



UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA
FACULDADE DE TEOLOGIA

MESTRADO INTEGRADO EM TEOLOGIA (1.º grau canónico)

RUI JORGE SANTOS VIEIRA FERREIRA

**Com Teresa de Jesús no Caminho da Oração:
Da mística à missão**

Dissertação Final
sob orientação de:
Prof. Doutor António Abel Rodrigues Canavarro

Porto
2017

SIGLÁRIO

I. ESCRITOS TERESIANOS

C – *Caminho de Perfeição*

Conc – *Conceitos do Amor de Deus*

Const – *Constituições*

Cta – *Carta*

F – *Livro das Fundações*

M – *Moradas do Castelo Interior*

P – *Poesias*

R – *Relações*

V – *Livro da Vida*

II. SAGRADA ESCRITURA

Act – *Livro dos Actos dos Apóstolos*

Ap – *Livro do Apocalipse*

Ct – *Livro do Cântico dos Cânticos*

F1 – *Carta de São Paulo aos Filipenses*

G1 – *Carta de São Paulo aos Gálatas*

Hb – *Carta aos Hebreus*

Is – *Livro de Isaías*

Jb – *Livro de Job*

Jo – *Evangelho segundo São João*

Lc – *Evangelho segundo São Lucas*

Mc – *Evangelho segundo São Marcos*

Mt – *Evangelho segundo São Mateus*

Rm – *Carta de São Paulo aos Romanos*

Sl – *Livro dos Salmos*

1Cor – *Primeira Carta de São Paulo aos Coríntios*

1Jo – *Primeira Carta de São João*

1Ts – *Primeira Carta de São Paulo aos Tessalonicenses*

2Cor – *Segunda Carta de São Paulo aos Coríntios*

III. LISTA DE ABREVIATURAS

Cf. – *Confrontar*

cit. – *Citado*

coord. – *Coordenador*

dir. – *Director*

ed. – *Edição*

Ed. – *Editor*

n. – *Número*

nn. – *Números*

NT – *Novo Testamento*

ss. – *Seguintes*

Vol. – *Volume*

INTRODUÇÃO

Mais de quinhentos anos após o nascimento de Teresa de Jesús, o carisma teresiano continua vivo e actuante. As inúmeras iniciativas realizadas para comemorar o quingentésimo aniversário do seu nascimento provam a actualidade e o interesse que a monja *andariega* continua a suscitar. A presente dissertação de mestrado foi provocada por dois desses eventos: primeiro, por uma peregrinação a Ávila, com a família carmelita de Portugal, em finais de Julho de 2014; posteriormente, por um *Seminário Temático de Teologia* sobre a *Espiritualidade e mística em Santa Teresa de Ávila nos quinhentos anos do seu nascimento*¹.

O nosso gosto por Teresa de Jesús – que já era antigo – aumentou após a peregrinação e, principalmente, com o seminário teológico, ao longo do qual alimentámos uma crescente intimidade com a sua pessoa e com os seus escritos. A sua vida, a sua obra e, acima de tudo, o seu testemunho geralmente fascinam e atraem os que dela se aproximam (pelo menos, dificilmente alguém fica indiferente). O descobrimento progressivo da sua figura e da sua obra fez-nos levantar múltiplas hipóteses de investigação, por isso, ainda antes do final do seminário, decidimos prosseguir o trabalho iniciado e desenvolver a nossa dissertação de mestrado sobre Teresa de Jesús.

Apesar do entusiasmo crescente, ficámos “abismados” com o universo teresiano, ou seja, com a infindável quantidade de estudos sobre Teresa de Jesús, provenientes das mais variadas áreas e sobre múltiplos aspectos da sua vida e dos seus escritos. Desde início que o itinerário vital de Teresa suscitou o nosso interesse, designadamente, a sua determinação determinada em crescer espiritualmente e em caminhar continuamente para Deus. O seu percurso oracional despertou igualmente a nossa atenção, especialmente, o facto do mesmo se fundar numa intensa relação de amizade com Deus, em Jesus Cristo. Parece-nos que continua a valer a pena explorar e aprofundar estes aspectos, pois os mesmos contêm ensinamentos fortes que permanecem válidos para a vida cristã.

Por outro lado, a mistagogia na vida e nos escritos teresianos também chamou a nossa atenção, na medida, em que, a experiência por ela vivida foi também por ela transmitida com

¹ Leccionado pelo Doutor Alexandre Freire Duarte, no Semestre de Inverno do ano lectivo 2014/2015 (Faculdade de Teologia, Centro Regional do Porto, Universidade Católica Portuguesa). O nosso trabalho final foi publicado em Rui FERREIRA – “Itinerário oracional, vida ascética e crescimento espiritual em Teresa de Jesús”, in *Igreja e Missão* 231 (2016) 49-99.

mestria, em ordem a conduzir o maior número de pessoas para Deus. Finalmente, consideramos especialmente significativo, enquanto missionários, encontrar em Teresa de Jesús uma harmoniosa conciliação entre mística e missão, prova da autenticidade da sua relação com Deus.

Qualquer um dos tópicos referidos, por si só, seriam suficientes para elaborar uma tese. Contudo, perante os limites que se nos colocam e por uma questão de pragmatismo metodológico, focalizaremos o nosso estudo no itinerário oracional teresiano, mais concretamente, na relação entre a vida e a oração predominantemente ascética e a oração e a vida predominantemente mística, com especial incidência n' *As Moradas do Castelo Interior*². Será que a mística está já presente nos inícios de oração e nas etapas predominantemente ascéticas? Por outro lado, será que a ascese permanece nas etapas em que a mística prevalece? É arriscado – e impossível – separar a oração da vida. Como tal, sempre que possível, procuraremos evidenciar a relação entre mística e missão.

Com este trabalho, pretendemos também ajudar a aflorar a questão da mística e da sua importância para a vivência de uma vida cristã plena e comprometida. Partindo do percurso vital e oracional de Teresa de Jesús, procuraremos evidenciar a importância da espiritualidade e da mística para a missão da Igreja e para a própria teologia. Desejamos, assim, contribuir para “desmistificar” a mística, enquanto experiência do encontro pessoal com o amor de Deus, em Jesus Cristo, origem do ser cristão e fonte da alegria do Evangelho³.

Para cumprir os objectivos propostos, debruçar-nos-emos sobre alguns dos escritos teresianos mais relevantes para as questões levantadas. A partir da sua leitura e análise procederemos ao seu comentário, em ordem a obtermos uma síntese. Sempre que necessário, recorreremos a estudos e autores que nos ajudem a fundamentar, desenvolver, enriquecer e clarificar a nossa investigação. Procuraremos realizar o nosso trabalho de um modo personalizado e, desse ponto de vista, original.

A presente dissertação será composta três capítulos. No primeiro capítulo, apresentaremos uma súpula biográfica de Teresa de Jesús e do seu ambiente vital. A espiritualidade e a história andam de mãos de dadas. Não podemos compreender adequadamente uma dada espiritualidade sem conhecer o contexto em que ela encarnou.

² Cf. TERESA DE JESÚS – *As Moradas*, in TERESA DE JESÚS – *Obras Completas*. Tradução de Vasco Dias Ribeiro. Revisão do texto original, introduções e notas de Tomás Álvarez. Paço de Arcos: Edições Carmelo, 2000, 517-689.

³ Cf. BENTO XVI – Carta encíclica *Deus caritas est*. 2ª ed., Prior Velho: Paulinas, 2006, n. 1, 5; Cf. FRANCISCO – Exortação apostólica *Evangelii gaudium*. Braga: Editorial Apostolado da Oração, 2013, nn. 1.3, 5-6.

Como tal, realizaremos uma breve contextualização histórica do século XVI espanhol do ponto vista político, religioso, cultural e espiritual. De seguida, efectuaremos um breve enquadramento sobre a relação entre o itinerário oracional teresiano, o papel da ascese no seu crescimento espiritual e vocacional e a redacção d'*As Moradas*. Concluiremos o primeiro capítulo, com a análise dos fundamentos teresianos expostos nos dez primeiros capítulos do *Livro da Vida*⁴.

O segundo capítulo investigará o crescimento espiritual e o itinerário oracional em *Vida e Caminho de Perfeição*⁵. Começaremos por apresentar os inícios de oração em *Vida* (capítulos onze a dezassete). De seguida, analisaremos a oração mais avançada e a Sagrada Humanidade de Cristo, da qual Teresa não prescinde mesmo nos mais altos graus de oração (capítulos dezoito a vinte e dois). Por último, exploraremos a relação entre as virtudes e a oração em *Caminho* (capítulos quatro a vinte e quatro).

O terceiro capítulo será dedicado ao estudo d'*As Moradas do Castelo Interior*. Começaremos pela luta ascética característica das três primeiras moradas. Analisaremos de seguida a quarta morada que faz a ponte entre a ascese e a mística. Nas três moradas finais, trataremos a vida predominantemente mística procurando evidenciar a sua relação com a missão e com a vocação pessoal de Teresa.

Na conclusão, realizaremos um balanço geral do nosso trabalho. Em primeiro lugar, avaliaremos em que medida as questões levantadas por nós obtiveram resposta. Em segundo lugar, procuraremos sintetizar aspectos relevantes da vida e do testemunho que continuam válidos hoje. Em terceiro lugar, de forma honesta, apontaremos alguns dos limites deste trabalho. Por último, apresentaremos algumas vias deixadas em aberto pelo nosso estudo que mereçam ser exploradas.

⁴ Cf. TERESA DE JESÚS – *Livro da Vida*, in TERESA DE JESÚS – *Obras Completas*, 25-355.

⁵ Cf. TERESA DE JESÚS – *Caminho de Perfeição*, in TERESA DE JESÚS – *Obras Completas*, 357-515.

CAPÍTULO I

DE TERESA AHUMADA A TERESA DE JESÚS: VIDA, AMBIENTE E FUNDAMENTOS

Não há mística ou espiritualidade desencarnada. Assim sendo, o presente capítulo abre com uma síntese do percurso vital de Teresa de Jesús, seguida de uma exposição sobre as principais características do século XVI espanhol, no qual esta monja “andarilheira” viveu. No terceiro ponto, reveremos a relação entre itinerário oracional, ascese, crescimento espiritual e a redacção de *As Moradas do Castelo Interior*. De seguida, analisaremos os fundamentos teresianos segundo o relato autobiográfico dos primeiros dez capítulos do *Livro da Vida*. Finalizaremos este capítulo com uma breve conclusão.

1. Itinerário vital de Teresa de Jesús: sùmula biogràfica⁶

Geralmente, a vida de Teresa de Jesús é dividida pelos seus biógrafos em três períodos: 1) o da infância e da juventude, entre 1515 e 1535, caracterizado pelas aventuras infantis e pela dispersão juvenil; 2) o da Encarnação de Ávila, entre 1535 e 1562, com vinte e sete anos de luta interior contra si mesma e contra os demais, a partir do momento em que decidiu abraçar a vida religiosa e fez a sua profissão até encontrar o seu próprio caminho; 3) o final, entre 1562 e 1582, porventura o mais frutuoso do ponto de vista espiritual e apostólico, marcado pelas contínuas viagens e inúmeras fundações⁷.

Teresa Sánchez de Cepeda y Ahumada nasceu na madrugada de 28 de Março de 1515, quarta-feira da Paixão, tendo sido baptizada uma semana depois, a 4 de Abril, quarta-feira de Páscoa, na paróquia de São João Baptista, recebendo o mesmo nome da sua avó materna⁸. Foi

⁶ Nesta sùmula biogràfica, pretendemos apresentar alguns dados essenciais da vida de Teresa de Jesús. Ao longo do trabalho, sempre que se justifique, outros aspectos serão mencionados.

⁷ Cf. Javier Díez de Revenga – “Teresa de Jesús: La formación de la escritora”, in *Carthaginensia* 31 (2015) 199. Uma visão detalhada das etapas, datas e eventos da vida de Teresa de Jesús pode ser encontrada em Tomás Álvarez – “Cronologia teresiana”, in TERESA DE JESÚS – *Obras Completas*, 15-24.

⁸ Cf. Carlos Ros – *Teresa de Jesus: atualidade da santa de Ávila*. Lisboa: Paulus, 2016, 11.

a terceira filha do segundo casamento de seu pai⁹. Cresceu muito ligada ao seu pai e à sua mãe, ao seu irmão Rodrigo, ao seu tio paterno Pedro, e ao seu primo, filho de outro tio paterno, chamado Francisco¹⁰.

O pai de Teresa, Alonso Sánchez de Cepeda, conhecido como “o Toledano”, por ser natural de Toledo, veio para Ávila com os seus pais, Juan Sánchez de Toledo e Inês de Cepeda, nos finais do século XV¹¹. A família paterna de Teresa era composta por judeus conversos, facto surpreendentemente ignorado por todos seus biógrafos até meados do século passado, que exaltavam a pureza dos Cepedas como legítimos descendentes de Vasco Vázquez de Cepeda, nobre que combateu ao lado de Afonso XI no cerco de Gibraltar¹². O seu bisavô, Alonso Sánchez de Toledo, “era judeu converso e comerciante rico”¹³. Juan Sánchez de Toledo, o avô paterno, decidiu partir para Ávila para aí recomeçar a sua vida, após ter sido condenado a participar nas procissões dos reconciliados durante sete sextas-feiras com o *sambenito* vestido, humilhação pública por ser um *marrano*, ou seja, um cristão-novo que ocultamente permanecia judeu¹⁴.

Após ter enviuvado do seu primeiro casamento com Catarina del Peso (1505), Alonso de Cepeda casou com Beatriz de Ahumada, outra donzela de *sangue velho* (1509)¹⁵. Dom Alonso procurou ocultar as suas raízes hebraicas, de modo que “não há nada na infância de Teresa que lembre práticas ou costumes judaicos”¹⁶. Em sua casa, tanto da parte do pai como da mãe, vive-se uma vida cristã piedosa: oração, amor à Virgem, leitura da vida dos santos¹⁷. Fruto deste ambiente, com cerca de oito anos, Teresa consegue convencer o seu irmão

⁹ Do primeiro casamento de Alonso Sánchez de Cepeda, nasceram Maria (1506) e João (1507). Do segundo casamento, antes de Teresa, nasceram Fernando (1510) e Rodrigo (1511). Depois de Teresa, sua mãe deu à luz Lourenço, António, Pedro, Jerónimo, Agostinho e, finalmente, Joana, em 1528 (cf. Carlos ROS – *Teresa de Jesus*, 11).

¹⁰ Cf. Julia KRISTEVA – “La pasión según Teresa de Ávila”, in *Quaderns de la Mediterrània* 12 (2009) 186.

¹¹ Cf. Carlos ROS – *Teresa de Jesus*, 12.

¹² Cf. Carlos ROS – *Teresa de Jesus*, 14. Em 1946, Narciso Alonso Cortés inesperadamente encontrou, na Chancelaria de Valladolid, o processo em que o avô paterno de Teresa, Juan Sánchez de Toledo, foi condenado pelo Tribunal da Inquisição de Toledo por apostasia e práticas judaizantes (cf. Manuel Burgos MADROÑERO – “En torno a santa Teresa de Jesús”, in *Isla de Arriarán* 10 (1997) 263-265).

¹³ Carlos ROS – *Teresa de Jesus*, 12.

¹⁴ Carlos ROS – *Teresa de Jesus*, 12-13.

¹⁵ Cf. Carlos ROS – *Teresa de Jesus*, 13-14.

¹⁶ Carlos ROS – *Teresa de Jesus*, 14. Devemos, porém, referir que segundo Julia Kristeva, na primeira infância, Teresa terá assistido ao processo inquisitorial contra a sua família paterna para provar a veracidade da sua conversão ao cristianismo (cf. Julia KRISTEVA – “La pasión según Teresa de Ávila”, 184).

¹⁷ Cf. Carlos ROS – *Teresa de Jesus*, 15.

Rodrigo, mais velho do que ela, a partirem juntos para terra de mouros a fim de serem martirizados. O zelo dos pequenos aspirantes a mártires apenas foi travado pelo tio, Francisco de Cepeda (cf. V 1,4).

Após a morte prematura da sua mãe, com apenas treze anos, Teresa pediu à Virgem Maria que a substituísse: “supliquei-lhe, com muitas lágrimas, que fosse minha Mãe” (V 1,7). Começou nesta altura a ler obras de cavalaria e a ter preocupações próprias de uma jovem donzela da sua idade (cf. V 2,1-2). Na adolescência, “preencheu a sua orfandade com a companhia de amigos e amigas que arrefeceram os seus fervores da infância” e experimentou os seus “primeiros amores”¹⁸ (cf. V 2,3-4). Após o casamento da sua irmã mais velha, para resguardar Teresa de más influências, o seu pai decidiu interná-la no convento de agostinhas de Ávila (cf. V 2,3-4.6).

Em Santa Maria da Graça, apesar de no princípio se “sentir inimicíssima de ser freira” (V 2,8), germinou a vocação de Teresa para vida religiosa e teve início um período de lutas interiores, típico da dinâmica vocacional (cf. V 3). Através de Maria Briceño, religiosa agostinha, mestra das pensionistas, o caminho de Teresa ganhou nova luz (cf. V 2,10). A companhia desta monja fez com que Teresa não só perdesse a repugnância, mas ganhasse mesmo alguma afeição à ideia de seguir a vocação religiosa (cf. V 3,1-2). Todavia, apenas admitia a possibilidade de entrar no mesmo mosteiro onde estava uma grande amiga sua (cf. V 3,2).

Ao fim de ano e meio, Teresa adoeceu gravemente e retornou à casa paterna. Quando melhorou foi levada para a casa de sua irmã Maria (cf. V 3,3). No caminho, de passagem pela casa de seu tio paterno, Pedro, as leituras espirituais aí realizadas (cf. V 3,4) e a força das palavras de Deus a ecoar no seu coração fizeram com que Teresa se determinasse a abraçar a vida religiosa (cf. V 3,5). A própria confessa que, nesta luta interior, foi mais movida por um temor servil do que pelo amor (cf. V 3,6). Após a leitura das *Cartas* de São Jerónimo, ganhou coragem e revelou ao pai que queria ser monja (cf. V 3,7).

A decisão estava tomada e não havia volta a dar, apesar da resistência paterna (cf. V 3,7). Aos vinte anos, no dia 2 de Novembro de 1535, Teresa fugiu de casa para professar como carmelita no mosteiro de Santa Maria da Encarnação de Ávila, onde tinha a sua amiga, Joana Suárez (cf. V 4,1). Na Encarnação, onde viveu vinte e sete anos, encontrou um mundo

¹⁸ Daniel de Pablo MAROTO – “Santa Teresa de Jesus. Breve perfil”, in *Livro do peregrino: V centenário de Santa Teresa de Jesus 1515-2015*. Inspirado no “*guía del peregrino*” cedido pela comissão de preparação do «V Centenario del nacimiento de Santa Teresa de Jesús», Ávila, 2014, 8.

não tão santo quanto sonhara¹⁹. Viviam lá quase 200 monjas, segundo a regra carmelita mitigada. À semelhança de outras jovens fidalgas, Dona Teresa Ahumada pôde conservar os seus apelidos e gozar de certos privilégios²⁰. A clausura era pouco observada²¹, muitas monjas nobres tinham criadas e existiam classes sociais: nobres e plebeias²².

Entretanto, Teresa adoece e vê-se obrigada a abandonar o mosteiro (cf. V 4,5). Em Hortigosa, lê o *Tercer abecedario espiritual* de Francisco de Osuna²³ – que lhe ensina o método do *recogimiento* – e *Morais em Job* de São Gregório Magno. Entregue a uma curandeira e aos seus tratamentos agressivos, a sua saúde piora (cf. V 4,5-7). Teresa quase sucumbe, passando quatro dias aparentemente morta, pronta para ser enterrada, o que só não aconteceu devido à intransigência do seu pai (cf. V 5,9-10; 6,1). Esteve cerca de quatro anos praticamente paralisada na enfermaria da Encarnação (1539-1542; cf. V 6,2)²⁴. A doença

¹⁹ A própria Teresa admite que o seu mosteiro não estava “fundado em muita perfeição” (V 5,1).

²⁰ Cf. Carlos ROS – *Teresa de Jesus*, 22. Jeremias Carlos Vechina apresenta-nos alguns dados sobre a Encarnação de Ávila a partir das notas da visita que o Geral da Ordem efectuou em 1657. Nessa altura, a comunidade da Encarnação era composta por 180 irmãs, das quais 144 eram de “véu preto” e as restantes de “véu branco”. Para Vechina, o que imediatamente chama a atenção é a situação económica de extrema pobreza causada pelo excessivo número de irmãs, pela escassez de dotes e por deficiências na administração. A miséria e a fome obrigam algumas religiosas a sair do mosteiro para buscar sustento e alimento. Por outro lado, são relatadas as frequentes visitas ao locutório, assim como a qualidade dos visitantes e ainda vários abusos como falar pelas janelas, portas, em lugares indevidos e fora de horas (cf. Jeremias Carlos VECHINA – “Tempo e vida de Santa Teresa de Jesus”, in *Revista de Espiritualidade* 93-94 (2016) 31-33).

²¹ Teresa revela que, na Encarnação, “não se prometia clausura” (V 4,5).

²² Cf. Daniel de Pablo MAROTO – “Santa Teresa de Jesus. Breve perfil”, 8. Observadora atenta da realidade circundante, Teresa faz uma crítica contundente à tibieza da vida religiosa da sua época, antecipando já a necessidade de uma refundação: “Oh! Grandíssimo mal, grandíssimo mal o dos religiosos – falo agora tanto de mulheres como de homens – que vivem onde não se guarda religião, onde, num mosteiro há dois caminhos: de virtude e religião e de falta de espírito de religião. Usa-se tão pouco o da verdadeira religião, que mais há-de temer o frade e a freira, que deveras querem seguir totalmente a sua vocação, aos de sua mesma casa, do que a todos os demónios. Não sei porque nos espantamos de que haja tantos males na Igreja; pois os que deviam ser exemplos de virtude aonde todos as fossem haurir, têm tão apagado o labor que, com o seu espírito, os Santos deixaram nas religiões” (V 7,5).

²³ O *Tercer abecedario espiritual* (1527) de Francisco de Osuna, juntamente com a *Via spiritus* (1532) de Bernabé de Palma e a *Subida del monte Sión* (1535) de Bernardino de Laredo (todos provenientes dos sectores descalços e mais observantes do franciscanismo), divulga e sistematiza a corrente mística mais relevante da primeira metade do século XVI em Espanha: o *recogimiento*. Para Osuna, o recolhimento não é senão a teologia mística, ou seja, a teologia negativa. O recolhimento revelou-se como uma corrente espiritual propícia a fenómenos místicos extraordinários (cf. Rafael M. Pérez GARCÍA – “Pensamiento teológico y movimientos espirituales en el siglo XVI”, in Antonio Luis Cortés PEÑA (coord.) – *Historia del cristianismo. El mundo moderno*. Vol. III, Madrid: Editorial Trotta, 2006, 72). Segundo Teresa, o *Tercer abecedario* ensina a oração de recolhimento. Antes de o ler, diz-nos que não sabia como proceder na oração nem como recolher-se. Após a sua leitura, Teresa determinou-se a seguir a via do recolhimento com todas as suas forças (cf. V 4,7).

²⁴ “Quando comecei a andar de gatas, louvava a Deus” (V 6,2).

deixou-lhe sequelas para o resto da vida. Teresa atribuiu a sua cura à intercessão de São José (cf. V 6,6-8). Desde então, São José assumiu um papel de relevo na sua vida espiritual.

Teresa inicia então uma nova e longa luta interior: viver uma vida entre o amor a Deus e o amor ao mundo (cf. V 7,17; 8,2-3)²⁵. Deus triunfa com uma conversão em dois actos: primeiro, diante duma imagem de um Cristo muito chagado (cf. V 9,1.3)²⁶ e pela leitura das *Confissões* de Santo Agostinho (cf. V 9,7-8); posteriormente, a definitiva, por um dom do Espírito Santo, que lhe deu a capacidade de amar sem apegos nem dependências, numa plena liberdade interior (1556)²⁷. Este voltar-se para Deus abriu Teresa às experiências místicas e preparou-a para as suas duas grandes e importantes obras: ser fundadora da reforma da Ordem Carmo e ser uma escritora incontornável em espiritualidade e mística cristã²⁸.

A reforma carmelitana teve início com a fundação do mosteiro de São José de Ávila (24 de Agosto de 1562) e continuou pelos últimos vinte anos da sua vida, até 1582, com a fundação de Burgos. Foi uma empresa notável, principalmente à época, para uma mulher, que se tornou inclusivamente reformadora de homens. Às dezassete fundações de mosteiros femininos, devemos adicionar quinze de mosteiros de frades descalços, com a colaboração de Juan de la Cruz e outros (1568-1581)²⁹. Com determinação, Teresa superou-se, superando todas as adversidades. “Morreu entre as nove e as dez horas da noite, numa quinta-feira, dia de São Francisco de Assis, de 1582, em Alba de Tormes”³⁰.

2. O contexto vital de Teresa de Jesús: o *siglo de oro* espanhol

Teresa de Jesús viveu num espaço e num tempo pouco favorável à iniciativa e à actividade feminina. Normalmente, a vida de uma mulher estava confinada ao *maritus aut*

²⁵ “Por uma parte, me chamava Deus; por outra, eu seguia o mundo. Davam-me grande contento todas as coisas de Deus; traziam-me atada as do mundo. (...) Queria juntar estes dois contrários, tão inimigos um do outro (...) Passei assim muitos anos” (V 7,17). Carlos Ros refere que o combate entre a oração e o parlatório se manteve entre os vinte e seis e os trinta e nove anos (cf. Carlos ROS – *Teresa de Jesus*, 28).

²⁶ Este evento, na Quaresma de 1554, marca o início da sua vida mística (cf. Carlos ROS – *Teresa de Jesus*, 28).

²⁷ Cf. Daniel de Pablo MAROTO – “Santa Teresa de Jesus. Breve perfil”, 9.

²⁸ Cf. Daniel de Pablo MAROTO – “Santa Teresa de Jesus. Breve perfil”, 9.

²⁹ Cf. Daniel de Pablo MAROTO – “Santa Teresa de Jesus. Breve perfil”, 9-10.

³⁰ Daniel de Pablo MAROTO – “Santa Teresa de Jesus. Breve perfil”, 10-11.

murus, ou seja, ao marido ou ao muro (do convento)³¹. Todavia, foi neste ambiente vital que Teresa nasceu, cresceu e viveu a sua vocação, superando-se e superando inúmeros obstáculos³². Enunciaremos, de seguida, algumas das principais características do contexto político, cultural, religioso e espiritual em que Teresa viveu.

2.1. Contexto político e cultural

Como lembra Jeremias Vechina, a história e a espiritualidade são inseparáveis, de modo que todas as crises são, no fundo, também espirituais³³. Daí a importância de conhecer bem os movimentos espirituais e culturais que acompanharam Teresa de Jesús e com os quais ela interagiu, para que possamos melhor compreender a sua espiritualidade.

Salientamos, desde logo, o impacto das várias reformas ocorridas no século XVI: a humanista, a protestante, a católica/tridentina. Marcado pelo Renascimento, o século XVI foi uma época de viragem. Basta evocar a descoberta do novo mundo e o intensificar das trocas comerciais e culturais à escala global³⁴. Vechina classifica a situação político-religiosa europeia e espanhola como muito instável, afirmando mesmo que “Teresa viveu um dos momentos mais críticos da história da Europa”³⁵. Segundo Julia Kristeva, quando Teresa desenvolveu a sua actividade: o poder e a glória dos conquistadores e do *siglo de oro* já se encontravam em decadência; Erasmo³⁶ e Lutero perturbavam o sistema de crenças

³¹ Cf. Isabelle POUTRIN – “Las mujeres en el siglo de las reformas religiosas”, in Antonio Luis Cortés PEÑA (coord.) – *Historia del cristianismo. El mundo moderno*. Vol. III, Madrid: Editorial Trotta, 2006, 511. Na época moderna, ser mulher equivalia a ter um vasto conjunto de deveres, limitações e proibições a nível social, eclesial e familiar (cf. Isabelle POUTRIN – “Las mujeres en el siglo de las reformas religiosas”, 509). Muitas vezes, Teresa refere-se ao peso associado à sua condição de mulher.

³² Cf. Javier DÍEZ DE REVENGA – “Teresa de Jesús: La formación de la escritora”, 198.

³³ Cf. Jeremias Carlos VECHINA – “Tempo e vida de Santa Teresa de Jesus”, 14.

³⁴ William Walsh lembra-nos que Teresa nasceu apenas nove após a morte de Colombo e quatro anos antes de Cortez embarcar para o México (cf. William WALSH – *Teresa de Ávila*. Lisboa: Editorial Aster, 1961, 8.14). Jeremias Vechina apresenta uma síntese das profundas mudanças culturais, sociais, políticas e científicas e mostra o seu impacto na espiritualidade coeva. Sendo uma filha da sua época, a experiência espiritual e mística de Teresa de Jesús é inevitavelmente reflexo da mesma (cf. Jeremias Carlos VECHINA – “Tempo e vida de Santa Teresa de Jesus”, 9-36).

³⁵ Jeremias Carlos VECHINA – “Santa Teresa de Jesus e los letrados”, in *Didaskalia* 45 (2015) 323.

³⁶ Erasmo de Roterdão (1469-1536) foi o grande cultor do Humanismo cristão no primeiro terço do século XVI. Filólogo e defensor de um retorno às fontes nas línguas originais, mormente à Bíblia, advogou um regresso à simplicidade do Evangelho e rejeitou a escolástica especulativa. Formado no espírito da *devotio moderna* e da *Imitação de Cristo*, após ter sido ordenado sacerdote, percorreu vários países e cidades europeias tornando-se fortemente crítico da corrupção da Igreja e dos prelados, dos príncipes, da teologia escolástica e dos seus mestres, da ignorância do clero e da superstição popular, do fanatismo e da intolerância, das indulgências e dos frades. Porém, não se limitou a criticar, mas propôs uma renovação cristã e eclesial para todos, sublinhado a dignidade do matrimónio numa sociedade fortemente clericalizada. Por tudo isto, o erasmismo constituiu uma componente básica do

tradicionais; os *alumbrados* atraíam judeus e mulheres; e a Inquisição espanhola estava no seu auge³⁷.

Nos inícios do século XVI, o mundo católico é povoado pelas mesmas dinâmicas que levaram à Reforma protestante no mundo germânico³⁸. Antes que Lutero traduzisse o Novo Testamento para alemão, já Cisneros tinha publicado a *Biblia Políglota* e Erasmo a sua versão e edição latina do Novo Testamento³⁹. Da abundante literatura espiritual em circulação, sobressaem os franciscanos Alonso de Madrid, com a *Arte de servir a Dios*, Bernardino de Laredo e, principalmente, Francisco de Osuna, com os seus *Abecedarios*⁴⁰.

Em Espanha, podemos distinguir dois períodos: até 1556, viveu-se um período de abertura, durante o qual se acolheram os ventos reformistas. Espanha viveu então uma época muito rica, na qual emergiu o *biblismo espanhol*, com uma grande profusão de textos bíblicos e espirituais, patrocinado pelo Cardeal Cisneros. Nessa época, destacaram-se personagens como Francisco de Osuna, autor dos *Cinco Alfabetos* – dos quais salientamos o já citado *Tercer abecedario espiritual* – Juan de Ávila, Ignacio de Loyola, Luís de Granada, Luís de León e Juan de la Cruz. A partir de 1556, teve início uma tendência inversa devido ao receio da propagação do protestantismo. O período de fechamento coincidiu, *grosso modo*, com a subida ao trono de Filipe II (1556) e com o encerramento do Concílio de Trento (1563)⁴¹.

No primeiro período, Espanha acolheu as tendências humanistas e renascentistas. Realçamos o papel de García Jiménez de Cisneros (1455-1510), reformador e abade de Montserrat⁴², e de Francisco Jiménez de Cisneros, também conhecido como Cardeal Cisneros (1436-1517), franciscano, confessor da rainha e arcebispo de Toledo a partir de 1495⁴³. O Cardeal Cisneros foi um dos protagonistas da reforma católica em Espanha, liderando a

clima espiritual europeu na primeira metade de quinhentos (cf. Rafael M. Pérez GARCÍA – “Pensamiento teológico y movimientos espirituales en el siglo XVI”, 63-66).

³⁷ Cf. Julia KRISTEVA – “La pasión según Teresa de Ávila”, 184.

³⁸ Cf. Ricardo García CÁRCEL y Josep PALAU I ORTA – “Reforma y contrarreforma católicas”, in Antonio Luis Cortés PEÑA (coord.) – *Historia del cristianismo. El mundo moderno*. Vol. III, Madrid: Editorial Trotta, 2006, 199.

³⁹ Cf. Ricardo García CÁRCEL y Josep PALAU I ORTA – “Reforma y contrarreforma católicas”, 199.

⁴⁰ Cf. Ricardo García CÁRCEL y Josep PALAU I ORTA – “Reforma y contrarreforma católicas”, 199.

⁴¹ Segundo Vechina, neste período, Espanha sofreu também uma profunda mudança espiritual (cf. Jeremias Carlos VECHINA – “Tempo e vida de Santa Teresa de Jesus”, 13).

⁴² Beneditino, primo do Cardeal Cisneros, autor do *Ejercitatorio de la vida espiritual* (1500) (cf. Ricardo García CÁRCEL y Josep PALAU I ORTA – “Reforma y contrarreforma católicas”, 192; cf. Rafael M. Pérez GARCÍA – “Pensamiento teológico y movimientos espirituales en el siglo XVI”, 58).

