



# A REFORMA TERESIANA EM PORTUGAL

CONGRESSO  
INTERNACIONAL

ORDEM DOS CARMELITAS DESCALÇOS

«A REFORMA TERESIANA EM PORTUGAL»

CONGRESSO INTERNACIONAL

2015

No V Centenário do Nascimento de Santa Teresa de Jesus — 1515-2015

## TÍTULO

«A Reforma Teresiana em Portugal» - Congresso Internacional, 2015

## COORDENAÇÃO EDITORIAL

Joaquim Teixeira, ocd

## COORDENAÇÃO CIENTÍFICA

Carlos Margaça Veiga, Univ. Lisboa; Gianpaolo Romanato, Univ. Pádua; † Jeremias Carlos Vechina, ocd; Joaquim Teixeira, ocd; José Carlos Vechina, ocd; Nair Soares de Castro, Univ. Coimbra; Sandra Molina, Univ. Ribeirão Preto; Solange Araújo, Univ. Federal da Bahia; Virgolino Jorge, Univ. Évora e Vitor Serrão, Univ. Lisboa

## ASSISTÊNCIA À EDIÇÃO

José João Loureiro

## PAGINAÇÃO & DESIGN

Pedro Tavares, ocds e Renato Pereira, ocd

## IMAGEM DA CAPA

Santa Teresa de Jesus, Fundadora da Ordem dos Carmelitas Descalços  
Autor desconhecido, escola portuguesa, óleo sobre tela, 2ª metade do séc. XVIII,  
Museu Diocesano de Santarém, foto João Nunes da Silva.

## EDIÇÃO

Edições Carmelo  
Convento de Avesadas, Apartado 141  
4630-909 Marco de Canaveses, Portugal  
editorial@carmelo.pt

ANO: 2017

DEPÓSITO LEGAL:

ISBN: 978-972-640-156-8

© Autores e Edições Carmelo.

Os artigos, imagens e norma ortográfica utilizada são da responsabilidade dos autores.

## APOIOS



EMBAIXADA DE  
ESPANHA  
EM PORTUGAL



ACADEMIA  
PORTUGUESA DA  
HISTÓRIA



CÂMARA MUNICIPAL  
DE ÉVORA



## ÍNDICE

|                                                                                                                                                       |     |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| EMIÇÃO FILATÉLICA COMEMORATIVA DO V CENTENÁRIO DO NASCIMENTO<br>DE SANTA TERESA DE JESUS.....                                                         | 7   |
| COMISSÕES.....                                                                                                                                        | 15  |
| PROGRAMA DO CONGRESSO .....                                                                                                                           | 17  |
| JOSÉ JOÃO LOUREIRO                                                                                                                                    |     |
| CRONOLOGIA DA ORDEM DOS CARMELITAS DESCALÇOS EM PORTUGAL (1581 - 2016) .....                                                                          | 23  |
| JOAQUIM TEIXEIRA, ocd                                                                                                                                 |     |
| INTRODUÇÃO .....                                                                                                                                      | 31  |
| EVOCAÇÃO DA MEMÓRIA DO PE JEREMIAS CARLOS VECHINA .....                                                                                               | 35  |
| JEREMIAS VECHINA, ocd                                                                                                                                 |     |
| CARISMA DO CARMELO TERESIANO .....                                                                                                                    | 37  |
| PAULA ALMEIDA MENDES                                                                                                                                  |     |
| «ESPELHOS» DE SANTA TERESA DE JESUS. A ESCRITA, A TRADUÇÃO E A LEITURA DAS<br>«VIDAS» TERESIANAS EM PORTUGAL (SÉCULOS XVII-XVII) .....                | 71  |
| JOSÉ FILIPE P. M. SILVA                                                                                                                               |     |
| DE AMOR E DE DOR: UMA ANÁLISE TEO-FENOMENOLÓGICA DA EXPERIÊNCIA MÍSTICA<br>DE SANTA TERESA E SEUS ENSINAMENTOS PARA A CRISTANDADE CONTEMPORÂNEA ..... | 81  |
| JOANA SERRADO                                                                                                                                         |     |
| SEQUEDADES EM TERESA DE JESUS E SUA DISCÍPULA PORTUGUESA, JOANA DE JESUS .....                                                                        | 89  |
| LUIS JAVIER FERNÁNDEZ FRONTELA, ocd                                                                                                                   |     |
| EL CARMELO DESCALZO DEL CARISMA A LA INSTITUCIONALIZACIÓN .....                                                                                       | 97  |
| CARLOS MARGAÇA VEIGA                                                                                                                                  |     |
| A ORDEM DOS CARMELITAS DESCALÇOS: MOLDAGEM À REALIDADE PORTUGUESA .....                                                                               | 127 |
| LEONOR CALVÃO BORGES E MARIA DE LOURDES CALVÃO BORGES                                                                                                 |     |
| A COMUNIDADE DO CONVENTO DOS CARDAES DE LISBOA:<br>ESTUDO PROSOPOGRÁFICO .....                                                                        | 141 |

ARTUR VILLARES

CARMELITAS E TERESIANAS EM PORTUGAL ENTRE A MONARQUIA E A REPÚBLICA..... 157

SOLANGE ARAÚJO

CONVENTO DE SANTA TERESA DE ÁVILA EM SALVADOR – INSERÇÃO, TIPOMORFOLOGIA  
E PATRIMÓNIO..... 167

MIGUEL PORTELA

UMA ARQUITECTURA PARA A ORAÇÃO: OS CLAUSTROS DOS CONVENTOS DOS  
CARMELITAS DESCALÇOS EM PORTUGAL (SÉCULOS XVI-XVII) ..... 183

TERESA DE CAMPOS COELHO

O ARQUITECTO JOÃO NUNES TINOCO (C. 1616-1690) E A SUA ACTIVIDADE JUNTO  
DOS CARMELITAS DESCALÇOS..... 201

MARIA DO CÉU TERENO, MARÍZIA PEREIRA E ANTÓNIO TERENO

HIDRÁULICA DE CONVENTOS CARMELITAS DESCALÇOS EM ÉVORA: CONVENTO  
DE NOSSA SENHORA DOS REMÉDIOS E CONVENTO DE SÃO JOSÉ DA ESPERAÇA.....213

JOÃO PEDRO MONTEIRO

O FRONTAL DE ALTAR CARMELITA NO CONTEXTO DA AZULEJARIA PORTUGUESA  
DO SÉC. XVII .....231

CELSO MANGUCCI, CÁTIA RELVAS, MARGARIDA NUNES,  
ANTÓNIO CANDEIAS, JOSÉ MIRÃO E TERESA FERREIRA

ANÁLISE DE PASTAS CERÂMICAS E VIDRADAS DOS AZULEJOS DO FRONTAL DE ALTAR  
DO CONVENTO DE NOSSA SENHORA DOS REMÉDIOS DE ÉVORA .....249

LÚCIA MARINHO

SANTA TERESA DE JESUS NA AZULEJARIA PORTUGUESA.....263

NAIR DE NAZARÉ CASTRO SOARES

CULTURA E CIÊNCIA: FORMAÇÃO INTEGRAL E ESPIRITUALIDADE,  
UM CAMINHO DE PERFEIÇÃO, NO SÉCULO XVI.....279

NATÁLIA NUNES

O CASTELO INTERIOR DE SANTA TERESA DE ÁVILA E A CONFERÊNCIA DAS  
AVES DE ATTAR: O MODELO DO CAMINHO ESPIRITUAL NA MÍSTICA SUFI E CRISTÃ .....309

MARÍZIA PEREIRA, MARIA DO CÉU TERENO E ANTÓNIO TERENO

BOTICAS DOS CARMELITAS DESCALÇOS EM PORTUGAL - ESPÉCIES VEGETAIS  
E FITOGEOGRAFIA .....325

FILIPPE GONÇALVES TEIXEIRA

|                                                                                      |     |
|--------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| O DESERTO DO BUÇACO: PAISAGEM DO SAGRADO<br>A HERANÇA DOS CARMELITAS DESCALÇOS ..... | 345 |
|--------------------------------------------------------------------------------------|-----|

GIANPAOLO ROMANATO

|                                                                                                                               |     |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| MISSIONI, ISTITUZIONI E CULTURE. ROMANIZZAZIONE E INTERNAZIONALIZZAZIONE<br>DELLA CHIESA CATTOLICA IN ETÀ CONTEMPORANEA ..... | 363 |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|

NUNO FALCÃO

|                                                                                                                  |     |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| AS CHAVES E A ESPADA: A MISSÃO NAS RELAÇÕES DIPLOMÁTICAS ENTRE<br>O REINO DO CONGO E A SANTA SÉ (1583-1607)..... | 373 |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|

SANDRA MOLINA

|                                                                                                                                                                                                              |     |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| A POLÍTICA DA COROA PORTUGUESA E DO IMPÉRIO DO BRASIL PARA AS ORDENS<br>RELIGIOSAS EM TERRAS BRASILEIRAS: PRIMEIRAS CONSIDERAÇÕES SOBRE A EXPULSÃO<br>DOS CARMELITAS DESCALÇOS DE SALVADOR (1750-1839) ..... | 389 |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|

