e levá-la para Deus, provocando a morte física.

Santa Teresa, também, menciona, como o *Zohar*, o beijo com que o Rei divino consuma o matrimônio espiritual na sétima morada de seu Castelo Interior. Refere-se, também, a experiências extáticas intensas nas quais a alma parece ser arrebatada do corpo e raptada até uma comunhão com Deus. Teresa caracteriza essas experiências como suficientes para levar o místico à morte (7M 2,5; 3,6).

5 Influências da cosmologia aristotélica

Além das fontes judaicas, é possível encontrar outras influências para o simbolismo teresiano. As versões latinas das obras aristotélicas, estavam amplamente divulgadas no contexto no qual Teresa viveu. No livro *De Caelo*, Aristóteles imaginou o universo na forma de esferas concêntricas que giram em movimento circular. Este esquema cósmico se transformou em um símbolo que dava um transfundo para o caminho espiritual do ser humano (LÓPEZ-BARALT, 2010, p. 180).

Salta à ideia de que Santa Teresa, ao falar da alma na forma de sete círculos ou castelos concêntricos, alude de maneira oblíqua às sete esferas planetárias da cosmovisão medieval herdada de Aristóteles e da literatura de *Hechalot*. A Carmelita estaria visualizando a alma como um reflexo microcósmico do macrocosmo celestial: estaria comparando as moradas espirituais não somente com castelos, mas também com as

esferas do céu. Nesse caso, o ser humano teria dentro de si todas as esferas celestes.

6 Conclusão

Conclui-se que Teresa não criou a formosa imagem plástica dos castelos interiores. Por mais inusitado que isto pareça à sensibilidade do cristão ocidental, ela simplesmente a elaborou em detalhes geniais, a cristianizou e a adaptou aos seus fins.

Igual a muitos filósofos, poetas e humanistas da Época Renascentista, místicos cristãos foram profundamente influenciados pela literatura da Cabala no século XIII. Reconheceram na mística judaica em geral um caminho seguro para compreender melhor suas experiências com procedência em raízes místicas mais antigas.

Swietlicki orienta, contudo, a não se ter a pretensão de que a influência da cabala judaica sobre os místicos cristãos, nos temas e símbolos usados por estes, sejam resultado de influência literária: mas apenas supõe-se que os traços de cabala foram persistentes em círculos populares, mesmo após a expulsão dos judeus da Espanha (SWIETLICKI, 1986, p. 28). Dessa forma, a mística cristã teria se tornado um importante veículo para a transmissão da Cabala judaica, mesmo no século XVI. É fato inegável, entretanto, a influência da cabala sobre estas figuras importantes.

Referências Bibliográficas

BENSION, Ariel. *O Zohar: o livro do esplendor*. São Paulo: Polar Editorial, 2006.

DAN, Joseph. *The Ancient Jewish Mysticism*. Tel Aviv: Mod Books, 1993.

ETCHEGOYEN, Gaston. *L'amour divin. Essai sur les sources de Sainte-Thérèse*. Bordeaux: Feret, 1923.

GERLI, Michael. "El castillo interior y el arte de la memoria": *Bulletin Hispanique* 86/1-2 (1982) 154-163.

KURTZ, Barbara. "The Small Castle of the Soul: Mysticism and Metaphor in the European Middle Ages". *Studia Mystica* XV (1992) 28-35.

LÓPEZ-BARALT, Luce. "Teresa of Jesus and Islam: The Simile of the Seven Concentric Castles of the Soul", in Hilaire KALLENBORG (ed.), *A New Companion to Hispanic Mysticism*. Danvers: BRILL, 2010, p. 175-199.

PEERS, Edgar Allison. *Study of the Spanish Mystics*. London: S.P.C.K, 1951.

SCHOLEM, Gershom. *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and the Talmudic Tradition*. New York: Jewish Theological Seminary of America, 1965.

SWIETLICKI, Catherine. *Spanish Christian Cabala: The works of Luis de León, Santa Teresa de Jesus and San Juan de la Cruz*. Columbia, Missouri: University of Missouri Press, 1986.

TERESA DE JESÚS, Santa. *Moradas del Castillo Interior*, in *Obras Completas*. Madrid: Editorial Católica, 1951.

**Profa. Dra. Ir. Aíla Luzia Pinheiro de Andrade, NJ*
Mestre e Doutora em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
Licenciada em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará-UECE
Professora da Faculdade Católica de Fortaleza-FCF