⁴³ Cf. Ricardo García CÁRCEL y Josep PALAU I ORTA – “Reforma y contrarreforma católicas”, 194.

reforma dos franciscanos, a partir de 1494, e a reforma da arquidiocese de Toledo⁴⁴. A reforma cisneriana abrangeu também a cultura, culminando na criação da *Universidad Complutense* de Alcalá de Henares (1508) e na edição da *Biblia Polígota Complutense* (hebraico, aramaico, grego e latim)⁴⁵. Cisneros foi ainda mecenas de várias obras de literatura espiritual, promovendo a divulgação da mística renana e da *devotio moderna* em Espanha.

2.2. Contexto religioso e espiritual

A espiritualidade do século XVI foi configurada sob a influência do Renascimento. Sem romper totalmente a ligação com a espiritualidade precedente, o século XVI foi uma época de transfiguração da piedade cristã⁴⁶. O Humanismo centrou a atenção no homem e na sociedade, operando uma progressiva viragem do modelo teocêntrico, transcendente e teológico, para o modelo humanista, antropocêntrico, imanentista e, finalmente, materialista⁴⁷. Os anseios de uma vida cristã mais íntima e pessoal justificam, em parte, o sucesso de Lutero, dos alumbrados, do biblismo e do erasmismo, favorecendo, por outra parte, o florescimento de uma mística ortodoxa⁴⁸.

Várias vicissitudes históricas como o protestantismo, as novas ideias e exigências, originaram uma nova espiritualidade e uma nova dinâmica na vida espiritual, que passou a estar mais orientada para a acção e para o combate do que na época anterior⁴⁹. Com o surgimento de novos institutos religiosos, mormente os jesuítas, brotou também uma nova forma de oração, direccionada para a vida apostólica, conjuntamente com um esforço de sistematização e de criação de um método prático de oração⁵⁰.

No panorama europeu, Espanha tornou-se a grande difusora do Humanismo cristão e defensora da ortodoxia católica. A reforma protestante foi energicamente combatida pela Inquisição, que travou a expansão do protestantismo em Espanha e nos restantes domínios

⁴⁴ Cf. Ricardo García CÁRCEL y Josep PALAU I ORTA – “Reforma y contrarreforma católicas”, 194-195.

⁴⁵ Cf. Ricardo García CÁRCEL y Josep PALAU I ORTA – “Reforma y contrarreforma católicas”, 195-197. A universidade de Alcalá foi um grande centro de renovação teológica. A liberdade teológica e o Humanismo caracterizam o Renascimento complutense que albergou personagens como: Ignacio de Loyola, Juan de Ávila, Francisco de Osuna, entre outros (cf. Rafael M. Pérez GARCÍA – “Pensamiento teológico y movimientos espirituales en el siglo XVI”, 77-78).

⁴⁶ Cf. Ermanno ANCILLI – “Espiritualidad cristiana (historia de la)”, in Ermanno ANCILLI (dir.) – *Diccionario de espiritualidad*. Tomo II, Barcelona: Editorial Herder, 1983, 23.

⁴⁷ Cf. Ermanno ANCILLI – “Espiritualidad cristiana (historia de la)”, 23.

⁴⁸ Cf. Ermanno ANCILLI – “Espiritualidad cristiana (historia de la)”, 23.

⁴⁹ Cf. Ermanno ANCILLI – “Espiritualidad cristiana (historia de la)”, 23.

⁵⁰ Cf. Ermanno ANCILLI – “Espiritualidad cristiana (historia de la)”, 23.

espanhóis. Filipe II teve um papel activo nesta luta. A Inquisição espanhola viveu, então, o seu apogeu⁵¹. Apesar de não se deixar intimidar ou paralisar, o ambiente inquisitorial condicionou Teresa⁵², nomeadamente através dos seus confessores⁵³ e do espírito de permanente censura.

Importa referir o confronto entre *espirituais* e *letrados*, uma vez que aparece amplamente reflectido nos escritos teresianos⁵⁴. Desde princípios do século XV que se iniciara o divórcio entre mística – como experiência da fé – e teologia – como ciência da mesma. Após um período inicial favorável, o receio do protestantismo veio agravar o conflito entre teólogos e espirituais ao longo do século XVI⁵⁵. Os teólogos suspeitavam de uma espiritualidade sem fundamentação dogmática vendo nos espirituais influências do pietismo protestante e/ou do quietismo iluminado. Por seu lado, os espirituais consideravam que os letrados não tinham capacidade para entender a vida espiritual por não terem experiência, mas somente letra morta⁵⁶. Sendo uma espiritual, Teresa não toma partido nesta luta. Pelo contrário, procura criar pontes e não tem receio de manifestar a sua amizade e apreço pelos letrados, a qual resulta no mútuo enriquecimento⁵⁷.

Outro fenómeno relevante na Espanha quinhentista é o *alumbradismo*, movimento religioso muito complexo que congregou tendências espirituais variadas e díspares entre si⁵⁸. Entre os *alumbrados*, podemos e devemos distinguir os *recolhidos* (mais próximos da ortodoxia) dos *relaxados* (mais chegados à heterodoxia)⁵⁹. A origem deste movimento está associada à proliferação de grupos de leigos interessados em espiritualidade, por um lado, e à

⁵¹ Cf. Jeremias Carlos VECHINA – “Tempo e vida de Santa Teresa de Jesus”, 19.

⁵² Cf. Jeremias Carlos VECHINA – “Tempo e vida de Santa Teresa de Jesus”, 28-30.

⁵³ Sobre este aspecto, um artigo recente clarifica o papel dos confessores, mormente dos jesuítas, e da sua relação com Teresa (cf. Manuel Ruiz JURADO – “Los jesuitas y Santa Teresa”, in *Gregorianum* 96 (2015) 395-407).

⁵⁴ Cf. Jeremias Carlos VECHINA – “Santa Teresa de Jesus e los letrados”, 324- 328.

⁵⁵ A partir de 1559, ano da publicação do *Índice de livros proibidos*, a Inquisição tomou oficialmente partido dos teólogos na luta contra os espirituais. Nesse mesmo ano foi efectuado um auto público contra Cazalla e contra o grupo de protestantes de Valladolid; também Bartolomé de Carranza, arcebispo de Toledo, teólogo dominicano, foi preso e alvo de um processo. Estas acções intimidaram os espirituais espanhóis levando-os a rever as suas obras (cf. Jeremias Carlos VECHINA – “Tempo e vida de Santa Teresa de Jesus”, 26-27).

⁵⁶ Cf. Jeremias Carlos VECHINA – “Santa Teresa de Jesus e los letrados”, 324-325.

⁵⁷ Cf. Jeremias Carlos VECHINA – “Santa Teresa de Jesus e los letrados”, 325-330.

⁵⁸ Cf. Eulogio PACHO – “Alumbrados”, in Ermanno ANCILLI (dir.) – *Diccionario de espiritualidad*. Tomo I, Barcelona: Editorial Herder, 1983, 90.

⁵⁹ Cf. Eulogio PACHO – “Alumbrados”, 92-93.

pregação e irradiação espiritual dos conventos franciscanos de Castela, por outro lado⁶⁰. O primeiro *alumbradismo* é fruto do apostolado franciscano. A sua espiritualidade – o *dexamiento* – coexistiu e conviveu com os grandes pregadores franciscanos da época (Francisco de Osuna, Francisco Ortiz, Juan de Cazalla)⁶¹. Segundo Augusta Foley, na sua vertente mais radical, este movimento terá sido estabelecido e dirigido por Isabel de la Cruz, terciária franciscana, e pelo leigo casado, Pedro Ruiz de Alcaraz, por volta de 1512, antes de Lutero afixar as suas teses em 1517⁶².

O já referido *Índice de livros proibidos* de Valdés (1559) foi extremamente rigoroso, proibindo todas as versões da Bíblia excepto a *Vulgata* de São Jerónimo. Teresa viu-se assim privada de ler a Bíblia em espanhol, assim como muitos outros livros espirituais que eram do seu agrado⁶³. Foi, porém, confortada e agraciada com a promessa de um verdadeiro livro vivo (cf. V 26,5).

O movimento iniciado nos Países Baixos, posteriormente chamado *devotio moderna*, teve um grande impacto na espiritualidade moderna⁶⁴. A *devotio moderna* ganhou este nome, porque consistiu numa reacção contra a antiga devoção escolástica, por um lado, e contra a mística especulativa de Eckhart, Tauler e Suso, por outro lado⁶⁵. O seu ponto de partida é a vida contemplativa e a união mística da alma com Deus, através do conhecimento das Escrituras e da iluminação divina, independentemente do estado laico ou clerical da pessoa: esta afirmação e muitas outras sobre a união mística suscitaram a desconfiança da hierarquia⁶⁶. Trouxe, porém, várias novidades importantes: a insistência nas virtudes evangélicas, na experiência mística, na vida interior e no papel dos leigos na Igreja⁶⁷. Teve uma notável influência na ascese e na mística espanhola posterior⁶⁸.

⁶⁰ Cf. Rafael M. Pérez GARCÍA – “Pensamiento teológico y movimientos espirituales en el siglo XVI”, 73.

⁶¹ Cf. Rafael M. Pérez GARCÍA – “Pensamiento teológico y movimientos espirituales en el siglo XVI”, 73.

⁶² Cf. Augusta Espantoso FOLEY – *El alumbrismo y sus posibles orígenes*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2016, 527, in <http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcxp918> (consultado em 6-2-2017).

⁶³ Cf. Javier Díez DE REVENGA – “Teresa de Jesús: La formación de la escritora”, 210-211.

⁶⁴ Cf. Vicente Álvarez PALENZUELA – “Nuevos horizontes espirituales: reforma y heterodoxia”, in Emilio Mitre FERNÁNDEZ (coord.) – *Historia del cristianismo. El mundo medieval*. Vol. II, Madrid: Editorial Trotta, 2006, 642.

⁶⁵ Cf. Ricardo García CÁRCCEL y Josep PALAU I ORTA – “Reforma y contrarreforma católicas”, 198.

⁶⁶ Cf. Vicente Álvarez PALENZUELA – “Nuevos horizontes espirituales: reforma y heterodoxia”, 642.

⁶⁷ Cf. Vicente Álvarez PALENZUELA – “Nuevos horizontes espirituales: reforma y heterodoxia”, 642.

⁶⁸ Cf. Ermanno ANCILLI – “Espiritualidad cristiana (historia de la)”, 22-23.

As escolas de espiritualidade medievais desempenharam um importante papel: a cisterciense masculina, com Bernardo de Claraval; a franciscana, com Francisco e Boaventura; a carmelita; a dominicana⁶⁹. Em Espanha, sobressaíram as seguintes escolas de espiritualidade: a beneditina, renovada por Fernando Jiménez Cisneros⁷⁰; o recolhimento franciscano, surgido na tentativa de ortodoxizar os alumbrados recolhidos, mediante um conjunto de esforços ascéticos (solidão, silêncio, jejum), foi extremamente influente⁷¹. Esta corrente baseava-se na convicção de que tudo se orienta para o bem e para o amor, mediante uma actividade centrada no coração, isto é, na interioridade: do periférico para o interior, do interior para o superior, do superior para uma união íntima com Deus.

A escola inaciana, por seu lado, desenvolveu uma espiritualidade voltada para a acção, procurando Deus em todas as coisas e todas as coisas em Deus. Esta escola sublinhou o papel da vontade na vida espiritual e desenvolveu uma espiritualidade orientada para a contemplação na acção. Ignacio de Loyola propôs um caminho de abnegação e discernimento para buscar a maior glória de Deus e o maior serviço da Igreja⁷². Entre estes dois polos – contemplação e missão – também Teresa de Jesús discerniu e viveu a sua vocação.

3. Itinerário oracional, ascese, maturação espiritual e *Moradas*

No presente enquadramento, pretendemos rever a relação entre o itinerário vital e oracional de Teresa de Jesús, o seu amadurecimento espiritual e a redacção d’*As Moradas do Castelo interior*. Na mensagem dirigida ao Bispo de Ávila, por ocasião do quinto centenário do nascimento de Teresa, o Papa Francisco apresentou a imagem do caminho como nota dominante e definidora da sua identidade:

“A imagem do caminho pode resumir muito bem a lição da sua vida e da sua obra. Teresa entendia a vida como um caminho de perfeição, ao longo do qual Deus conduz o homem, de morada em morada, até chegar a Ele e, ao mesmo tempo, põe-no a caminho dos outros homens”⁷³.

⁶⁹ Cf. Ermanno ANCILLI – “Espiritualidad cristiana (historia de la)”, 20-23

⁷⁰ Cf. Ricardo García CÁRCEL y Josep PALAU I ORTA – “Reforma y contrarreforma católicas”, 192.

⁷¹ Cf. Rafael M. Pérez GARCÍA – “Pensamiento teológico y movimientos espirituales en el siglo XVI”, 57-58.

⁷² Cf. Ricardo García CÁRCEL y Josep PALAU I ORTA – “Reforma y contrarreforma católicas”, 200-201.

⁷³ FRANCISCO – *Mensagem do Papa Francisco por ocasião do quinto centenário do nascimento de Teresa de Ávila* (15 de Outubro de 2014), in http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/messages/pont-messages/2014/documents/papa-francesco_20141015_messaggio-500-teresa-avila.html (consultado

Amplamente difundida em quase todas as religiões, Teresa utiliza a imagem do caminho – de origem bíblica – para significar a vida espiritual e o seu desenvolvimento no tempo (antes da eternidade)⁷⁴. Para Teresa, caminhar é seguir Jesus e crescer progressivamente, em Cristo, subindo para Deus⁷⁵. No *Castelo Interior*, Teresa oferece-nos a sua própria visão da vida e do desenvolvimento espiritual. Com imagens e esquemas de obras anteriores, aos 62 anos, a partir da sua própria experiência, apresenta-nos uma síntese criativa e original em que narra o caminho espiritual como uma progressiva imersão na interioridade do castelo⁷⁶.

Tendo em conta a dimensão “andarilha” de Teresa, as *Moradas* podem, a nível literário, ser consideradas como a meta da sua peregrinação terrena. Constituem a sua lição magistral, composta na fase de maturidade espiritual⁷⁷. Teresa escreve as *Moradas* aos 62 anos, porém, mais do que a idade, vale a experiência de uma vida amadurecida⁷⁸. Tal não significa que a obra tenha sido escrita num clima sereno e de facilidades. Pelo contrário, Teresa escreve no meio de várias tribulações: os achaques de saúde, a desinspiração literária, o sequestro do *Livro da Vida* pela Inquisição e as preocupações com a reforma do Carmelo⁷⁹.

Mais do que um livro, as *Moradas do Castelo interior* são um maravilhoso símbolo do mistério do homem⁸⁰. Completando as obras anteriores – *Vida e Caminho de Perfeição* –

em 27-03-2017). Na Mensagem do Papa Francisco, podemos vislumbrar a dupla dimensão da mística: 1) a vertical, de relacionamento com Deus; 2) e, a horizontal, em direção ao próximo; ambos os movimentos têm origem em Deus.

⁷⁴ Cf. Tomás ÁLVAREZ – “Camino espiritual”, in Tomás ÁLVAREZ (dir.) – *Diccionario de Santa Teresa: Doctrina e historia*. 2ª ed., Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2006, 98.

⁷⁵ Cf. Tomás ÁLVAREZ – “Camino espiritual”, 98-99.

⁷⁶ Cf. Tomás ÁLVAREZ – “Camino espiritual”, 99.

⁷⁷ Por esta altura, Teresa entrou na etapa final da sua vida mística há cinco anos, durante os quais escutou diariamente as lições de Juan de la Cruz. Possivelmente terá sido ele a abrir-lhe ainda mais o universo expressivo dos símbolos e da linguagem poética (cf. Tomás ÁLVAREZ – *Comentarios al “Castillo Interior” de Santa Teresa de Jesús*. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2011, 9-10).

⁷⁸ Teresa começou a escrever *As Moradas*, em Toledo, a 2 de junho de 1577, a pedido de Jerónimo Gracián, por o *Livro da Vida* estar confiscado pela Inquisição. A 29 de novembro, em Ávila, já a obra estava acabada. Pela data da composição, notamos que *As Moradas* foram escritas não só após as grandes experiências místicas, mas também missionárias (cf. Carlos ROS – *Teresa de Jesus*, 124-125).

⁷⁹ Teresa encontra-se em Toledo a cumprir a ordem do geral para se recolher num convento e deixar de fundar. Nesta situação de reclusão forçada, a monja andarilheira começa a escrever. Simultaneamente é perturbada pela situação da reforma e pelas lutas entre descalços e calçados, principalmente, a partir da morte do Núncio Ormaneto, protector da reforma, e da sua substituição por Filipe Segá. Na noite de 3 para 4 de dezembro, Juan de la Cruz é preso. Para agravar ainda mais a situação, Teresa sofre uma queda na noite de Natal e parte o braço esquerdo, ficando aleijada para o resto da vida. Arranca assim o período mais conturbado da reforma teresiana (cf. Carlos ROS – *Teresa de Jesus*, 122-135).

⁸⁰ Cf. Tomás ÁLVAREZ – *Comentarios al “Castillo Interior”*, 5.

apontam para a plenitude da vida cristã e consistem num tratado de oração e de vida espiritual, entrelaçado com autobiografia, dirigido às suas monjas e a todos quantos desejam alcançar uma profunda união com Deus⁸¹. Após doze anos de fortes experiências místicas e missionárias e da redacção do *Livro da Vida*, Teresa possui uma nova compreensão do seu itinerário vital e, como tal, uma capacidade renovada e reforçada para elaborar esta síntese teológica⁸².

Mas em que consiste mais concretamente o crescimento espiritual? E qual a sua relação com a vida de oração?

Por exemplo, José-Damián Gaitán associa o crescimento espiritual com a maturidade espiritual, porque, na sua opinião, o termo maturidade – ou “maturação”, no sentido de que se trata de algo em construção – expressa mais adequadamente a dinâmica da vida espiritual do que o de perfeição⁸³. O conceito de amadurecimento, aplicado à vida espiritual por analogia com o amadurecimento psicológico, pressupõe que o crescimento espiritual não passa tanto pela perseguição de um ideal de perfeição em si mesmo; o amadurecimento espiritual passa inclusivamente pelo reconhecimento e pela aceitação dos próprios limites e imperfeições⁸⁴, com vista à sua conversão e integração na própria vida espiritual.

Gaitán nota que já Juan de la Cruz prevenia para os perigos de nos prendermos demasiado a esquemas rígidos que concebiam o progresso espiritual como uma busca do ideal (perfeccionismo), em termos de um antes e de um depois⁸⁵. Na realidade, por vezes, acontece que uma etapa que se julgava já ultrapassada pode voltar a suceder a um outro nível⁸⁶. Neste sentido, é preferível afirmar que não existe um momento único na iniciação espiritual, mas sim vários momentos de iniciação e reiniciação, em níveis distintos, segundo o ritmo próprio de cada pessoa⁸⁷. Deste modo, numa dinâmica vivencial de crises e de superação das mesmas,

⁸¹ Podemos identificar, pelo menos, três níveis de leitura distintos na obra: 1) autobiográfico, isto é, história pessoal da autora; este castelo é o castelo interior de Teresa; 2) simbólico, pois o castelo interior, com as suas moradas, sintetiza o mistério da história e da vida interior de todo o homem; 3) teológico, uma vez que a obra foi escrita com o fito de explicar o sentido profundo da vida mística (cf. Tomás ÁLVAREZ – *Comentarios al “Castillo Interior”*, 10-15).

⁸² “E, ainda que em outras coisas que escrevi, o Senhor me tenha dado algo a entender, creio que algumas não as tinha entendido como de então para cá, em especial as mais dificultosas” (M I 2,7).

⁸³ Cf. José-Damián GAITÁN – “Crecimiento espiritual y ascesis”, in *Teresianum* 52 (2001) 777-787.

⁸⁴ Cf. José-Damián GAITÁN – “Crecimiento espiritual y ascesis”, 778.

⁸⁵ Cf. José-Damián GAITÁN – “Crecimiento espiritual y ascesis”, 782-783.

⁸⁶ Cf. José-Damián GAITÁN – “Crecimiento espiritual y ascesis”, 783.

⁸⁷ Cf. José-Damián GAITÁN – “Crecimiento espiritual y ascesis”, 783.

de modo análogo ao que acontece com o desenvolvimento psicológico, a vida espiritual vai-se maturando⁸⁸.

Sobre o conceito de maturidade, o mesmo autor considera que este não diz respeito apenas ao momento final e ideal da evolução da pessoa; nem se refere somente à posse das características mínimas, segundo as quais alguém pode ser considerado uma pessoa madura⁸⁹. A maturidade diz respeito ao grau de evolução considerado adequado para uma dada pessoa, segundo a etapa da vida em que essa mesma pessoa se encontra⁹⁰. Gaitán considera ainda que a maturidade nunca chega a ficar consolidada de uma vez para sempre. Poderá até acontecer que alguém que já tinha atingido um certo grau de maturidade o perca⁹¹. Finalmente, defende que para se viver esta maturidade é exigida uma contínua tensão ascética ao longo de toda vida espiritual, sendo, por isso, preferível falar de um processo de maturação do que de uma maturidade já acabada⁹².

No processo de crescimento e amadurecimento espiritual, a ascese constitui um meio para o homem colaborar com o projecto divino. A teologia pós conciliar procurou devolver à ascese cristã a sua pureza evangélica⁹³. Do ponto de vista cristão, a ascese pode ser entendida como um conjunto de esforços humanos, historicamente situados, no sentido de cooperar com Deus e com o Seu desígnio salvífico⁹⁴. Teresa de Jesús procurou viver a ascese pelo amor e não pelo rigorismo ou pelo esforço em si mesmo⁹⁵. Este entendimento da ascese concretiza-

⁸⁸ Cf. José-Damián GAITÁN – “Crecimiento espiritual y ascesis”, 784-785. Segundo Leonardo Boff, a etimologia da palavra crise revela-nos o seu sentido originário. A palavra sânscrita para crise é *kri* (ou *kir*) que significa desembaraçar, purificar, limpar. O português conserva claras reminiscências do sânscrito no verbo *acrisolar* e na palavra *crisol*: a crise funciona como um crisol que purifica, limpa e permite que nos desembaracemos das impurezas que carregamos. Embora todo o processo de purificação implique ruptura, divisão e descontinuidade, no final, se for bem-sucedido, conduz a um novo vigor e renova o sentido da vida. A crise fornece um novo *critério* para julgar o que é bom e o que é mau. A superação de uma crise implica sempre uma *decisão*, ou seja, um corte. Por isso, muitas vezes, culmina num processo criativo que abre novos horizontes e caminhos. Em suma, a crise contém em si mesma uma oportunidade de crescimento e de conversão (cf. Leonardo BOFF – *Vida segundo o espírito*. 4ª ed., Petrópolis: Vozes, 1987, 16-18).

⁸⁹ Cf. José-Damián GAITÁN – “Crecimiento espiritual y ascesis”, 785-786.

⁹⁰ Cf. José-Damián GAITÁN – “Crecimiento espiritual y ascesis”, 786.

⁹¹ Cf. José-Damián GAITÁN – “Crecimiento espiritual y ascesis”, 786.

⁹² Cf. José-Damián GAITÁN – “Crecimiento espiritual y ascesis”, 786.

⁹³ Cf. Félix MALAX – “Ascesis”, in Tomás ÁLVAREZ (dir.) – *Diccionario de Santa Teresa: Doctrina e historia*. 2ª ed., Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2006, 57.

⁹⁴ Cf. Félix MALAX – “Ascesis”, 57.

⁹⁵ Cf. Félix MALAX – “Ascesis”, 58.

se, por exemplo, na introdução de períodos de recreio diários para contrabalançar a vida de oração (cf. F 5,16), inclusivamente no “grande silêncio” após Completas (Const 9,8)⁹⁶.

Entre várias perspectivas possíveis, salientamos a que encara o crescimento espiritual como uma descoberta, isto é, como discernimento e realização da própria vocação. Neste sentido, a vocação pode ser vista como o caminho para a autenticidade, para a realização daquilo a que Deus me chama. Em suma, um caminho em direção ao “eu” verdadeiro. De acordo com Vasco Pinto de Magalhães, “vocação é aquilo que eu quero, depois de tirados os obstáculos, à luz do Espírito”⁹⁷. No fundo, vocação é aquilo que verdadeiramente quero – mesmo sem o saber – porque, na verdade, é aquilo que Deus quer para mim. É ser quem realmente sou. É o caminho para a autenticidade.

Herbert Alphonso concebe a vocação como uma realidade verdadeiramente pessoal, única e singular. A vocação pessoal é o meu “eu” mais verdadeiro e profundo, ou seja, a minha irrepitível singularidade (*uniqueness*) que me foi dada por Deus⁹⁸. Isto significa que, para Deus, não sou apenas mais um entre muitos; sou único e irrepitível, porque Deus me chama pelo nome. Esta realidade pode ser designada como identidade pessoal, ou como o meu “eu” mais íntimo e verdadeiro. Alphonso nomeia esta realidade de “vocação pessoal”, porque, na Bíblia, vocação é todo o chamamento divino para uma missão específica na vida⁹⁹.

Na mesma linha, segundo James Martin, em *New seeds of contemplation*, Thomas Merton afirmou que: “para mim, ser santo, significa ser quem sou. Portanto, a questão da santidade e da salvação [a plenitude da vocação cristã] é, de facto, a questão de descobrir quem sou e de descobrir o meu verdadeiro eu”¹⁰⁰. “Só quando me abro à graça de tirar os obstáculos do meu «eu», a semente que lá está pode surgir e florescer e mostrar-me quem sou. Aquilo que Eu Sou é expressão da vontade de Deus em mim”¹⁰¹.

Podemos ler a vida de Teresa de Jesús neste sentido, ou seja, enquanto caminho para a sua verdadeira vocação, para a autenticidade, para o seu verdadeiro “eu”, para a sua singularidade irrepitível. Em suma, para a descoberta e realização da vontade de Deus para si.

⁹⁶ Cf. Félix MALAX – “Ascesis”, 58.

⁹⁷ Vasco Pinto de MAGALHÃES – *Vocação e vocações pessoais*. 2ª ed., Braga: Apostolado da Oração, 2005, 47.

⁹⁸ Herbert ALPHONSO – *La vocazione personale. Transformazione in profondità per mezzo degli esercizi spirituali*. Quarta edizione corretta. Roma: Gregorian & Biblical Press, 2014, 9-12.

⁹⁹ Herbert ALPHONSO – *La vocazione personale*, 13.

¹⁰⁰ James MARTIN – *Torna-te aquilo que és: da imitação à autenticidade. O verdadeiro eu em Thomas Merton e outros santos contemporâneos*. Prior Velho: Paulinas, 2009, 7.

¹⁰¹ Vasco Pinto de MAGALHÃES – *Vocação e vocações pessoais*, 48.

Uma vez discernida a sua vocação pessoal, superando todos os obstáculos, procurou com determinada determinação vivê-la.

Por seu lado, o itinerário oracional, à semelhança do crescimento e amadurecimento espiritual, pode ser descrito como um caminho feito de “flutuações, retrocessos e avanços, uns perceptíveis outros não, num constante recomeço e aprofundamento”¹⁰². Teresa percorreu o caminho da oração como meio de aprofundamento da sua amizade com Deus. Nas *Moradas*, Teresa “apresenta-nos um caminho para chegar a essa morada «central» e «principal», «onde se passam as coisas mais secretas entre Deus e o homem», que é a transformação deste em Deus”¹⁰³. “Precisamente a oração para Teresa está sujeita a um processo, é um caminho, se quereis, uma história de amizade, que culmina na oração de união”¹⁰⁴.

Após ter percorrido este caminho de maturação pessoal, que anda de mãos dadas com o da oração, Teresa sentiu necessidade de o comunicar a outros. Para tal escreveu *As Moradas*, cujo tema central é a vida espiritual, compreendida como mistério do homem (*capax Dei*) e do seu relacionamento com Deus (*capax hominis*) que nele habita¹⁰⁵. Estruturalmente, as três primeiras moradas ocupam-se da vida ascética e as três últimas da vida mística. A morada intermédia, a quarta, faz a ponte entre a vida predominantemente ascética – a luta humana – e a vida predominantemente mística – a graça e a iniciativa divina¹⁰⁶. A morada central sublinha a fusão da ascética e com a mística¹⁰⁷.

Teresa privilegia uma ascese interior. Neste sentido, *As Moradas* apresentam uma ascese orientada para a vida de oração¹⁰⁸. Conhecer-se e conhecer o seu íntimo – forças e fraquezas – é a principal tarefa das primeiras moradas¹⁰⁹. As segundas moradas convidam-nos, através da oração, a lutar contra o nosso próprio ego e seus egoísmos sabendo, no entanto, que Deus nos habita e luta connosco¹¹⁰. Nas terceiras moradas, apesar dos sinais de

¹⁰² A. Duarte DE ALMEIDA – *O erguer das nossas mãos vazias*. Coimbra: Gráfica de Coimbra, 1989, 300.

¹⁰³ Jeremias Carlos VECHINA – “A novidade teresiana da oração”, in *Revista de Espiritualidade* 86 (2014) 116.

¹⁰⁴ Jeremias Carlos VECHINA – “A novidade teresiana da oração”, 116.

¹⁰⁵ Cf. Tomás ÁLVAREZ – “Introdução às *Moradas*”, in TERESA DE JESÚS – *Obras Completas*, 524.

¹⁰⁶ Cf. Tomás ÁLVAREZ – “Introdução às *Moradas*”, 526.

¹⁰⁷ Cf. Tomás ÁLVAREZ – “Camino espiritual”, 100.

¹⁰⁸ Cf. Félix MALAX – “Ascesis”, 59.

¹⁰⁹ Cf. Félix MALAX – “Ascesis”, 59.

¹¹⁰ Cf. Félix MALAX – “Ascesis”, 59.

vitória, somos prevenidos que a luta não pode parar; é necessário colaborar com Deus neste combate, para sermos capazes de superar as grandes provas e alcançar um amor puro¹¹¹.

As Moradas resultam, como tal, numa interpretação original do mistério da vida cristã com as seguintes características: a) possuem uma base antropológica, segundo a qual é afirmada a dignidade do homem, que no seu interior tem uma alma capaz de Deus; no núcleo da alma, está o espírito, sede do Espírito e da Trindade; b) compreendem uma fase cristológica assente na plenitude do mistério pascal e na “cristificação”; c) culminam num ponto de chegada Trinitário baseado numa experiência profunda de Deus que, pela Sua presença, eleva o homem em favor dos outros e da Sua Igreja¹¹².

Esta obra apresenta, como tal, uma dinâmica de interiorização que paradoxalmente conduz a um descentramento e a um transcender de si mesmo (para o outro e no Outro)¹¹³. O ponto de partida teresiano é a presença de Deus no homem – no mais íntimo do seu íntimo (*intimior intimo meo*¹¹⁴) – e o ponto de chegada é a união a Deus. A força para percorrer este caminho está na oração como atitude teologal, conjugada com uma vida virtuosa: amar com determinação, ou seja, com obras.

4. Os fundamentos teresianos (V 1-10)

Bento XVI recordou que o *Livro da Vida*, autobiografia espiritual de Teresa, foi significativamente intitulado *Livro das Misericórdias do Senhor*¹¹⁵. Nele, narra o seu “percurso biográfico e espiritual, escrito, como afirma a própria Teresa, para submeter a sua alma ao discernimento do «Mestre dos espirituais», são João de Ávila”¹¹⁶. O seu principal

¹¹¹ Cf. Félix MALAX – “Ascesis”, 59-60.

¹¹² Cf. Tomás ÁLVAREZ – “Introdução às *Moradas*”, 526.

¹¹³ “«Moradas» são, na linguagem de Santa Teresa, os diferentes modos de viver do homem em relação a Deus. (...) Assim, a oração é concebida como um movimento de interiorização, já que o homem pode viver na superfície ou na interioridade. O encontro mais profundo de Deus e do homem vai realizar-se, precisamente, nesse núcleo interior do castelo, a sétima «morada»” (A. Duarte DE ALMEIDA – *O erguer das nossas mãos vazias*, 301).

¹¹⁴ AGOSTINHO DE HIPONA – *Confissões* III, 6, 11. Tradução e notas de Arnaldo Espírito Santo, João Beato e Maria Pimentel. Edição bilingue, 2ª ed., Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2004, 100.

¹¹⁵ Cf. BENTO XVI – *Audiência Geral* (2 de Fevereiro de 2011), in http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/audiences/2011/documents/hf_ben-xvi_aud_20110202.html (consultado em 27-03-2017).

¹¹⁶ BENTO XVI – *Audiência Geral* (2 de Fevereiro de 2011). Juan de Ávila (1499-1569), justamente designado «Mestre dos espirituais», desejou ser missionário no novo mundo, porém, impedido de partir pelo arcebispo de Sevilla, tornou-se *el apóstol de Andalucía*. Exerceu um fecundo ministério de

objectivo “é evidenciar a presença e a acção de Deus misericordioso na sua vida: por isso, a obra cita com frequência o diálogo de oração com o Senhor. É uma leitura que fascina, porque a santa não só narra, mas mostra que revive a profunda experiência da sua relação com Deus”¹¹⁷. O texto é como que o prolongamento da vivência mística.

Podemos apontar uma dupla motivação para a composição de *Vida*. Por um lado, obedecer ao mandato de expor o modo de oração e as graças concedidas pelo Senhor (cf. V prólogo, 1-2). Por outro lado, a necessidade de confessar e transmitir a acção salvífica de Deus na sua vida, para melhor a examinar, compreender e discernir¹¹⁸. Como tal, cruzam-se, neste escrito, vários planos: a narração biográfica (e auto-hagiográfica), que dá profundidade e unidade ao relato e segue uma dimensão vertical, pois nela intervém de forma decisiva a misericórdia do Senhor, que lhe confere um ritmo e uma melodia próprias, com a qual Teresa canta as graças místicas que lhe foram concedidas; este plano é entrecruzado com outro, o mistagógico¹¹⁹, o qual evidencia a importância da oração – e não só – como meio de transformação da vida e de união com Deus¹²⁰.