MARIA HELENA QUEIRÓS

|                                                                                                                                        |     |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| D. FR. LUÍS DE SANTA TERESA: DE MODELO DE RELIGIOSO JACOBEO ÀS VICISSITUDES<br>DE UM REFORMADOR RIGORISTA EM OLINDA (PERNAMBUCO) ..... | 397 |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|

ISABEL BASTOS

|                                                                 |     |
|-----------------------------------------------------------------|-----|
| ICONOGRAFIAS DE SANTA TERESA DE ÁVILA COMO ESPOSA MÍSTICA ..... | 411 |
|-----------------------------------------------------------------|-----|

ADALGISA ARANTES CAMPOS

|                                                                                                                      |     |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| REPRESENTAÇÃO ICONOGRÁFICA DE SANTA TERESA D'ÁVILA NO CONTEXTO<br>DAS MINAS DOS SÉCULOS XVIII A XIX, NO BRASIL ..... | 421 |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|

JOAQUIM TEIXEIRA, ocd

|                                                                                                   |     |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| RESTAURAÇÃO DA PROVÍNCIA E ATUALIDADE: PORTAS ABERTAS PARA OUTRAS<br>LINHAS DE INVESTIGAÇÃO ..... | 441 |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|

CONTRIBUTOS

JOSÉ JOÃO LOUREIRO

|                                                                      |     |
|----------------------------------------------------------------------|-----|
| AS ARMAS DA ORDEM DOS CARMELITAS DESCALÇOS (BREVE APONTAMENTO) ..... | 447 |
| A MÃO DA SANTA MADRE TERESA DE JESUS .....                           | 451 |

MARCO SOUSA SANTOS

|                                                                    |     |
|--------------------------------------------------------------------|-----|
| A PROVÍNCIA CARMELITA DESCALÇA DE PORTUGAL NUM ATLAS DE 1739 ..... | 459 |
|--------------------------------------------------------------------|-----|

|                            |     |
|----------------------------|-----|
| CONTACTOS DOS AUTORES..... | 471 |
|----------------------------|-----|

# O CASTELO INTERIOR DE SANTA TERESA DE ÁVILA E A CONFERÊNCIA DAS AVES DE ATTAR: O MODELO DO CAMINHO ESPIRITUAL NA MÍSTICA SUFI E CRISTÃ

NATÁLIA MARIA LOPES NUNES  
IELT/FCSH-UNL E MIAS LATINA (MUHYIDDIN IBN ARABI SOCIETY)

## Resumo:

A partir de uma perspectiva simbólica, procuramos interpretar o caminho espiritual na mística sufi e na mística cristã, tendo como ponto de partida a obra *Manṭiq al at-ṭayr* (*A Conferência das Aves*) do místico sufi 'Aṭṭār (1145-1221) e a obra *Castelo Interior* de Santa Teresa de Ávila (1515-1582). Em ambas as obras, as etapas a percorrer são sete e o objectivo primordial consiste na união com Deus.

Além disso, a via espiritual preconizada por Santa Teresa de Ávila veio revolucionar a vivência dos Carmelitas, desencadeando em alguns países, nomeadamente em Portugal, um grande interesse (sobretudo feminino) pela via mística e pela ascese.

**Palavras-chave:** sufismo; mística; sete; vales; castelo.

## Abstract:

From a symbolic perspective, we search for the interpretation of the spiritual path both in sufi mysticism and christian mysticism, starting with the work *Manṭiq al at-ṭayr* (*The Birds Conference*) by the sufi mystic 'Aṭṭār (1145-1221), and the work *Interior Castle* by Santa Teresa de Ávila (1515-1582). In these both works the stages to be covered are seven, and the main goal is the union with God.

Besides this, the spiritual path recommended by Santa Teresa de Ávila came to revolutionize the Carmelitas life experience, which caused, in some countries like Portugal, a major interest (mainly feminine) in the mystical path and in asceticism.

**Key-words:** sufism; mysticism; seven; valleys; castle.

A partir de uma perspectiva simbólica, procuramos interpretar o caminho espiritual na mística sufi e na mística cristã, tendo como ponto de partida a obra *Mantıq al at-ṭayır* (*A Conferência das Aves*) do místico sufi ‘Aṭṭār (1145-1221) e a obra *Livro das Moradas* ou *Castelo Interior* de Santa Teresa de Ávila (1515-1582).

Em ambas as obras, sete são as etapas a percorrer, na primeira, ‘Aṭṭār apresenta sete vales, na segunda, Teresa de Ávila apresenta sete moradas de um castelo interior. Porém, quer o místico sufi, através das aves, quer Santa Teresa de Ávila, através da imagem do castelo, retratam uma experiência mística transcendente, cujo objectivo primordial consiste no auto-conhecimento e no encontro consigo mesmo para atingir a contemplação e a união com Deus.

A partir do método comparativo, que consideramos ter um grande valor epistemológico para este estudo, faremos uma reflexão sobre a riqueza espiritual presente em dois místicos de diferentes religiões, mas que confluem na vivência mística e no desenvolvimento de uma das principais temáticas da mística sufi e cristã, as etapas da espiritualidade e a sua ligação ao amor.

Porém, antes de analisarmos comparativamente as obras acima citadas, é fundamental percebermos que as Ordens Mendicantes, nomeadamente a Franciscana e a Carmelita, são influenciadas também pelo Sufismo. Como afirma Ricardo Horacio Shamsuddín Elía:

Una de las dimensiones más cautivantes de la civilización islámica es la referida a su vida espiritual profunda, que se ha conocido en occidente bajo el nombre de sufismo (en árabe: *at-tasawwuf*, *assufiyyLah*). La riqueza de la espiritualidad islámica ha trascendido los ámbitos geográficos del mundo musulmán ejerciendo una profunda influencia en la vida espiritual, la literatura, el arte y el pensamiento de otros pueblos y religiones. (cfr. Christian Bonaud: *Introducción al sufismo. El tasawwuf y la espiritualidad islámica*, Paidós/Orientalia, Barcelona, 1994).

La obra poética de algunos grandes sufíes es conocida desde hace tiempo en traducciones a lenguas occidentales, como el caso de ar-Rumí, Hafiz, Omar Jaiám, Sa’adi, ‘Attar, para mencionar sólo a los más conocidos. La influencia de otros se ha ejercido en occidente sobre la filosofía y el pensamiento religioso, como Al-Gazalí (el Algacel de los latinos).<sup>1</sup>

Esta influência na Europa (mais concretamente em Espanha), deveu-se, em grande parte, às traduções promovidas e desenvolvidas durante o período muçulmano no al-Andalus, sobretudo pelo rei Afonso X de Castela, no século XIII, e ainda por Frederico II, imperador na Sicília em 1250. E tudo prova que alguns autores cristãos, de entre eles S. João da Cruz, tenham conhecido essas obras ligadas ao misticismo islâmico. Segundo Roger Garaudy:

Por el contrario, las peripecias de la vida de San Juan de la Cruz demuestran que él no podía ignorar a los maestros de la espiritualidad islámica. Primeramente, como estudiante en la Universidad de Salamanca. Es cierto que la enseñanza dominante era la del Tomismo y Aristóteles, el padre Crisógonos en su “Vida y obra de San Juan de la Cruz” (B.A.C.) (1954) subraya que Avicena y Averroes adquieren en ese momento una importancia extraordinaria en Salamanca (p. 72), y la “Historia de la Universidad de Salamanca”, de Pierre Chacon, muestra que corrientes anti-tomistas y anti-aristotelistas circulaban por la Universidad. El catálogo de la biblioteca de la Universidad de esta época, contiene traducciones de sufís musulmanes y sobre todo de Ibn al-‘Arabi que habían sido encargadas en el siglo XIII, por el Rey Alfonso X el Sabio en España (que reina de 1252 a 1285) y por Federico II (Emperador en 1250)

<sup>1</sup> Ricardo Horacio Shamsuddín ELÍA, *La civilización del Islam. Pequeña Enciclopedia de la cultura, las artes, las ciencias, el pensamiento y la fe de los pueblos musulmanes*, Argentina: Qom Fundación Cultural Oriente, 2005, p. 498.

en Sicilia, ambos profundamente imbuidos de la cultura islámica y que se rodearon en su corte respectiva, en Toledo y Palermo, de sabios musulmanes.

Alfonso X el Sabio, que antes de ser rey, fue gobernador de Murcia, creó en esta ciudad, con la colaboración del filósofo musulmán, Muhammad al-Ricouti, la primera escuela inter-confesional del mundo, donde enseñaban sabios judíos, cristianos y musulmanes. Los Bani Oud de Murcia fueron, en su tiempo, respetados y protegidos. A partir del siglo XII el obispo Raymond de Toledo había creado equipos de traductores para divulgar en latín las obras de los maestros de la cultura árabe-islámica.<sup>2</sup>

Mas, relativamente ao amor de Deus e ao misticismo islâmico e cristão, vejamos o seguinte:

Inspirados no ascetismo oriental desenvolvido sobretudo na Síria e no Egipto entre os séculos IV e VI, os místicos sufis e os místicos cristãos adoptaram também os votos de pobreza, pois este valor da pobreza é transversal às diferentes religiões e espiritualidades. Os primeiros, inspirados no exemplo de Jesus Cristo, fundaram as suas ordens baseadas na pobreza como um valor evangélico, segundo o qual o homem deve abandonar, voluntariamente, todas as riquezas e bens materiais, mas também deve fazer votos de castidade e de obediência, vivendo uma vida comunitária, como forma de encontrar Deus. Exemplo disso são as ordens mendicantes, nomeadamente com os Carmelitas, Agustinianos, Franciscanos, Dominicanos, etc. Mas o Islão não foi alheio à prática dos votos de pobreza mística, sendo a mendicância um dos meios para agradar a Deus e para atingir a união com o divino. Porém, as ordens ou confrarias cristãs e muçulmanas que surgiram a partir do século XII contribuíram para o desenvolvimento de uma espiritualidade que não pode ser compreendida de forma espartilhada, pois existem diversos elementos e aspectos comuns. Citando René Brunel:

Un fait symptomatique est que les ordres mendiants chrétiens ou musulmans, que le XII siècle voit naître, offrent cette particularité de se ressembler étonnamment, les doctrines dont ils se recommandent, sensiblement les mêmes dans la majorité des cas, faisant supposer soit une origine commune, la tradition monastique orientale soit, ce qui est aussi vrai, une inspiration réciproque. Car, si l'on retrouve à la base des ordres musulmans des pratiques d'essence évangélique, on ne peut nier non plus les aspects purement islamiques de certains rites dominicains par exemple.<sup>3</sup>

No Sufismo, a palavra árabe *faqir* ou *fakir* é o vocábulo que significa pobre, no entanto, o sufi também deve ser humilde, temer a Deus, renunciar às paixões e aos desejos, ser paciente e confiar totalmente em Deus. Assim, o místico deixa para trás todo o seu passado e aniquila o seu ego, *fanā*, para os sufis, de forma a que, gradualmente, passe da fase da purificação à iluminação e, finalmente, à união. Na linguagem de Pseudo-Dionísio, existem três grandes vias: a purgativa, a iluminativa e a unitiva e são estas diferentes vias que estão na base da espiritualidade cristã. Para os místicos sufis, também eles influenciados pelo neoplatonismo, as três vias são a *sharia* (lei dada por Deus), a *ṭarīqah* (caminho difícil com diferentes graus até à identificação e confissão da unicidade divina) e, finalmente, a *ma'rifa* ou *ḥaqīqah* (onde não existem diferenças entre eu e Tu e, pelo êxtase, se atinge a união com Deus). Para além das várias etapas de purificação do místico (cristão ou muçulmano) que consistem na mortificação corporal, jejum, ascetismo, silêncio, recitação e oração, contemplação, paciência, sofrimento e gratidão, destaca-se ainda a pobreza, importante no Sufismo e retomada pelas Ordens Mendicantes. Segundo Juan Martín Velasco:

La etapa siguiente, desarrollo de la del desprendimiento, es la pobreza, tan característica del camino del sufí que éste ha sido conocido en Occidente por los términos *faqir* y *darwis* (derviche), que significan literalmente pobre y mendigo.

<sup>2</sup> Roger GARAUDY, "Ibn Arabi y San Juan de la Cruz", in <http://www.webislam.com/?idt=14320>.

<sup>3</sup> René BRUNEL, *Le Monachisme Errant dans l'Islam. Sidi Heddi et les Heddāwa*, col. «Publications de l'Institut des Hautes Études Marocaines», Tome XLVIII, Paris: Librairie Larose, 1955, p. 146.

La pobreza, atributo también del Profeta, es descrita en términos radicales como el desprendimiento de todo, en este mundo y en el venidero, único medio de impedir que las posesiones posean y dominen al sujeto.<sup>4</sup>

No século XII, o sufi Abd-al-Kadir al-Djilānī (1077-1166) de Bagdad, muito popular em vários continentes, nomeadamente na Ásia e em África, enunciou um conjunto de conselhos para a sua ordem, Ordem Kadiriya, que, na verdade, são aqueles que iremos encontrar na regra de S. Francisco e em alguns aspectos da Ordem Carmelita, mesmo com a reforma de Santa Teresa de Ávila. Segundo o místico, existem oito virtudes, sendo uma delas a pobreza:

[...] Comme tu le sais, notre Ordre a pour bases le livre saint, la sincérité du coeur, la générosité, la libéralité, ne causer tort ou préjudice à personne, patience et endurance des fautes à tous nos frères de l'humanité. Je te recommande aussi la pauvreté (pauvreté en DIEU), dans laquelle tu dois puiser les sentiments de vénération pour les vieillards (les cheikhs vénérables); la bonne intelligence avec tes frères; bons conseils et assistance aux plus jeunes, comme aux aînés; ne jamais laisser paraître aucune hostilité ou inimitié pour quelle cause que ce soit, excepté, en ce qui concerne le respect de la religion.<sup>5</sup>

Relativamente ao tema do amor, na mística cristã, a ideologia da união amorosa com Deus sofreu também a influência de S. Gregório de Nissa. Neste sentido, é importante o monaquismo cristão dos primeiros séculos do Cristianismo baseado na vida ascética, na oração e no jejum, com destaque para os testemunhos de João Cassiano, para a doutrina de Evágrio e de S. Gregório Magno e para o Pseudo-Dionísio. Em suma, os grandes representantes do monaquismo egípcio e sírio exerceram uma grande influência na vivência espiritual dos séculos XII e XIII.

Na mística muçulmana, o amor é também um dos temas fulcrais, expresso através dos vocábulos *ḥubb* ou *maḥabba*. Logo no século VIII, surge uma das primeiras mulheres místicas a celebrar esse amor divino. Rābi'a al'Adawiyya, de Baṣra. Porém, a mística faz alusão a dois tipos de amor, ao amor paixão e ao amor puro, este último, superior ao outro. O Sufismo valorizou desde sempre a importância do amor humano para a compreensão do amor divino. Foi precisamente a partir de alguns pares amorosos que se deu a passagem sublimada do amor humano para o amor divino. Essa tradição do amor casto e puro na cultura árabe advém já da época pré-islâmica, através dos célebres amores entre Layla e Majnun, Jamil e Buthayna, Qays e Lubnā, entre outros. Estes amores foram celebrados na poesia, desenvolvendo a temática do amor udri, cuja origem remonta à tribo dos Banu Udra que defendia a virgindade, o amor casto. Posteriormente, o próprio Corão faz alusão a este tipo de amor casto, expresso pelas figuras de Youssuf (José) e Zulaykha. Como afirma Roger Arnaldez: «Porém, José permanece fiel ao ideal de castidade, e ele próprio o reconhece: ele soube preservar-se do mal (*ista'sama*). No entanto, ela não se arrepende. Terá sido a constância de José que permitiu transfigurar o relato e dar-lhe um valor religioso? É possível que sim».<sup>6</sup>

Contudo, é o par amoroso Layla e Majnun que melhor expressa esse ideal de amor e que os místicos muçulmanos, de entre eles Ibn 'Arabī, procuraram interpretar como símbolo da união com Deus. O mito de Layla e de Qays (Majnun) é uma das belas histórias de amor humano, tornando-se o símbolo do amor por Deus, tal como era preconizado pelo Sufismo. Na mística sufi, a relação entre o Amado e a ligação com o coração pressupõe a existência de um amor embriagado, inflamado, que queima tudo, à excepção do Amado, e que incita o amante a entregar-se completamente ao Amado. Na obra de Rūmī, intitulada *Mathnawī*, o místico faz referência a este tipo de amor:

<sup>4</sup> Juan Martín VELASCO, *El fenómeno místico - estudio comparado*, 2ªed, col. «Estructuras y Procesos, Serie Religión», Madrid: Editorial Trotta, 2003, p. 305.

<sup>5</sup> Abd-al-Kadir AL-DJILĀNĪ, *Un Grand Saint de l'Islam – Abd-Al-Kadir Guilānī, Mohammad Ali Aini – 1077-1166*, col. «Les Grandes Figures de l'Orient», Tome VI, en collaboration avec F. J. Simone-Munir, Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1967, pp. 150-152.

<sup>6</sup> Roger ARNALDEZ, *Três Mensagens para um só Deus*, trad. Maria José Figueiredo, col. «Crença e Razão», Lisboa: Instituto Piaget, 1995, p. 216.

O amor é a chave, que quando se incendeia,  
Queima tudo, exceto o Eterno Amado.  
Ele usa a espada do “não deus” para tudo eliminar,  
a não ser Deus.  
Olha cuidadosamente: após o “não deus”, o que resta?  
Permanece o “porém Deus”; o resto se foi.  
Bravo, Ó grande Amor, incinerador de ídolos.<sup>7</sup>

Pode então verificar-se que existe uma influência grande do Sufismo na mística cristã e isso pode comprovar-se logo durante a Idade Média, por exemplo com Raimundo Lulo e com S. Francisco de Assis. A título de exemplo, n’*O Livro do Amigo e do Amado* de Raimundo Lulo, verifica-se a existência de determinados temas e motivos que foram amplamente desenvolvidos pelos místicos sufis antes do místico cristão. De entre esses temas, destacam-se, por exemplo, o desprendimento dos bens materiais e o prazer em ser desprezado pelos outros, tal como é referido por Raimundo Lulo, no parágrafo 11 da obra citada (parág. 11): «- Amigo doido, por que destróis a tua pessoa, gastas teu dinheiro, desprezas os deleites deste mundo e andas menosprezado pelas pessoas?». <sup>8</sup> Para o amigo, não lhe interessam os bens mundanos ou materiais, pois a sua felicidade, à semelhança do que afirmam os sufis, encontra-se no amor, no pensar, no desejar e em todos os sofrimentos, superiores a esses bens. Para o sufi, assim como para Raimundo Lulo, o homem deve lutar e afastar-se da sua alma carnal. Posteriormente, a obra de Raimundo Lulo foi igualmente inspirar os místicos, S. João da Cruz e Santa Teresa de Ávila, dois dos grandes “protagonistas” da mística cristã europeia, também eles influenciados pelo Sufismo, sobretudo na temática do amor divino.