Em *Vida*, Teresa revela, de modo particular, a sua vocação mistagógica, segundo a qual “quem penetrou na experiência da fé há-de iniciar, acompanhar e ajudar a crescer nela

pregação e missões populares, cuidando dos pobres, dos doentes e formando com outros sacerdotes um grupo dedicado ao estudo, à oração e à pobreza. Acusado de heresia pela Inquisição, esteve preso entre 1531 e 1533. Na prisão, esboçou a sua principal obra: *Audi filia*. Teve um importante papel na conversão de João de Deus e de Francisco Borja. Relacionou-se com Teresa de Jesús, Ignacio de Loyola, Pedro de Alcántara, Juan de Ribera, fray Luis de Granada e outros. O mistério de Cristo, a Igreja como esposa e a vida em Cristo são os temas centrais da sua doutrina. A sua visão sobre a contemplação e as graças místicas aparece delineada principalmente numa carta dirigida a Teresa (*Carta* 158), na qual também aprova o *Livro da Vida* (cf. Juan ESQUERDA BIFET – “Juan de Ávila”, in Ermanno ANCILLI (dir.) – *Diccionario de espiritualidad*. Tomo II, Barcelona: Editorial Herder, 1983, 408-411).

¹¹⁷ BENTO XVI – *Audiência Geral* (2 de Fevereiro de 2011).

¹¹⁸ Cf. Tomás ÁLVAREZ – “Introdução ao *Livro da Vida*”, in TERESA DE JESÚS – *Obras Completas*, 27.

¹¹⁹ Cf. BENTO XVI – *Audiência Geral* (2 de Fevereiro de 2011). Mistagogia é um termo grego, presente na cultura clássica, composto pela junção de *mystes* (mistério) – derivado do verbo *myo* (cerrar os olhos e a boca) – e do verbo *ago* (conduzir). Etimologicamente é a acção de conduzir/introduzir alguém no conhecimento de uma verdade oculta e nos ritos significativos para a mesma. No cristianismo, adquiriu uma nova importância, pois o próprio Jesus, por meio de parábolas e símbolos, introduziu os discípulos nos mistérios do Reino. Na Igreja Antiga, a mistagogia foi um método usado para introduzir os catecúmenos nos mistérios da fé cristã. Na experiência mística, a mistagogia adquire particular relevância como meio para uma progressiva introdução na experiência do amor de Deus (cf. G.G. PESENTI – “Mistagogia”, in L. BORRIELLO – E. CARUANA – M. R. DEL GENIO – N. SUFFI (dir.) – *Dizionario di mistica*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1999, 820-823).

¹²⁰ Cf. Tomás ÁLVAREZ – “Introdução ao *Livro da Vida*”, 28.

quem se encomenda ao seu magistério espiritual”¹²¹. De certa forma, a mistagogia manifesta, em si mesma, uma tensão missionária, pois a experiência mística impulsiona a sair de si mesmo e a partilhar o que se viveu e experimentou. Teresa pretende atingir um público o mais alargado possível. O seu verdadeiro objectivo é revelado antes de começar a expor o quarto grau de oração: “a minha intenção é de engulosinar as almas com um tão sumo bem, [não dizendo] coisa que não tenha experimentado muito” (V 18,8).

Agraciada com o dom do amor de Deus (cf. V 10,2-4), Teresa sente a necessidade de comunicá-lo ao maior número possível de pessoas, para as fazer entrar em intimidade com Deus que, pelo amor, transforma. Neste sentido, o *Livro da Vida* revela-nos uma série de características próprias da linguagem mística. Desde logo, o seu carácter experiencial e auto-referente, assim como o difusivo e o missionário¹²².

Igualmente importante é a dimensão performativa, através da qual a autora pretende implicar os leitores, levando-os a realizar uma experiência análoga à sua. Isto torna-se perceptível a partir do artifício literário empregue por Teresa: o acentuar da sua ruindade e pecado em contraponto com a misericórdia de Deus (cf. V prólogo,1; 1,1; 4,10; 5,10; 7,1-3.9.18-19.22; 8,4.8; 9,1.8; 10,5-9; 18,4). Ao lermos, não podemos deixar de nos perguntar: Teresa era mesmo tão ruim e pecadora? Não obstante a própria consciência de pecado e desamor – própria de alguém com uma consciência fina – este artifício será mais retórico do que biográfico servindo um objectivo principal: acentuar a total gratuidade e primazia do amor de Deus (cf. 1Jo 4,19).

Na verdade, esta técnica visa veicular a principal mensagem da autora: a sua vida, tão ruim e miserável, foi transformada e salva pela misericórdia do Senhor. O que Deus fez com Israel, com Madalena, com Paulo, com Agostinho (e com Teresa!) ... pode fazer com qualquer um¹²³. Irrupendo na nossa existência, o Deus-Amor, pode transformá-la por completo¹²⁴. Numa época de desesperança em que a Reforma protestante veiculava uma

¹²¹ Juan MARTÍN VELASCO – “Ser místico em situação de crise de Deus”, in *Igreja e Missão* 204-206 (2007) 81.

¹²² Cf. Alexandre Freire DUARTE – “Notas sobre a mística cristã e a sua linguagem ferida: equívocos coevos sobre a mística”, in *Theologica* 46 (2011) 131-133.

¹²³ Ver, por exemplo, V 9,7: “Nos santos que, depois de o terem sido [pecadores], o Senhor voltou para Si, achava eu muito consolo, parecendo-me que neles havia de encontrar ajuda; e assim como o Senhor lhes havia perdoado, podia fazer a mim”.

¹²⁴ Recordamos aqui as palavras iniciais da Exortação apostólica *Evangelii gaudium*: “A alegria do Evangelho enche o coração e a vida inteira daqueles que se encontram com Jesus. Quantos se deixam salvar por Ele são libertados do pecado, da tristeza, do vazio interior, do isolamento. Com Jesus Cristo, renasce sem cessar a alegria” (FRANCISCO – *Evangelii gaudium*, n. 1, 5).

antropologia negativa, inserindo um princípio de incerteza na salvação, e a Inquisição, de modo análogo, fechava e dificultava o acesso à misericórdia salvífica de Deus, Teresa contrapõe uma antropologia otimista, assente na misericórdia divina¹²⁵, porque há mais alegria no céu por um só pecador que se arrependa do que por noventa e nove justos que não precisem de conversão (cf. Lc 15,7).

Nos primeiros dez capítulos, Teresa narra a sua vida e conta a sua agonia ou luta (cf. V 7,17). Teresa sentiu a pena de uma vida vivida entre Deus e o mundo (cf. V 8,2-3). Esta batalha ganhou-a Deus. Ganhando Deus, ganhou Teresa. O segredo da vitória esteve na oração perseverante e fiel (cf. V 7-8). O papel da oração é (e será) sublinhado, pois com a oração Teresa via melhor as suas faltas e era atraída por Deus (cf. V 7,17). Neste sentido, “mais do que uma pedagogia da oração, a de Teresa é uma verdadeira mistagogia: ao leitor das suas obras ensina a rezar, orando ela mesma com ele; com efeito, frequentemente interrompe a narração ou a exposição para irromper em oração”¹²⁶.

A partir da sua própria vida e experiência, Teresa sublinha a importância da oração para o crescimento e maturação espiritual¹²⁷. A oração constitui o ponto de encontro que abre a nossa liberdade à vontade de Deus e ao seu desígnio amoroso sobre nós, não sendo “senão tratar de amizade – estando muitas vezes a sós – com quem sabemos que nos ama” (V 8,5). É a porta para receber grandes mercês (cf. V 8,9). Sem oração – como relação íntima de amizade – é muito difícil que a vida nova em Cristo cresça e persevere no tempo.

5. Conclusão

Na conclusão do presente capítulo, em primeiro lugar, salientamos que Teresa de Jesús encarnou num contexto de grandes e complexas mudanças políticas, religiosas, espirituais e culturais. Viveu numa época – o século XVI espanhol – pouco favorável à iniciativa feminina. Todavia, fazendo render os talentos e carismas que lhe foram confiados, foi capaz de contornar as adversidades encontradas no caminho e levar a bom termo a sua missão.

¹²⁵ “Mas pensando no amor que me tinha, tornava a animar-me, pois da Sua misericórdia jamais desconfiei” (V 9,7).

¹²⁶ BENTO XVI – *Audiência Geral* (2 de Fevereiro de 2011).

¹²⁷ Teresa considera a oração fundamental para o crescimento espiritual, pois ela própria experimentou a tibieza e estagnação pela sua falta: “por não estar apoiada nesta forte coluna da oração, passei neste mar tempestuoso quase vinte anos” (V 8,2). Por isso, recomenda: “quem começou a ter oração não a deixe, pois é o meio por onde pode emendar-se e, sem ela, será muito mais dificultoso (...) a quem ainda não a começou, por amor do Senhor lhe rogo, não careça de tanto bem” (V 8,5).

Discernindo os apelos do Espírito e as necessidades do seu tempo, conseguiu dar respostas concretas a alguns dos problemas que afligiam a Igreja e o mundo, designadamente na renovação da vida consagrada.

Em segundo lugar, destacamos a dinâmica de crescimento espiritual e vocacional de Teresa de Jesús. A monja andarilheira viveu altos e baixos e atravessou várias etapas, porém, quando se determinou, com determinada determinação, a entregar-se incondicionalmente a Deus, cresceu continuamente no serviço de Deus e da Igreja, como escritora e fundadora. O seu crescimento espiritual pode ser visto como um processo de contínua maturação pessoal, no qual a oração perseverante e assídua assumiu um papel fundamental.

Por último, parece-nos significativo que Teresa de Jesús tenha sempre procurado progredir e ir mais além, nunca deixando de lutar para isso. Neste sentido, *As Moradas do Castelo Interior* são como que a sua mais preciosa joia e reflectem a sua experiência singular, única e irrepetível, rumo à plenitude da vida cristã.

CAPÍTULO II

CRESCIMENTO, ORAÇÃO E VIRTUDES EM *VIDA* E *CAMINHO*

No presente capítulo, iremos explorar a relação entre o itinerário oracional e o crescimento espiritual em *Vida* e *Caminho*. Começaremos por analisar o percurso oracional gradual proposto por Teresa no *Livro da Vida*. De seguida, abordaremos a oração mais avançada (quarto grau) juntamente com a Humanidade de Cristo, cuja companhia Teresa não dispensa. No terceiro ponto, examinaremos a ligação entre a vida de oração e o desenvolvimento das virtudes em *Caminho de Perfeição*. No final, apresentaremos uma conclusão do capítulo.

1. Os inícios da oração em *Vida* (V 11-17)

Teresa interrompe o seu relato autobiográfico para nos oferecer um tratado sobre oração (cf. V 11-21), seguido de um “Apêndice” sobre a Humanidade de Jesus (cf. V 22). Sabendo por experiência própria a importância da oração perseverante e fiel, Teresa deseja partilhar a sua sabedoria vivenciada para “engulosinar as almas com um tão sumo bem” (V 18,8), porque sente grande lástima dos que se vêem sós, sem saber o que fazer, e, por outro lado, os muitos livros que leu lhe explicaram muito pouco (cf. V 14,7). Vendo e vivendo a oração como uma relação de amizade com Deus, na qual a primazia é de Deus (cf. V 8,5), a autora apresenta, de forma alegórica, um itinerário oracional em quatro graus (cf. V 11,6-7).

Simbolicamente, Teresa descreve quatro modos diferentes de regar uma horta: 1) tirar água de um poço, à custa de grande trabalho; 2) utilizar uma nora e alcatruzes para tirar mais água, com menos trabalho; 3) tirar a água de um rio ou arroio, encaminhando-a directamente para a horta, a terra fica muito mais farta, com muito menos trabalho do hortelão; 4) finalmente vem a chuva, rega o Senhor sem trabalho nenhum nosso e é sem comparação muito melhor (cf. V 11,7).

1.1. Primeiro grau: tirar com esforço água de um poço

Teresa fala, em primeiro lugar, sobre aqueles que começaram a ser servos do amor, determinando-se a seguir o caminho de oração como uma relação íntima com Aquele que tanto nos amou (cf. V 11,1). Para tal, inspira-se na imagem de um horto, estabelecendo uma comparação com a vida de oração. Desde logo, quem se decide a fazer uma horta – ou jardim – tem que arrancar as ervas más e plantar as boas. Esse trabalho fá-lo Deus¹²⁸. Quando uma alma se determinou a ter oração, este trabalho já está iniciado. Com a graça de Deus, o bom hortelão deve ter o cuidado de regar as plantas para que estas cresçam (cf. V 11,6).

Aqueles que começam a ter oração são os que tiram água do poço, com o seu próprio esforço (cf. V 11,9). Nesta etapa, prevalece o entendimento que é, precisamente, o tirar água do poço (cf. V 11,10). De certa forma, na perspectiva de Teresa, este período de um trabalho mais esforçado faz parte da pedagogia divina que prova os amadores para saber se estes são dignos da cruz e dos seus tesouros (cf. V 11,11). Quem começar por aqui assenta o edifício em firme fundamento (cf. V 11,13). Esta etapa, classicamente identificada como via purgativa, exige uma maior colaboração e empenho do orante.

Teresa sublinha que convém muito não procurar subir mais acima, por si mesmo, se Deus não lho concede (cf. V 12,1). Não vale a pena procurar obter pelo próprio esforço aquilo que só Deus pode gratuitamente oferecer. Este dado é fulcral, porque a rocha, a verdadeira pedra angular, onde deve assentar o edifício da relação com Deus é a humildade (cf. V 12,4). Teresa insiste vigorosamente que, nos inícios, é muito prejudicial levantar o espírito, se o Senhor não o eleva (cf. V 12,7).

Ao longo do capítulo treze, a autora previne para algumas ciladas do demónio que comumente ocorrem nesta fase. A melhor resposta é, com humildade, reconhecer a nossa miserável natureza e ter grande confiança na misericórdia divina (cf. V 13,1-2). Para melhor enquadrar estas advertências sobre o demónio, convém recordar a antropologia espiritual e a cultura do século XVI espanhol, segundo a qual, aquilo que acontece no homem pode ter várias origens: o bom espírito (Espírito Santo), o mau espírito (diabo)¹²⁹ ou a minha natureza, isto é, o meu próprio espírito¹³⁰. A Inquisição e o ambiente cultural fomentavam nas mentes

¹²⁸ Parece-nos que, com esta afirmação, Teresa indica a primazia do dom de Deus e a sua presença desde o início, como veremos mais adiante.

¹²⁹ Actualmente diríamos o meu “ego”, no sentido pejorativo.

¹³⁰ Cf. INÁCIO DE LOYOLA – *Exercícios Espirituais: Tradução do autógrafo espanhol*. 3ª ed., Braga: Livraria Apostolado da Imprensa, 1999, nn. 32; 314; 315; 318; 333; 335; 336.

um escrúpulo excessivo sobre as ciladas do diabo. Como referimos anteriormente, isto verifica-se também com Teresa e com os seus confessores e/ou censores.

Outro dado relevante sublinhado por Teresa é o de que, aconteça o que acontecer, custe o que custar, não se deve abandonar a oração. Com uma certa ironia, afirma que até compreende que mulherzitas como ela, fracas e com pouca fortaleza (cf. V 11,14) se queixem da falta de consolação na oração, agora “que servos de Deus, homens de tomo, de letras, de entendimento, façam tanto caso como vejo fazer, de que Deus não lhes dá devoção sensível” (V 11,14), já não. É imperativo perseverar com determinação na oração, alimentando a amizade com Deus face a face, principalmente, quando não há outra recompensa senão estar a sós com Aquele que tanto nos ama.

1.2. Segundo grau: água mais abundante por meio de uma nora e de alcatruzes

No capítulo catorze, Teresa inicia a exposição do segundo modo, no qual, por meio de uma nora e alcatruzes, o hortelão consegue mais água e com menos esforço. Neste modo, Deus já é mais activo e o orante mais passivo, de modo que a alma toca já em coisa sobrenatural, porque já recebe aquilo que por si mesma é incapaz de alcançar. As potências já se recolhem no interior do orante, mas não se perdem nem ficam adormecidas (cf. V 14,1-2).

A potência predominante é a vontade. Teresa aconselha a ter cuidado com as outras duas potências que ajudam a vontade: a memória e a imaginação (cf. V 14,2-3). Neste grau de oração, em que o entendimento se suspende por si mesmo¹³¹ muito frequentemente, “predominam os afectos da vontade sobre os discursos da inteligência”¹³²; por isso, pode também chamar-se oração afectiva. A oração vai-se lentamente transformando em diálogo amoroso: “o conhecimento torna-se mais intuitivo, mais vivencial, os sentimentos e os afectos são o principal veículo da comunicação com Deus”¹³³. Desta forma, “a oração afectiva aponta já para o início da vida iluminativa”¹³⁴.

Este tipo de oração, segundo Teresa, causa grande gozo e consolo, originando lágrimas de gozo (cf. V 14,4). Ela faz crescer nas virtudes e aspirar às coisas do alto (cf. V 14,5). Nesta fase, as árvores começam a dar fruto e as flores a exalar o seu perfume. A oração de quietude

¹³¹ Pelo sujeito, isto é, pelo dinamismo próprio da alma.

¹³² A. Duarte DE ALMEIDA – *O Erguer das Nossas Mãos Vazias*, 325.

¹³³ A. Duarte DE ALMEIDA – *O Erguer das Nossas Mãos Vazias*, 326.

¹³⁴ A. Duarte DE ALMEIDA – *O Erguer das Nossas Mãos Vazias*, 326. Convém salientar que as fases do itinerário espiritual e oracional não se excluem umas outras. Geralmente, a seu tempo, uma delas torna-se predominante, mas não exclusiva (cf. A. Duarte DE ALMEIDA – *O Erguer das Nossas Mãos Vazias*, 326).

torna-se perceptível pela satisfação e paz que infunde, com o contentamento e sossego das potências. Porém, não depende do orante trazer a si mesmo este bem, nem depende de si detê-lo (cf. V 15,1). Muitas almas chegam a este estado, mas poucas passam adiante, adverte Teresa. É de capital importância que os que aqui chegam tomem consciência da enorme graça que Deus lhes concede, pois é grande desventura voltar atrás nesta fase (cf. V 15,2). Se, à semelhança de Teresa, alguém cair nesta etapa e não voltar à oração irá de mal a pior¹³⁵. Porém, se posteriormente a retomar compreenderá o mal que fez e receberá de Deus fortaleza para se tornar a levantar (cf. V 15,3).

Esta oração é já uma prova do amor de Deus e da sua predileção por alguém que Ele designou para grandes coisas (cf. V 15,4-5). Nos tempos desta quietude, a alma deve deixar-se levar por Deus e não fazer “ruído”. Teresa aplica esta expressão aos esforços do orante que apenas perturbam a quietude dada por Deus e aconselha a não fazer caso deste maçador (cf. V 15,6). O perigo aqui subjacente é o facto de surgirem ilusões que tentem justificar o dom absolutamente gratuito de Deus (cf. V 15,7).

Neste modo de quietude importa abandonar todo o género de contentamentos e procurar unicamente servir o Senhor, ajudando-O a levar a Sua cruz com determinação (cf. V 15,11.13). Por isso, muitos afirmam que a verdadeira oração começa precisamente quando não há consolação. Assemelhando-se a Deus, o orante ora somente para estar com Aquele que ama.

1.3. Terceiro grau: água de rio ou de fonte que basta encaminhar

No terceiro grau a água, proveniente de um rio ou de uma fonte, é encaminhada pelo hortelão para a horta. Neste tipo de oração, o Senhor é o jardineiro que faz quase tudo. É um sono das potências que não se perdem totalmente, mas também não se compreende como operam. O gozo e o deleite são incomparavelmente maiores do que nos graus anteriores (cf. V 16,1). Teresa confessa que não entendia muito bem o que se passava, pois ficava desatinada e embriagada de amor (cf. V 16,2).

Neste grau as potências estão praticamente todas unidas entre si, mas não ao ponto de deixarem de operar, pois conservam ainda a capacidade de se concentrarem todas em Deus. Nesta oração reina o louvor, fruto da santa loucura celestial, na qual o orante desejaria

¹³⁵ Na oração de quietude, o sujeito já entrevê a cruz e compreende que não há vida cristã sem cruz, portanto, abandonar a oração nesta etapa é grave porque equivale a recusar a cruz. Como tal, aqueles que aqui abandonam a relação de amizade com Deus são inimigos da cruz de Cristo (cf. Fl 3,18).

permanecer (cf. V 16,3-4). Quem aqui chega não pode não amar a cruz (cf. V 16,5). Teresa deseja que todos sofressem desta enfermidade e desta santa loucura do amor de Deus (cf. V 16,1).

Aqui chegando, o orante só tem que, com a sua vontade, permitir que Deus lhe conceda graças, colocando-se inteiramente à Sua mercê. O orante deve abandonar-se totalmente nas mãos de Deus que o conduzirá. Maravilhado com a acção de Deus, o sujeito é tomado de espanto e passividade¹³⁶. É que, neste grau, o Criador da água, dá-a sem medida; aquilo que a alma por si só jamais poderia alcançar é-lhe dado por este Hortelão celestial (cf. V 17,1-2).

Com tamanhas graças, as virtudes ficam ainda mais fortalecidas, principalmente a humildade, porque o orante percebe claramente que esta água é puro dom de Deus. A união com Deus é muito maior, a alma encontra-se já unida a Deus; porém, o Senhor concede que as potências entendam e gozem muito do que se passa (cf. V 17,3). É tão grande a glória e o descanso da alma, que também o corpo participa nele, ou seja, a oração envolve realmente a pessoa toda (cf. V 17,8).

2. A oração mais avançada e a Humanidade de Cristo (V 18-22)

Abordaremos agora a oração mais avançada – quarto grau – e a importância da Humanidade de Cristo para Teresa de Jesús no *Livro da Vida*. Como vimos até aqui, neste livro, Teresa propõe um itinerário oracional progressivo, recorrendo para isso à alegoria do

¹³⁶ O *Dictionnaire de la vie spirituelle* lembra que o vocabulário espiritual não é rígido, variando de autor para autor. Contudo, a maioria dos autores concorda que a contemplação propriamente dita, denominada mística ou passiva, caracteriza-se por uma passividade diante da acção de Deus. Por um lado, a contemplação mística funda-se na possibilidade de Deus agir directamente sobre a alma. Por outro lado, assenta na possibilidade da alma realizar uma operação simples de tipo intuitivo e afectivo. Todos os autores místicos admitem dois níveis de operações próprias da alma: a) um nível comum que engloba operações de conhecimento racional e discursivo; b) um nível superior em que Deus se faz presente através de um modo simples de conhecimento e adesão. O conhecimento contemplativo é, como tal, inseparável da experiência da presença de Deus. É um conhecimento em modo de co-presença, no qual temos consciência de conhecer e amar um amigo presente. Deus é livre de suscitar maior ou menor consciência da Sua presença. A alma acolhe esta liberdade divina de forma passiva. Como tal, em primeiro lugar, passividade significa que a alma não exerce qualquer “operação”, a não ser a de aderir à livre iniciativa de Deus que se torna presente. Em segundo lugar, envolve uma simplicidade do olhar que não exige grande esforço e produz uma alegria profunda; por isso, a contemplação é também tida como uma forma de repouso. No estado passivo, saboreia-se a gratuidade do amor de Deus, o qual se revela quando quer e como quer. O fruto principal deste tipo de contemplação é o aprofundamento da realidade de Deus. Com efeito, Deus é “objecto” de um desejo profundo e muitas vezes doloroso (cf. Charles-André BERNARD – “Contemplation”, in Stefano DE FIORES – Tullo GOFFI (dir.) – *Dictionnaire de la vie spirituelle*. Adaptation française par François Vial. Paris: Cerf, 1983, 180-181).

hortelão, do horto e das diferentes formas de regar o horto que são os vários graus de oração. Nesta perspectiva, o esforço do orante é inversamente linear ao aumento da graça de Deus de modo que o progresso, na vida de oração, equivale a um a um aumento da passividade. Ao contrário da maioria da literatura espiritual coeva, Teresa advoga a importância da Humanidade de Cristo mesmo no cume da contemplação (cf. V 22,7).

2.1. Quarto grau: a água que vem do alto dos céus

Na quarta água, segundo a experiência teresiana, dá-se a pura fruição do dom de Deus, o qual se goza sem entender. Esta água encerra todos os bens e ultrapassa toda a compreensão porque a acção de Deus envolve todos os nossos sentidos – que gozam sem entender o que gozam – e todo o nosso ser (cf. V 18,1)¹³⁷. Teresa confessa-se incapaz de dar a entender em que consiste esta oração a que chamam de união, pretendendo apenas declarar aquilo que vive quando a alma se sente nesta união (cf. V 18,2). Numa das suas *Relações*¹³⁸, paralela a *Vida* 18, Teresa tenta descrever e explicar os vários tipos de oração sobrenatural e de graças místicas (cf. R 5).

Antes de começar a descrição, a autora afirma que este dom é fruto da liberalidade e magnanimidade do Senhor (cf. V 18,3), o qual distribui as Suas graças conforme lhe apraz, independentemente dos méritos de cada um (cf. V 18,4). Como já referimos, um dos objectivos de Teresa é partilhar e difundir as graças que lhe foram concedidas para que aproveitem as muitas almas (cf. V 18,4), engulosinando-as com o sumo bem que a própria experimentou (cf. V 18,8).

Teresa fala em elevação de espírito ou junção com o amor celestial talvez para tentar distinguir o início da união com Deus (elevação de espírito – terceiro grau) da união ou junção com o próprio amor celestial (quarto grau). Outra comparação que Teresa utiliza é a da diferença entre um pequeno fogo e um grande fogo: num pequeno fogo, um pedaço de ferro demora muito tempo para ficar em brasa, enquanto que, num grande fogo, um pedaço muito

¹³⁷ Em *Vida* 18, Teresa descreve os êxtases místicos. Como é seu hábito, fala a partir da sua própria experiência mística, cuja riqueza, realismo e variedade se reflecte na abundância lexical utilizada para descrever estes fenómenos (*arrobamiento, arrebatamiento, raptó, suspensión de sentidos y potencias, elevamiento, levantamiento, vuelo de espíritu, subir sobre sí, estar fuera de sí, estar fuera del cuerpo, tener absortas las potencias o como embobecidas*). A referência bíblica preferida por Teresa é de Paulo, *arrebatado* ao terceiro céu (cf. 2Cor 12,2,4). Da experiência paulina, conserva o termo *raptó* para designar o êxtase místico (cf. Tomás ÁLVAREZ – “Éxtasis”, in Tomás ÁLVAREZ (dir.) – *Diccionario de Santa Teresa: Doctrina e historia*. 2ª ed., Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2006, 285-286).

¹³⁸ Cf. TERESA DE JESÚS – *As Relações*, in TERESA DE JESÚS – *Obras Completas*, 901-967.

maior fica imediatamente incandescente. A autora procura, assim, dar a entender os detalhes que separam o terceiro do quarto grau (cf. V 18,7).

Em *Vida* 18,9, Teresa inicia a descrição dos efeitos desta água que vem do Céu. Com deleite grandíssimo e suave, a alma como que desfalece, e todos os sentidos ficam concentrados em Deus (cf. V 18,10). Segundo Teresa, num breve tempo, todas as potências ficam suspensas (cf. V 18,12). A autora admite a incapacidade para traduzir em palavras aquilo que sabe, mas que não pode entender e muito menos dizer (cf. V 18,14). Segundo a sua experiência pessoal, Deus apropria-se totalmente dela: “Já não sou eu que vivo, mas é Cristo que vive em mim” (Gl 2,20). Apesar da certeza e do sentimento da presença de Deus (cf. V 18,14-15)¹³⁹ – que fica impresso no sujeito – a autora não compreende o que entende, pelo que é um não entender entendendo (cf. V 18,14)¹⁴⁰.

Teresa fala da grandíssima ternura e da extrema sensibilidade resultante desta união, ao ponto de derramar lágrimas de gozo (cf. V 19,1). Estas lágrimas serão melhor compreendidas se tivermos em conta aquilo que é narrado de seguida e que podemos identificar como lágrimas de compunção. Segundo Luís Rocha e Melo, compunção – *compungere* em latim – quer dizer picar, ferir ou trespassar¹⁴¹. É “o estado espiritual próprio de quem se deixou tocar, ferir ou trespassar pelo amor do Pai que se manifesta como é, em pureza e gratuidade, em misericórdia e perdão, e revela os «lábios impuros» do profeta (Is 6,5). É por isso que fere ou humilha. Mas humilha docemente o coração do humilde”¹⁴². Devemos, contudo, ter presente a distinção entre humilhar e “humildificar”, assim como entre a compunção purgativa – pena por não se amar como se reconhece que Deus merece – e a compunção unitiva ou agápica – felicidade por já se começar a amar como Deus merece¹⁴³.

¹³⁹ Segundo Raniero Cantalamessa, já Gregório de Nissa falava de um sentimento de presença (*aisthesis parousias*) mais importante que o entendimento teológico, que ocorre quando alguém é como que fulminado na consciência pela presença divina. É um tipo de percepção sobrenatural, fruto de uma graça especial, que opera uma ruptura de nível análoga às aparições do Ressuscitado (cf. Raniero CANTALAMESSA – *A Eucaristia nossa santificação*. 2ª ed., Lisboa: Paulus, 2009, 131-132).

¹⁴⁰ Ou seja, trata-se de um modo de conhecimento diferente, do meramente racional e intelectual.

¹⁴¹ Cf. Luís ROCHA E MELO – *Se tu soubesses o dom de Deus: ensaio sobre oração*. 3ª ed. Braga: Apostolado da Oração, 2006, 164. O *Dizionario di mistica* diz-nos que compunção deriva do latim *compunctio*, tendo entrado a partir do século IV no vocabulário cristão para exprimir a dor pungente pelo próprio pecado, diante da misericórdia de Deus. Por outro lado, fala também de uma “tristeza segundo Deus” que leva ao gáudio e à paz (cf. M.E. POSADA – “Compunzione”, in L. BORRIELLO – E. CARUANA – M.R. DEL GENIO – N. SUFFI (dir.) – *Dizionario di mistica*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1999, 320-321).

¹⁴² Luís ROCHA E MELO – *Se tu soubesses o dom de Deus*, 164.

¹⁴³ Encontramos um exemplo de compunção purgativa na conversão de Teresa diante duma imagem de Cristo muito chagado: “Foi tanto o que senti por tão mal Lhe ter agradecido aquelas chagas, que o

Parece-nos que é neste sentido que Teresa fala. Assim se compreende que, após esta profunda união que a faz derramar lágrimas de gozo, afirme que a alma se decide a promessas e determinações heróicas, a começar a aborrecer o mundo e a ver muito claramente a sua vaidade. Ganhando consciência de que pouco ou nada pode, cresce na humildade, tendo em conta a sua vida passada, e, consolada com a grande misericórdia de Deus (cf. V 19,2), procurando repartir estes tesouros com os outros (cf. V 19,3).

Por outro lado, Teresa adverte para as ciladas do demónio neste grau de oração, que procura por todos os meios fazer com que a alma abandone a oração (cf. V 19,4-5.10-14). Teresa confessa: “não sei como se não me parte o coração” (V 19,5), perante a misericórdia do Senhor, abismo sem fundo, e a minha ruindade (cf. V 19,15).

No capítulo vinte, Teresa procura fazer compreender a diferença entre união e arroubamento¹⁴⁴. O arroubamento é, para Teresa, mais vantajoso que a união: os seus efeitos são maiores e as operações diferentes (cf. V 20,1). Nesta forma de êxtase, “o Senhor colhe e levanta a alma (...) toda e leva-a consigo e começa-lhe a mostrar coisas do reino que lhe tem preparado” (V 20,2). Por esta descrição podemos supor que, para a autora, o levantamento da alma é como que antecâmara do Céu. Nestes arroubamentos não há nada a fazer, é impossível resistir (cf. V 20,3-4).

O primeiro efeito da oração extática é a humildade porque manifesta o grande poder do Senhor (cf. V 20,7). Segue-se-lhe um grande desapego das coisas da terra (cf. V 20,8). O terceiro é a pena por estar ausente do Bem que em Si possui todos os bens (cf. V 20,9). Este último efeito é paradoxal, pois nesta experiência intensa da presença de Deus, a alma sente a pena da Sua ausência. Existe um aumento do desejo e do extremo de *soledade* – solidão com Deus (cf. V 20,10)¹⁴⁵. Dá-se também um duro martírio saboroso porque o orante vive crucificado entre o céu e a terra (cf. V 20,11). Sente uma grande ânsia de morrer, de ver Deus

coração, me parece, se me partia e arrojé-me junto d’Ele com grandíssimo derramamento de lágrimas, suplicando-Lhe me fortalecesse de uma vez para sempre para não O ofender” (V 9,1). Quanto à compunção unitiva, Teresa escreve que a oração de união provoca “uma grandíssima ternura, de maneira que se quereria desfazer, não de pena, senão de lágrimas de gozo” (V 19,1).

¹⁴⁴ Como já foi referido, no léxico teresiano, com pequenas *nuanças*, *arrobamiento* equivale a *éxtasis*. É o termo mais utilizado por Teresa: *arrobamiento/s* (108 vezes), *éxtasis* (10), *arreatamiento/s* (8), *suspensión/es* (22), *rapto* (4) (cf. Tomás ÁLVAREZ – “Arrobamiento”, in Tomás ÁLVAREZ (dir.) – *Diccionario de Santa Teresa: Doctrina e historia*. 2ª ed., Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2006, 56).