A título de exemplo, para percebermos o fenómeno místico em Raimundo Lulo, é fundamental compreendermos a importância da “comunicação” entre as culturas, do diálogo inter-religioso entre os diferentes monoteísmos, sobretudo entre o Cristianismo e o Islão. Autores como Bustinza, entre outros, consideram que o Sufismo, mais concretamente o grande sufi Ibn ‘Arabī, terá tido uma forte influência sobre Raimundo Lulo. Bustinza considera mesmo haver um certo plágio.<sup>9</sup> Curiosamente, o franciscano Raimundo Lulo, para poder cristianizar os muçulmanos, aprendeu a língua árabe e conheceu bem a cultura islâmica, chegando mesmo a valorizar alguns dos seus aspectos.

Além disso, é o próprio Raimundo Lulo que, no início da sua obra, *O Livro do Amigo e do Amado*, adverte para essa influência e, apesar de ter combatido a filosofia árabe e o averroísmo, ele mesmo ficou seduzido pela forma como os árabes expressavam o amor de Deus, colocando nas palavras de Blanquera a beleza desse amor divino:

Enquanto Blanquerna estava nesta consideração, lembrou-se de que uma vez, sendo ele Papa, um sarraceno contou-lhe que entre eles havia algumas pessoas religiosas, as quais são muito respeitadas e estimadas, e que se chamam “sufis”, e que têm o costume de dizer as palavras de amor como exemplos breves que inspiram aos homens uma grande devoção. São frases que precisam de uma curta explicação mediante a qual o entendimento se levanta mais alto e, por causa dessa elevação, a vontade também sobe e multiplica assim sua devoção. Depois de ter considerado tudo isso, resolveu Blanquerna fazer o livro segundo esse método e disse ao ermitão que voltasse para Roma, pois brevemente enviar-lhe-ia pelo diácono o Livro do amigo e do Amado, com o qual poderia multiplicar o fervor e a devoção dos ermitões, que desejava enamorar de Deus.<sup>10</sup>

<sup>7</sup> RŪMĪ, *Mathnawī*, V 586-590, in “Rūmi no Contexto da Mística e da Tradição Islâmica”, Entrevista a William Chittick, [http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com\\_content&view=article&id=994&secao=222](http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=994&secao=222) (acesso em 17/3/2011).

<sup>8</sup> Cf. R. LULLO, *O Livro do Amigo e do Amado*, trad. Esteve Jaulent, col. «Unisantos. Textos Medievais», S. Paulo: Institució de les Lletres Catalanes, Departament de Cultura da Generalitat de Catalunya, 1989.

<sup>9</sup> Cf. BUSTINZA, V., in: Rosalie Pereira (org.) *O islã clássico: itinerários de uma cultura*, São Paulo: Perspectiva, 2007.

<sup>10</sup> R. LULLO, op. cit., p. 3.

Retomando agora as obras em análise nesta comunicação, a primeira surge no século XII e intitula-se *A Conferência dos Pássaros*, obra poética de mística sufi escrita por Farīd al-Dīn Muḥammad ibn Ibrāhīm ‘Aṭṭār (1174-1248). Resumidamente, a história relata uma viagem realizada por diversas aves em busca de Simurgh, o rei que as governasse. No início, muitas das aves desistem da aventura da viagem para o desconhecido, apresentando desculpas, mostrando, assim, as suas fraquezas e apegos que as impedem de prosseguir a busca espiritual. Mas aquelas que se aventuraram, iniciaram um percurso que as levou a atravessarem vários lugares onde lhes era solicitado o abandono de algo de si, o que equivalia a um desprendimento cada vez maior do ego, pois apenas seria possível atingir o objectivo final, deixando para trás tudo o que estivesse ligado ao ego. A viagem estava repleta de dificuldades e as aves eram constantemente postas à prova. A travessia dos sete vales levou a que muitas dessas aves se perdessem e morressem pelo caminho, na impossibilidade de avançarem nessa procura profunda do seu eu. Apenas trinta aves superaram a prova e chegaram ao cimo da montanha Qāf, onde se encontrava o rei Simurgh que as recebeu e as fez compreender que ele era o seu próprio espelho, assim como essas aves eram igualmente o espelho dele próprio. Assim, ao chegarem à etapa final, da sua peregrinação, as trinta aves acabam por contemplar Simurgh que mais não é do que elas mesmas.

O Caminho espiritual consiste, assim, em sete etapas e cada uma delas corresponde a um vale que tem de ser cruzado e ultrapassado até chegar ao fim da jornada, até Simurgh. Simbolicamente, o trajecto pode representar-se através de uma linha ascensional, partindo da etapa mais fácil até à mais difícil, mas onde o amor e a esperança são fundamentais para atingir o fim:

No caminho espiritual, o amor e a esperança são necessários. Se não os trouxeres contigo, melhor será que renunciés à busca. O homem tem de tentar ser paciente. Mas é paciente o amante? Sê paciente e persevera, esperançoso, para encontrar alguém que te mostre o Caminho. Mantém-te dentro de ti mesmo e não deixes a vida exterior capturar-te.<sup>11</sup>

Então, para chegar ao fim, para atingir Simurgh, as aves vão atravessar sete vales e o número sete, em si mesmo, já tem também um carácter simbólico, pois representa a perfeição, a conclusão de um ciclo, a tomada de consciência sobre algo, a renovação, totalidade e a espiritualidade, entre outros aspectos.<sup>12</sup> Para além do número, também o nome de cada vale é muito sugestivo na *ascensão do caminho espiritual*: Vale da Busca (*talab*), Vale do Amor (*‘ishq*), Vale da Compreensão (*ma’rifat*), Vale da Independência (*istignā*), Vale do Alheamento ou Unidade (*tawhīd*), Vale do Espanto ou Encantamento (*hairat*), Vale da Pobreza (*faqr*) e do Nada (*fanā*). Por outras palavras, as aves, representações do ser humano, para ascenderem espiritualmente têm de entrar num processo de purificação. Este começa pelo desejo da procura de Deus baseado no amor para atingir o conhecimento e a sabedoria necessários, desapegado de tudo aquilo que liga ao mundo terreno, reconhecendo a unicidade divina que lhe permite a estupefacção que o conduz ao esquecimento de tudo, atingindo a pobreza que levará ao aniquilamento completo do ego para, esquecido de si mesmo (do corpo e da alma), possa, finalmente, estabelecer a unidade com o Amado, contemplar a face divina:

Um germe alimenta-se com uma centena de cuidados e de amor para que possa vir a tornar-se um ser inteligente e ativo. Instruem-no e ministram-lhe os conhecimentos necessários. Depois vem a morte e tudo apaga; a sua dignidade é atirada ao chão. O que era um ser converteu-se no pó da estrada, aniquilado várias vezes; nesse ínterim, porém, foi-lhe permitido aprender uma centena de segredos de que antes não se dera conta; e, no fim, recebe ele a imortalidade e é honrado em lugar de ser desonrado. Sabes o que possuis. Entra em ti mesmo e reflete sobre isso. Enquanto

<sup>11</sup> Farid Ud-Din ATTAR, *A Conferência dos Pássaros*, trad. António Machado, Queluz: Editorial Presença, 2013. p. 130.

<sup>12</sup> Cf. J. CHEVALIER ; A. GHEERBRANT, *Dictionnaire des symboles*, Paris: Editions Robert Laffont, 1998.

não compreenderes o teu nada e não abdicares da tua presunção, da tua vaidade e do teu egoísmo, não atingirás as culminâncias da imortalidade. No Caminho és abatido com desonra e erguido com honra.<sup>13</sup>

Finalmente, após todo o percurso iniciático, metaforicamente, considerado uma viagem (semelhante em cada um dos monoteísmos), os místicos concretizaram o seu projecto, já libertos dos vícios mundanos. Puros de coração, tornaram-se eles mesmos pólos de atracção e modelos de perfeição e de santidade para aqueles que viviam à sua volta. As duas experiências místicas analisadas aproximam-se, apesar da religião ser diferente adquirindo, assim, um carácter universal e original. Como afirma Martin Lings: «Lorsque un chemin mystique approche de son but, il est plus proche des autres mystiques qu'à son départ [...] ce n'est pas seulement l'universalité qui gagne en intensité à l'approche du But, mais aussi l'originalité de chaque mysticisme particulier».<sup>14</sup>

Relativamente à obra de Santa Teresa de Ávila, *Livro das Moradas ou Castelo Interior*, a mística apresenta uma vivência experienciada também através do coração e numa progressão ascendente de sete moradas. Como ela própria refere: «3. Consideremos agora que este castelo tem, como disse, muitas moradas: umas no alto, outras em baixo, outras aos lados; e, no centro e meio de todas estas, tem a mais principal onde se passam as coisas mais secretas entre Deus e a alma».<sup>15</sup> A Primeira Morada corresponde ao começo e baseia-se na necessidade de entrar dentro de si pela porta da oração, pois esta adquire um papel fundamental e estabelece a relação entre o ser humano e Deus. Aconteça o que acontecer, ou seja, por mais que o caminho se torne difícil, nunca devemos voltar atrás:

7. Porque, tanto quanto eu posso entender, a porta para entrar neste castelo é a oração e reflexão, não digo mais mental que vocal; logo que seja oração, há-de ser com consideração; porque naquela em que não se adverte com Quem se fala e o que se pede e quem é que pede e a Quem, não lhe chamo eu oração, embora muito meneie os lábios.<sup>16</sup>

A Segunda Morada tem como fundamento a perseverança, ou seja, o caminhante deve ser perseverante na procura, ainda que esteja ligado a alguns desejos mundanos. Para superar as fraquezas da jornada, aquele que segue o caminho espiritual deve meditar sobre os Evangelhos e deve ainda basear-se em outras leituras que lhe permitam avançar cada vez mais:

3. Não digo que estas vozes e chamamentos sejam como outros que direi depois, mas são com palavras que se ouvem a gente boa, ou sermões ou com o que se lê em bons livros e outras muitas coisas que tendes ouvido, com as quais Deus chama; ou enfermidades, trabalhos e também com uma ou outra verdade que Ele ensina naqueles instantes em que estamos em oração que, seja quão frouxamente quiserdes, os tem Deus em muito. E vós, irmãs, não tendeis em pouco esta primeira mercê, nem vos desconsolais, ainda mesmo que não respondais logo ao Senhor. Bem sabe Sua Majestade aguardar muitos dias e anos, em especial quando vê perseverança e bons desejos. Esta perseverança é aqui o mais necessário, porque com ela jamais se deixa de ganhar muito. Mas é terrível a violência que aqui usam os demónios de mil maneiras, com mais tormento da alma que na morada anterior; porque ali, estava muda e surda, pelo menos ouvia muito pouco e resistia menos, como quem tem, em parte, perdida a esperança de vencer; aqui está o entendimento mais vivo e as potências mais hábeis; e são os golpes e a artilharia de tal modo, que a alma não pode deixar de ouvir.<sup>17</sup>

<sup>13</sup> Farid Ud-Din ATTAR, op. cit., p. 170.

<sup>14</sup> Martin LINGS, *Qu'est ce que le soufisme?*, Paris: Seuil, 1977, pp. 23-24.

<sup>15</sup> Santa Teresa de JESUS, *Livro das Moradas ou Castelo Interior*, cap. 1: Primeiras Moradas, in [http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1515-1582,\\_Teresa\\_d'Avila,\\_Moradas\\_Ou\\_Castelo\\_Interior\\_Ou\\_Castelo\\_Interior,\\_PT.pdf](http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1515-1582,_Teresa_d'Avila,_Moradas_Ou_Castelo_Interior_Ou_Castelo_Interior,_PT.pdf)

<sup>16</sup> Idem.

<sup>17</sup> Idem, cap. Único, Segundas Moradas.

A Terceira Morada consiste na humildade e remete também para o momento de crise. Ela é uma das condições primordiais do caminho espiritual e tem subjacente um exame de consciência para nos conhecermos. É, por isso, uma morada de entrega:

9. Olhai muito, filhas, a algumas coisas que aqui vão apontadas; ainda que atabalhoadas, porque melhor não as sei declarar. O Senhor vo-lo dará a entender, para que tireis das securas humildade e não inquietação, que é o que pretende o demónio. E crede que onde há verdadeira humildade, ainda que Deus nunca dê regalos, dará uma paz e conformidade com que andareis mais contentes do que outros com regalos.<sup>18</sup>

A Quarta Morada é o lugar de repouso, pois, chegados a esta morada, temos consciência de que estamos preparados e que o esforço para atingir as moradas anteriores foi positivo, fez-nos transportar a humildade e a prática de meditar sobre os Evangelhos. Além disso, a nossa vontade deve estar totalmente submetida à vontade divina, sendo o amor o principal veículo para as moradas posteriores, até se atingir o fim:

2. Como estas moradas já estão mais perto de onde está o Rei, é grande a sua formosura e há coisas tão delicadas para ver e entender, que o entendimento não é capaz de poder achar maneira de dizer sequer alguma coisa que venha tão ajustada, que não fique bem obscura para os que não tenham experiência; pois, quem a tem, muito bem entenderá, em especial se já é muita.<sup>19</sup>

A Quinta Morada pressupõe uma grande transformação e corresponde ao abandono total à vontade de Deus. Nesta morada, surge o ponto de partida de união com Deus (que se concretizará na sétima morada). Devemos “morrer” para renascer e esse aspecto está bem presente na alusão que Santa Teresa de Ávila faz do bicho da seda que tem de se transformar para ser borboleta, ou seja, morre para renascer num outro ser. Aqui, é também fundamental o ser humano submeter-se a Deus e deixar de lado o egoísmo, tornando-se um ser de amor, que cresce no amor incondicional ao próximo e se centra cada vez mais no mistério da Eucaristia:

6. Eia, pois, minhas filhas! demo-nos pressa em fazer este trabalho e a tecer este casulo, despojando-nos do nosso amor próprio e da nossa vontade, deixando de estar presas a qualquer coisa da terra, fazendo obras de penitência, oração, mortificação, obediência e tudo o mais que sabeis; assim fizéssemos como sabemos e somos ensinadas naquilo que havemos de fazer! Morra, morra este verme tal como o da seda em acabando de fazer aquilo para que foi criado, e vereis como vemos a Deus, e nos vemos tão metidas em Sua grandeza como está esta lagartixa em seu casulo. Olhai que digo ver a Deus, assim como deixo dito que Ele se dá a sentir nesta maneira de união.<sup>20</sup>

A Sexta Morada é o lugar de encontro, do desejo ardente do amante (caminhante) se juntar ao Amado (Deus). Aqui, o ser humano tem acesso ao conhecimento do que é o sofrimento do mundo. É a Morada do desposório onde é feita a promessa de matrimónio:

1. Venhamos, pois, com o favor do Espírito Santo, a falar das sextas moradas, onde a alma já fica ferida do amor do Esposo e procura mais ocasiões para estar a sós e deixar tudo quanto pode, conforme a seu estado, e a pode estorvar nesta soledade. Está tão esculpida na alma aquela vista, que todo o seu desejo é torna-la a gozar. Já disse que,

<sup>18</sup> Idem, cap. I, Terceiras Moradas.

<sup>19</sup> Idem, cap. 1, Quartas Moradas.

<sup>20</sup> Idem, cap. 2, Quintas Moradas.

nesta oração, não se vê nada, que se possa dizer ver, nem com a imaginação; digo vista, pela comparação que usei. A alma já está bem determinada a não tomar outro esposo; mas o Esposo não, olha aos grandes desejos que ela tem de que se façam já os desposórios, pois ainda quer que o deseje mais e lhe custe alguma coisa um bem que é o maior dos bens. E, embora tudo seja pouco para tão grandíssimo lucro digo-vos desde já, filhas, que não deixa de ser necessária aquela amostra e sinal que já se tem dele, para se poder levar esse trabalho. Oh! valha-me Deus! E quantos não são os trabalhos interiores e exteriores que padece até entrar nas sétimas moradas!<sup>21</sup>

A Sétima Morada é união transformante, a contemplação ou união perfeita. Nela habita o Rei, o Senhor do castelo que não é mais do que a nossa própria alma, ou seja, nós mesmos. Dá-se, então, a união em toda a sua plenitude. Por outras palavras, a união transformante, a mais perfeita tanto quanto se pode nesta vida, entre o eu e o Tu, e entre o Tu e o eu, e Cristo viverá em nós. Simbolicamente, esta união corresponde ao matrimónio espiritual através do qual o caminhante passa a viver no centro do castelo, na presença e comunhão com Deus:

1. Pois, venhamos agora a tratar do divino e espiritual matrimónio, ainda que esta grande mercê não se deve realizar com perfeição enquanto vivermos, pois, se nos apartássemos de Deus, perder-se-ia este tão grande bem. A primeira vez que Deus faz esta mercê, quer Sua Majestade mostrar-Se à alma por visão imaginária de Sua sacratíssima Humanidade, para que o entenda bem e não esteja ignorante de que recebe tão soberano dom. A outras pessoas será por outra forma; a esta de quem falamos, representou-se-lhe o Senhor, acabando de comungar, em forma de grande resplendor e formosura e majestade, como depois de ressuscitado, e lhe disse que já era tempo dela tomar as coisas d'Ele por suas, e Ele teria cuidado das coisas dela, e outras palavras que são mais para se sentir do que para se dizer.<sup>22</sup>

Nesta última morada, a alma esquece-se de si mesma, está completamente desprendida de tudo, pois só assim lhe é permitido aceder ao Amor divino. Como afirma Yolanda Arencibia: «Sin que podamos olvidar la última significación de Las Moradas, es decir, la expresión de la felicidad suprema que supone la unión mística con Dios, de las manos de Teresa esta obra deviene una humanísima lección de Amor».<sup>23</sup>

A última morada remete também para a ideologia do amor defendida pelos místicos sufis e que consistia no facto de o corpo estar “possuído por Deus”, estar completamente abrasado por Ele. Essa mesma ideologia já se expressava, por exemplo, no século X, com Muḥammad b. Sahl (m. 333/944) ao afirmar que o coração estava fundido e abrasado e as suas entranhas estavam em fogo, consequências desse amor avassalador por Deus.