¹⁴⁵ A *soledad*, ou seja, o estar a sós com Deus, é algo fundamental para Teresa, designadamente, no que toca à oração, à vida contemplativa e à experiência mística (cf. Tomás ÁLVAREZ – “Soledad”, in Tomás ÁLVAREZ (dir.) – *Diccionario de Santa Teresa: Doctrina e historia*. 2ª ed., Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2006, 579-580).

e estar na Sua companhia (cf. V 20,13)¹⁴⁶. Esta pena purifica a alma como ouro no crisol (cf. V 20,16).

Teresa prossegue a descrição dos arroubamentos (cf. V 20,18 e seguintes) associando-os a este tipo de oração extática. Neste levantamento de espírito, segundo Teresa, os sentidos estão suspensos; e, quando abertos, não se atina nem adverte o que vê (cf. V 20,19). As potências estão todas concentradas nos louvores de Deus (cf. V 20,20). Contudo, o efeito mais importante é a entrega total à vontade do Senhor; quem experimenta esta oração dá ao Senhor as chaves da sua vontade (cf. V 20,22). Independentemente dos perigos, das dificuldades e das honras humanas e terrenas, entrega-se ao apostolado do Amor (cf. V 20,22-29). Teresa assevera que não se tratam de desejos apenas, porque Deus concede forças para os pôr em obra (cf. V 21,5). “Tudo é nada, a não ser contentar a Deus” (V 21,5).

2.2. A Sagrada Humanidade

No capítulo vinte e dois, Teresa sublinha a importância da Humanidade de Cristo para a vida espiritual e para a oração contemplativa. A autora refere-se a alguns livros que falam do embaraço da Humanidade de Cristo para a mais perfeita contemplação¹⁴⁷. Porém, para Teresa, é impossível não ter em consideração a verdadeira Humanidade de Jesus (cf. V 22,1). Mais do que em livros, Teresa deixa-se educar pelo Mestre e, como tal, fala do que vê e experimenta (cf. V 22,3.5.7).

Teresa fundamenta a sua posição com duas razões: a primeira é a humildade (cf. V 22,5) e o perigo de alguém querer elevar-se por si mesmo a Deus na oração; por outro lado, considera que a vida de Jesus é o grande modelo de santidade (cf. V 22,7):

“Com tão bom amigo presente, com tão esforçado capitão, que foi o primeiro no padecer, tudo se pode sofrer. É ajuda e dá força; nunca falta; é amigo verdadeiro. E vejo eu claramente e vi depois que, para contentar a Deus e para Ele nos fazer grandes mercês, quer que seja por mãos desta Humanidade Sacratíssima (...) por esta porta temos de entrar, se queremos que a soberana Majestade nos mostre grandes segredos” (V 22,6).

¹⁴⁶ À semelhança do que diz Paulo: “É que, para mim, viver é Cristo e morrer, um lucro. Que escolher então? Não sei. Estou pressionado dos dois lados: tenho o desejo de partir e estar com Cristo, já que isso seria muitíssimo melhor; mas continuar a viver é mais necessário por causa de vós” (Fl 1,21-24).

¹⁴⁷ Segundo Tomás Álvarez, Teresa refere-se ao *Tercer abecedario* de Francisco de Osuna, à *Subida del Monte Sión* de Bernardino de Laredo e, principalmente, à *Via spiritus* de Bernabé de Palma (cf. Tomás ÁLVAREZ – nota n. 3 a V 22,1, in TERESA DE JESÚS – *Livro da Vida*, in TERESA DE JESÚS – *Obras Completas*, 174).

O segundo grande motivo pelo qual, para Teresa de Jesús, devemos trazer diante de nós a Sacratíssima Humanidade é a nossa própria humanidade e condição terrena (cf. V 22,9). É que “não somos anjos, temos corpo” (V 22,10). Ele pode compadecer-Se das nossas fraquezas, porque Ele mesmo foi provado em tudo à nossa semelhança, excepto no pecado (cf. Hb 4,15). Como tal, o Homem, Jesus Cristo, com tantas fraquezas e trabalhos é amigo e companheiro de jornada (cf. V 22,10). Abraçar a cruz, venha o que vier, é grande coisa (cf. V 22,10).

Teresa sublinha uma vez mais “que todo este edifício da oração vai fundado em humildade e, quanto mais se abaixa uma alma na oração, mais a levanta Deus” (V 22,11). À semelhança do que já tinha feito anteriormente, alerta para os perigos de forçar o levantamento de espírito pelas próprias forças (cf. V 22,11-13)¹⁴⁸. Teresa conclui com uma expressão bela, bela: “Sempre que pensarmos em Cristo, lembremo-nos (...) do amor que Ele nos tem, pois amor gera amor” (V 22,14). Se tivermos este amor sempre presente, tudo é possível.

3. As virtudes evangélicas e o Pai-Nosso (C 4-24)

Como vimos anteriormente, já no *Livro da Vida*, Teresa considera que o progresso na oração potencia as virtudes humanas e o desejo de servir a Deus. Neste ponto, procuraremos explicitar melhor a relação entre oração e virtudes e a sua importância para o amadurecimento espiritual a partir do *Caminho de Perfeição*. *Caminho* é um livro de formação espiritual dirigido às monjas de São José de Ávila, o primeiro Carmelo fundado por Teresa (1562). Perante as insistências das suas “filhas”, Teresa decide obedecer-lhes e escrever-lhes sobre oração (cf. C prólogo,1), uma vez que o *Livro da Vida* lhes era inacessível¹⁴⁹. É um livro redigido num tom coloquial e didáctico, no qual Teresa dialoga com as monjas de São José¹⁵⁰, procurando contribuir para uma salutar vida contemplativa em comunidade (cf. C prólogo,2).

¹⁴⁸ “E tenho medo que assim nunca chegará à verdadeira pobreza de espírito, que consiste não em buscar consolo e gosto na oração – que os da terra já estão deixados –, mas sim em ter consolação nos trabalhos, por amor d’Aquele que sempre viveu neles” (V 22,11).

¹⁴⁹ Cf. Tomás ÁLVAREZ – “Introdução ao *Caminho de Perfeição*”, in TERESA DE JESÚS – *Obras Completas*, 359. A obra tinha sido confiscada pela Inquisição.

¹⁵⁰ Cf. Tomás ÁLVAREZ – “Introdução ao *Caminho de Perfeição*”, 360. Daí que se levante a hipótese deste livro ser fruto de um rescrito, ou seja, apontamentos de conferências tirados por uma monja, corrigidos e rescritos por Teresa de Jesús.

Teresa fá-lo com amor e desejo de ajudar, recorrendo para isso, como é seu hábito, à sua própria experiência (cf. C prólogo,3).

3.1. As virtudes evangélicas

Teresa começa por revelar o principal objectivo que presidiu à fundação do mosteiro de São José, em Ávila: que ela própria e as restantes monjas vivessem os conselhos evangélicos com a máxima perfeição possível (cf. C 1,2). Esta fundação é concomitante com a derrocada da cristandade europeia, devido ao progresso do protestantismo, por um lado, e ao auge da Inquisição e da tensão entre letrados e espirituais, por outro lado. Perante um quadro de profundas convulsões – “o mundo está ardendo” (C 1,5) – Teresa exorta as suas monjas a viverem a sua vocação na fidelidade (cf. C 1,2-6).

Para Teresa, em primeiro lugar, as monjas deverão cultivar o desprendimento e colocar toda a sua confiança no Senhor. Não deverão ter rendas nem medos, porque o Esposo as sustentará (cf. C 2,1-2). Teresa aconselha-as a serem desapegadas, pois quanto menos possuírem mais livres serão (cf. C 2,3)¹⁵¹. Como tal, aquilo que propõe é, na verdade, uma atitude e uma predisposição interior que se deverá refletir na vivência da sua vocação. A pobreza verdadeira é importante porque anda de mãos dadas com a humildade (cf. C 2,4-6).

Em segundo lugar, Teresa exorta as suas filhas a serem fiéis à sua vocação e aos votos que professaram (cf. C 4,1). Acima de tudo, devem orar continuamente¹⁵² porque foi para isso que foram chamadas (cf. C 4,2). De seguida, apresenta três princípios fundamentais para que as monjas sejam efectivamente mulheres de oração (cf. C 4,3-4). O primeiro é o amor fraterno: devem amar-se umas às outras, tendo cuidado com as amizades particulares e com o perigo de se criarem partidos entre si (cf. C 4,5-9). Relativamente ao amor, Teresa distingue dois modos: um, totalmente espiritual; outro, também espiritual, mas unido à nossa sensualidade e fraqueza (cf. C 4,12).

Teresa admite a dificuldade de distinguir e de falar destes dois modos de amor (cf. C 6,1-2). Afirma que a diferença entre ambos é semelhante ao amor do Criador e ao amor da criatura; um é eterno e o outro é sonhado (cf. C 6,3). O amor verdadeiramente espiritual é desinteressado e busca o bem do outro (cf. C 6,5-9). É um amor que se cultiva com lágrimas, penitências e oração, desprendendo-se de si mesmo e do mundo para buscar as coisas do alto

¹⁵¹ À semelhança do desapego pedido por Jesus aos Apóstolos, aquando do seu envio (cf. Mc 6,7-13).

¹⁵² Parece-nos que, no fundo, Teresa exorta as monjas a viverem constantemente numa atitude de oração e louvor que preencha toda a sua vida, à semelhança daquilo que pede Paulo aos Tessalonicenses: “Sede sempre alegres. Orai sem cessar. Em tudo dai graças” (1Ts 5,16-18a).

(cf. C 7,1). Este amor aproxima-se do amor do Criador na medida em que deseja dar a vida pelos outros (cf. C 7,4).

No capítulo oitavo, Teresa aborda novamente a virtude do desprendimento, demorando-se na importância e na dificuldade do desprendimento dos parentes (cf. C 8,1-9,5). Porém, considera que o desprendimento de si mesmo é o mais difícil (cf. C 10,1-2). Na sua opinião, aqui reside a verdadeira humildade (cf. C 10,3). O desprendimento de si mesmo começa quando alguém se decide entregar-se inteira e totalmente a Cristo (cf. C 10,5-8). Recordamos o poema *Vossa sou, para Vós nasci*, quinta estrofe:

“Dai-me a morte, dai-me a vida,
dai-me saúde ou enfermidade,
honra ou desonra me dai
dai-me guerra ou paz sentida
fraqueza ou força vivida:
que a tudo digo sim:
Que quereis, Senhor, de mim?” (P 2)¹⁵³.

Notamos, neste aspecto, uma convergência com outro fundador e santo espanhol coevo de Teresa de Jesús, Ignacio de Loyola. No famoso *Princípio e Fundamento dos Exercícios Espirituais*, Ignacio defende que o homem se deve fazer indiferente a todas as coisas criadas, de tal modo que não busque mais a saúde que a doença, riqueza que pobreza, honra que desonra, vida longa que curta¹⁵⁴.

Em terceiro lugar, Teresa refere a mortificação adquirida pela perda do amor-próprio nas doenças (cf. C 11) e prossegue discorrendo sobre a importância desta guerra contra nós mesmos, que se vai ganhando nas coisas pequenas, quando contrariamos as nossas vontades e apetites, abdicando das nossas comodidades (cf. C 12,2-3). A verdadeira humildade cultiva-se nesta batalha interior que consiste em não procurar honras e vanglórias (cf. C 12,6-7;13). Nesta luta, o Senhor favorece quem bem se determina (cf. C 14,1).

Teresa sublinha o papel das virtudes porque sabe a sua importância para a fidelidade à vocação e à oração. A chave da oração é, no seu entender – tal como já havia defendido no *Livro da Vida* – a humildade (cf. C 16,1-2). Contudo, não pode “haver humildade sem amor nem amor sem humildade, nem é possível haver estas duas virtudes sem grande desapego de todas as coisas” (C 16,2). Para meditar não são necessárias virtudes; contudo, a contemplação e o caminho para lá chegar são coisas distintas (cf. C 16,3-5). Para Teresa, dificilmente haverá

¹⁵³ TERESA DE JESÚS – *Poesias*, in TERESA DE JESÚS – *Obras Completas*, 1079-1088.

¹⁵⁴ Cf. IGNACIO DE LOYOLA – *Exercícios Espirituais*, n. 23.

oração unitiva se não nos esforçarmos por adquirir e cultivar as grandes virtudes (cf. C 16,6)¹⁵⁵. Exorta, por isso, as monjas a entregarem-se a si mesmas com a mesma determinação com que o Senhor se entregou por nós (cf. C 16,9).

Teresa insiste na humildade, considerando-a o exercício principal da oração. Aquele que é verdadeiramente humilde aceita quando o Senhor se une a ele, mas aceita igualmente quando o não faz, nunca se julgando superior por ter ou não contemplação (cf. C 17,1). Sabe que Deus nos conduz por caminhos diferentes e que, a Seus olhos, nenhum deles é superior (cf. C 17,2). Teresa previne que nem todas podem ser contemplativas porque a contemplação é dom de Deus (cf. C 17,2). A perfeição, a santidade e a salvação não dependem da contemplação. É próprio do humilde aceitar a vontade do Senhor (cf. C 17,2-7). Portanto, aconselha as monjas a andarem alegres e a servirem na obediência e demais virtudes, quer sejam contemplativas ou não (cf. C 18,5-10).

3.2. Noções sobre oração e o Pai-Nosso

No capítulo dezanove, Teresa começa a discorrer sobre oração, recorrendo – uma vez mais – à simbólica da água e estabelecendo uma distinção entre duas sedes: a natural e a das coisas da outra vida (cf. C 19,2). De seguida, refere três propriedades desta água: 1) é refrescante e paradoxalmente extingue ou aumenta o fogo (cf. C 19,3)¹⁵⁶; 2) purifica e limpa o que está sujo (cf. C 19,6-7); sacia e tira a sede (cf. C 19,8-10). O Senhor chama e convida todos a beber da Sua fonte (cf. C 19,15; 20,1); porém, conduz-nos até ela por caminhos diferentes (cf. C 20,1-2).

O caminho para a fonte começa pela verdade, pela amizade e pelo amor ao próximo (cf. C 20,3-4). Para chegar à fonte importa começar e prosseguir com “uma grande e muito determinada determinação de não parar até chegar a ela, venha o que vier, suceda o que suceder” (C 21,2). Esta citação ilustra a fibra de Teresa de Jesús e os valores que tentou inculcar naquelas que estavam sob a sua direcção. Teresa assevera que o caminho para a fonte é a oração (cf. C 21,6-10); seja ela mental e/ou vocal, o importante é perseverar na oração. O único perigo poderá ser a falta de humildade e/ou das outras virtudes (cf. C 21,7).

A oração mental não difere da vocal por ter a boca aberta ou fechada. Teresa previne que podemos estar a dialogar com Deus de boca fechada, unindo oração vocal e mental (cf. C

¹⁵⁵ Teresa ressalva que, por vezes, Deus dá-Se e une-Se àqueles que se encontram em mau estado para os ajudar a sair desse mesmo estado.

¹⁵⁶ No nosso entender, esta água extingue porque sacia, porém, saciando faz aumentar o desejo de Deus.

22,3). Ao invés, podemos estar a rezar o Pai-Nosso e a pensar no mundo (cf. C 22,1). Sublinha também a necessidade da oração mental e da sua preparação (cf. C 22,1.3-4.7). Todavia, vinca que a melhor preparação é a humildade e a pureza de um coração sincero, ainda que rude (cf. C 22,4).

Um aspecto fulcral é começar o caminho com firmeza e nele perseverar fielmente, com toda a determinação (cf. C 23,1). No tempo que damos à oração é imperativo que nos entreguemos totalmente (cf. C 23,2). Por outro lado, perante uma determinação determinada o demónio pouco ou nada consegue (cf. C 23,4).

Para os que não conseguem ou têm muita dificuldade em fazer oração mental (cf. C 24,1), Teresa fala da importância do Pai-Nosso e da Avé-Maria e da necessidade de os rezar bem (cf. C 24,2). Todo o cristão tem, forçosamente, que rezar estas orações; porém, deve entender aquilo que reza, pois só compreendendo o que profere e a quem se dirige é que poderá amar (cf. C 24,2). A primeira condição para rezar bem é estar a sós (cf. C 24,4-5).

3.3. Virtudes, vida e oração

Realçamos a importância das virtudes para uma vida cristã madura e autêntica e a sua relação com a oração. Não é por acaso que Teresa de Jesús insistentemente as associa. Timothy Radcliffe apresenta uma perspectiva interessante sobre as virtudes, segundo a qual a vida virtuosa ajuda-nos a seguir o caminho certo. À letra, *virtus* significa força; é a força para caminhar segundo a vontade de Deus. As virtudes cardeais e teologais abrem-nos, antecipadamente, as portas do que está para vir. Na sua visão, a Igreja deve propor uma pedagogia da liberdade. Aquele que é autenticamente virtuoso não age por causa duma imposição vinda do exterior, mas sim a partir do seu ser mais profundo. As virtudes são, então, vias para a liberdade, sendo que a nossa liberdade mais profunda é fazer espontaneamente o bem¹⁵⁷. Em suma, é amar.

Destacamos, de modo particular, a importância do desprendimento de si mesmo, revelador da maturidade espiritual através de uma vida descentrada de si mesmo. Na sociedade contemporânea, marcada pelo narcisismo¹⁵⁸, onde o eu individualista, egolátrico, se exalta, importa redescobrir a beleza da humildade e da vida comunitária¹⁵⁹. Seria interessante

¹⁵⁷ Cf. Timothy RADCLIFFE – *Ser cristão? Para quê?*. Prior Velho: Paulinas Editora, 2011, 68-69.

¹⁵⁸ Cf. Enzo BIANCHI – *Porque rezar, como rezar*. Lisboa: Paulus Editora, 2011, 20.

¹⁵⁹ Por exemplo, para Roger Schütz, fundador da Comunidade Ecuménica de Taizé, a pequena comunidade é chamada a ser uma parábola de comunhão, um simples reflexo da comunhão que é o Corpo de Cristo, a Igreja, e assim fermentar toda a humanidade. Cada irmão participa nesta parábola

analisar a relação entre a contemplação (ver em profundidade fora de nós) e o desapego de si mesmo. Será que a oração nos ajuda a sair de nós mesmos e a ver as coisas com os olhos Deus, numa serena abertura contemplativa aos outros que quebra o nosso egocentrismo?¹⁶⁰.

Recorremos novamente a Radcliffe para salientar o papel da humildade. Desprezada no mundo antigo, a humildade cristã não consiste em se considerar a si mesmo inferior ou desprezível em relação aos demais¹⁶¹. “Consiste, sim, num respeito correcto por si mesmo”¹⁶². A humildade liberta-nos da competição porque nos faz sentir bem com aquilo que somos. A verdadeira humildade cristã restitui-nos a coragem porque nos leva a compreender realisticamente quem somos – defeitos e qualidades – e o que poderemos ser com a graça de Deus. A humildade é a libertação da compulsão de ocupar o centro do palco, de querer brilhar à força. É aceitar partilhar o protagonismo com os outros. Infelizmente, a verdadeira humildade cristã tem sido ignorada e deturpada¹⁶³. A humildade é um sinal concreto de uma maturação espiritual. A humildade será a chave para a oração autêntica que nos levará à “luta de amar mais e melhor quem vive ao nosso lado, dia após dia. (...) A oração é o nosso desejo de amor”¹⁶⁴.

4. Conclusão

Concluiremos este capítulo com algumas considerações sobre o mesmo. Para começar, salientamos a mistagogia teresiana, ou seja, a sua vocação de partilhar com imagens vivas a sua experiência, introduzindo e conduzindo outros na vivência do mistério de Deus. A mistagogia é um carisma de Teresa que, de certa maneira, assume um carácter missionário: ao partilhar e anunciar as maravilhas de Deus, procura atrair e ganhar muitas pessoas para Cristo. Teresa testemunha com uma enorme paixão, criatividade e originalidade.

A partir dos ensinamentos teresianos, sublinhamos também a importância de prosseguir e progredir sempre no caminho de oração, nunca parando. Se, por acaso, alguém cair neste caminho, é desafiado a levantar-se e a continuar, mas nunca deverá abandonar a

de comunhão, onde as pequenas fidelidades quotidianas preparam e sustentam as continuidades fortes de toda a vida (cf. IRMÃO ROGER DE TAIZÉ – “Uma parábola de comunhão”, in IRMÃO ROGER DE TAIZÉ – *O seu amor é como um fogo*. Lisboa: Edições Paulistas, 1990, 84-85).

¹⁶⁰ Cf. Timothy RADCLIFFE – *Ser cristão? Para quê?*, 179.

¹⁶¹ Cf. Timothy RADCLIFFE – *Ser cristão? Para quê?*, 194.

¹⁶² Timothy RADCLIFFE – *Ser cristão? Para quê?*, 194.

¹⁶³ Cf. Timothy RADCLIFFE – *Ser cristão? Para quê?*, 195-196.

¹⁶⁴ Enzo BIANCHI – *Porque rezar, como rezar*, 114.

oração. Isto é fundamental porque a oração é o alimento da nossa relação com Deus. Por outro lado, o crescimento qualitativo na oração conduz a uma melhoria e reforço das virtudes e do desejo de servir a Deus. Isto é um fruto da graça de Deus derramada na oração. Na oração, Deus revela-nos as nossas próprias fraquezas e limites. Conhecendo melhor a Deus pela oração, conhecer-nos-emos melhor a nós mesmos. A humildade é uma virtude nuclear para Teresa, que a considera necessária para o progresso na vida de oração. Por sua vez, o progresso na oração reforça a humildade, pois diante da grandeza de Deus o homem adquire uma maior consciência da sua própria pequenez.

Finalmente, realçamos a importância atribuída por Teresa de Jesús à Humanidade e à vida de Jesus Cristo. Mesmo nos mais altos graus de oração e de contemplação, Teresa defende que não podemos prescindir da Sagrada Humanidade de Jesus. Este dado parece-nos muito importante, dado que, numa mística genuinamente cristã, Jesus Cristo será sempre o modelo e o companheiro que nos liberta das nossas ilusões e que nos acompanha nos caminhos sinuosos da nossa peregrinação terrena.

CAPÍTULO III

MORADAS: LUTA E DOM RUMO À PLENITUDE DA VIDA CRISTÃ

O presente capítulo será totalmente dedicado à exploração das moradas do *Castelo Interior*, as quais são habitadas por um duplo mistério: o do homem e o de Deus. Lutando entraremos neste castelo, cuja porta é a oração, e analisaremos as três primeiras moradas (vida ascética). Demorar-nos-emos nas quartas moradas, que fazem a ponte entre a luta e o dom. Procuraremos evidenciar que as três moradas finais (vida mística) são por natureza abertas à acção e à missão, não dispensando, como tal, o bom combate da fé rumo à plenitude.

1. A vida ascética (M I-III)

Seguidamente, iremos expor e analisar a três primeiras moradas do ponto de vista da vida ascética e da sua relação com a oração.

1.1. Primeiras moradas: a porta é a oração

No início do livro, à semelhança de outras ocasiões, perante várias dificuldades que enfrenta, Teresa invoca o auxílio divino e propõe aos seus leitores que imaginem a alma como um castelo de diamante ou mui claro cristal, onde existem muitas moradas, tal como no Céu (cf. M I 1,1). A autora sublinha assim a dignidade do homem, criado à imagem e semelhança do Criador. Teresa salienta também a importância de um autoconhecimento humilde, particularmente no que diz respeito ao conhecimento da própria alma e das suas moradas nucleares (cf. M I 1,2-3; M I 2,9-11). Este autoconhecimento é a primeira tarefa ascética. A porta de entrada para este castelo é a oração e a reflexão (cf. M I 1,7)¹⁶⁵. A experiência é fundamental para se poder entender estas coisas (cf. M I 1,9).

¹⁶⁵ Realçamos que, no seguimento desta afirmação, Teresa coloca a oração mental e a oração vocal em “pé de igualdade”. O mais importante, para Teresa, é ter em consideração “com Quem se fala e o que se pede e quem é que pede e a Quem”. Porém, considera que quando apenas se “papagueiam” palavras não há sequer oração (cf. M I 1,7).

Segundo Teresa, a dignidade humana radica em Deus e na capacidade que o homem tem de se relacionar com Ele. Teresa acolhe os ideais humanistas do renascimento que colocam o homem no centro; porém, no centro do homem coloca Deus. Jeremias Vechina defende que o humanismo teresiano está radicado em Deus¹⁶⁶. A pessoa humana encerra em si mesma um duplo mistério: o do próprio homem e o de Deus que nele habita. Como tal, para Teresa, a grande dignidade do homem radica na sua vocação à união com Deus, que o transforma e renova pela força do Espírito¹⁶⁷. A oração é o caminho insubstituível que concretiza esta mesma união¹⁶⁸.

1.2. Segundas moradas: com perseverança determinada

Nas segundas moradas, Teresa destaca a importância da perseverança. Esta é a morada daqueles que já começaram a ter oração; como tal, é fundamental a determinação, a perseverança e o desejo de prosseguir em frente (cf. M II 2-3)¹⁶⁹. Nestas moradas, a luta activa do orante é essencial, ou seja, é uma fase predominantemente ascética que pede uma colaboração pessoal decidida. Necessitamos de perseverança para entrarmos em nós mesmos e penetrarmos no nosso castelo interior.

Como já foi referido, a chave da entrada para o castelo é a oração. Entrando em nós mesmos, entramos em relação de amizade com Deus que está no nosso interior. Com esta dinâmica de interiorização, entramos também numa dinâmica de conversão¹⁷⁰. Para Teresa, a

¹⁶⁶ Cf. Jeremias Carlos VECHINA – “A novidade teresiana da oração”, 114-116. O autor fundamenta a sua posição com o início de *Moradas* (cf. M I 1,1.3).

¹⁶⁷ Cf. Jeremias Carlos VECHINA – “A novidade teresiana da oração”, 116.

¹⁶⁸ Cf. Jeremias Carlos VECHINA – “A novidade teresiana da oração”, 116.

¹⁶⁹ “Esta perseverança é aqui o mais necessário, porque com ela jamais se deixa de ganhar muito” (M II 3).

¹⁷⁰ Segundo o *Dictionnaire de la vie spirituelle*, o Antigo Testamento fala de conversão (*shûb*), sobretudo, em termos de voltar para o caminho recto. Por seu lado, o NT propõe a conversão (*metánoia*) [e *epistrephô* = voltar, regressar] como uma mudança radical de pensamentos, atitudes, sentimentos e acções. Neste sentido, conversão implica uma renovação integral do “eu”. No NT, a conversão envolve também um abandono total a Deus, um deixar-se transformar e abraçar por Ele e não somente uma purificação ou abandono do pecado. A conversão conduz, por isso, a um estado de vida renovado. Do ponto de vista neotestamentário, a conversão implica abandonar o pecado, por um lado, e voltar-se para Deus, por outro lado. Como tal, por si só, o homem não é capaz de realizar uma conversão total: a conversão é um dom e uma tarefa. A vida cristã é uma contínua conversão que envolve não só a purificação do pecado e o progresso na via ascética, mas o caminhar sob o impulso do Espírito Santo para a plenitude da caridade e do mistério pascal. No cristianismo, a dimensão do dom é, porventura, acentuada pelo facto de o próprio *Logos* encarnado ter vindo ao nosso encontro (cf. Jo 1,14) e nos ter amado em primeiro lugar (cf. Jo 15,16; cf. 1Jo 4,10). “Nós amamos, porque Ele nos amou primeiro” (1Jo 4,19). Desta perspectiva, a conversão genuinamente cristã é desde o início um dom do amor de Deus.

grande preocupação de quem já começou a ter oração deve ser a de “trabalhar e determinar-se e dispor-se, com quanta diligência puder” (M II 8), para unir a sua vontade à vontade do Senhor. Aparece-nos aqui um dos pontos fulcrais da espiritualidade teresiana: a união de vontades. A autora garante que nisto “consiste toda a maior perfeição que se pode alcançar no caminho espiritual. (...) Nisto consiste todo o nosso bem” (M II 8). Como tal, a grande luta do orante deverá centrar-se no esforço de unir a sua vontade à vontade de Deus, ou seja, em não querer senão aquilo que Deus quer (e não querer o que Ele não quer) (cf. M II 7). Nisto reside o mais genuíno sentido de mortificação: morrer para a própria vontade e para o egoísmo¹⁷¹.

Para atingir a união de vontades é fundamental perseverar e jamais abandonar a oração (cf. M II 9-10)¹⁷². Entrando no castelo pela oração, devemos considerar a nossa própria miséria e a vida de Jesus, aconselha Teresa, para que possamos dar bons frutos (cf. M II 11). Importa salientar que este processo é predominantemente afectivo, ou seja, está relacionado com a ordenação dos afectos, implicando o reconhecimento em mim mesmo, no meu interior, das raízes do meu pecado e do meu *ego-ísmo* para as poder extirpar.

1.3. Terceiras moradas: é bom, mas não basta

Teresa dirige-se aos que venceram o combate e entraram com perseverança nas terceiras moradas (cf. M III 1,1). “Feliz o homem que teme o Senhor” (Sl 111,1), pois se não

Há ainda autores, como Clemente de Alexandria, que falam de uma segunda conversão. Esta segunda conversão assenta numa entrega total de si mesmo em ordem à perfeição e numa vontade irrevogável de progredir na vida espiritual, a qualquer preço e sem olhar a sacrifícios; ela consiste na busca de realizar somente aquilo que agrada ao Senhor. A alma não se contenta com uma conduta meramente boa e honesta, ou em viver uma vida medianamente virtuosa; procura avançar continuamente no caminho da perfeição. Na segunda conversão, a compreensão e a experiência recebem uma nova luz que lhes concede um sentido renovado e mais profundo das coisas de Deus. Como tal, a segunda conversão é uma iniciação à via mística (cf. Tullo GOFFI – “Conversion”, in Stefano DE FIORES – Tullo GOFFI (dir.) – *Dictionnaire de la vie spirituelle*, 199-201).

¹⁷¹ Notamos o paralelismo com a agonia mortificante de Jesus no Getsémani, na qual submeteu e uniu totalmente a Sua vontade à do Pai (cf. Mc 14,36 e paralelos).

¹⁷² O que notámos relativamente à dinâmica de conversão está intimamente relacionado com a dinâmica do crescimento espiritual e da ascese, particularmente numa perspectiva místico-teologal de ascese, como nos mostra José-Damián Gaitán. No sentido mais lato, a palavra ascese é sinónimo de esforço, treino, tarefa, ou seja, do compromisso pessoal no próprio crescimento e amadurecimento interior. Contudo, numa perspectiva genuinamente cristã, segundo este autor, a ascese enquadra-se melhor na tensão positiva entre o desígnio e o chamamento de Deus e a realidade concreta da existência humana (criatura e pecador). Neste sentido, à semelhança da conversão, todo o esforço e compromisso humanos são desde o seu início permeados pelo dom de Deus, porque a acção divina tem sempre primazia sobre a humana. Daí que a acção de Deus e o esforço ou compromisso do homem coincidem desde o primeiro momento da conversão. Todavia, se existisse um antes seria sempre de Deus (cf. José-Damián GAITÁN – “Crecimiento espiritual y ascesis”, 772-773).

voltar atrás, com razão é chamado bem-aventurado e segue seguro o caminho da salvação (cf. M III 1,1).

A luta espiritual continua presente nestas moradas. Aliás, Teresa adverte que a vida presente é um campo de batalha, com inimigos sempre à porta (cf. M III 1,2). Como tal, temos que vigiar e pedir o auxílio do Senhor. A perseverança e a fidelidade permanecem decisivas. Teresa alerta: ninguém, particularmente nenhuma das monjas, se fie em demasia no seu estado nem nas suas próprias forças ou méritos. Tudo isso é bom, “mas não basta” (M III 1,4). Por isso, “feliz o homem que teme o Senhor” (Sl 111,1; cf. M III 1,4). Geralmente, os que entraram nestas moradas desejam não pecar e são amigos da penitência; recolhem-se para orar e utilizam o seu tempo ao serviço de Deus e do próximo. Se perseverarem, têm condições para chegar à última morada (cf. M III 1,5).

Porém, é necessário não querer só de boca, mas efectivamente com “determinação determinada”. Teresa ilustra-nos com o exemplo do jovem rico (cf. Mt 19,16-29 e paralelos; cf. M III 1,6). O nosso amor por Deus tem que ser provado com obras: “Este amor, filhas, não há-de ser fabricado em nossa imaginação, mas sim provado com obras” (M III 1,7). Ressalva, contudo, que o Senhor olha mais à nossa vontade do que às nossas obras: “não penseis que olha às nossas obras, senão à determinação da nossa vontade” (M III 1,7)¹⁷³.

Por maiores que possam parecer os nossos méritos e aquilo que já fizemos, o principal é perseverar e não regredir, considerando-se a si mesmo como um servo inútil (cf. M III 1,8). Das securas na oração devemos tirar humildades (cf. M III 1,9) à semelhança do que diz Paulo: “quando sou fraco é que sou forte” (2Cor 12,10).

Teresa termina o primeiro capítulo das terceiras moradas com o seguinte pedido: “Somos mais amigos de contentamentos do que da cruz. Prova-nos, Senhor! Para que nos conheçamos” (M III 1,9). Encontramos aqui o tema da prova em relação com o auto-conhecimento. No segundo capítulo das terceiras moradas, Teresa fala-nos precisamente das securas na oração e das provações. No seu entender, é comum os que se encontram nestas moradas serem provados. Quando já se julgam “senhores do mundo” vem a provação (cf. M III 2,1). Para Teresa, a prova revela-nos aquilo somos (cf. M III 2,2), possibilitando-nos ir mais além e crescer¹⁷⁴.

¹⁷³ As obras são importantes. Porém, mais importante é a motivação profunda com que elas são feitas.