Relativamente à metáfora do castelo interior, os místicos sufis já faziam alusão ao castelo interior da sua alma desde o século IX. Mas esta metáfora continuou a ser usada no Sufismo, por exemplo, com Ibn-l'Ata' Allāh de Alexandria (m. 1309) ao referir o seguinte: «[...] las moradas de la ceteza mística y la luz que todas ellas inunda aseméjanse a los muros o cercos que rodean la ciudad y a sus castillos. Los muros son las luces y los castillos son las moradas de la certeza mística, que circundan la ciudad del corazón [...]».<sup>24</sup>

<sup>21</sup> Idem, cap. 1, Sextas Moradas.

<sup>22</sup> Idem, cap. 2, Sétimas Moradas.

<sup>23</sup> Yolanda ARENCIBIA, “La expresividad de Santa Teresa en «Las Moradas»”, *Revista de Filología de la Universidad de La Laguna*, nº 3, 1984, pp 17-30, p. 30.

<sup>24</sup> Ibn-l'ATA' ALLĀH, *Kitāb al-Tanwīr fī isqāt at Taqdir*, in Miguel Asín Palacios, “El símil de los castillos y moradas del alma en la mística islámica y en Santa Teresa”, *AlAn*, 2 (1937), pp. 263-264, *Al-Andalus*, vol. 11, nº 2 (1946), *Revista de las Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada*, pp. 263-274.

Segundo Asín Palacios, em algumas obras, mas sobretudo a propósito de uma compilação de relatos e de pensamentos religiosos do século XVI, texto anónimo conhecido por *Nawâdir*, faz referência à influência destas temáticas sufis na mística cristã, principalmente no que diz respeito à referência aos "sete castelos" ou "moradas". A imagem do castelo em Santa Teresa de Ávila é a mesma que se encontra na alegoria islâmica do castelo como representante da alma. Depois, essas moradas dividem-se em sete: as três primeiras moradas, correspondendo à via purgativa; a quarta morada surge como uma transição para as últimas; as duas últimas, correspondendo à via iluminativa; e a última e sétima morada representa a via unitiva, onde se dá a união mística:

Puso Dios para todo hijo de Adán siete castillos, dentro de los cuales está Él y fuera de los cuales está Satanás ladrando como el perro. Cuando el hombre deja que se abra brecha en uno de ellos, entra por él Satanás. Conviene, por tanto, que los vigile y guarde con todo cuidado, particularmente el primer castillo, pues mientras permanezcan incólumes y en pie sus cimientos no hay mal que temer. El primero de los castillos, que es de cándida perla, es la mortificación del alma sensitiva. Dentro de él hay un castillo de esmeralda, que es la pureza y sinceridad de intención. Dentro de él hay un castillo de brillante losa, que es el cumplimiento de los mandamientos de Dios positivos y negativos. Dentro de él hay un castillo de piedra, que es la gratitud a los beneficios divinos y la conformidad con el divino beneplácito. Dentro de él hay un castillo de hierro, que es el dejamiento en las manos de Dios. Dentro de él hay un castillo de plata que es la fe mística. Dentro de él hay un castillo de oro, que es la contemplación de Dios - ¡glorificado y honrado sea! - . Ya dijo Dios, ¡ensalzado sea! Alcorán 16: 101: "Satanás no tiene poder sobre los que creen y ponen en Dios su confianza.»<sup>25</sup>

Relativamente à primeira morada e à última no Castelo Interior de Santa Teresa de Ávila, existe uma grande coincidência com a mística sufi, pois, em ambas, a primeira corresponde à mortificação da alma sensitiva e a última à união da alma com Deus. Além disso, a referência aos sete castelos é um lugar comum na literatura sufi que circulou essencialmente na Idade Média. Como afirma Luce López-Baralt:

Se trata de un verdadero lugar común en la literatura sufi. Algazel en su *Ihyā* alude repetidamente al castillo espiritual cuyas puertas hay que defender del asalto del diablo, e Ibn-‘Arabí en su *Futūḥāt* (II, 768-774) representa sus iluminaciones esotéricas con un alcázar de multitud de cámaras que se van franqueando sucesivamente a medida que avanza en conocimiento místico.<sup>26</sup>

Neste sentido, as afirmações de Asín Palacios deixaram de parecer, para alguns, meras especulações, pois a continuação dos estudos de mística comparada sufi e cristã avançaram para provar aquilo de que já se suspeitava anos antes. Ainda citando Luce López-Baralt:

Muchos años después de haber dado noticia inicial de mi descubrimiento, me alegra apuntar el hecho de que ya no estamos en el terreno de la especulación: no sólo he podido documentar el símbolo de los siete castillos concéntricos en las Moradas de Nûrî de Bagdad, sino en otros autores musulmanes adicionales. Los principales —aunque no los únicos— son Al-Hakîm Al-Tirmidhî, quien fraguó el símil en el siglo IX (pero antes que Nûrî) en su *Gawr al-umûr* o *Libro acerca de la profundidad de las cosas*, y Muhammad b. Mûsà Al-Damîrî (m. 808/1405), autor del extenso Diccionario de historia natural, conocido en árabe por el título del *Kitâb hayât al-*

<sup>25</sup> M. Asín PALACIOS, "El símil de los siete castillos del alma en la mística islámica y en santa Teresa", *Al-Andalus II* (1946), pp. 267-268, p. 267-268.

<sup>26</sup> Luce LÓPEZ-BARALT, "Simbología mística musulmana en San Juan de la Cruz y en Santa Teresa de Jesús", in *NRFH*, XXX, 1981, 21-91, p. 88, in [http://codex.colmex.mx:8991/exlibris/aleph/a18\\_1/apache\\_media/TD2P15XCEG7FSKKV9VM42YRT7MAB5C.pdf](http://codex.colmex.mx:8991/exlibris/aleph/a18_1/apache_media/TD2P15XCEG7FSKKV9VM42YRT7MAB5C.pdf) (acesso em 8/9/2015).

*hayawân*. Damîrî repite el símil en el siglo XIV, y sin duda lo toma prestado de fuentes anteriores. Tenemos, pues, documentado el esquema teresiano de los siete castillos concéntricos en el siglo IX (dos casos), en el siglo XIV y en el siglo XVI: estamos, sin lugar a dudas ya, ante una imagen recurrente en el Islam, tal como Asín y yo habíamos sospechado desde un principio. Aluden a ella, como tendremos ocasión de ver, también otros espirituales sufíes como ʿĀlāuddīn Rūmī en el siglo XIII y Sadr Al-Dīn Shīrāzī, conocido como Mullā Sadrā, en el siglo XVI. [...]

Una vez traduje del árabe los pasajes pertinentes de Tirmidhī y de Al-Damîrî pude comprobar que, en efecto, el símbolo de las moradas-castillos siete veces concéntricos que me llevó en un primer momento al estudio de Nūrī de Bagdad era, como siempre habíamos sospechado Miguel Asín Palacios y yo, un símbolo muy reiterado en la espiritualidad del Islam. Esto lo pude confirmar, una vez más, en Teherán, en ocasión de un congreso internacional en torno al místico persa Mullā Sadrā, celebrado en mayo de 1999. La reunión de estudiosos me llevó a descubrir, como explicaré a continuación, que también los persas Rūmī y Mullā Sadrā se hicieron eco del símil de los siete castillos o moradas del alma. También supe, de otra parte, que si bien el estudio sistemático de este símil no está hecho en Occidente —eso ya nos consta—, tampoco se ha hecho en Oriente.<sup>27</sup>

Curiosamente, relativamente aos sete vales ou moradas, Santo Agostinho (354-430) referia a existência de sete graus para ascender à contemplação mística. Os três primeiros graus são os da purificação; o quarto contribui para o ser humano deixar de lado tudo o que não seja Deus; no quinto grau, a alma já está purificada para aceder à contemplação; no sexto grau, atinge a luz e, no sétimo grau, contempla. Segundo Santo Agostinho:

Le septième est la sagesse même, c'est-à-dire la contemplation de la vérité qui pacifie l'homme tout entier, et le rend semblable à Dieu; d'où cette conclusion: «Bienheureux les pacifiques, parce qu'ils seront appelés enfants de Dieu».<sup>28</sup>

Através das comparações apresentadas, são muitas as evidências que provam as analogias entre a obra de Attar e de outros místicos sufis com a obra de Santa Teresa de Ávila. A linguagem mística dos sufis, baseada em símbolos, metáforas e alegorias, era certamente conhecida de Santa Teresa de Ávila, mesmo que de forma indirecta, provavelmente, através da tradição oral de uma cultura que, na época, ainda estava bastante viva. Como afirma Luce López-Baralt:

Ante todo lo dicho, parece obvio que la santa de Ávila tiene contraídas deudas profundas con la literatura sufi. La Reformadora, con toda probabilidad, no sería consciente de que estaba formando escuela con un discurso místico que se elaboró durante siglos en la literatura islámica. El hecho de que Santa Teresa haya bebido tan hondamente de las fuentes literarias de quienes consideraba sus enemigos en la fe no invalida ni sus visiones ni la inspiración divina que reclamó para sus vivencias místicas. Ya apunté al hecho, explorado por Stephen Katz, de que el contexto cultural en el que el místico vive colorea y aun ayuda a dar forma simbólica a su experiencia trascendida, que es de suyo supra-lingüística. El visionario, aun cuando su éxtasis sea - como lo es siempre, y por definición - inexpressable, echa mano de los símiles que constituyen moneda común en su medio ambiente cultural para explicitar de alguna manera lo que les ha acontecido más allá del espacio-tiempo, de la razón y del lenguaje. Sólo cuando logran comunicar oblicuamente algo su visión, es que ésta les puede resultar útil para aleccionar espiritualmente a sus correligionarios. [...]

<sup>27</sup> Luce LÓPEZ-BARALT, "Teresa de Jesús y el Islam: el símil de los siete castillos concéntricos del alma", in [http://www.webislam.com/articulos/101459luce\\_lopezbaralt\\_teresa\\_de\\_jesus\\_y\\_el\\_islam\\_el\\_simil\\_de\\_los\\_siete\\_castillos\\_conc.html](http://www.webislam.com/articulos/101459luce_lopezbaralt_teresa_de_jesus_y_el_islam_el_simil_de_los_siete_castillos_conc.html)

<sup>28</sup> Saint AUGUSTIN, *De serm. Dom.* In m; I, 3, 10, in <http://saint-joseph.fr/2013/09/les-7-degres-lascension-spirituelle/> (acesso em 11/9/2015).

Estos sufíes se adelantaron no sólo a Lulio, sino a Santa Teresa de Jesús, por lo menos por siete siglos. Conmueve pensar que cuando Al-Hakîm Al-Tirmidhî y Nûrî aleccionaban a sus correligionarios con la mandala de los siete castillos del alma, tanto en el Jorasán como a orillas del Tigris, el castellano con el cual la Reformadora habría de reescribir brillantemente el símil concéntrico apenas daba sus primeros vagidos.

La cultura castellana, ya en pleno esplendor en el siglo XVI, quedaría aureolada por un misterioso perfume musulmán, que haría de las *Moradas* teresianas uno de los discursos espirituales más complejos de la espiritualidad occidental y, sin duda, uno de los más fecundamente mestizos.<sup>29</sup>

Na realidade, existem determinados arquétipos que são comuns e que conferem um carácter universal à mística, quer seja cristã, quer seja muçulmana. Ao longo dos séculos foram desenvolvidos arquétipos que se tornaram comuns quer na misticismo islâmico, quer no misticismo cristão. José Antonio Antón Pacheco aponta também para a influência de Sohrevardi (1155-1191) em Santa Teresa, através da obra *Kitab hayakil al-Nun* (*O livro dos templos das luzes*), onde o autor apresenta um texto filosófico-místico sobre sete templos ou moradas, existindo ainda outros relatos que fazem alusão à mesma temática. Contudo, apesar dessa influência, José Antonio Antón Pacheco considera o seguinte:

De la misma manera, los símbolos de la mística en general y de Santa Teresa en particular pueden entenderse como fruto de una experiencia espiritual originaria. Bajo todo misticismo late siempre la unidad de la conciencia humana y la universalidad de los arquetipos que regulan su propia actividad. Lo que no impide que puedan existir préstamos e influencias mutuos, tal como defienden Miguel Asín Palacios y Luce López-Baralt.

La consecuencia última que extraeríamos de todo lo dicho sería, pues, la adecuación fenomenológica entre los símbolos del dinamismo espiritual de Sohrevardi y los símbolos del dinamismo espiritual de Santa Teresa. Dentro de esos símbolos, la imagen de los siete castillos interiores desempeña un papel arquetípico en la narración y en el suscitamiento mismo de la vida mística.<sup>30</sup>

Ou, segundo Juan Martín Velasco, o que existe em relação aos diferentes misticismos é um conjunto de arquétipos:

Con todo, es admirable que personas de lenguas, culturas, religiones y épocas históricas muy diferentes y muy distantes entre sí coincidan en el recurso a una serie limitada de imágenes, símbolos de alguna manera arquetipos que se repiten modulados por las diferencias de las tradiciones y personas. Ésta es, sin duda, la manifestación más clara de que en el fenómeno místico se hace presente un rasgo permanente y universal de la condición humana, una «invariable» de la humanidad.<sup>31</sup>

Contudo, abundam outras metáforas e expressões que foram claramente importadas do Sufismo, como por exemplo, o vinho e a embriaguez espiritual; o êxtase; a água como símbolo de fonte interior; a árvore mística que cresce nas águas vivas da alma, como refere Santa Teresa de Ávila, assemelha-se também à árvore cósmica de Ibn 'Arabi; o bicho da seda é igualmente uma referência simbólica apresentada por Santa Teresa, à semelhança dos sufis, como por exemplo, al-Rûmî.

<sup>29</sup> Luce LÓPEZ-BARALT, op. cit., in [http://www.webislam.com/articulos/101459luce\\_lopezbaralt\\_teresa\\_de\\_jesus\\_y\\_el\\_islam\\_el\\_simil\\_de\\_los\\_siete\\_castillos\\_conc.html](http://www.webislam.com/articulos/101459luce_lopezbaralt_teresa_de_jesus_y_el_islam_el_simil_de_los_siete_castillos_conc.html)

<sup>30</sup> José Antonio Antón PACHECO, "El símbolo del castillo interior en Sohrevardi y Santa Teresa", *Isidorianum*, 9, 2000, pp. 149-166, p. 166.

<sup>31</sup> J. M. VELASCO, op. cit. p. 358.

Todavia, foi esta forma espiritual de ascender a Deus, a via espiritual preconizada por Santa Teresa de Ávila, baseada na contemplação e na união com Deus que veio revolucionar a vivência dos Carmelitas e de outras Ordens, desencadeando em alguns países, nomeadamente em Portugal, um grande interesse (sobretudo feminino) pela via mística e pela ascese. Durante os séculos XVI, XVII, e também XVIII, vai desenvolver-se, na Península Ibérica, um ideal de santidade motivado, em parte, pela ideologia da Contra-Reforma. A espiritualidade mística adquire um valor importante e muitos são os homens e as mulheres que aderem à ascensão espiritual, baseando-se nos ideais preconizados por Santa Teresa de Ávila, São João da Cruz, São Pedro de Alcântara, entre outros, também eles influenciados pelos seus antecessores. Para isso, contribuiu a leitura das suas obras que circularam entre religiosos e leigos, despertando o interesse pela vivência mística e por determinadas práticas religiosas. Contudo, há ainda a referir que estas correntes místicas também sofreram a pressão da Inquisição e muitas obras foram confiscadas, nomeadamente as de Santa Teresa de Ávila, que acabaram por ser novamente publicadas após a sua morte. Citando Fábian Alejandro Campagne:

Como muchas otras visionarias y profetizas - anteriores y posteriores -, la nativa de Ávila comprendía muy bien que no debía jamás perder de vista a los censores que una y otra vez escrutarían cada línea que ella osara poner por escrito. Por lo tanto, si analizamos su obra desde esta perspectiva veremos que en lo que realidad proponía no era la subordinación de la autoridad institucional a la carismática ni la autonomización de los visionarios respecto de la jerarquía eclesiástica sino un reforzamiento del proceso de clericalización del discernimiento de espíritus - aunque, claro está, por vías alternativas a las ensayadas por muchos de sus predecesores masculinos.<sup>32</sup>

Apesar de alguma perseguição, Santa Teresa de Ávila conseguiu concretizar os seus objectivos, fundando inclusivamente dezassete mosteiros de Carmelitas Descalças, vindo ainda a alterar a regra da Ordem, no sentido de um regresso à versão original dos primeiros eremitas do Monte Carmelo. Ora, é nesta sequência que a sua vivência e os seus ensinamentos espirituais influenciaram alguns seguidores, nomeadamente algumas mulheres, que aspiravam à santidade. Neste sentido, quer em Portugal, quer em outros países, muitas foram as leitoras e seguidoras do Caminho de Perfeição apresentado por Santa Teresa de Ávila, através do cultivo das virtudes humanas e espirituais. Mas algumas dessas mulheres foram perseguidas e condenadas pela Inquisição. Cite-se o caso de Inês da Conceição, de Lisboa, terceira franciscana que foi condenada em 13 de Maio de 1647, por ter visões.<sup>33</sup> Já Maria Brites, conhecida por Maria do Lado (1605-1632), também no século XVII, teve melhor sorte ao ingressar na Ordem Terceira de S. Francisco, considerada santa ainda durante a sua vida, mas cujos poderes miraculosos, após a sua morte, são motivo de desconfiança por parte da Inquisição.<sup>34</sup>

Este aspecto, ligado às experiências místicas nas mulheres, desencadeou diversas críticas e um discurso misógino, pois eram vistas como seres propensos para a fantasia e presas fáceis do demónio, razão pela qual, muitas delas foram perseguidas pela Inquisição devido às suas visões, desmaios e pressupostos milagres, como se pode verificar no seguinte excerto:

Reparou bem uma Senhora discreta na ocasião oportuna de ter sahido penitenciada pelo Santo Tribunal huma embusteira, e disse: Repare-se que quasi todas as mulheres que querem enganar o Mundo, fingindo-se Santas, são de baixa esfera e gente plebea; e rarissima senhora nobre e de bom sangue tem cahido na vileza de semelhantes

<sup>32</sup> Fábian Alejandro CAMPAGNE, "Ignacio de Loyola y Teresa de Ávila. Inspectores de Espíritus: Institución y Carisma en los Albores de la Era Confesional", *Via Spiritus*, nº 21 (2014), p. 83-143, p. 130.