¹⁷⁴ Relativamente à prova e à tentação, Agostinho de Hipona nos seus *Comentários aos Salmos* (cf. 60,3) diz-nos que “a nossa vida, enquanto somos peregrinos na terra, não pode estar livre de tentações, e o nosso aperfeiçoamento realiza-se precisamente através das provações. Ninguém se conhece a si mesmo se não for provado, ninguém pode receber a coroa se não tiver vencido, ninguém pode vencer

O fundamental, diz-nos a autora, não é ter um hábito, mas sim exercitar as virtudes e submeter a nossa vontade à de Deus em tudo (cf. M III 2,6), de modo que se faça a Sua vontade e não a nossa. “Não tenhais medo que se matem [com penitências], porque a sua razão está muito em si” (M III 2,7). O amor ainda não se sobrepõe à razão (cf. M III 2,7). Teresa alerta para o perigo da tibieza espiritual¹⁷⁵ que impede o crescimento e o progresso da união com Deus (cf. M III 2,7).

Na renovação espiritual típica destas moradas, chegamos à conclusão de que por mais que nos esforcemos, não conseguimos ir mais além somente pelas nossas próprias forças. Porém, como nos ensina Teresa, é preciso ousar e ter coragem de avançar: “deixemos a nossa razão e temores em suas mãos” (M III 2,8). O essencial, nesta fase, é ter a coragem de entregar as chaves da nossa vida a Deus, ou seja, de nos entregarmos a nós mesmos nas suas mãos, deixando que Ele seja verdadeiramente o nosso Senhor e o Pastor que nos conduz¹⁷⁶.

Acontece que os planos e os caminhos do Senhor estão tanto acima dos nossos, como acima da terra está o céu (cf. Is 55,8-9). As promessas de Deus são desconcertantes aos olhos do mundo (cf. 1Cor 1,17-2,14). Perante o abismo – entre os nossos planos e pensamentos e os de Deus – joga-se a nossa conversão. Diante disto, Teresa exorta-nos ao abandono humilde e confiante a Deus: “deixemos a nossa razão e temores em Suas mãos” (M III 2,8). Juntamente com a humildade, importa exercitar a obediência (cf. M III 2,12) e a caridade (cf. M III 2,13).

2. Quartas moradas: a ponte

As quartas moradas são, como já referimos, as moradas intermediárias entre a vida predominantemente ascética e a vida predominantemente mística. A autora invoca o Espírito Santo, pois estas moradas começam a ser coisas sobrenaturais (cf. M IV 1,1), isto é, infusas

se não combater, e ninguém pode combater se não tiver inimigos nem tentações [*Namque vita nostra in hac peregrinatione non potest esse sine tentatione: quia provectus noster per tentationem nostram fit, nec sibi quisque innotescit nisi tentatus, nec potest coronari nisi vicerit, nec potest vincere nisi certaverit, nec potest certare nisi inimicum et tentationes habuerit*]” (AGOSTINHO DE HIPONA – “Enarraciones sobre los Salmos II”, in *Obras de san Agustin*. Tomo XX, edição bilingue preparada por Balbino Perez. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1965, 519).

Nesta linha, podemos mesmo considerar as tentações e as provações como um dom de Deus, como uma oportunidade de amadurecimento e crescimento.

¹⁷⁵ As consequências da tibieza espiritual são magnificamente ilustradas pelo anjo da igreja de Laodiceia: “Conheço as tuas obras: não és nem frio nem quente. Oxalá fosses frio ou quente! Mas, como és morno, nem frio nem quente, vou vomitar-te” (Ap 3,15-16).

¹⁷⁶ O essencial para Teresa é “procurar exercitar as virtudes em tudo e render a nossa vontade à de Deus em tudo e que o concerto da nossa vida seja o que Sua Majestade dela ordenar e não queiramos que se faça a nossa vontade mas sim a Sua” (M III 2,6).

ou místicas. Como tal, é muito difícil dá-las a entender. Ainda que, nesta fase da sua vida, Teresa tenha mais luz destas mercês, continua a ser difícilimo sabê-las dizer (cf. M IV 1,1). Há, nestas moradas, coisas tão delicadas para ver e entender, que o entendimento não é capaz de o exprimir adequadamente, nem as conseguirão compreender aqueles que não tenham experiência (cf. M IV 1,2). No entanto, Teresa sublinha a total gratuidade do dom Deus: O Senhor dá os Seus bens quando quer e como quer e a quem quer (cf. M IV 1,2)¹⁷⁷.

De seguida, Teresa retoma a explicação da distinção – que já havia anteriormente iniciado¹⁷⁸ – entre *contentamentos* e *gostos* na oração (cf. M IV 1,4)¹⁷⁹. Os contentamentos são adquiridos com a meditação e petições e procedem da nossa natureza, com a ajuda de Deus, sem a qual nada podemos! Nasceram também da prática de obras virtuosas que nos esforçamos por fazer. Têm origem na nossa natureza e acabam em Deus (cf. M IV 1,4). Pelo contrário, os gostos têm a sua origem em Deus, sendo por nós sentidos; goza-os a nossa natureza (cf. M IV 1,4)¹⁸⁰. Os gostos – contrariamente aos contentos – dilatam o coração (cf. M IV 1,5).

Segundo Teresa, o caminho para se chegar às moradas superiores não passa por pensar muito, mas sim por amar muito (cf. M IV 1,7). Por isso, o que mais nos despertar no amor é o que devemos fazer (cf. M IV 1,7). Porém, o amor não está no maior gosto, mas sim na maior determinação de desejar contentar a Deus em tudo, procurando não O ofender e rogando-Lhe pelo crescimento da glória de Seu Filho e da Igreja (cf. M IV 1,7). Para Teresa, “estes são os sinais do amor” (M IV 1,7).

A acentuação do amor e da vontade de agradar a Deus parece-nos essencial, constituindo aquilo que poderíamos denominar de “primado do amor” na oração e na

¹⁷⁷ Recordamos o encontro de Jesus com a mulher samaritana, no qual, contra todas as expectativas e conveniências sociais, Jesus revela-Se: 1) a uma mulher, 2) samaritana e 3) adúltera (cf. Jo 4,1-42).

¹⁷⁸ No final das terceiras moradas, Teresa inicia a distinção entre contentamentos e gostos (cf. M III 2,9-10), mas apenas a desenvolverá nestas moradas. A autora explicitará também a diferença entre *pensamento*, *imaginação* e *entendimento*.

Segundo Tomás Álvarez, contentamentos (*contentos*) é um dos poucos vocábulos de aceção técnica, que mantém igualmente o seu significado corrente. A utilização técnica não aparece nos primeiros escritos teresianos. Porém, em *Moradas*, Teresa distingue explicitamente entre contentamentos e gostos (*contentos y gustos*) como duas formas diferentes de oração que constituem elos de transição entre a oração ascética e mística. Os *contentos* são ascéticos e os *gustos* místicos (cf. Tomás ÁLVAREZ – “Contentos”, in Tomás ÁLVAREZ (dir.) – *Diccionario de Santa Teresa*, 173-174).

¹⁷⁹ Teresa distinguirá ainda entre *contentos* e *ternuras*, sinónimos que significam toda a espécie de experiências agradáveis (paz, satisfação, agrado) “não infusas”, mas “adquiridas”, isto é, não místicas; são psicologicamente semelhantes às experiências naturais, diferindo destas por serem recebidas pela oração e pela prática das virtudes.

¹⁸⁰ Por seu lado, *gustos* são todas as experiências “infusas”, ou seja, “não adquiridas”; são uma graça mística de Deus e não são comparáveis às naturais.

espiritualidade teresianas. Relembramos que, para Teresa, a oração é fundamentalmente uma relação de amor com quem sabemos que nos ama (cf. V 8,5). Como tal, a oração fundamenta-se na fé e na convicção de que Deus nos ama, sendo, portanto, um “Deus amigo” e que considera o orante “amigo de Deus”¹⁸¹. Deste modo, é salientada a dimensão relacional e afectiva da oração enquanto encontro com Deus, em Cristo. Daqui deriva também a importância atribuída à Humanidade de Cristo. Enquanto amizade, a oração envolve e compromete toda a vida¹⁸² porque aquilo que mais desejamos é fazer a vontade do nosso amigo e agradar-lhe em tudo. Como nos recordou Bento XVI em Fátima, no seu discurso durante a celebração das Vésperas com os sacerdotes, religiosos, seminaristas e diáconos na basílica da Santíssima Trindade (12 de maio de 2010), “a fidelidade no tempo é o nome do amor; de um amor coerente, verdadeiro e profundo (...) isto supõe, evidentemente, uma verdadeira intimidade com Cristo na oração”¹⁸³. Partindo da sua experiência pessoal, Teresa procura guiar-nos no caminho desta fidelidade amorosa.

Para Teresa, é deveras importante conhecer os dinamismos psicológicos e espirituais do ser humano e a sua relação com a oração porque “todas as inquietações e trabalhos vêm deste não nos entendermos” (M IV 1,9). Daí, a sua preocupação, por exemplo, em diferenciar gostos de contentamentos e em explicar as distrações na oração.

Para tornar mais acessível a compreensão do que são os gostos de Deus – que em outra parte designou de oração de quietude¹⁸⁴ – Teresa utiliza a alegoria das duas fontes e dos dois tanques (cf. M IV 2,2ss.). Mais uma vez, apela ao poder imaginativo dos seus leitores e utiliza o sugestivo símbolo da água:

“Façamos de conta, para o entender melhor, que vemos duas fontes com dois tanques que se encham de água, que não acho coisa mais a propósito para declarar algumas coisas de espírito que isto da água” (M IV 2,2).

Teresa passa, então, à explicação das diferenças:

“Estes dois tanques encham-se de água de diferentes maneiras; para um, [a água] vem de mais longe, por muitos aquedutos e artificios; o outro está feito na mesma nascente de água e vai-se enchendo sem nenhum ruído. (...) Não é preciso artifício; nem mesmo se acaba o edificio dos aquedutos, que sempre está correndo dali água” (M IV 2,3).

¹⁸¹ Cf. Jeremias Carlos VECHINA – “A novidade teresiana da oração”, 121.

¹⁸² Cf. Jeremias Carlos VECHINA – “A novidade teresiana da oração”, 121.

¹⁸³ BENTO XVI – *Bento XVI em Portugal, discursos e homilias*. Prior Velho: Paulinas, 2010, 52.

¹⁸⁴ Cf. Tomás ÁLVAREZ – nota n.º 4 a M IV 2,2, in TERESA DE JESÚS – *As Moradas*, in TERESA DE JESÚS – *Obras Completas*, 569.

Teresa ilustra as disparidades existentes entre estes dois modos. A água que vem de longe por meio de aquedutos são os contentamentos, os quais através da meditação trazemos até nós com pensamentos. Como provêm dos nossos esforços, provocam ruído (cf. M IV 2,3). Por seu lado, a água que jorra da própria fonte nasce de Deus, que é a nascente. Esta água, proveniente da fonte das fontes, produz uma grande paz e quietude (cf. M IV 2,4). Ela “vai-se derramando por todas as moradas e potências, até chegar ao corpo; (...) começa em Deus e acaba em nós” (M IV 2,4)¹⁸⁵.

Esta fonte, segundo Teresa, está enraizada no mais íntimo do nosso ser. Apesar de ter usado a expressão *dilatasti cor meum* (Sl 118,32), a autora considera que a origem desta fonte “deve ser o centro da alma. (...) Certo é, vejo segredos em nós mesmos que me trazem espantada muitas vezes. (...) E andamos por cá como uns pastorinhos tontos, parecendo-nos que enxergamos alguma coisa de Vós e deve ser tanto como nada, pois em nós mesmos há grandes segredos que não entendemos” (M IV 2,5). Teresa vislumbra no núcleo da alma um segredo abismal que ultrapassa a nossa capacidade de compreensão meramente racional¹⁸⁶. Ao mesmo tempo que a grandeza da alma fundamenta a dignidade humana, ela é também fonte de humildade para o homem, uma vez que o mistério que a habita transcende-a. Podemos, por analogia, entrever um certo paralelismo com aquilo que a Constituição Pastoral *Gaudium et spes* nos ensina sobre a consciência humana¹⁸⁷.

Todavia, o que mais chama a atenção de Teresa no Sl 118,32 é a dilatação. A autora diz-nos que, quando se começa a produzir em nós aquela água celestial, “do profundo de nós mesmos parece que se vai dilatando e alargando todo o nosso interior e produzindo uns bens que não se podem dizer, nem mesmo a alma sabe entender o que é que aquilo ali se lhe dá. (...) [Estes bens] penetram toda a alma e até bastantes vezes (...) participa o corpo. (...) As

¹⁸⁵ Sem entrarmos aqui numa análise detalhada, notamos somente que a distinção de Teresa assenta, basicamente, no que poderíamos denominar de um modo mais ascético – os contentamentos, originados pelo nosso esforço – e de outro mais místico – em que o puro dom gratuito jorra da fonte divina, ou seja, de Deus, não enchendo, mas dilatando.

¹⁸⁶ Já o autor da *Primeira carta de São João* afirmava que “Deus é maior que o nosso coração” (1Jo 3,20). Por seu lado, segundo Velasco, Hans Urs von Balthasar falou da presença no homem “de um Mistério que é maior do que o seu coração” (cf. Juan MARTÍN VELASCO – “Ser místico em situação de crise de Deus”, 71).

¹⁸⁷ “No fundo da própria consciência, o homem descobre uma lei que não se impôs a si mesmo. (...) O homem tem no coração uma lei escrita pelo próprio Deus; (...) A consciência é o centro mais secreto e o santuário do homem, no qual se encontra a sós com Deus, cuja voz se faz ouvir na intimidade do seu ser” (IGREJA CATÓLICA: II CONCÍLIO ECUMÉNICO DO VATICANO – Constituição pastoral *Gaudium et spes*, n. 16, in Braga: Apostolado da Oração, 1992, 355).

potências não estão todas unidas (...) mas embebidas, olhando como espantadas o que será aquilo” (M IV 2,6).

Teresa fala do que sabe, com base na sua própria experiência. Pode errar, mas não mentir. Neste momento da sua vida, fala a partir de uma experiência de vida já amadurecida (cf. M IV,2,7)¹⁸⁸. Este facto é muito relevante, na medida em que mais que uma mestra, Teresa de Jesús é uma testemunha do amor do Deus Trinitário. O testemunho de Teresa, baseado na sua própria experiência e vida de oração, adquire especial relevo no mundo actual, como bem nos lembrou o Papa Paulo VI: “o homem contemporâneo escuta com melhor boa vontade as testemunhas do que os mestres, ou então, se escuta os mestres é porque eles são testemunhas”¹⁸⁹.

Outro factor que sobressai no testemunho de Teresa é a íntima relação que existe entre vida e oração, prova da união entre mística e missão. Teresa afirma sem rodeios que as verdades da oração conhecem-se nos efeitos e nas obras que se lhe seguem. Pois, a vontade do orante deve já, de certo modo, estar unida à de Deus. Efectivamente, o crisol que prova a oração são as obras (cf. M IV 2,8)¹⁹⁰.

Com isto, chegamos a uma mística de olhos abertos ou uma mística de compaixão¹⁹¹. Segundo Martín Velasco, estas duas expressões remetem para um traço presente nos místicos cristãos de todos os tempos e também nos de outras tradições religiosas¹⁹². Para Velasco, a antítese de Metz, longe de ser uma exigência que a consciência cristã hodierna impõe à experiência mística, é uma consequência que lhe é inerente, sublinhada pelas espiritualidades contemporâneas¹⁹³. Como tal, deve salientar-se a convergência e a complementaridade entre

¹⁸⁸ “Em quase quinze anos desde que o escrevi, talvez me tenha dado o Senhor mais claridade nestas coisas do que então entendia e, agora como então, posso errar em tudo mas não mentir, que, por misericórdia de Deus, antes passaria mil mortes. Digo o que entendo” (M IV 2,7).

¹⁸⁹ PAULO VI – Discurso aos membros do *Consilium de Laicis* (2 de Outubro de 1974): *Acta Apostolicae Sedis* 66 (1974) 568.

¹⁹⁰ Isto mesmo nos lembra a *Primeira carta de São João*, o amor a (*e de*) Deus manifesta-se na justiça e na verdade: “não amemos com palavras nem com a boca, mas com obras e com verdade” (1Jo 3,18).

¹⁹¹ Cf. Juan MARTÍN VELASCO – “Ser místico em situação de crise de Deus”, 82. A expressão mística de olhos abertos (*mystik der offenen augen*) pertence a Johann Baptist Metz (cf. Johann BAPTIST METZ – *Por uma mística de ojos abiertos. Cuando irrumpe la espiritualidad*. Barcelona: Herder Editorial, 2013).

¹⁹² Cf. Juan MARTÍN VELASCO – “Ser místico em situação de crise de Deus”, 82.

¹⁹³ Cf. Juan MARTÍN VELASCO – “Ser místico em situação de crise de Deus”, 82. Albert Nolan salienta igualmente a natural complementaridade entre acção e contemplação na tradição místico-profética do judaísmo e do cristianismo (cf. Albert NOLAN – *Jesus hoje: Uma espiritualidade de liberdade radical*. Prior Velho: Paulinas Editora, 2008, 110-111).

mística e ética¹⁹⁴, entre mística e profecia, entre mística e razão, a fim de superar velhos preconceitos, assim como o eclipse da mística a partir do século XVIII, no seio do próprio cristianismo, com o divórcio entre a teologia e a mística¹⁹⁵ (hoje já parcialmente superado)¹⁹⁶.

Relativamente aos gostos, Teresa salienta o seu carácter absolutamente gratuito; por outro lado, afirma a necessidade de manter uma predisposição receptiva e humilde para os poder acolher. Os gostos são da exclusiva vontade e responsabilidade de Deus! Ao orante resta colocar-se à Sua inteira disposição e permanecer humilde (cf. M IV 2,9). Para permanecer humilde é necessário, desde logo, não se julgar merecedor das mercês e gostos do Senhor (cf. M IV 2,9).

Teresa vai mais longe neste aspecto, advertindo que não devemos procurar os gostos, porque: a) devemos amar a Deus sem interesse (o verdadeiro amor é desinteressado); b) é falta de humildade julgar que pelas nossas obras os merecemos; c) a verdadeira preparação é desejar “padecer e imitar o Senhor e não ter gostos”, sabendo-nos pecadores; d) Deus não é obrigado a no-los conceder, são um dom gratuito (Ele sabe melhor que nós, aquilo que precisamos); e) é inútil preocuparmo-nos com isso. Por mais que nos esforcemos, Deus só concede gostos a quem quer e, muitas vezes, estando a alma descuidada (cf. M IV 2,9).

Como tal, conclui Teresa, coloquemo-nos inteiramente à Sua disposição, humilhemo-nos e desapeguemo-nos de verdade (cf. M IV 2,10). O caminho do amor que devemos seguir é o de servir a Cristo crucificado, não lhe pedindo gostos, nem os desejando; pelo contrário, suplicando-Lhe que não no-los conceda nesta vida – devemos procurar amar gratuitamente: “Amai-vos como Eu vos amei” (Jo 13,34)¹⁹⁷.

¹⁹⁴ Para fundamentar a ligação entre mística e ética, Martín Velasco cita precisamente Teresa de Jesús: “E Santa Teresa ao longo do seu livro *Castelo Interior* repete uma e outra vez: «No aquém, o Senhor só nos pede estas duas coisas: amor de sua Majestade e do próximo; é nisso que temos de trabalhar» (M V 3,7). «Não, irmãs;» acrescenta um pouco depois: «obras quer o Senhor, e se vires uma doente a quem possas dar algum alívio, não te importes de perder essa devoção e compadece-te dela ...» (M V 3,11). Mais adiante, insiste a Santa, advertindo as suas irmãs: «Não pensemos que está tudo feito com o muito chorar: antes deitemos mãos às muitas obras e virtudes» (M VI 6,9). «Para isso é a oração, minhas filhas; para isto serve este casamento espiritual: para que nasçam sempre obras, obras» (M VII 4,6)” (Juan MARTÍN VELASCO – “Ser místico em situação de crise de Deus”, 84).

¹⁹⁵ Sobre a separação entre a oração/mística e a teologia Karl Rahner, citado por Jean Lafrance, escreveu o seguinte: “se a tua teologia deixa de ser uma teologia de joelhos – no sentido que deve ser a teologia de um homem que reza – para se perder nos caminhos do intelectualismo, degradar-se-á no diletantismo de burgueses atrasados” (cf. Jean LAFRANCE – *Reza ao Pai no teu íntimo*. Braga: Editorial Apostolado da Oração, 1988, 62).

¹⁹⁶ Cf. Juan MARTÍN VELASCO – “Ser místico em situação de crise de Deus”. Neste estudo, o autor propõe várias pistas para esse efeito.

¹⁹⁷ Num livro sobre a famosa *oração da paz*, de autoria desconhecida, atribuída a Francisco de Assis, Leonardo Boff apresenta a seguinte oração de Egídio de Assis, discípulo de Francisco que aqui

No capítulo terceiro das quartas moradas, Teresa aborda a oração de recolhimento, os efeitos dos gostos e a oração de quietude. A oração de recolhimento, muitas vezes, começa antes da anterior. Teresa afirma aqui que esta oração também lhe parece sobrenatural, ou seja, considera-a já uma oração infusa/mística (cf. M IV 3,1)¹⁹⁸. A autora explica que “não é estar às escuras nem cerrar os olhos”, nem algo de exterior, mas “sem artifício” se prepara caminho para a oração de quietude (cf. M IV 3,1). Como tal, este recolhimento constitui como que uma antecâmara para a oração de quietude.

Para Teresa, nesta oração os sentidos e as potências – a “gente do castelo” (cf. M I 2,4.12.15) – foram dispersas, “saíram para fora e andam com gente estranha, inimiga do bem deste castelo, dias e anos” (M IV 3,2). Então, Deus que habita no interior decide, por Sua grande bondade, chamá-los a Si para voltarem para a Sua morada (cf. M IV 3,2). E afirma Teresa que a atracção do Senhor tem tanta força que deixam as coisas exteriores em que se encontravam e se metem no castelo (cf. M IV 3,2). Para encontrar a Deus no interior da alma é grande a ajuda do Senhor (cf. M IV 3,3). Segundo Teresa, isto não é adquirido, ou seja, é infuso. Não depende do nosso querer, mas sim do dom de Deus. Deus toca-nos e faz-nos desejar, ou melhor, desejá-Lo (cf. M IV 3,3).

Perante este chamamento irresistível de Deus, Teresa aconselha o orante a não discorrer e a permanecer atento ao proceder de Deus na alma (cf. M IV 3,4), porque: a) “quem menos pensa e quer fazer, é quem faz mais” (M IV 3,5); b) como é paz infusa, qualquer esforço nosso é prejudicial. Devemos, por isso, abandonar-nos nas mãos de Deus e deixá-Lo actuar (cf. M IV 3,6); c) o próprio esforço de não pensar suscita pensamento, isto é, ruído (cf. M IV 3,6); d) devemos esquecer-nos de nós mesmos, para nos focarmos na glória de Deus (cf. M IV 3,6).

reproduzimos: “Se amares, serás amado; / Se venerares, serás venerado; / Se servires, serás servido; Se tratares bem dos outros, serás também bem tratado. / Entretanto, / Bem-aventurado aquele que ama sem ser amado, / Bem-aventurado aquele que venera sem ser venerado, / Bem-aventurado aquele que serve sem ser servido, / Bem-aventurado aquele que trata bem de todos sem ser bem tratado”. Para Boff, esta oração espelha a força do amor incondicional, ou seja, amar por amar, “pelo valor intrínseco do acto de amar, sem esperar qualquer retribuição”. Esse é o amor que Deus tem para com todos os seus filhos e filhas, bons e maus, justos e injustos (cf. Leonardo BOFF – *A oração de São Francisco: uma mensagem de paz para o mundo actual*. Adaptado da edição brasileira. Cascais: Pergaminho, 2007, 18-19).

¹⁹⁸ Devemos referir que a própria Teresa não é unânime quanto à nomeação dos graus de oração. Tanto fala de “recolhimento não infuso” – último grau de oração não mística – como de “recolhimento infuso” – primeiro grau de oração mística. Como tal, não devemos sobrevalorizar nem absolutizar a nomenclatura proposta por Teresa (cf. Tomás ÁLVAREZ – nota n. 1 a M IV 3,1, in TERESA DE JESÚS – *Obras Completas*, 573). Teresa ter-se-á enganado e quereria ter falado da oração de recolhimento antes da oração de quietude. Devido a este lapso, irá debruçar-se agora sobre a oração de recolhimento.

Em suma, perante o dom de Deus, Teresa aconselha a maior passividade e receptividade possíveis: “sem nenhum esforço nem ruído, procure atalhar o discorrer do entendimento, mas não suspendê-lo, nem ao pensamento, [lembrando-se] que está diante de Deus e Quem é este Deus” (M IV 3,7). Não procure entender porque é puro Dom. Deixe-se levar e procure gozar (cf. M IV 3,7). Esta oração tem muito menos gostos, mas é um meio para chegar à quietude. A vontade (affecto) está assente em Deus (cf. M IV 3,8).

Os principais efeitos ou sinais da oração de quietude são os seguintes: 1º) a dilatação ou o alargamento da alma; 2º) um maior empenho e liberdade de espírito colocados ao serviço das coisas de Deus; 3º) a perda do temor, enquanto medo, e um aumento da fé/confiança de que, em Deus, tudo é possível; 4º) a graça da perseverança nas dificuldades e sofrimentos; 5º) um maior desejo e conhecimento das grandezas de Deus e conseqüente desinteresse pelas coisas do mundo, consideradas como lixo (cf. M IV 3,9).

“Enfim, em todas as virtudes fica [a alma] melhorada e não deixará de ir crescendo, se não volta atrás” (M IV 3,9). Contudo, para Teresa, é muito perigoso uma alma ofender a Deus e abandonar a oração nesta fase: “irá de mal a pior (...), porque muito mais faz o demônio por uma alma destas do que por muitas e muitas a quem o Senhor não fizer estas mercês” (M IV 3,10).

Teresa termina sublinhando a importância das quartas moradas: “alonguei-me muito nesta morada, porque é nela que creio entram mais almas. E, como também entra o natural juntamente com o sobrenatural, o demônio pode fazer mais dano” (M IV 3,14).

3. A vida mística (M V-VII)

Passaremos agora à análise da vida predominantemente mística, tal como Teresa no-la apresenta nas três moradas finais. O caminho de progressiva interiorização no castelo interior conduz também a uma gradual transfiguração à imagem de Deus. Procuraremos mostrar a presença de uma certa forma de tensão ascética nestas moradas, predominantemente místicas. Pretendemos igualmente evidenciar a relação da mística e da contemplação com a acção e com a missão.

3.1. *Quintas moradas: obras quer o Senhor*

As quintas moradas colocam-nos no umbral da união mística¹⁹⁹. Teresa admite a dificuldade de dizer o inefável, cujo entendimento não sabe entender e para o qual todas as analogias ficam sempre muito aquém (cf. M V 1,1)²⁰⁰. “Muitos são os chamados, mas poucos os escolhidos” (Mt 20,16)²⁰¹. Embora todas as monjas (e todo o cristão!) sejam chamadas à oração e à contemplação, poucas se dispõem a que o Senhor as ajude a encontrar o tesouro escondido (cf. M V 1,2). Este tesouro escondido (cf. Mt 13,44) é o próprio Deus que misteriosamente habita no mais íntimo do nosso ser.

Importa salientar a seguinte advertência: Deus ama sempre e, por isso, chama; mas, estaremos nós realmente na disposição de cavar em profundidade até encontrarmos o tesouro? Teresa aconselha-nos a pedir “forças na alma” (M V 1,2-3), porque só com a força do alto é que nos podemos entregar totalmente sem reservas, não guardando nada para nós (cf. M V 1,3). Esta é a verdadeira disposição para acolher a graça de Deus, sendo também a maior prova para entender se nossa oração chega ou não à união (cf. M V 1,3). Notamos que o dispor-se a si mesmo incondicionalmente para acolher o dom de Deus constitui uma das formas de ascese características destas moradas.

Aqui a oração é como que uma morte saborosa e deleitosa: morrer para o mundo para melhor viver em Deus (cf. M V 1,4). Estando no corpo, a alma é arrancada de todas as operações. O orante é assaltado pelo espanto. Teresa assegura que aqui não é coisa sonhada: se é verdadeira união com Deus, não pode entrar nada mais. Deus age na alma sem que ninguém O estorve, nem sequer o próprio orante (cf. M V 1,5).

Numa carta dirigida a seu irmão Lourenço (cf. Cta 6)²⁰², Teresa explica em que consiste esta morte saborosa provocada pelo toque do amor de Deus na alma, com o qual se vai crescendo (cf. Cta 6,5). O toque do amor divino causa uma grande pena e saborosíssima dor. É uma ferida causada pelo amor, sem que se saiba onde nem como, nem sequer se é ferida, mas que, no entanto, se sente (cf. Cta 6,5). Esta feliz pena e saborosa dor reenvia-nos para a já referida compunção unitiva ou agápica.

¹⁹⁹ Cf. Tomás ÁLVAREZ – *Comentarios al “Castillo Interior”*, 105.

²⁰⁰ Como diria numa das suas *Relações*: “não são estas coisas para se escrever nem dizer, porque é impossível entender isto senão quem o haja experimentado” (R 5,17).

²⁰¹ Teresa faz ecoar novamente este dito evangélico, o primeiro que incorporou no relato de *Vida* (cf. V 3,1) e que lhe tocou profundamente o coração quando tinha apenas 16 anos (cf. Tomás ÁLVAREZ – *Comentarios al “Castillo Interior”*, 107).

²⁰² Cf. TERESA DE JESÚS – *Cartas*, in TERESA DE JESÚS – *Obras Completas*, 1099-1426.

“Sem magoar, dor fazeis
Como sem dor desfazeis
O amor das criaturas” (P 3).

Estes versos, pertencentes à primeira estrofe do poema *Formosura que excedeis* (cf. P 3), cantam a saborosa dor que, sem magoar, desfaz em nós o amor das criaturas. Diz Teresa que quando alguém é verdadeiramente tocado pelo amor de Deus é-lhe desfeito, sem qualquer pena, o amor das criaturas. O amor de Deus, apoderando-se da pessoa, liberta-a e dá-lhe domínio sobre as criaturas e demais coisas criadas (cf. Cta 6,6). Deste toque advém uma maior liberdade e capacidade para amar como Deus nos ama.

Teresa deseja dar-nos um sinal claro para que possamos discernir se foi realmente Deus quem agiu e se uniu à alma (cf. M V 1,7). O sinal seguro que Deus nos tocou e agiu em nós, segundo Teresa, é-nos dado por uma certeza indubitável da presença de Deus, a qual permanece na alma após a visita e o toque divino, mesmo que se passem vários anos sem que esta volte a ser agraciada com igual visita (cf. M V 1,9). Mesmo sem se ver e se sem entender, é impressa na alma uma certeza que apenas pode ser dada por Deus (cf. M V 1,10). Fica uma certeza, ou seja, uma sabedoria, um conhecimento místico dado por Deus. Para isso, é necessário que se creia “que Deus pode muito mais e que teve e tem por bem o comunicar algumas vezes às Suas criaturas” (M V 1,8). Os meios letrados podem não entender isto, mas os que têm muitas letras para benefício da Igreja, mesmo que não tenham passado por isto, recebem de Deus a luz necessária para o entender e admitir (cf. M V 1,7-8.10)²⁰³.

Teresa não sabe como se imprime esta certeza, mas sabe que ela é verdade e que Deus é o seu autor (cf. M V 1,11). Tal como à esposa do *Cânticos dos Cânticos*, é Deus quem conduz a alma à adega (cf. Ct 2,4). É assim sublinhada a absoluta gratuidade das graças divinas:

“A adega é onde nos quer meter o Senhor, quando quer e como quer; mas, por mais diligências que façamos, não podemos entrar. Sua Majestade é Quem nos há-de meter e entrar Ele no centro da nossa alma; e, para melhor mostrar Suas maravilhas, não quer que nisto tenhamos mais parte do que a da vontade que de todo se Lhe rendeu” (M V 1,12).

Da nossa parte, afirma Teresa, muito veremos se virmos as nossas fraquezas e misérias e compreendermos que, por nós mesmos, não podemos alcançar aquilo que só Deus pode dar

²⁰³ A autora manifesta aqui o seu apreço pelos teólogos, muito letrados, ao mesmo tempo que alerta para o perigo de “uns meio letrados espantadiços” (M V 1,8), os teólogos mal formados. A nosso ver, esta estima de Teresa pelos muitos letrados lembra-nos a importância de uma íntima relação de complementaridade e interagida entre a mística e a teologia para benefício de toda a Igreja.

(cf. M V 1,13). Portanto, esforcemo-nos por nos colocar verdadeiramente à Sua disposição, entregando-Lhe a nossa vontade.

A abrir o segundo capítulo, Teresa lembra-nos que ainda está muito por contar porque, como disse anteriormente (cf. M V 1,2), nestas coisas “há mais e menos” (M V 2,1). O haver mais e menos significa que, numa mesma morada, há um processo de travessia gradual, com graus mais e menos profundos²⁰⁴. Por outras palavras, em cada morada existem muitos quartos, mais ou menos íntimos, por explorar²⁰⁵. Há muito a dizer sobre modo como fica a alma que se dispõe a acolher as graças místicas porque, embora “não possamos fazer nada, podemos fazer muito, dispendo-nos” (M V 2,1).

Para tornar compreensível a acção de Deus, que opera uma progressiva metamorfose naqueles que se dispõe a acolhê-Lo, Teresa recorre à alegoria do bicho-da-seda (cf. M V 2,2). À semelhança do bicho-da-seda, prodigiosa criação do Criador, também a alma passa uma metamorfose: de semente a casulo e de larva, grande e feia, a uma graciosa borboleta branca (cf. M V 2,2). A lagarta começa a ter vida com o calor do Espírito Santo e nela persevera através da medicina e dos alimentos espirituais dispensados pela Igreja (cf. M V 2,3). Quando cresce, começa a fazer seda e a edificar a sua casa, que é Cristo (cf. M V 2,4). Com a graça de Deus e a Ele unidos, edificamos uma morada espiritual: “Ele é a morada” (M V 2,5). Realçamos a mistagogia teresiana prodigiosa em encontrar imagens vivas para simbolizar o processo de progressiva divinização do homem.

É impossível tirar ou acrescentar o que quer que seja a Deus, mas podemos acrescentar e tirar a nós mesmos. Este trabalho não está acabado, por isso, devemos unir os nossos pequenos esforços aos grandes trabalhos passados por Ele (cf. M V 2,5). Apressemos-nos “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 mais que sabeis” (M V 2,6). Apesar da predominância da acção divina, como se vê, não é de todo dispensada a colaboração humana.

A lagarta, morta para mundo, é transformada numa borboleta branca (cf. M V 2,7). Com esta imagem, Teresa tenta transmitir a transformação do homem através da união com Deus. É tão grande e tão imerecido o bem recebido, que a pessoa deseja louvar, desfazer-se e

²⁰⁴ Cf. Tomás ÁLVAREZ – *Comentarios al “Castillo Interior”*, 109.

²⁰⁵ No *epílogo*, que é na verdade uma *carta de envio*, Teresa escreveu: “Ainda que não se trata senão de sete moradas, em cada uma destas há muitas: por baixo, por cima, dos lados, com lindos jardins e fontes, e coisas tão deleitosas, que desejareis desfazer-vos em louvores do grande Deus” (M *epílogo*,3).

morrer mil mortes, passar por grandes trabalhos, penitências, solidão e que todos conheçam Deus (cf. M V 2,7). Sublinhamos que o dom de Deus inevitavelmente desperta em nós o sonho missionário de chegar a todos e de compartilhar o dom recebido²⁰⁶. Daqui decorre a radical ligação entre a mística – como encontro e diálogo pessoal com Deus – e a missão – como anúncio e partilha que brotam desse mesmo encontro e diálogo.

Apesar de ser grande a paz e a quietude desta borboletazinha, ela não sossega enquanto não fizer tudo o que puder por Deus; o que anteriormente lhe parecia muito, agora parece-lhe muito pouco (cf. M V 2,8). É certo “que há-de haver cruz enquanto vivemos” (M V 2,9). Porém, quem “se esforça a por ir em diante, verá grandes coisas” (M V 2,7). Unidos a Deus e ao Seu amor, a cruz e os trabalhos tornam-se doces e dão como frutos a paz e o contentamento (cf. M V 2,10). A alma metida na adega “já se entrega em Suas mãos, e o grande amor a tem tão rendida, [que] não sabe nem quer mais senão que Deus faça dela o que quiser” (M V 2,12). Tal alma, se fica quieta e o consente, sai marcada com o selo divino (cf. M V 2,12)²⁰⁷. À exceção da nossa vontade, tudo isto depende de Deus (cf. M V 2,12). A única coisa que Deus nos pede é que Lhe entreguemos toda a nossa vontade e liberdade, ou seja, todo o nosso ser²⁰⁸.

Apesar de a alma desejar partir já deste mundo e evitar as suas penas, o grande amor que lhe foi infundido e o desejo de que todos se salvem tiram-lhe o temor de qualquer sofrimento (cf. M V 2,13)²⁰⁹. Com a força do amor recebido, tudo o que se sofre por fazer a vontade de Deus parece pouco. Como tal, há vontade de fazer sempre mais.

Teresa abre o terceiro capítulo lembrando-nos que não podemos parar. Temos “de procurar ir adiante no serviço de Nosso Senhor e no conhecimento próprio” (M V 3,1), caso contrário, se nos descuidarmos e desviarmos do caminho de Deus, pereceremos (cf. M V 3,1). Porém, a alma que aqui chegou, mesmo que não aproveite a si mesma, há-de fazer aproveitar

²⁰⁶ Cf. FRANCISCO – *Evangelii gaudium*, n. 31, 28. Tal como a mulher samaritana que, após ter acolhido o dom de Deus, deixou o seu cântaro e correu para a cidade tornando-se testemunha de Jesus (cf. Jo 4,28-29.39).

²⁰⁷ Este selo é o próprio amor mais forte que a morte, o qual nada pode apagar ou destruir (cf. Ct 8,7); nada nos poderá jamais separar do amor de Deus que está Cristo Jesus (cf. Rm 8,35-39).

²⁰⁸ Vemos aqui, uma vez mais, uma notável convergência entre a espiritualidade inaciana e teresiana: “Tomai, Senhor, e recebei toda a minha liberdade, a minha memória, o meu entendimento e toda a minha vontade, tudo o que tenho e possuo; Vós mo destes; a Vós, Senhor, o restituo. Tudo é vosso, dispõe de tudo, à vossa inteira vontade. Dai-me o vosso amor e graça que esta me basta” (IGNACIO DE LOYOLA – *Exercícios Espirituais*, n. 234).

²⁰⁹ Tal como dizia São Paulo: “É que, para mim, viver é Cristo e morrer é lucro. Que escolher então? Não sei. Tenho o desejo de partir e estar com Cristo, já que isso seria muito melhor; mas continuar a viver é mais necessário por causa de vós (Fl 1,21-24).

a outros o calor recebido (cf. M V 3,1-2). Salientamos de novo a necessidade da tensão ascética – progredir no serviço de Cristo e no autoconhecimento (cf. M V 3,1) – para nos dispormos a acolher o dom místico. Para nos prevenir, Teresa coloca diante de nós dois modelos de “perdição”: Judas e Saul (cf. M V 3, 2). A maior segurança, para evitar o caminho da perdição, é a obediência e o cumprimento da lei de Deus (cf. M V 3,2).

A seguir, Teresa descreve duas formas de união: a regalada (infusa) e a não regalada (não infusa). A união não regalada é uma verdadeira união que “se pode muito bem alcançar, com o favor de Nosso Senhor, se nós nos esforçamos em procurá-la, não tendo a vontade senão atada com o que for a vontade de Deus” (M V 3,3). Teresa defende que àqueles que atingirem esta união, na qual a vontade está perfeitamente unida à vontade divina, nada se lhes dê da outra união, a regalada (cf. M V 3,3). A união regalada procede da união não regalada e não se pode chegar à primeira sem a segunda²¹⁰.

Teresa enaltece a união da nossa vontade com a Deus: quem a alcançar viverá em paz, nesta e na outra vida, pois nada de mundano o afligirá (cf. M V 3,3). Porém, previne que, na união não regalada, é necessário que morra a lagarta mais à nossa custa; que a matemos nós mesmos, com muito mais trabalho (cf. M V 3,5). A união não regalada tem uma maior componente ascética do que a regalada. Contudo, quanto maior for a luta, maior e mais saborosa será a vitória, desde “que haja união verdadeira com a vontade de Deus” (M V 3,5).

Segue-se um lamento, porque poucos devem chegar a esta união. Muitos pensam que por serem religiosos está tudo feito (cf. M V 3,6). Puro engano. Teresa descreve-nos as tentações típicas destas moradas: ficam umas lagartas que não se dão a conhecer e que nos roem as virtudes com o amor-próprio, a auto estima, o julgar os próximos, não lhes querendo tão bem como a nós mesmos (cf. M V 3,6). Tudo isto faz com que a nossa vontade não esteja tão unida como deveria estar à vontade de Deus.

Mas, qual será a vontade de Deus? Que sejamos perfeitos, em perfeita unidade com o Filho e com o Pai (cf. M V 3,7). Para tal, só temos que trabalhar em duas coisas: amar a Deus e amar o próximo (cf. M V 3,7). O sinal mais seguro que vamos na direcção certa é amar o próximo (cf. M V 3,8). Para Teresa, tal como para o autor da *Primeira carta de João* (cf. 1Jo 4,20), o amor aos irmãos é a grande prova do amor a Deus. Quanto mais amarmos os outros, mais estaremos no amor de Deus. “Disto não posso eu duvidar” (M V 3,8).

Todavia, Teresa é realista quanto à nossa natureza: “creio que, segundo é mau o nosso natural, não chegaremos a ter com perfeição o amor do próximo, se não nascer de raiz do

²¹⁰ Cf. Tomás ÁLVAREZ – nota n. 5 a M V 3,3, in TERESA DE JESÚS – *Obras Completas*, 594.

amor de Deus” (M V 3,9). O amor humano, para ser perfeito, deve estar enraizado no amor divino, fonte de todo o amor. Encontramos aqui a primazia do amor de Deus: não fomos nós que amámos, foi Ele que nos amou primeiro (cf. 1Jo 4,10). Ao contrário de Deus, fonte de todo o amor, nós precisamos de ser amados para amar. Pela nossa natureza, dificilmente amamos os inimigos e os perseguidores. Como tal, para podermos amar como Deus nos ama, todas as nossas relações devem ser mediadas pelo Seu amor, revelado em Cristo Jesus. Nisto não podemos vacilar; temos que entender como vamos neste ponto, porque se as nossas obras não corresponderem tudo pode não passar de uma ilusão (cf. M V 3,9).

Teresa prossegue falando da hipocrisia devocional: “eu gosto, algumas vezes, de ver umas almas que, quando estão em oração, lhes parece que queriam ser abatidas e publicamente afrontadas por Deus, e depois encobririam uma falta pequena, se pudessem, ou, se não a fizeram, lha atribuem; Deus nos livre!” (M V 3,10). Refere ainda outras que vivem muito encapotadas na oração, esforçando-se por entender a oração que têm e lutando para não perder um só gosto e devoção, pensando que ali está todo o negócio (cf. M V 3,11).

“Mas não, irmãs, não; obras quer o Senhor; e, se vês uma enferma a quem podes dar algum alívio, não se te dê nada de perder essa devoção e te compadeças dela; e se tem alguma dor, te doa a ti também; e se for preciso, jejua, para que ela coma, não tanto por ela, mas porque sabes que o teu Senhor quer isso. Esta é a verdadeira união com a Sua vontade; e se vires louvar muito a uma pessoa, te alegres muito mais do que se te louvassem a ti. Isto, na verdade, fácil é; pois se há humildade, antes terá pena de se ver louvada. E esta alegria por se conhecerem as virtudes das irmãs é grande coisa, e quando virmos alguma falta em alguma, senti-la como se fosse em nós e encobri-la” (M V 3,11).

Como vemos, para Teresa de Jesús, a verdadeira união com Deus consuma-se em coisas muito concretas. Com o seu realismo e humanismo, Teresa ajuda-nos a “desmistificar” a mística, pois ensina-nos que a união com Deus encarna na união com os sofrimentos e com as misérias dos nossos irmãos sentindo-as como nossas. Para tal, é necessário rezar de olhos e de ouvidos abertos, atentos às necessidades dos outros, para podermos prolongar a contemplação na acção e a mística na missão²¹¹.

É preciso distinguir a determinação da imaginação e passar do desejo à acção, senão vivemos uma ilusão. Ironicamente, Teresa afirma que se não houver obras e amor ao próximo, mesmo que haja “devoção e regalos e alguma suspensãozita na oração de quietude,

²¹¹ Tal como referimos anteriormente, a expressão mística de olhos abertos foi cunhada por Baptist Metz que escreveu: “a experiência de Deus inspirada bíblicamente não é uma mística de olhos fechados, mas sim uma mística de olhos de abertos; não é uma percepção relacionada exclusivamente consigo mesmo, mas uma percepção intensificada pelo sofrimento alheio” (Johann BAPTIST METZ – *El clamor de la tierra: el problema dramático de la teodicea*. Estella: Verbo Divino, 1996, 26).

e vos pareça que já haveis chegado (que a algumas logo lhes parecerá que está tudo feito), crede-me que não chegastes à união” (M V 3,12). Como tal, devemos pedir a capacidade de amar o próximo e deixar Deus agir em nós.

Esta união é difícil, mas não impossível: “desde que vos esforceis e procureis isto em tudo o que puderdes; e forçar a vossa vontade para que se faça em tudo a das irmãs (...) Não penseis que isto não vos há-de custar e que o haveis de achar já feito” (M V 3,12). Pelo que fica dito, parece-nos que a principal luta destas moradas consiste em conformar a nossa vontade com a de Deus através do amor aos irmãos. Este combate é duro, pois implica pelejar contra a nossa vontade e amor-próprio. No entanto, fixando os olhos em Jesus e deixando Deus agir em nós, é possível vencer.

No início do quarto capítulo, Teresa alude às tribulações vividas durante o tempo em que escreveu as *Moradas*: “já passaram quase cinco meses desde que comecei até agora; e, como a cabeça não está para o tornar a ler, tudo deve ir desconcertado” (M V 4,1). Porém, em menos de um mês haveria de concluir a obra.

Nesta fase, a borboleta ainda não encontrou o seu verdadeiro repouso (cf. M V 4,1-2). Para melhor explicar o que é a oração de união, Teresa emprega a alegoria do sacramento do matrimónio, “porque tudo é amor com amor” (M V 4,3). Aqui a união ainda não chega ao desposório espiritual, contudo, à semelhança da realidade terrena, a união da alma a Deus requer um tempo de namoro e de noivado, destinado a aprofundar o conhecimento entre ambas as partes e a preparar um compromisso perene e indissolúvel (cf. M V 4,4). Teresa utiliza a linguagem matrimonial própria do seu tempo, aplicando-a à união da alma com Deus. O “vir à fala” ou “dar uma vista de olhos” eram ritos pré-nupciais, anteriores ao desposório²¹².

Fica, no entanto, um alerta para as almas cristãs que o Senhor fez chegar a este estado: “por amor d’Ele vos peço que não vos descuideis, mas que vos aparteis das ocasiões, que ainda mesmo neste estado não está a alma tão forte que se possa meter nelas, como o está depois do desposório” (M V 4,5). Logo, não pode a alma descansar nem relaxar em demasia, porque tem que se exercitar e cultivar a relação com o Amado. Teresa avisa que o demónio anda à volta desta alma, como um leão esfomeado, para tentar evitar o desposório, porque sabe que por meio dela poderá chegar uma multidão a Deus (cf. M V 4,5-6).

²¹² Teresa refere ainda – “contrato” prévio, “dar e tomar”, “dar as mãos” e “enamramento” – realidades prévias ao desposório e ao matrimónio, que faziam parte da cultura matrimonial do século XVI espanhol (cf. Tomás ÁLVAREZ – nota n. 7 a M V 4,4, in TERESA DE JESÚS – *Obras Completas*, 600).

Teresa procura, de seguida, desfazer duas dúvidas: 1) se a alma está já tão unida à vontade de Deus como se poderá enganar? 2) Como pode entrar o demónio e fazer tanto dano se a alma já está tão apartada do mundo e tão chegada aos sacramentos (cf. M V 4,7). Todavia, também Judas andava na companhia dos Apóstolos e de Jesus, lembra Teresa (cf. M V 4,7).

A verdade é que aqui o demónio vem “debaixo da cor do bem” (M V 4,8) e afasta a alma da vontade divina em coisitas de nada, aparentemente sem importância, e, pouco a pouco, obscurece o seu entendimento e arrefece a sua vontade de servir ao Senhor (cf. M V 4,8). Por outro lado, “não há encerramento tão cerrado aonde ele não possa entrar, nem deserto tão apartado aonde não deixe de ir” (M V 4,8). O Senhor permite esta prova para ver como se porta a alma escolhida para ser luz de outras (cf. M V 4,8).

Perante as tentações, temos que rogar a Deus que não largue a nossa mão, nem confiarmos em nós mesmos. Por outra parte, temos que vigiar continuamente sobre nós, vendo como vamos nas virtudes (avancamos ou recuamos?), especialmente no amor fraterno e na humildade (cf. M V 4,9). A conclusão é a seguinte: não podemos parar, temos que ir sempre em diante, “porque o amor jamais está ocioso” (M V 4,10) e, quem aqui chegou, “não se há-de deitar a dormir” (M V 4,10). Como vemos, no final das quintas moradas, predominantemente místicas, persiste a necessidade de orar e vigiar para não cair em tentação; porque o espírito está pronto, mas a carne é fraca (cf. Mc 14,37-38).

3.2. Sextas moradas: o crisol do amor

Ao iniciarmos a exposição das sextas moradas, a antecâmara do matrimónio espiritual, confessamos a dificuldade que elas colocam²¹³. Por um lado, elas são atravessadas por graças de purificação exteriores e interiores (incompreensões, enfermidades, lembranças dos pecados; cf. M VI 1.11). Por outro lado, são permeadas por graças de iluminação, com as quais Deus Se comunica e Se dá a conhecer mais intensamente através de uma série de fenómenos místicos (cf. M VI 2-6.8-10). Teresa explica estes fenómenos, indicando o modo de realizar o seu discernimento e os efeitos que os mesmos deixam na alma. Como tal, estas

²¹³ A própria extensão das sextas moradas – onze capítulos que ocupam mais de um terço da obra – revela a sua importância e complexidade. Segundo Tomás Álvarez, Teresa retoma e tenta clarificar o que doze anos antes, em *Vida*, não conseguira expor e explicar da forma por si desejada: o período extático do processo místico (cf. Tomás ÁLVAREZ – *Comentarios al “Castillo Interior”*, 142-143).

moradas, preparação e purificação intensiva para a consumação do matrimónio espiritual, também têm sido lidas à luz de uma noite escura teresiana²¹⁴.

Teresa procura reordenar e descrever, mais detalhadamente do que em *Vida*, a alegoria dos quatro modos de regar a horta da alma e uma vasta gama de experiências místicas²¹⁵. Agora, numa só morada, une a terceira e a quarta água²¹⁶. Por outra parte, reforça o carácter autobiográfico deste castelo interior²¹⁷. Como tal, é necessário ter em consideração os lugares paralelos onde foram narrados anteriormente estes fenómenos, designadamente em *Vida* – capítulos 16-21.23-40 – e na *Relação* 35 e seguintes²¹⁸.

Nestas moradas, a alma já está ferida pelo amor do Esposo e procura, tanto quanto lhe é possível, a soledade (cf. M VI 1,1). Apesar da sua determinação e do seu desejo de união com o Esposo, Este quer ainda que a alma O deseje mais e padeça grandes trabalhos interiores e exteriores até entrar nas sétimas moradas (cf. M VI 1,1). São trabalhos muito árduos para a nossa fraqueza natural (cf. M VI 1,2). Estes trabalhos são referidos para consolo dos que vierem a passar por eles, porque quando surgem “parece verdadeiramente estar tudo perdido” (M VI 1,3).

Embora nunca utilize o termo noite escura, Teresa conhece bem o simbolismo e o conteúdo da noite mística²¹⁹. A realidade purificadora da noite (obscuridade, provas, cruz) é o primeiro elemento caracterizador das sextas moradas²²⁰. Assim se compreende que a alma,

²¹⁴ Cf. Secundino CASTRO SÁNCHEZ – “Noche oscura en *Las moradas* de Santa Teresa”, in *Revista de Espiritualidad* 67 (2008) 291-311; cf. Secundino CASTRO SÁNCHEZ – “El libro de Moradas. Una espiritualidad de luminosa oscuridad”, in *Teresianum* 66 (2015) 229-257. Muito recentemente foi defendida uma tese de doutoramento que aprofundou esta temática (cf. Teresa Gil MUÑOZ – *La noche oscura de Teresa de Jesús: aproximación fenomenológica, teológica y mistagógica*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2016).

²¹⁵ Cf. Tomás ÁLVAREZ – *Comentarios al “Castillo Interior”*, 143.

²¹⁶ Cf. Tomás ÁLVAREZ – *Comentarios al “Castillo Interior”*, 143.

²¹⁷ As sextas moradas abarcam um período de cerca de quinze anos da vida de Teresa de Jesús (dos 43/44 aos 57). Tomás Álvarez resume do seguinte modo as principais etapas deste período: a) entrada e travessia da noite escura, com grandes trabalhos e provas purificadoras (capítulo 1); b) tensão na vida teologal, com uma imensa variedade de graças e fenómenos místicos: ímpetos, falas, êxtases, voos do espírito, visões ... (capítulo 2 e ss.); c) função salvífica da Humanidade de Cristo face ao pecado da vida passada (capítulo 7); d) prelúdio das sétimas moradas: ímpetos, com os quais, Deus coloca a alma no caminho da verdade (capítulo 10); e, desejos tão grandes e impetuosos que colocam em perigo a própria vida (capítulo 11) (cf. Tomás ÁLVAREZ – *Comentarios al “Castillo Interior”*, 143-145).

²¹⁸ Cf. Tomás ÁLVAREZ – *Comentarios al “Castillo Interior”*, 144.

²¹⁹ Cf. Secundino CASTRO SÁNCHEZ – “El libro de Moradas. Una espiritualidad de luminosa oscuridad”, 229.

²²⁰ Cf. Tomás ÁLVAREZ – *Comentarios al “Castillo Interior”*, 144.

ferida pelo amor do Esposo, esteja já preparada para enfrentar grandes trabalhos. Em *Vida*, Teresa descreve esta ferida de amor do seguinte modo:

“Não procura a alma que lhe doa esta chaga da ausência do Senhor, mas cravam-lhe, por vezes, uma seta no mais vivo das entranhas e do coração, que ela não sabe o que tem, nem o que quer (...) Não se pode encarecer nem dizer o modo como Deus chaga a alma, e a grandíssima pena que dá, de modo que a não faz saber de si; mas esta é pena tão saborosa, que não há deleite na vida que mais contento dê” (V 29,10).

Aparentemente, Deus ausenta-Se para, com a Sua ausência, purificar a alma. Teresa foca o carácter doloroso deste fogo de amor que arrasa e purifica²²¹. Porém, paradoxalmente esta pena é saborosa e fonte de enorme deleite. Trata-se da grande prova, inseparável da experiência mística profunda, que Juan de la Cruz caracteriza como a noite do espírito²²².

Teresa começa pelos trabalhos considerados menores: maledicências, murmurações e incompreensões por parte das pessoas conhecidas e dos amigos (cf. M VI 1,3). Mais uma vez, fala a partir da sua experiência pessoal e das próprias incompreensões e perseguições que sofreu, após ter entrado na vida mística²²³. O mais terrível para a Teresa, porém, foi a incompreensão e a desconfiança de alguns dos seus confessores que atribuíam as suas visões ao demónio (cf. V 29,4-7)²²⁴. Os louvores públicos e ser julgado como bom são um trabalho maior do que os anteriores; quem não se preocupa com os louvores mundanos, tão pouco se incomoda com os ditos e as murmurações, alegrando-se com as perseguições e amando os seus perseguidores (cf. M VI 1,5).

A noite teresiana traz também o dom das enfermidades: “costuma o Senhor dar enfermidades grandíssimas” (M VI 1,6). As enfermidades são um trabalho muito maior, especialmente quando comportam dores agudas que descompõem o interior e o exterior (M VI 1,6). Implicitamente Teresa refere-se a si mesma²²⁵, pois desde da sua entrada na vida mística, há cerca de quarenta anos, não passara “um dia sem ter dores e outras maneiras de padecer, de falta de saúde corporal, sem falar de outros grandes trabalhos” (M VI 1,7).

Relativamente aos sofrimentos interiores, a autora começa pelo tormento dos confessores tão prudentes e tão pouco experimentados que duvidam de tudo, não acertando em nada (cf. M VI 1,8). Quem encontrar um confessor destes e recorrer a ele como a um juiz,

²²¹ Cf. Tomás ÁLVAREZ – *Comentarios al “Castillo Interior”*, 146.

²²² Cf. Tomás ÁLVAREZ – *Comentarios al “Castillo Interior”*, 146.

²²³ “Diziam que eu me queria fazer passar por santa e que inventava novidades” (V 19,8).

²²⁴ “Mandaram-me, visto não me ser possível resistir, que me benzesse quando visse alguma visão, e fizesse figas, porque podia ter por certo que era do demónio” (V 29,5).

²²⁵ “Eu conheço uma pessoa” (M VI 1,7).

sendo por ele condenado, passará por grandes tormentos e perturbações (cf. M VI 1,8). Isto é terrível “porque está o entendimento tão obscuro que não é capaz de ver a verdade, e só crê o que lhe representa a imaginação” (M VI 1,9). Teresa compara estes combates e angústias aos tormentos do inferno (cf. M VI 1,9). A prova da fé é a dimensão mais dura da noite²²⁶; ela passa pela purificação da nossa percepção de Deus e, conseqüentemente, da nossa relação com Ele²²⁷.

À semelhança da eventual necessidade da purificação do purgatório para se entrar no céu, as sextas moradas podem ser vistas como a purificação necessária para a união espiritual com Deus, nas sétimas moradas. Como tal, não podemos deixar de considerar estas provações como um dom de Deus para unir a Si a alma de um modo mais perfeito²²⁸, pois o sofrimento é “fábrica” de amor. No entanto, Teresa admite que “nenhum remédio há nesta tempestade, senão aguardar a misericórdia de Deus que, em hora não esperada, só com uma palavra Sua, ou por meio de uma ocasião que se proporciona, tira tudo tão depressa, que nem parece ter havido uma névoa naquela alma pois fica cheia de sol e de muito maior consolação” (M VI 1,10).

Nestas angústias e lutas, a alma percebe que foi Deus quem triunfou nela, apesar da sua fraqueza natural. Reconhece, por isso, a sua miséria e que nada vale sem a graça de Deus (cf. M VI 1,10). A experiência da própria incapacidade e impotência perante o sofrimento faz-nos adquirir uma maior consciência da nossa miséria e da grandeza de Deus (cf. M VI 1,11-12). Tal como dizia Paulo: “trazemos este tesouro em vasos de barro, para que se veja que este extraordinário poder é de Deus e não é nosso” (2Cor 4,7). Também Teresa entendeu que só Deus basta²²⁹, porque a Sua força manifesta-se na nossa fraqueza (cf. 2Cor 12,9-10). Em

²²⁶ Cf. Tomás ÁLVAREZ – *Comentarios al “Castillo Interior”*, 148.

²²⁷ A grande prova de Job acaba por resultar numa renovação da sua fé e numa percepção purificada e mais profunda de Deus: “De facto, eu falei de coisas que não entendia, de maravilhas que superavam o meu saber (...) Os meus ouvidos tinham ouvido falar de ti, mas agora vêem-te os meus olhos. Por isso, retracto-me e faço penitência, cobrindo-me de pó e de cinza” (Jb 42,3.5-6).

²²⁸ Teresa reconhece-o ao afirmar que “estes trabalhos são os que a fazem [a alma] levantar ainda mais alto voo” (M VI 2,1).

²²⁹ Recordamos a famosa copla – *Nada te perturbe* – que Teresa trazia no seu Breviário:

“Nada te perturbe
nada te espante,
tudo passa,
só Deus não muda.
A paciência tudo alcança.
Quem a Deus tem,
nada lhe falta.
Só Deus basta” (P 7).

suma, a alma vê-se envolta em trevas inefáveis²³⁰. Porém, no meio das trevas refulge a Luz (cf. Jo 1,5). O remédio prescrito por Teresa é a prática de obras de caridade, enquanto se aguarda a misericórdia do Senhor (cf. M VI 1,13).

No segundo capítulo, Teresa começa a narrar as graças místicas concedidas por Deus nestas moradas. O Esposo desperta no mais íntimo da alma impulsos delicados e subtis (cf. M VI 2,1). É difícil encontrar um termo de comparação, pois estas graças são bem diferentes de tudo o que existe na terra (cf. M VI 2,1-2). São abruptas e passam como um cometa, estando a pessoa descuidada. Contudo, esta reconhece que elas provêm de Deus (cf. M VI 2,2). A presença de Deus é notada, porém, não de um modo que Se deixe gozar. Isto provoca uma “grande pena, ainda que saborosa e doce” (M VI 2,2).

Esta pena ambivalente – simultaneamente saborosa e doce – chega às entranhas e “quando delas arranca a seta Aquele que a fere, verdadeiramente parece que lhas leva atrás de si, tal é o sentimento de amor que sente” (M VI 2,3). Segundo Tomás Álvarez, estas setas são os grandes desejos de ver Deus e de se unir a Ele, os quais incendeiam a alma²³¹. Esta menção autobiográfica encontra um lugar paralelo em *Vida* 29,10, à qual se segue a famosa descrição da graça da transverberação (cf. V 29,13)²³². Esta dor amorosa que a alma deseja voltar a padecer vem indubitavelmente de Deus (cf. M VI 2,4-7)²³³.

Das várias razões apontadas por Teresa para nos certificar da origem divina desta dor, salientamos a terceira: “pelos grandes proveitos que ficam na alma, os quais são, muito habitualmente, determinar-se a padecer por Deus e desejar ter muitos trabalhos e ficar muito mais determinada a apartar-se dos contentos e conversações da terra, e outras coisas semelhantes” (M VI 2,6). Importa sublinhar que estes desejos dispõem a alma para grandes actos de louvor (cf. M VI 2,5-7). Cresce, como tal, no orante um desejo missionário de servir a Deus.

No terceiro capítulo, Teresa detém-se a explicar outra maneira que Deus tem para despertar a alma: “umas falas” (M VI 3,1). Contudo, adverte que este modo é mais perigoso, porque, muitas vezes, é ilusão. Estas falas podem assumir várias formas: por vezes, parecem vir de fora; outras, do íntimo da alma (cf. M VI 3,1). Quanto à origem, podem vir de Deus, do demónio ou da própria imaginação (cf. M VI 3,4).

²³⁰ “É indizível porque são aflições e penas espirituais a que não se sabe dar nome” (M VI 1,13).

²³¹ Cf. Tomás ÁLVAREZ – *Comentarios al “Castillo Interior”*, 150-151.

²³² Cf. Tomás ÁLVAREZ – nota n. 4 a M VI 2,4, in TERESA DE JESÚS – *Obras Completas*, 612.

²³³ “Não tem que temer se é ou não é engano; tema muito se há-de vir a ser ingrato a tão grande mercê, e procure esforçar-se em servir e a melhorar em tudo a sua vida” (M VI 2,5).

Teresa expõe os sinais para discernir a sua origem e previne que, mesmo que procedam de Deus, ninguém se julgue melhor por as receber, “pois muito falou Ele aos fariseus, e todo o bem está em como se aproveitam estas falas” (M VI 3,4). Jamais se deve fazer caso de alguma coisa que contrarie uma verdade da Escritura ou da fé (cf. M VI 3,4). Os sinais certos de que procedem de Deus são os seguintes: 1) o seu poderio e senhorio, porque, se forem de Deus, realizam aquilo que dizem²³⁴; 2) deixam grande quietude e recolhimento pacífico na alma, dispondo-a para o louvor; 3) ficam gravadas na memória – algumas nunca se apagam – e deixam uma grandíssima certeza e segurança, embora muitas se refiram as coisas que, na aridez e obscuridade do espírito, parecem impossíveis de acontecer. Deste modo, quando se realizam são causa de uma grande alegria (cf. M VI 3,4-9). Quando estas coisas procedem da imaginação – ou do demónio – não são acompanhadas por nenhum destes sinais: certeza, paz e gosto interior (cf. M VI 3,10-11).

Teresa refere ainda outra maneira de Deus falar à alma – as visões intelectuais – que se dão no mais íntimo da alma (cf. M VI 3,12). As visões intelectuais, escutadas pelos ouvidos da alma, deixam grandes efeitos: a) são de uma grande clareza, com palavras muito distintas; b) referem-se as coisas sobre as quais não se pensava, nem sequer se imaginava que fossem possíveis e, como tal, não podem proceder da nossa imaginação; c) dão-se como quem ouve: se fossem da imaginação seriam compostas, pouco a pouco; d) são palavras muito diferentes, pois uma só palavra faz-nos compreender muito; e) as palavras são acompanhadas de um grande entendimento (místico), sem palavras e superior a estas (cf. M VI 3,12-16). Estes efeitos não podem ser contrafeitos pelo demónio, assegura Teresa (cf. M VI 3,16-17).

O capítulo quarto prossegue com a descrição de fenómenos místicos extáticos. Teresa considera que todos estes trabalhos são um dom de Deus que, conhecendo a nossa fraqueza, nos vai habilitando, com eles e muitos outros, para que tenhamos grandeza de ânimo para nos unirmos a Ele plenamente (cf. M VI 4,1). Pode alguém pensar – poderia alguma monja! – que não é preciso muito ânimo e fortaleza para nos unirmos a tão grande Esposo. Nada mais errado, diz Teresa. E, se Deus não no-lo desse, por nós mesmos não seríamos capazes (cf. M VI 4,2).

²³⁴ “Está uma alma em toda a tribulação e alvoro interior que fica dito, e escuridão do entendimento e aridez. E, com uma palavra destas, que diga somente: «não tenhas pena», fica sossegada e sem nenhuma pena, e com grande luz, desaparecendo toda aquela pena (...) e toda ela está cheia de temor; e, com uma só palavra destas que se lhe diga: «Sou Eu, não tenhas medo», desaparece todo o medo e fica consoladíssima” (M VI 3,5).

Uma das formas como ocorrem arroubamentos é a seguinte: a alma, mesmo sem estar em oração, tocada por alguma palavra, sente a partir do seu interior uma centelha ardente a crescer e fica toda abrasada de Deus, renovada e limpa, acreditando terem-lhe sido perdoadas as suas culpas (cf. M VI 4,3). Deste modo inefável une Deus a alma consigo (cf. M VI 4,3). Neste caso, “a alma nunca esteve tão desperta para as coisas de Deus, nem com tão grande luz e conhecimento da Sua Majestade” (M VI 4,4). Daqui percebemos que a experiência mística é uma experiência holística, ou seja, envolve todo o nosso ser, com todas as suas dimensões e faculdades. Sem a anular, Deus eleva à plenitude a nossa natureza.