<sup>33</sup> Cf. BNL, códice 1426, «Sentença Proferida pelo Tribunal da Santa Inquisição de Lisboa contra Inês da Conceição».

<sup>34</sup> Cf. *Vida da Serva de Deus Maria do Lado*, Braga: Editorial Franciscana, 1981 e *Compêndio da Admirável Vida da Venerável Madre Maria do Lado*, Lisboa: Manuel Rodrigues, 1762.

hypocrizias. Perguntarão-lhe a razão, e disse ella assim: toda a creatura naturalmente deseja conveniencia e estimação; tem os homens muitos caminhos para as conseguir, porque huns se fazem celebres pelas armas, outros pelas sciencias e outros pela santidade. As mulheres, de nossa mesma condição e natural, somos vãs e amigas de que nos louvem; as que nascem ricas e nobres, como já tem no Mundo conveniencia e estimação, não as buscão com intenções, mas as que são pobres, e ordinárias e comuas, como vem que em as tendo por virtuozas e Santas, todos louvão e lhes dão quanto hão de mister para conveniencia de sua vida, e por este caminho as engana o demonio facilmente, razão porque sahem illuzas e embusteiras, mais do que as ricas e nobres.<sup>35</sup>

Ainda sob a influência de Santa Teresa de Ávila, destacou-se Mariana da Purificação (1623-1695), nascida em Lisboa, que, com quinze anos, começou a mortificar o corpo com cilícios, tendo ingressado na Ordem das Carmelitas da Antiga Observância em Beja, no Convento de Nossa Senhora da Esperança. O seu biógrafo destacou as suas visões, levitações e profecias, tendo ela sido também um dos casos analisados pela Inquisição de Évora, acabando por não ser condenada. Curiosamente, o biógrafo de Mariana da Purificação enfatiza o facto de aquilo que ela escreveu ser muito parecido com a escrita de Santa Teresa de Ávila, destacando as suas visões e revelações.<sup>36</sup>

Mas a influência de Santa Teresa de Ávila não ficou por aqui, pois Maria Isabel das Chagas, em finais do século XVII, refere ter decorado as obras da santa, tendo ela as mesmas visões;<sup>37</sup> Soror Clara Gertudes do Sacramento também sofreu forte influência na construção do seu modelo de santidade e entra para o convento de Setúbal, no início do século XVIII; Rosa Maria de Santa Catarina, no século XVIII entra para o convento das Albertas, em Évora. Sobre este convento, P. Jeremias Carlos Vechina explicita o seguinte:

Teresa de Jesus tinha um grande desejo de satisfazer os insistentes pedidos de D. Teotónio de Bragança que queria ter na sua diocese um convento de Carmelitas Descalças. Ela manifesta-o em carta a Maria de S. José, Priora de Sevilha: “Certamente que, para mim, seria muito agradável”, referia-se ao envio de Carmelitas para Évora.

Depois de muitas dificuldades ultrapassadas, a família dos Silvas cedeu em benefício das Carmelitas a casa apalaçada que possuía junto às portas de Avis, freguesia de S. Mamede, sendo suas executoras Eugénia e Feliciano. No dia 13 de Março de 1681 iniciaram a vida de comunidade um grupo de religiosas vindas do convento de Carnide e das Albertas. No mesmo dia tomaram o hábito a fundadora Eugénia da Silva, Teresa Segurada e Maria de S. José. A outra fundadora D. Feliciano já tinha falecido.<sup>38</sup>

Ainda sobre este convento de Carmelitas Descalças em Évora, o P. Jeremias Carlos Vechina cita o P. Silvério que faz um elogio ao referido convento, considerando-o um excelente modelo da Ordem:

A fundação de monjas de Évora é sem dúvida um dos melhores conventos que

<sup>35</sup> António ARBIOL (O.F.M.), *Desenganos mysticos para as almas detidas ou enganadas no caminho da perfeição*, trad. De Frei João Pacheco (E.S.A.), Livro III, cap. XIII Coimbra (1ª edição, Saragoça, 1691), Coimbra: Luís Seco Ferreira, 1691, pp. 79-80.

<sup>36</sup> Frei Caetano do VENCIMENTO (O.C.), *Fragmentos da prodigiosa vida da muito favorecida e amada Esposa de Jesu Christo, a Venerável Madre Mariana da Purificação*, Lisboa: Of. António da Silva, 1747.

<sup>37</sup> D. Luís Caetano de LIMA, BNL, Manuscritos, *Breve Relação da fundação e progressos do insigne Mosteiro de N. Sra. da Conceição de Marvilla de Religiosas Portuguezas da Ordem de Santa Brizida*, Lisboa, 1732, fl. 66.

<sup>38</sup> P. Jeremias Carlos VECHINA, “História e Espiritualidade da Reforma de Sta. Teresa de Jesus”, in *Atas do ciclo de Conferências sobre “Convento de Nossa Senhora dos Remédios e a Ordem do Carmo em Portugal e no Brasil”*, associado à Exposição “Convento de Nossa Senhora dos Remédios” (Convento dos Remédios. Évora, 22, 23 e 24 de Maio de 2013), pp.1-18, p. 17, in <http://www2.cm-evora.pt/conventoremedios/Atas/comunica%C3%A7%C3%B5es/jeremias.pdf>

dentro do mais estrito espírito teresiano se edificaram. Em parte nenhuma vi casas de Descalças tão completas, como em Portugal [...]. É o de Évora um tal, para Descalças, que podia ser muito bem apresentado como modelo em quase toda a sua construção para fábricas similares [...]. Tenho para mim que a Província de S. Filipe teve para as suas monjas um modelo de construção mais perfeito que os de Espanha.<sup>39</sup>

Terá então sido neste convento que Rosa Maria de Santa Catarina passou uma parte da sua vida e cuja biografia é inspirada nas visões de Santa Teresa de Ávila. Como refere Ana Hatherly sobre a auto-biografia de Rosa Maria de Santa Catarina:

Destacarei aqui apenas o caso de Rosa Maria de Santa Catarina, que em 1718 terá professado no Convento das Albertas em Évora.[...]

Esta Auto-biografia, em que é contada toda a vida dessa freira desde a mais tenra infância, está cheia de pormenores sangrentos, relativos às mortificações que se auto-infligia, das horríveis e prolongadas doenças de que sofria, mas também cheia de visões sublimes, êxtases, transportes e colôquios deliciosos com Deus e com espíritos benfazejos, que frequentemente altemam com intervenções do Diabo, figura sempre presente no imaginário barroco, principalmente dos religiosos.<sup>40</sup>

Em conclusão, embora não esgotando aqui esta temática, a obra de Santa Teresa de Ávila veio revolucionar a mística cristã e influenciar sobretudo a mística feminina. No entanto, apesar das importações trazidas do Sufismo, Santa Teresa vai adaptar, transformar e fundir esse legado místico islâmico com a mística cristã ocidental, aquilo a que podemos chamar de cristianismo islamizado, contribuindo para o século de Ouro da mística em Espanha. Como refere Luce López-Baralt sobre São João da Cruz e Santa Teresa de Ávila: «La literatura religiosa de estos místicos del Siglo de Oro español, entreverada de motivos musulmanes, resulta una de las más misteriosas, complejas e brillantes de Europa y una de las más fecundantes mestizas». <sup>41</sup>

E terminamos com duas citações tão idênticas, a primeira, de um místico sufi de Ronda (1333–1390), considerado um precursor de S. João da Cruz, a segunda, de Santa Teresa de Ávila:

O que Deus tem, nada lhe falte! (Ibn 'Abbad al-Rundi)  
Nada te turbe. Nada te espante. Tudo passa. Deus não muda. A paciência tudo alcança. Quem a Deus tem, nada lhe falta. Só Deus basta! (Santa Teresa de Jesus)

<sup>39</sup> P. Silvério de SANTA TERESA, *Historia del Carmen Descalzo en España, Portugal y América*, t. X, c. XXXV, Burgos: Tip. El Monte Carmelo, 1942, p. 878.

<sup>40</sup> Ana HATHERLY, “Tomar a palavra. Aspectos de vida da mulher na sociedade barroca”, *Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas*, n.º 9, Lisboa: Edições Colibri, 1996, pp. 269-280, p. 276.

<sup>41</sup> Luce, LÓPEZ-BARALT, op. cit., p. 91.