De seguida, Teresa fala de visões imaginárias e de visões intelectuais. Estando a alma nesta suspensão, Deus pode revelar segredos celestiais através de visões imaginárias. Estas visões ficam tão impressas na memória que nunca mais se esquecem (cf. M VI 4,5). Por seu lado, as visões intelectuais são tão subidas “que não convém que as entendam os que vivem nesta terra para as poderem dizer” (M VI 4,5). Apesar do seu carácter inefável e incompreensível, estas visões ficam gravadas no mais íntimo da alma e revelam a verdadeira grandeza de Deus (cf. M VI 4,6).

Estas visões operam uma verdadeira ruptura de nível, onde o transcendente se funde e convive com o imanente. Elas desafiam o actual neopositivismo científico-racionalista, porque “nas coisas ocultas de Deus não havemos de buscar razões para as entender” (M VI 4,6)²³⁵. Mais do que procurar razões, é-nos solicitada a abertura para acolher a graça de Deus que age segundo os seus próprios critérios. Na verdade, “se Deus não mostrasse à alma alguns segredos, certamente para que visse e cresse que era Deus, [esta] não se meteria em tantos e tão grandes trabalhos” (M VI 4,6). Os fenómenos místicos potenciam-nos, por si mesmos, para a missão. Tomando consciência da grandeza de Deus – e da nossa própria miséria – é-nos infundida magnanimidade para suportar todos os trabalhos e tribulações inerentes à nossa vocação. Assim foi com Teresa. Num período de grandes tribulações e trabalhos, Deus infundiu-lhe o ânimo necessário para levar a bom termo a sua vocação e missão.

Nos arroubamentos, o Esposo rouba a alma toda para Si e vai-lhe mostrando uma parcela do Seu Reino (cf. M VI 4,9). Deste modo, a amada entrevê que “tudo é asco e lixo, comparado a estes tesouros que se hão-de gozar sem fim” (M VI 4,10). A intimidade com

²³⁵ À semelhança do que disse Agostinho de Hipona no *Sermão 52*, n. 16: “Se compreendeste, não é Deus [*si cepisti, non est Deus*]” (AGOSTINHO DE HIPONA – “Sermones”, in *Obras de san Agustin*. Tomo VII, edição bilingue, prólogo e tradução de Amador del Fueyo. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1950, 64-65).

Deus e com os seus bens aumenta o desejo de purificação e de que todas as nossas misérias se convertam em bens (cf. M VI 4,11). Na verdade, muito perdemos por nossa culpa, pois Deus concede os seus tesouros a quem e quando quer. Se nós O quiséssemos como Ele nos quer, Ele dar-Se-ia todo a todos (cf. M VI 4,12).

Os arroubamentos fazem crescer enormes desejos de uma entrega total e incondicional ao serviço de Deus: “quereria ter mil vidas para as empregar todas em Deus” (M VI 4,15). No entanto, por maiores que sejam os trabalhos, “com a força do amor, sente pouco quanto faz” (cf. M VI 4,15). Descortinamos aqui, uma vez mais, uma íntima relação entre mística e missão. A graça de Deus desperta no orante o desejo de O servir, oferecendo a vida por Ele. Segundo Teresa de Jesús, este é um dos efeitos (e sinais) da veracidade da nossa relação com Deus. A dinâmica interior/vertical (mística), entre Deus e o orante, potencia uma dinâmica exterior/horizontal (missão) de saída do orante para o mundo.

No quinto capítulo, é narrada outra forma de arroubamento: o voo de espírito (cf. M VI 5,1). Como referimos anteriormente, apesar de preferir o termo *arrobamiento* e de, na essência, considerar tudo como um (cf. M VI 5,1), Teresa emprega inúmeros vocábulos para nomear os êxtases místicos²³⁶. Os fenómenos extáticos, por vezes, dão-se tão repentinamente que provocam um grande temor, por isso, é necessária grandeza de ânimo para os viver (cf. M VI 5,1). No entanto, sem resistências, devemos colocar-nos inteiramente nas mãos do Senhor (cf. M VI 5,2).

Só de escrever isto, Teresa confessa que se enche de espanto e revive o grande poder e as maravilhas de Deus (cf. M VI 5,4). Como tal, suplica a todos aqueles que forem agraciados com estas mercês e outras semelhantes: “não vos descuideis com não fazer mais do que receber; olhai que, quem muito deve, muito há-de pagar” (M VI 5,4). Quem recebe estas graças percebe o quão pouco faz para as merecer, considerando-se sempre pecador e mendigo da misericórdia divina (cf. M VI 5,5). Por si só, a consciência da nossa miséria diante da grandeza e dos tesouros da misericórdia divina já é grande coisa (cf. M VI 5,6).

No voo de espírito, a alma parece realmente sair do corpo e, por uns instantes, é como que levada a outra região, onde lhe é mostrada uma luz muito diferente da de cá (cf. M VI 5,7). São-lhe ensinadas mais coisas de uma só vez, do que aquilo que seria capaz de adquirir com o trabalho da imaginação e do pensamento em muitos anos. Na visão imaginária, “vê-se com os olhos da alma muito melhor do que vemos aqui com os do corpo” (M VI 5,7). Por

²³⁶ Cf. Tomás ÁLVAREZ – “Éxtasis”, 285-286.

vezes, juntamente com a visão imaginária são reveladas outras coisas por visão intelectual (cf. M VI 5,8).

Com a rapidez de uma bala, a alma fica fora de si e são-lhe mostradas grandes coisas; e, quando volta a si, fica “com tão grandes lucros e tendo em tão pouco todas as coisas da terra, que, em comparação das que viu, lhe parecem lixo” (M VI 5,9). O Senhor revela à alma uma nesga da glória futura “para que passe os trabalhos deste caminho tão trabalhoso, sabendo onde há-de ir descansar” (M VI 5,9). Os efeitos produzidos pelo voo de espírito – conhecimento da grandeza de Deus, conhecimento de si mesmo e humildade, assim como o desprezo por todas as coisas terrenas, excepto as que se podem aplicar ao serviço de Deus – são os sinais que nos indicam a sua origem (cf. M VI 5,10). Estas são as joias que o Esposo vai oferecendo à Sua Esposa e que lhe ficam esculpidas na memória (cf. M VI 5,11).

Com tão grandes mercês, a alma fica tão desejosa de se unir a Deus que vive num saboroso tormento por ainda não poder estar com Ele continuamente (cf. M VI 6,1). Vive “ânsias grandíssimas de morrer, e assim, com lágrimas constantes, pede a Deus que a tire deste desterro” (M VI 6,1). O tormento saboroso e a ânsia de uma união plena (escatológica) com Deus é um tema recorrente da experiência mística profunda, ao qual Teresa dedica um poema que agora recordamos:

“Vivo sem viver em mim,
E tão alta vida espero,
Que morro porque não morro” (P 1).

A borboletazinha ferida do amor divino não encontra ainda repouso. Por um lado, os arroubamentos são contínuos e constantes. Por outro lado, vêm as perseguições, murmurações e incompreensões, especialmente por parte dos confessores (cf. M VI 6,1). No interior, sente uma grande segurança, em particular, quando está a sós com Deus, porém, vive ainda na aflição de poder ser enganada pelo demónio (cf. M VI 6,2). A quem faz estas graças, Deus concede igualmente um grande desejo de não O desagradar em nada e de “meter-se no meio do mundo, para ver se pode contribuir para que uma alma louve mais a Deus” (M VI 6,3). Cresce, como tal, o desejo de sair, partir, anunciar e ganhar almas para Cristo. Teresa confessa a grande tristeza de não poder sair para o meio do mundo como apóstola pelo facto de ser mulher (cf. M VI 6,3). Apesar dos trabalhos serem grandes, deseja-os e está determinada a padecê-los por amor (cf. M VI 6,4). Estes são os efeitos que permanecem, os desejos que não passam e que se manifestam assim que haja ocasião (cf. M VI 6,5).

Tudo isto é bom, mas não chega. As lágrimas são boas, mas, por si só, insuficientes (cf. M VI 6,7-9). Novamente, Teresa vinca o carácter prático da mística autêntica: “Não pensemos que está tudo feito em chorando muito, mas deitemos mão ao trabalhar muito, e adquirir virtudes” (M VI 6,9). A verdadeira mística não se pode reduzir a uma experiência espiritual – subjectiva e emocional – tem que encarnar em obras concretas e no cultivo das virtudes. As lágrimas não devem ser buscadas (cansando-nos a cavar para as tirar), pois as que dão mais fruto são as que caem do céu, sem qualquer esforço da nossa parte (cf. M VI 6,9). Por isso, aconselha Teresa, o melhor é colocarmo-nos diante do Senhor contemplando a Sua misericórdia e a nossa miséria, esperando e acolhendo o que Ele nos quiser dar, porque “quer seja água, quer seja seca: Ele sabe o que melhor nos convém” (M VI 6,9).

Por vezes, nestas coisas simultaneamente penosas e saborosas, Deus dá uns júbilos e uma oração estranha, difícil de entender (cf. M VI 6,10). Apesar de não os compreender, Teresa sabe que são fonte de um gozo tão excessivo que desejaria anunciá-lo a todos para louvor e glória de Deus (cf. M VI 6,10). Os gozos místicos são, em si mesmos, fonte de uma grande alegria e motivo para festejar. Como tal, destinam-se a ser partilhados, porque ninguém faz uma festa sozinho. Quem está com este grande ímpeto de alegria não o pode calar nem dissimular (cf. M VI 6,11), porque esta alegria é uma santa e boa loucura (cf. M VI 6,11). Assemelha-se a alguém que bebeu muito, mas não perdeu os sentidos (cf. M VI 6,13). Este júbilo interior deve transformar-se em louvor exterior, com o qual as irmãs se contagiem umas outras (cf. M VI 6,12). Com isto, fica a alma tão esquecida de si e de todas as coisas, recordando-se apenas da fonte desta alegria e de cantar os seus louvores (cf. M VI 6,12).

No sétimo capítulo, às portas da consumação do matrimónio espiritual, Teresa lembra a necessidade de nunca deixarmos de considerar as nossas misérias e pecados, nem tão pouco desprezarmos a contemplação da Sagrada Humanidade. Pode surgir, nestas moradas, a ilusão e uma falsa segurança que havemos de gozar a Deus para sempre, não sendo já necessário chorar os próprios pecados (cf. M VI 7,1-2). Isto é “um engano muito grande, porque a dor dos pecados cresce tanto mais quanto mais se recebe de nosso Deus. E tenho para mim que esta pena não nos deixará, até que estejamos onde nenhuma coisa no-la possa dar” (M VI 7,1).

Combatendo a ilusão, Teresa reforça o imperativo de termos sempre diante de nós a nossa fragilidade e os nossos pecados. Isto é um exercício para toda a vida. Jamais devemos esquecer a nossa condição, temendo que Deus nos abandone (cf. M VI 7,3-4). Quem, como Pedro e Madalena, recebeu tanto amor e mercês e entendendo a verdadeira grandeza de Deus,

terá uma maior consciência da sua miséria e sentirá uma grande dor pelos próprios pecados (cf. M VI 7,4). Por outro lado, Teresa reafirma a importância de meditar sempre os “mistérios da Sacratíssima Humanidade de Nosso Senhor Jesus Cristo” (M VI 7,5). Apesar de ter sido refutada, repete que jamais a farão confessar que seja bom caminho abandonar a meditação da vida de Jesus (cf. M VI 7,5). Afastar-se de tudo o que é corpóreo é para os anjos, não para os que vivem em corpo mortal (cf. M VI 7,6). Para os que vivem na carne, a contemplação da Sagrada Humanidade é “bem e remédio” (M VI 7,6). Teresa assegura que ninguém entra nestas duas últimas moradas sem o guia da nossa fé, o bom Jesus (cf. M VI 7,6).

Alguns, assim que lhes é dada alguma contemplação perfeita, já não querem nem conseguem meditar, como antes, os mistérios da Paixão e da vida de Cristo (cf. M VI 7,7). Teresa supõe que quem encontra a Deus com a vontade, já não quer trabalhar nem cansar-Se a buscá-Lo com o entendimento (cf. M VI 7,7). Todavia, em vez de esperar milagres, devemos ajudar, em tudo o que pudermos, a atear o fogo do amor de Deus: “até que morramos, por subida que seja a oração, isto é necessário” (M VI 7,8). De certa forma, a consideração dos próprios pecados e a meditação dos mistérios da vida de Jesus podem ser vistos como exercícios ascéticos próprios destas moradas.

Quando ainda não se acendeu, na vontade, o fogo divino, nem se sente a presença de Deus, é necessário procurá-Lo como a Esposa do *Cântico dos Cânticos* (cf. M VI 7,9). Teresa defende que não devemos ficar parados, à espera, mas sim procurar diligentemente. O que Deus nos deu nos princípios uma vez, pode não voltar a dar durante muito tempo. Ele bem sabe o porquê. Nós não sabemos, porém, sabemos o caminho: cumprir os mandamentos e conselhos e meditar na Sua vida e morte. Como tal, considerando o “muito que Lhe devemos, andemos nisto muito diligentes; o demais, venha quando o Senhor quiser” (M VI 7,9).

Para Teresa, a meditação é discorrer muito através do entendimento, pensando na grande graça que Deus nos fez ao nos dar o Seu Filho Unigénito, considerando toda a Sua vida até à Paixão e morte de cruz (cf. M VI 7,10). “É admirável e muito meritória esta oração” (M VI 7,10). Teresa percebe que quem foi levado à mais perfeita contemplação tenha dificuldade em meditar os mistérios da vida de Jesus, embora não considere que tenha razão, porque é impossível não recordar tão grandes benefícios e tão grandes provas do amor de Deus (cf. M VI 7,11).

Ninguém, por mais espiritual que seja, fará Teresa mudar de opinião (cf. M VI 7,12). Não nos podemos embevecer com gostos e regalos dados pelo Senhor, na oração, porque a vida é longa e há nela muitos trabalhos, como tal, teremos sempre a necessidade “de olhar e

ver e como o nosso modelo Jesus Cristo os passou, e até Seus Apóstolos e Santos, para levarmos os nossos com perfeição” (M VI 7,13). A companhia de Jesus é demasiado boa para que a abandonemos, portanto, desenganemo-nos e deixemos os gostos e os contentamentos (cf. M VI 7,13).

Por mais espirituais que sejam, não fuçamos das coisas corpóreas, adverte Teresa. À semelhança da Sua Mãe Sacratíssima, firmes na fé, devemos confessar a verdadeira humanidade e a verdadeira divindade de Jesus, amando o Sacratíssimo Sacramento (cf. M VI 7,14). Teresa confessa que viu claramente o mal de não pensar em Jesus Cristo, aguardando regalos na oração (cf. M VI 7,15). Sem Jesus e sem a Sua Sagrada Humanidade andamos errantes, “perdendo muito tempo, e não aproveitando nem medrando na oração” (M VI 7,15). O papa emérito Bento XVI também o afirmou na sua *Homilia*, na Avenida dos Aliados, Porto, a 14 de Maio de 2010: “quanto tempo perdido, quanto trabalho adiado, por inadvertência deste ponto! Tudo se define a partir de Cristo, quanto à origem e à eficácia da missão”²³⁷.

O oitavo capítulo descreve as visões intelectuais, um meio pelo qual Cristo Se comunica e nos mostra o amor que nos tem (cf. M VI 8,1). Estando a alma descuidada, sente Jesus junto de si sem que o veja com os olhos do corpo nem com os da alma (cf. M VI 8,2). Na época de Teresa, sem ela saber porquê, denominavam esta graça mística de visão intelectual. Na verdade, mesmo sem o ver, Teresa entendia claramente ser Jesus Cristo quem Se mostrava, o que nos princípios lhe causava certa confusão (cf. M VI 8,2). Possivelmente também causa confusão a muitos de nós actualmente. Queremos, por isso, recorrer novamente ao magistério de Bento XVI que, na *Homilia*, na Esplanada do Santuário de Fátima, a 13 de Maio de 2010, falou sobre visões místicas:

“Deus – mais íntimo a mim mesmo de quanto o seja eu próprio (cf. Santo Agostinho, *Confissões*, III, 6, 11) – tem o poder de chegar até nós, nomeadamente através dos sentidos interiores, de modo que a alma recebe o toque suave de algo real que está para além do sensível, tornando-a capaz de alcançar o não-sensível, o não-visível aos sentidos. Para isso exige-se uma vigilância interior do coração que, na maior parte do tempo, não possuímos por causa da forte pressão das realidades externas e das imagens e preocupações que enchem a alma (cf. Card. Joseph Ratzinger, Comentário teológico da *Mensagem de Fátima*, ano 2000). Sim! Deus pode alcançar-nos, oferecendo-se à nossa visão interior”²³⁸.

Estas visões, geralmente, são acompanhadas de palavras de consolo e confiança, que têm tanta força que é impossível duvidar da sua procedência (cf. M VI 8,3). O sentimento da

²³⁷ BENTO XVI – *Bento XVI em Portugal, discursos e homilias*, 107-108.

²³⁸ BENTO XVI – *Bento XVI em Portugal, discursos e homilias*, 75-76.

presença de Deus é muito intenso, dando-se por meio de uma via mais delicada do que a sensível; no entanto, é um sentimento de presença tão certo – e até muito mais – como se ocorresse com os sentidos exteriores.

Este tipo de visão é acompanhado de grandes lucros e efeitos interiores, como a paz e desejos contínuos de agradar a Deus (cf. M VI 8,3). Os efeitos provam claramente que é algo que vem de Deus. Do conhecimento particular de Deus e da Sua contínua companhia nasce um amor terníssimo para com Ele e um desejo ainda maior de se consagrar totalmente ao Seu serviço (cf. M VI 8,4). Com a presença continuada de Deus, “a alma anda quase de contínuo com amor actual Àquele a quem vê ou entende estar junto de si” (M VI 8,4). Tudo isto é fruto da gratuidade de Deus, que Se dá quando quer e sem a alma merecer; quando Ele Se retira, a alma fica em grande soledade (cf. M VI 8,5).

Se não se vê, como é que se entende que é Cristo? Teresa responde que “isto não o saberá dizer a alma, nem pode entender como o entende, senão que o sabe com um grandíssima certeza” (M VI 8,6). O discernimento destas graças deve ser feito através dos efeitos que provocam (cf. M VI 8,7). No entanto, é bom que haja temor e cautela, sem excessos de confiança por receber tão grandes favores; por outro lado, deve-se recorrer a um bom letrado que ajude a discernir estas experiências (cf. M VI 8,8). Ninguém pense que é melhor do que os outros por ter semelhantes coisas (cf. M VI 8,10).

O capítulo nono é dedicado à explicação das visões imaginárias. Segundo Teresa, quando procedem de Deus são mais proveitosas do que as visões intelectuais, porque são mais conformes o nosso natural (cf. M VI 9,1). Aqui, como um relâmpago, quando quer, Cristo mostra claramente a Sua Sacratíssima Humanidade da maneira que entende, como quando andava na terra, ou depois de ressuscitado (cf. M VI 9,3). Esta imagem gloriosíssima fica esculpida na imaginação até que ser substituída pela visão plena e definitiva – escatológica – do Esposo (cf. M VI 9,3). É uma visão interior verdadeiramente viva e tão fulgurante que se é arrebatado com tão espantosa vista (cf. M VI 9,4). É espantosa por ser a mais formosa e mais deleitosa possível, pois a glória e a majestade causam grande espanto à alma (cf. M VI 9,5).

Uma visão com estas características não pode ser fabricada pela nossa imaginação. Neste tipo de visões, estando a alma descuidada, “de repente se lhe representa muito por junto [Cristo], e revolve todas as potências e sentidos com um grande temor e alvoroço, para os pôr logo naquela ditosa paz” (M VI 9,10). Tal como Paulo quando foi derrubado por Cristo, num instante, dá-se um grande arrebatamento que causa um grande sossego e ensina grandes

verdades. A verdadeira sabedoria tira a ignorância e dá uma grande certeza de que isto é obra de Deus (cf. M VI 9,10).

De certa forma, estas experiências extáticas remetem-nos para os dons, carismas e frutos do Espírito Santo (cf. Is 11,2; 1Cor 12,8-11; Gl 5,22-23). É reforçada a importância do discernimento destas graças, sendo que este exige tempo e cautela. É preciso “aguardar o tempo do fruto que dão estas aparições e ir, pouco a pouco, olhando à humildade em que deixam a alma, e à fortaleza na virtude” (M VI 9,11). Teresa reafirma a necessidade de se encontrar alguém que ajude no seu discernimento (cf. M VI 9,11-12). Além disto, devemos esforçar-nos por contentar a Cristo e ocupar a memória com a Sua imagem, pensando na Sua Vida ou Paixão (cf. M VI 9,12.14).

Embora estas visões sejam ótimas e deleitosas ninguém as deve desejar nem suplicar, por várias razões: 1) é falta de humildade, ninguém deve querer o que não pode merecer; 2) há um grande perigo de se ser enganado; 3) quando há um grande desejo, a própria imaginação pode fazer ver e ouvir aquilo que é desejado; 4) é grande atrevimento nosso querer escolher o caminho, não deixando que Deus nos leve por onde mais nos convém; 5) são muitos e variados os trabalhos que sofre quem recebe estas mercês; 6) e, como tal, aquilo que parece um ganho pode ser a nossa perdição (cf. M VI 9,14-15).

Há outras razões além destas, porém, “o mais seguro, é não querer senão o que Deus quer, pois nos conhece e ama mais do que nós mesmos. Ponhamo-nos em Suas mãos, para que seja feita Sua vontade em nós; e não poderemos errar se, com determinada vontade, nos ficamos sempre nisto” (M VI 9,16). Além disso, quem recebe mais mercês não recebe mais glória, mas fica mais obrigado a servir. Muitos santos nunca souberam o que é uma destas graças; outros que as receberam, não o são (cf. M VI 9,16). Estas graças devem ajudar a desenvolver as virtudes, no entanto, quem as adquire com esforço, muito mais merecerá (cf. M VI 9,17). Os próprios desejos de servir a Deus e de padecer por amor d’Ele também são coisas sobrenaturais (cf. M VI 9,18).

Deus comunica-Se de muitos modos e em diversas ocasiões. Teresa descreve estas graças para dar a conhecer, tanto quanto lhe é possível, as diferenças que há neste caminho, para que as irmãs entendam como elas se dão, quais os seus efeitos não se deixando iludir pela imaginação nem afligir pelo demónio (cf. M VI 10,1).

Outro fenómeno místico extático acontece quando, em oração, numa suspensão repentina, o Senhor revela grandes segredos e a alma parece que os vê (cf. M VI 10,2). Contudo, “embora diga que se vê, não vê nada, porque não é visão imaginária, senão

intelectual, na qual se lhe descobre como em Deus se vêem todas as coisas, e Ele as tem todas em Si mesmo” (M VI 10,2)²³⁹. Esta visão é muito proveitosa pois, apesar de fulgurante, fica profundamente gravada e, com ela, vê-se mais claramente a maldade de ofendermos a Deus, estando N’Ele (cf. M VI 10,2).

Para nos dar a entender esta verdade, Teresa propõe a seguinte comparação²⁴⁰: imaginemos que Deus é um palácio muito grande e belo. Poderão os pecadores sair deste palácio para fazer as suas maldades. Não! É dentro do próprio palácio, ou seja, em Deus, O qual contém em Si todas as coisas, que nós, pecadores, fazemos todas as nossas abominações, desonestidades e maldades (cf. M VI 10,3). “Consideremos a grande misericórdia e sofrimento de Deus em não nos aniquilar ali imediatamente” (M VI 10,3). O remédio para a nossa miséria é imitar Deus, sofrendo de boa vontade as maldades que nos fazem, amando e perdoadando quem no-las faz (cf. M VI 10,4).

Quem aqui chegou procure andar sempre em verdade diante de Deus e dos homens, não querendo ser julgado melhor do que aquilo que é, glorificando a Deus com obras (cf. M VI 10,6). Que Deus nos conceda o dom de nos conhecermos verdadeiramente a nós mesmos, “porque Deus é a suma verdade, e a humildade é andar na verdade” (M VI 10,7). Com esta súplica, Teresa recupera aqui um tema das primeiras moradas: a importância do autoconhecimento, associando-o à humildade²⁴¹.

Teresa inicia o capítulo final das sextas moradas questionando: todas estas mercês são suficientes para que a borboletazinha encontre repouso. Não! Pelo contrário, está muito pior (cf. M VI 11,1). Qualquer uma destas graças é causa de grande dor “porque, como vai conhecendo mais e mais as grandezas de Deus, e se vê estar tão ausente e apartada de O gozar, cresce muito mais o desejo; porque também cresce o amor, quanto mais se lhe descobre o muito que merece ser amado este grande Deus e Senhor” (M VI 11,1). Com isto, na nossa opinião, fica mais clara a origem da saborosa e dolorosa ferida que purifica a alma no crisol do amor.

Com as ânsias e lágrimas e suspiros e com os grandes ímpetos descritos, muitas vezes, através de um simples pensamento ou palavra escutada, surge um golpe semelhante a uma seta de fogo (cf. M VI 11,2). Este golpe fulminante, que não é golpe, fere o mais fundo e

²³⁹ O pano de fundo para esta visão é a graça mística narrada em *Vida* 40 (cf. especialmente V 40,9).

²⁴⁰ Esta comparação tem origem na comparação feita em *Vida* 40,10.

²⁴¹ “Não é pequena lástima e confusão que, por nossa culpa, não nos entendamos a nós mesmos, nem saibamos quem somos” (M I 1,2). Importa sublinhar que, para Teresa, o conhecimento profundo de si mesmo conduz ao conhecimento de Deus, O qual habita no centro e meio da nossa alma.

íntimo da alma pulverizando-o (cf. M VI 11,2). Neste intensíssimo arroubamento, o entendimento permanece activo para entender a razão de sentir uma grandíssima pena de estar a alma ausente de Deus (cf. M VI 11,3). Este sentimento, no mais fundo da alma, fez Teresa compreender “quanto mais fortes são os sentimentos da alma que os do corpo” (M VI 11,3).

Estes ímpetos são tão fortes que colocam a pessoa em perigo de morte (cf. M VI 11,4). Teresa exclama: “Senhor, como afligis os vossos amadores! Mas tudo é pouco para o que lhes dais depois. Bem é que o muito custe muito” (M VI 11,6). Teresa bem sabe que a entrada nas sétimas moradas exige a purificação da alma, tal como os que hão-de entrar no Céu se limpam no purgatório, como tal, é muito pouco o padecer em comparação com o prémio que há-de receber (cf. M VI 11,6). Uma coisa é certa: “os tormentos da alma [são] muito mais custosos que os do corpo” (M VI 11,7), sendo impossível distingui-los senão se passa por eles (cf. M VI 11,7).

Na verdade, esta coisa é penosa e proveitosa, porque, através dela, a alma perde o medo de todo e qualquer trabalho que possa vir a suceder: a) comparativamente com o sentimento tão penoso que sofreu a alma, tudo o resto parecerá nada; b) fica mais desapegada de todas as coisas e criaturas, porque vê que nenhuma delas lhe pode valer; c) como tal, sabe que só o Criador a pode confortar e consolar, d) ficando com maior cuidado de não O ofender, mas antes de O consolar (cf. M VI 11,10). Daí a necessidade de uma enorme magnanimidade para entrar e atravessar as sextas moradas (cf. M VI 11,11).

3.3. Sétimas moradas: que nasçam sempre obras, obras

Nesta etapa deste caminho espiritual, pode parecer que já está tudo dito. Contudo, “se a grandeza de Deus não tem limites, tão-pouco o terão as Suas obras” (M VII 1,1). Quem abrir o coração e penetrar a fundo no mais íntimo da sua alma poderá descobrir os grandes segredos e tesouros aí escondidos (cf. M VII 1,1). No seu núcleo mais profundo, a alma descobrirá o Castelo que abarca o seu próprio castelo. Teresa deseja que tamanhas riquezas não fiquem ocultas, nem seja por nossa culpa que o Esposo não celebre este matrimónio espiritual (cf. M VII 1,1-2).

Quando o Senhor se compadece dos que O desejam e já passaram por grandes trabalhos, antes de consumir o matrimónio espiritual, mete-a na Sua morada, a sétima (cf. M VII 1,3). Tal como no Céu, Deus tem na alma a Sua própria mansão, um outro céu (cf. M VII 1,3). Quando o Senhor mete alguém nesta Sua mansão, não é como nos arroubamentos

anteriores. Aqui é diferente. Deus já tira as escamas dos olhos²⁴², de modo que, embora seja por uma maneira estranha, a alma já vê e entende algo da graça que lhe é feita (cf. M VII 1,6). Por visão intelectual, é-lhe representada de um modo próprio:

“A Santíssima Trindade, todas as Três Pessoas, com uma inflamação que primeiro lhe vem ao espírito, à maneira de uma nuvem de grandíssima claridade. E por notícia admirável, que se dá à alma, entende com grandíssima verdade serem estas Pessoas distintas todas as Três uma substância e um poder e um saber e um só Deus. De maneira que, o que acreditamos por fé, ali o entende a alma, podemos dizer, por vista, ainda que não é vista dos olhos do corpo, porque não é visão imaginária. Aqui se lhe comunicam todas as Três Pessoas e lhe falam” (M VII 1,6).

Após a obscuridade e as trevas das sextas moradas, a alma já está preparada para acolher a revelação mística do Deus vivo e verdadeiro no esplendor da Sua luz. Por graça e pelo excesso de luz, a alma entende por visão interior que está na presença do Deus três vezes santo (cf. Is 6,3). Uma coisa é ouvir e crer, outra é saber (saborear) por experiência, vendo que, no mais íntimo de si, sente esta divina companhia (cf. M VII 1,7). É errado pensar que neste estado a pessoa fica extasiada e alienada: “Atende, sim e muito mais que antes, a tudo o que é serviço de Deus” (M VII 1,8). O mistério da inabitação Trinitária chama-nos à comunhão e convoca-nos para a missão²⁴³. Por outra parte, apesar do fortíssimo sentimento da presença divina e da grande confiança que esta lhe inspira, a alma anda com mais cuidado que nunca para não ofender o Hóspede divino (cf. M VII 1,9).

Embora a luz desta presença não resplandeça sempre com a mesma intensidade, a alma sente-a sempre (cf. M VII 1,9). Com esta admirável companhia, Deus quer dispor a alma para mais (cf. M VII 1,10). Segundo Tomás Álvarez, o tema central das sétimas moradas é a santidade: a santidade possível nesta vida, no mais aquém, como cume natural da vida da graça, aquilo a que Paulo chamou plenitude da vida em Cristo (*plérôma*)²⁴⁴. Para falar da

²⁴² Tal como a Paulo, após Ananias lhe ter imposto as mãos (cf. Act 9,18).

²⁴³ Notamos que este dado está em plena consonância com o magistério conciliar, o qual aponta o amor Trinitário como a origem e a fonte da missão: “A Igreja peregrina é, por sua natureza, missionária, visto que tem a sua origem, segundo o desígnio de Deus Pai, na «missão» do Filho e do Espírito Santo. Este desígnio brota do «amor fontal», isto é, da caridade de Deus Pai, que, sendo o Princípio sem Princípio de quem é gerado o Filho e de quem procede o Espírito Santo pelo Filho, quis derramar e não cessa de derramar ainda a bondade divina, criando-nos livremente pela sua extraordinária e misericordiosa benignidade, e depois chamando-nos gratuitamente a partilhar da sua própria vida e glória” (IGREJA CATÓLICA: II CONCÍLIO ECUMÉNICO DO VATICANO – Decreto *Ad gentes*, n. 2, in Braga: Apostolado da Oração, 1992, 278).

²⁴⁴ Cf. Tomás ÁLVAREZ – *Comentarios al “Castillo Interior”*, 285.

santidade cristã, Teresa não recorre a teorias teológicas abstractas, oferece-nos sim a sua experiência viva e pessoal como testemunho²⁴⁵.

No segundo capítulo, é descrito o matrimónio espiritual. Teresa recorda a graça matrimonial, quando se lhe representou 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” (M VII 2,1). Esta graça ilustra bem a comunhão de bens própria de uma união matrimonial. A partir deste momento, Teresa foi convidada a cuidar das coisas do seu Senhor, recebendo a garantia que também Ele cuidaria das suas.

Este episódio, que marca o início do matrimónio espiritual de Teresa, aconteceu no segundo do ano do seu priorado na Encarnação, na oitava de São Martinho, em Novembro de 1572 (cf. R 35), ou seja, cerca de 5 anos antes de escrever as sétimas moradas, na sua cela, em São José. Teresa conta como Juan de la Cruz lhe deu uma partícula mais pequena a comungar, para a mortificar. Então, após a pacificar, por visão imaginária, muito no interior, representou-se-lhe o Senhor, dando-lhe a Sua mão direita e dizendo-lhe: “Olha este cravo; é o sinal de que serás Minha esposa de hoje em diante. Até agora não o tinhas merecido; de aqui em diante zelarás pela minha honra, não só como Criador, como Rei e teu Deus, mas como verdadeira esposa Minha. Minha honra já é tua e a tua Minha” (R 35)²⁴⁶.

Teresa garante que esta visão imaginária é muito diferente das outras, pois causa enorme espanto e desatino, por causa da sua grande força, das palavras escutadas e por ocorrer no mais interior da alma, onde ainda não tinha sucedido nenhuma outra visão, excepto a da Santíssima Trindade (cf. M VII 2,2). A diferença entre estas visões e as visões das moradas anteriores é tão grande como a diferença existente entre o desposório espiritual e o matrimónio espiritual (cf. M VII 2,2).

²⁴⁵ A partir da proposta teresiana, nas sétimas moradas, Tomás Álvarez resume assim a santidade cristã: 1) é um evento trinitário que ocorre na alma do cristão e lhe transforma a vida (cf. M VII 1); 2) deriva da santidade de Cristo e eleva à plenitude a relação entre Cristo e o cristão (cf. M VII 2); 3) do ponto de vista antropológico, consiste na plenitude humana, ou seja, na maturidade do homem novo e da vida nova (cf. M VII 3); 4) é algo que ultrapassa o sujeito e se derrama como graça para os outros, pois, à semelhança de Jesus, servo sofredor, a santidade cristã tem um horizonte eclesial e uma dimensão universal, sendo um carisma para o serviço dos irmãos (cf. M VII 4) (cf. Tomás ÁLVAREZ – *Comentarios al “Castillo Interior”*, 285-286).

²⁴⁶ Salientamos o carácter cristológico desta visão e de todo o segundo capítulo das sétimas moradas (cf. Tomás ÁLVAREZ – *Comentarios al “Castillo Interior”*, 294-299).

O matrimônio espiritual passa-se no centro mais interior da alma, onde habita o próprio Deus, não sendo preciso porta para entrar; aqui, na união do matrimônio espiritual, o Senhor aparece neste centro da alma, por visão intelectual, ainda mais delicada do que as anteriores, como quando apareceu aos Apóstolos, estando as portas fechadas, e lhes disse: *Pax vobis* (cf. M VII 2,3). Para Teresa, este tipo de visão é o mais subido e elevado possível:

“Não se pode dizer mais senão que – tanto quanto se pode entender – fica a alma, digo, o espírito desta alma, feito uma coisa com Deus; pois, como Ele também é espírito, Sua Majestade quis mostrar o amor que nos tem (...) porque de tal maneira se quis juntar com a criatura, que, assim como os que já não se podem apartar, não se quer Ele apartar dela” (M VII 2,3).

Teresa retoma aqui a diferença sutil e delicada entre a alma e o espírito (cf. M VII 1,11). O centro mais profundo da alma é o ponto de encontro onde se dá a mística união entre o humano e o divino; é lá onde o espírito da alma se faz um com Deus, também Ele espírito (cf. M VII 2,3)²⁴⁷.

O desposório espiritual e a união espiritual, por seu lado, são diferentes, pois, muitas vezes a alma e o Esposo separam-se (cf. M VII 2,4). Na união do matrimônio espiritual a separação é impossível, porque Deus fica sempre com a alma naquele centro. Tal como a água caída do céu se junta à água dos rios e depois à dos mares, sendo impossível separá-las, aqui é igualmente impossível separar Deus da alma (cf. M VII 2,4). Como tal, a alma morre, porque vive já em Cristo (cf. M VII 2,4). Mais uma vez, o tempo e os efeitos são os melhores indicadores desta mística união (cf. M VII 2,6).

As palavras de Jesus Cristo não falham e todos as entenderíamos, se nos dispuséssemos e desviássemos de tudo o que impede a luz de brilhar (cf. M VII 2,8). No entanto, não se julgue que a alma está livre de cair. Anda com muito mais temor do que antes para se guardar de qualquer pequena ofensa a Deus, com maiores desejos de O servir, com pena de ver o pouco que pode fazer por Ele e com grandes desejos de penitência (cf. M VII 2,9). Contudo, no mais aquém, a alma não poderá nunca baixar guarda, porque “nestas moradas não deixa de haver tempos de guerra, de trabalhos e de fadigas; mas são de maneira que não sai da sua paz nem do seu posto” (M VII 2,10). Isto demonstra que, mesmo nas sétimas moradas, permanece necessária uma certa tensão ascética.

Teresa regressa à distinção entre a alma e o espírito. O centro da nossa alma, ou este espírito, é coisa difícilíssima de compreender e de explicar (cf. M VII 2,10). Para o fazer, a

²⁴⁷ Cf. Tomás ÁLVAREZ – *Comentarios al “Castillo Interior”*, 300.

autora propõe duas comparações. A primeira é a do Rei que está no seu palácio e, estando o seu reino em grandes guerras e coisas penosas, não abandona o seu posto. Do mesmo modo aqui: mesmo como muitas coisas peçonhentas, muito ruído e barafunda nas moradas exteriores, no núcleo da alma, sede do espírito, ninguém pode entrar e tirar a paz, porque as paixões estão já vencidas. A segunda comparação diz que se a cabeça permanece sã, mesmo que doa o corpo todo, nem por isso doerá a cabeça (cf. M VII 2,11).

No terceiro capítulo, a borboleta já encontrou repouso: morreu e Cristo já vive nela (cf. M VII 3,1). Os seguintes efeitos mostram que isto é verdade: 1) esquecimento de si mesmo e empenho total ao serviço de Deus e das Suas coisas; 2) desejo de padecer e de que se cumpra em si a vontade de Deus; 3) grande gozo interior nas perseguições, com uma maior paz e amor aos perseguidores do que anteriormente; 4) grande desejo de servir a Deus, louvando-O e ganhando almas para Ele, ou seja, um grande zelo apostólico e missionário, sem medo de morrer; 5) grande desapego de tudo; desejo de soledade ou de estar ocupado em algo que contribua para a salvação de alguma alma; 6) ausência de temor dos enganos do demónio, por causa da certeza de que estas coisas procedem de Deus (cf. M VII 3,1-10).

Nestas moradas, quase nunca há aridez ou perturbação interior como em todas as outras. A alma permanece em grande quietude. Além da sua entrega incondicional a Deus, já consumada, a alma nada mais faz para receber as graças divinas (cf. M VII 3,10). Aqui, “neste templo de Deus, nesta Sua morada, só Ele e a alma se gozam com grandíssimo silêncio. Não tem que bulir nem buscar nada o entendimento (...) não se perdem as potências, mas não operam e estão como espantadas” (M VII 3,11). É grande o sossego da alma. Cessam os arrebatamentos – ou são muito raros – e a alma encontra grande repouso e gozo na divina companhia (cf. M VII 3,12).

Estes efeitos são sinal e fruto da intimidade e comunhão sponsal da alma com o Esposo²⁴⁸, pois este já acedeu ao seu pedido beijando-a na boca (cf. M VII 3,13). “Que ele me beije com beijos da sua boca” (Ct 1,2). Comentando este versículo, Teresa diz-nos “que o beijo é sinal de paz e de grande amizade entre duas pessoas” (Conc 1,10).

²⁴⁸ O *Cântico dos Cânticos* terá sido uma das fontes de inspiração de Teresa ao nível do simbolismo nupcial entre o Esposo (Cristo) e a esposa (a alma), pouco frequente nos seus primeiros escritos, mas desenvolvido posteriormente nas *Moradas do Castelo Interior* (cf. TERESA DE JESÚS – *Conceitos do amor de Deus*, in TERESA DE JESÚS – *Obras Completas*, 969-1012). Até nós chegou apenas o comentário de alguns versículos deste livro, pois mal apareceu foi lançado ao fogo por ordem do teólogo Diego de Yanguas (cf. Tomás ÁLVAREZ – “Introdução a *Conceitos do amor de Deus*”, in TERESA DE JESÚS – *Obras Completas*, 971-972).

Teresa irrompe em oração desejando que todos conhecessem esta paz de alma:

“Deus meu! pois vedes quanto importa, fazei que os cristãos a queiram buscar, àqueles a quem a tendes dado, não lha tireis, por Vossa misericórdia; que, enfim, até que lhe deis a verdadeira e a leveis aonde ela se não pode acabar, sempre se há-de viver com este temor. Digo a verdadeira paz, não porque entenda que esta não o é, mas porque se poderia voltar à guerra primeira, se nos apartássemos de Deus” (M VII 3,13).

Mas qual é a verdadeira paz? A verdadeira paz é “juntar-se [a alma] com a vontade de Deus, de maneira que não haja divisão entre ele e ela, senão seja uma mesma vontade; não só por palavras, não só por desejos, mas posto em obra” (Conc 3,1).

Longe de qualquer ilusão, Teresa sabe que, neste desterro, nada é garantido. Há sempre a possibilidade de fechamento e regressão da nossa parte. Como tal, reforça a necessidade de não nos descuidarmos, tirando forças das nossas fraquezas e procurando agradar a Deus em tudo (cf. M VII 3,14). Quanto maiores forem os favores de Deus, mais cautelosos e receosos de nós mesmos devemos andar (cf. M VII 3,14). Apesar da paz e da quietude, nunca faltará a cruz (cf. M VII 3,15). De vez em quando, surge alguma ocasião em que todas as coisas peçonhentas dos arrabaldes do castelo e das outras moradas se juntam para tentar criar algum alvoroço (cf. M VII 4,1-2). No entanto, a memória do Senhor dá fortaleza alma. Por outro lado, apesar dos grandes desejos e determinações, estas almas não deixam cometer imperfeições e mesmo pecados (cf. M VII 4,3).

Teresa coloca, então, uma questão nuclear: qual o objectivo de tantas mercês feitas pelo Senhor? Seria totalmente errado pensar que é só para gozo e regalo da própria alma. “Assim tenho por certo serem estas mercês para fortalecer a nossa fraqueza para podê-Lo imitar muito no padecer” (M VII 4,4). Os que mais de perto seguiram Jesus e conviveram com Ele foram os que passaram por maiores trabalhos (cf. M VII 4,5). Além de Sua Mãe e dos Apóstolos, Teresa sublinha os trabalhos sofridos por Paulo, considerando-o como paradigma dos efeitos das verdadeiras visões e da contemplação (cf. M VII 4,5).

Não deixa de ser elucidativa a associação entre Paulo – Apóstolo dos gentios, vaso eleito para sofrer pelo nome do Senhor (cf. Act 9,15-16) – e a mística genuína. Isto leva-nos concluir que as graças místicas destinam-se à vocação apostólica, ou seja, a fazer discípulos missionários. Por sua vez, o apostolado inevitavelmente contém em si mesmo a cruz²⁴⁹. Com isto, chegamos ao cerne da ligação entre mística e missão. Aquele que aqui chegou e que recebeu tantas graças de Deus:

²⁴⁹ Porém, “se [a cruz] é amada, é suave de levar; isto é certo” (Conc 2,26).

“Que esquecido deve ter o seu descanso, e que pouco se lhe deve dar da honra, e que longe deve andar de querer ser tida em algo a alma onde o Senhor está tão particularmente! Porque, se ela está muito com Ele, como é de razão, pouco se deve lembrar de si; toda a memória se lhe vai em contentá-l’O mais, e em quê ou como Lhe mostrará o amor que Lhe tem. Para isto é a oração, filhas minhas; para isto serve este matrimónio espiritual: que nasçam sempre obras, obras” (M VII 4,6).

Transcrevemos na íntegra este excerto porque, no culminar das sétimas moradas, Teresa aponta claramente as obras e a missão como a meta da mística e da contemplação em espírito e verdade.

“Esta é a verdadeira prova de ser coisa e mercê feita por Deus (...) porque pouco me aproveita ficar-me ali a sós muito recolhida, fazendo actos com Nosso Senhor, propondo e prometendo fazer maravilhas por Seu serviço, se, saindo dali, e se oferece ocasião, faço tudo ao revés. Digo mal, que aproveitará pouco, pois tudo o que se faz se se está com Deus aproveita muito; e estas determinações, embora depois sejamos fracos em as cumprir, alguma vez nos dará Sua Majestade com que o façamos; (...) Quis dizer que é pouco, em comparação do muito mais que é conformar as obras com os actos e palavras, e quem não o puder por junto, seja a pouco e pouco. Vá dobrando a sua vontade, se quer que lhe aproveite a oração” (M VII 4,7).

Para Teresa, isto é o que realmente conta: conformar a vida de oração e contemplação e com a vida apostólica e missionária²⁵⁰. Basta colocarmos os olhos no crucificado para vermos que tudo o que possamos fazer é pouco. Ele mostrou o Seu amor com tantas e tão maravilhosas obras e nós queremos contentá-lo só com palavras? O ser espiritual de verdade é fazermos-nos escravos de Deus, entregando-lhe toda a nossa liberdade. Todo este edifício assenta os seus alicerces na humildade (cf. M VII 4,8). Como tal, os alicerces não podem

²⁵⁰ Luis San-Pedro Bezares explora uma possível uma evolução no projecto de reforma teresiano, no sentido da existência de uma “primeira Teresa” – eremita, anacoreta, defensora da Regra Primitiva – que terá evoluído para uma “segunda Teresa” – fundadora activa, com preocupações apostólicas e de salvação das almas. Juan de la Cruz estaria mais em sintonia com a “primeira Teresa” e Jerónimo Gracián com a “segunda”. Ainda nesta linha, terá estado nos planos de Teresa de Jesús duas formas possíveis para o Carmelo reformado; e, eventualmente, uma terceira que o autor designa de “jesuítas descalços”, ou seja, simultaneamente apostólica/missionária e contemplativa/penitente. O projecto mais contemplativo corresponderia à década de 1560 (*Vida e Caminho de Perfeição*), por seu lado, o projecto mais apostólico estaria situado na década de 1570 (*Fundações e Moradas*). Para esta evolução missionária, terão contribuído as experiências místicas de oração de união, o desposório espiritual das quintas moradas e matrimónio espiritual das sétimas. O papel dos jesuítas – como confessores, promotores vocacionais e facilitadores das fundações – é também sublinhado (cf. Luis Enrique RODRÍGUEZ SAN-PEDRO BEZARES – “Teresa de Jesús, Gracián y los «jesuítas descalzos»”, in Jesús GARCÍA ROJO (Ed.) – *Teresa de Jesús, V centenario de su nacimiento: historia, literatura y pensamiento. Actas del congreso internacional teresiano, Universidade Pontificia de Salamanca, 22 al 24 de octubre de 2014*. Salamanca: Diputación de Salamanca, 2015, 93-101). Na nossa opinião, independentemente destas hipóteses, parece-nos haver uma progressiva abertura de Teresa à missão que coincide com a fase da plenitude mística e das *Moradas*.

assentar apenas na oração e na contemplação. A trave mestra de todo o edifício espiritual são as virtudes e o seu exercício. Quem não cresce, decrece (cf. M VII 4,9).

O sossego destas almas é o interior, nunca o exterior. No exterior, a alma continua a batalha e “mais guerra lhes faz, para que não estejam ociosas as potências e os sentidos de todo o corporal” (cf. M VII 4,10). Isto quer e deseja Teresa: procuremos o matrimónio espiritual e todas as graças não para o nosso próprio proveito, “mas sim para ter forças para servir; desejemos e ocupemo-nos na oração” (M VII 4,12). Neste sentido, Marta e Maria, ícones evangélicos de acção e de contemplação, hão-de andar sempre juntas para hospedar o Senhor. Escutá-Lo e estar com Ele, por um lado, servi-Lo, por outro lado (cf. M VII 4,12). “Seu manjar é que, de todas as maneiras que pudermos, ganhemos almas para que se salvem e sempre O louvem” (M VII 4,12).

Quase a terminar, Teresa deixa-nos o seguinte conselho: o nosso apostolado, em vez de desejar o impossível, deve concentrar-se no real e, como tal, deve começar pelos que nos são mais próximos (cf. M VII 4,14). Isto é algo fundamental. Se não evangelizarmos os da nossa casa, como poderemos aspirar a evangelizar os que vivem nos confins da terra? Nesta perspectiva, desmitificando a mística com o seu realismo, Teresa conclui:

“Não façamos torres sem fundamentos, porque o Senhor não olha tanto à grandeza das obras como ao amor com que se fazem; e, desde que façamos o que pudermos, Sua Majestade dará com que vamos podendo cada dia mais e mais (...) para que tenha o valor que o nosso amor tiver merecido, embora sejam pequenas as obras” (M VII 4,15).

4. Conclusão

Em primeiro lugar, destacamos as incalculáveis riquezas encontradas nas moradas deste *Castelo Interior*. De facto, *As Moradas* são uma das mais preciosas joias que Teresa de Jesús nos deixou. Nelas, a autora exprime de modo excelso a sua vocação mistagógica através do simbolismo do amor sponsal. Elas sintetizam o mistério da vida em Cristo como um caminho de progressivo aprofundamento até se chegar à morada central, a mais íntima e secreta, onde se consuma o matrimónio espiritual. Este *Castelo Interior* condensa o itinerário vital de Teresa, a partir da sua experiência pessoal de oração e amadurecimento espiritual, mas é igualmente válido para todo aquele que deseje entrar dentro de si mesmo e trilhar o caminho que conduz ao mistério que o habita.

Em segundo lugar, apesar deste caminho espiritual passar por várias etapas com características próprias, pensamos que ele pode (e deve) ser visto como um todo. Queremos

com isto dizer que, de certa forma, nas moradas predominantemente ascéticas está já latente o dom de Deus, como dom místico, no desejo de conversão e de oração e na vontade de lutar para entrar no castelo e chegar mais além. Por outro lado, na vida predominantemente mística, as provas e os trabalhos não desaparecem. Como tal, o esforço para permanecer fiel a Deus e à própria vocação e missão continua a ser necessário. Embora seja uma luta com características diferentes das das moradas iniciais, as moradas místicas continuam a exigir a cooperação do orante no bom combate da fé. A tensão ascética das moradas predominantemente místicas consiste, principalmente, na abertura incondicional para acolher a graça de Deus e fazer a Sua vontade. As provas, os trabalhos, as securas – a noite mística – são um dom de Deus para a purificação necessária para se poder entrar nas sétimas moradas. Nesta vida terrena, nunca poderemos deixar de considerar as nossas próprias fraquezas e pecados, nem abandonar a preciosa companhia da Sagrada Humanidade de Jesus Cristo. As quartas moradas mostram bem a fusão e a complementaridade entre a mística e a ascese – dom e luta – no caminho espiritual, rumo à plenitude da vida cristã: a santidade.

Em terceiro lugar, parece-nos que o crescimento espiritual, como caminho de uma progressiva interiorização e de uma maior intimidade com Deus, conduz igualmente a uma saída de si mesmo em ordem ao serviço e à missão. A autenticidade da nossa relação com Deus – mística – é comprovada com obras e pela prática de uma vida virtuosa. Ao sublinhar o discernimento das experiências místicas, Teresa de Jesús reforça o seu carácter prático: os efeitos que ficam e frutificam em obras e na missão é que nos permitem avaliar a autenticidade da nossa vida espiritual. Teresa acentua este aspecto, mormente, nas moradas predominantemente místicas, afirmando mesmo que para isto servem as graças místicas e o matrimónio espiritual: para que sempre nasçam obras. Como tal, a sua mística pode ser considerada uma mística de olhos abertos à contemplação das necessidades das pessoas e do mundo.

Em último lugar, salientamos o contributo de Teresa para “desmitificar” a mística. Por tudo aquilo que acabámos de referir, consideramos que a sua experiência contribui para que vejamos a mística como uma relação de intimidade com Deus, experienciada e aprofundada sobretudo – mas não só – na oração, que nos conduz a um crescimento humano integral e nos coloca ao serviço dos outros e do mundo. Como tal, a mística teresiana não é uma mística alienada, mas uma mística comprometida na procura e na realização da vontade de Deus. Neste sentido, compreendemos melhor a importância atribuída por Teresa ao discernimento cuidadoso das experiências místicas, assim como o seu apreço pelos teólogos e pela teologia.

Tudo isto revela a preocupação de Teresa por andar na verdade, combatendo toda e qualquer forma de ilusão e falsidade. Acima de tudo, no cerne da sua experiência está o amor com que se vive estas coisas.

CONCLUSÃO GERAL

Estamos conscientes de que não iremos concluir nada de original ou inovador. Contudo, de um modo geral, as hipóteses que colocámos verificaram-se através da análise que realizámos. Relativamente ao percurso vital de Teresa, conseguimos descortinar uma íntima ligação entre o seu itinerário oracional, a vida ascética e o crescimento espiritual. No seu caminho de maturação espiritual, a oração teve uma importância decisiva. De modo semelhante, a vida ascética, enquanto desejo de uma contínua progressão e crescimento espiritual, também foi fundamental, permanecendo presente, de certa forma, na etapa final sua vida. No entanto, acima de tudo, esteve o amor. Como tal, podemos concluir que nem a oração nem a ascese foram para Teresa um fim, mas somente um meio para amar a Deus e ao próximo com gestos e com obras. A grande luta de Teresa neste mundo consistiu no desapego de si mesma. Na verdade, este é o sentido genuíno de mortificação. A oração e a ascese foram, portanto, um meio para o crescimento espiritual em ordem ao serviço de Deus e dos homens, na Igreja.

Relativamente à mistagogia, através de poderosos símbolos e alegorias, Teresa provou ser uma grande pedagoga. Utilizou este seu carisma para conduzir o maior número possível de irmãos e irmãs à união com Deus, continuando a exercê-lo através dos seus escritos e do exemplo da sua vida. Falou e escreveu sempre a partir da sua própria experiência, o que a torna uma autêntica testemunha. Em Teresa, neste sentido, a mistagogia assume um carácter verdadeiramente missionário, pois aquilo que viu e ouviu, isto é, o que viveu, sentiu a obrigação de partilhar, porque o amor é difusivo por natureza.

No que toca à ligação entre mística e missão, na nossa opinião, Teresa defendeu-a e viveu-a. Como vimos, o verdadeiro crisol da oração são as obras e o amor. A oração torna-nos conscientes dos nossos limites e das nossas fraquezas, como tal, faz-nos andar na verdade, ou seja, na humildade. A oração potencia o exercício das virtudes e da acção apostólica. Como tal, ambas nos conduzem à união com Deus e com os irmãos. Na medida em que o orante progride na união a Deus, progride também na prática das virtudes, porque a oração deixa as suas marcas. A primeira delas é a humildade e a amizade para com aqueles que estão ao nosso lado. Isto alcança-se através do abandono incondicional a Deus, procurando agradar-lhe em

tudo e realizando a Sua vontade. Foi após o matrimônio espiritual, que Teresa defendeu com mais veemência que as graças místicas destinam-se a que nasçam obras. Este dado, permite-nos afirmar que, em Teresa, há uma íntima relação entre mística e missão.

Por si só, a relação entre mística e missão ajuda a desmitificar a mística. Porém, em Teresa de Jesús, há mais aspectos que ajudam a esta tarefa. Desde logo, a importância atribuída ao discernimento das experiências místicas, o qual deve ser feito através de sinais concretos e dos efeitos que deixam no orante. Além disso, este discernimento deve ser realizado com a ajuda de letrados. No apreço de Teresa pelos teólogos e pela teologia, vemos a necessidade de uma sinergia entre a mística e a teologia, com vista ao mútuo enriquecimento. A mística necessita da teologia para realizar um discernimento cuidadoso daquilo que procede de Deus, a fim de o guardar. Por seu lado, a teologia necessita da mística para dar vida, em espírito e verdade, ao seu discurso. Só poderemos falar e ser testemunhas fiéis daquilo que vivemos e experimentamos.

Toda a criatura, mesmo sem o saber, anseia pela vida em plenitude. Todo o cristão deseja fazer a experiência de Deus. Não uma experiência amputada ou parcial, mas uma experiência pessoal do Deus vivo e verdadeiro. O encontro com Deus, em Jesus Cristo, é que faz de nós verdadeiros cristãos. Só este encontro, renovado diariamente, pode fazer de nós cristãos apaixonados, prontos a testemunhar e a dar a vida por Cristo. É, nesse sentido, que Karl Rahner afirmava que o cristão do século XXI ou será místico ou não será nada, porque a mística é uma relação de intimidade com Deus. Deste modo, a Igreja necessita que todos os cristãos sejam místicos, ou seja, que alimentem a sua intimidade com Cristo na oração, na meditação da Palavra, nos sacramentos, na comunidade. Na medida em que a nossa relação pessoal com Cristo for mais forte, também a relação comunitária e eclesial com Deus sairá melhorada e potenciada.

Ao longo deste trabalho, muitas vezes, sentimos uma grande proximidade do testemunho teresiano, como alguém que verdadeiramente nos falava ao coração. Pensamos que este é um dos aspectos do carisma teresiano que permanece válido. Teresa é uma testemunha que fala do coração e fala ao coração, atraindo outros para Deus. Por isso, tão frequentemente irrompe em diálogo amoroso com o Senhor.

Numa sociedade e numa cultura onde reina o efêmero e a superficialidade, Teresa de Jesús desafia-nos a fazer uma viagem ao nosso interior, às profundidades e às raízes do nosso ser, onde poderemos encontrar o eterno, aquilo que não passa, o que, por si só, basta. Por outro lado, provoca-nos a viver a fidelidade a Deus, através da oração. Esta fidelidade exige

que se dê a Deus o Seu devido lugar, dando-Lhe espaço para que realize em nós a Sua vontade. A maior parte das vezes, esta abertura radical e incondicional à vontade de Deus traz consigo a cruz e os sofrimentos. As graças místicas são um dom para ultrapassarmos todas as adversidades, confiando somente em Deus.

Relativamente aos limites deste trabalho, seria desejável ter ido mais além no relacionamento dos escritos teresianos com a sua biografia, situada no respectivo contexto histórico. Isto permitiria uma visão conjunta dos seus escritos, da sua acção apostólica e do ambiente vital em que Teresa encarnou. Num futuro trabalho, seria interessante aprofundar a união entre mística e missão, explorando mais detalhadamente as fundações e a acção apostólica de Teresa. Como tal, além de examinar outros escritos teresianos, como o seu epistolário, seria igualmente importante reconstruir com maior detalhe a sua vida.

Finalizamos, recordando a insistência de Teresa na perseverança e na fidelidade à oração. Teresa de Jesús soube por experiência própria a importância de cuidar da relação com “O amigo”, pois somente com o Seu amor é que se poderá crescer no amor e “amar como Ele nos amou”. Por isso, para Teresa, a oração nunca foi “um modo de fugir, nem de se colocar dentro de uma bolha, e nem sequer de se isolar, mas de progredir numa amizade que quanto mais cresce, tanto mais põe em contacto com o Senhor, «amigo autêntico» e fiel «companheiro» de viagem, com o qual «tudo pode ser suportado», porque Ele sempre «nos infunde ajuda e coragem, e nunca nos abandona» (V 22, 6)”²⁵¹. Como tal, a sua experiência mística infundiu-lhe os dons necessários para realizar a sua verdadeira vocação. Ao terminar, sabemos que o melhor ficou por dizer, porque estas coisas são mais para se sentir e viver do que para se escrever. No entanto, tal como Teresa, é grande o contento “e dou por bem empregado o trabalho” (M epílogo,1).

²⁵¹ FRANCISCO – *Mensagem do Papa Francisco por ocasião do quinto centenário do nascimento de Teresa de Ávila* (15 de Outubro de 2014).

BIBLIOGRAFIA

I. FONTES

TERESA DE JESÚS – *Obras Completas*. Tradução de Vasco Dias Ribeiro. Revisão do texto original, introduções e notas de Tomás Álvarez. Paço de Arcos: Edições Carmelo, 2000.

II. INSTRUMENTOS DE TRABALHO

Charles-André BERNARD – “Contemplation”, in Stefano DE FIORES – Tullo GOFFI (dir.) – *Dictionnaire de la vie spirituelle*. Adaptation française par François Vial. Paris: Cerf, 1983, 177-187.

Ermanno ANCILLI – “Espiritualidad cristiana (historia de la)”, in Ermanno ANCILLI (dir.) – *Diccionario de espiritualidad*. Tomo II, Barcelona: Editorial Herder, 1983, 16-32.

Eulogio PACHO – “Alumbrados”, in Ermanno ANCILLI (dir.) – *Diccionario de espiritualidad*. Tomo I, Barcelona: Editorial Herder, 1983, 90-94.

Félix MALAX – “Ascesis”, in Tomás ÁLVAREZ (dir.) – Tomás ÁLVAREZ (dir.) – *Diccionario de Santa Teresa: Doctrina e historia*. 2ª ed. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2006, 57-60.

G.G. PESENTI – “Mistagogia”, in L. BORRIELLO – E. CARUANA – M. R. DEL GENIO – N. SUFFI (dir.) – *Dizionario di mistica*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1999, 820-823.

Juan ESQUERDA BIFET – “Juan de Ávila”, in Ermanno ANCILLI (dir.) – *Diccionario de espiritualidad*. Tomo II, Barcelona: Editorial Herder, 1983, 408-411.

M.E. POSADA – “Compunzione”, in L. BORRIELLO – E. CARUANA – M.R. DEL GENIO – N. SUFFI (dir.) – *Dizionario di mistica*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1999, 320-321.

Tomás ÁLVAREZ – “Arrobamiento”, in Tomás ÁLVAREZ (dir.) – *Diccionario de Santa Teresa: Doctrina e historia*. 2ª ed., Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2006, 56-57.

Tomás ÁLVAREZ – “Camino espiritual”, in Tomás ÁLVAREZ (dir.) – *Diccionario de Santa Teresa: Doctrina e historia*. 2ª ed., Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2006, 98-100.

Tomás ÁLVAREZ – “Contentos”, in Tomás ÁLVAREZ (dir.) – *Diccionario de Santa Teresa: Doctrina e historia*. 2ª ed., Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2006, 173-174.

Tomás ÁLVAREZ – “Éxtasis”, in Tomás ÁLVAREZ (dir.) – *Diccionario de Santa Teresa: Doctrina e historia*. 2ª ed., Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2006, 285-290.

Tomás ÁLVAREZ – “Soledad”, in Tomás ÁLVAREZ (dir.) – *Diccionario de Santa Teresa: Doctrina e historia*. 2ª ed., Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2006, 579-580.

Tullo GOFFI – “Conversion”, in Stefano DE FIORES – Tullo GOFFI (dir.) – *Dictionnaire de la vie spirituelle*. Adaptation française par François Vial. Paris: Cerf, 1983, 197-201.

III. MAGISTÉRIO

BENTO XVI – *Audiência Geral* (2 de Fevereiro de 2011), in http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/audiencias/2011/documents/hf_ben-xvi_aud_20110202.html (consultado em 27-03-2017).

BENTO XVI – *Bento XVI em Portugal, discursos e homilias*. Prior Velho: Paulinas, 2010.

BENTO XVI – Carta encíclica *Deus caritas est*. 2ª ed., Prior Velho: Paulinas, 2006.

FRANCISCO – Exortação apostólica *Evangelii gaudium*. Braga: Editorial Apostolado da Oração, 2013.

FRANCISCO – *Mensagem do Papa Francisco por ocasião do quinto centenário do nascimento de Teresa de Ávila* (15 de Outubro de 2014), in http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/messages/pont-messages/2014/documents/papa-francesco_20141015_messaggio-500-teresa-avila.html (consultado em 27-03-2017).

IGREJA CATÓLICA: II CONCÍLIO ECUMÉNICO DO VATICANO – Constituição Pastoral *Gaudium et spes*, in Braga: Apostolado da Oração, 1992, 343-418.

IGREJA CATÓLICA: II CONCÍLIO ECUMÉNICO DO VATICANO – Decreto *Ad gentes*, in Braga: Apostolado da Oração, 1992, 275-312.

PAULO VI – Discurso aos membros do *Consilium de Laicis* (2 de Outubro de 1974): *Acta Apostolicae Sedis* 66 (1974) 568.

IV. BIBLIOGRAFIA GERAL

A. DUARTE DE ALMEIDA – *O erguer das nossas mãos vazias*. Coimbra: Gráfica de Coimbra, 1989.

AGOSTINHO DE HIPONA – *Confissões*. Tradução e notas de Arnaldo Espírito Santo, João Beato e Maria Pimentel. Edição bilingue, 2ª ed., Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2004.

AGOSTINHO DE HIPONA – “Enarraciones sobre los Salmos II”, in *Obras de san Agustin*. Tomo XX, edição bilingue preparada por Balbino Perez. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1965.

AGOSTINHO DE HIPONA – “Sermones”, in *Obras de san Agustin*. Tomo VII, edição bilingue, prólogo e tradução de Amador del Fueyo. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1950.

Albert NOLAN – *Jesus hoje: Uma espiritualidade de liberdade radical*. Prior Velho: Paulinas Editora, 2008.

Alexandre Freire DUARTE – “Notas sobre a mística cristã e a sua linguagem ferida: equívocos coevos sobre a mística”, in *Theologica* 46 (2011) 113-136.

Augusta Espantoso FOLEY – *El alumbriismo y sus posibles orígenes*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2016, 527-532, in <http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcxp918> (consultado em 6-2-2017).

Carlos ROS – *Teresa de Jesus: atualidade da santa de Ávila*. Lisboa: Paulus, 2016.

Daniel de Pablo MAROTO – “Santa Teresa de Jesus. Breve perfil”, in *Livro do peregrino: V centenário de Santa Teresa de Jesus 1515-2015*. Inspirado no “guía del peregrino” cedido pela comissão de preparação do «V Centenario del nacimiento de Santa Teresa de Jesús», Ávila, 2014.

Enzo BIANCHI – *Porque rezar, como rezar*. Lisboa: Paulus Editora, 2011.

Francisco Javier Díez DE REVENGA – “Teresa de Jesús: La formación de la escritora”, in *Carthaginensia* 31 (2015) 197-214.

Herbert ALPHONSO – *La vocazione personale. Transformazione in profondità per mezzo degli esercizi spirituali*. Quarta edizione corretta. Roma: Gregorian & Biblical Press, 2014.

IGNACIO DE LOYOLA – *Exercícios Espirituais: tradução do autógrafo espanhol*. 3ª ed., Braga: Livraria Apostolado da Imprensa, 1999.

IRMÃO ROGER DE TAIZÉ – “Uma parábola de comunhão”, in IRMÃO ROGER DE TAIZÉ – *O seu amor é como um fogo*. Lisboa: Edições Paulistas, 1990, 84-85.

Isabelle POUTRIN – “Las mujeres en el siglo de las reformas religiosas”, in Antonio Luis Cortés PEÑA (coord.) – *Historia del cristianismo. El mundo moderno*. Vol. III, Madrid: Editorial Trotta, 2006, 509-550.

James MARTIN – *Torna-te aquilo que és: da imitação à autenticidade. O verdadeiro eu em Thomas Merton e outros santos contemporâneos*. Prior Velho: Paulinas, 2009.

Jean LAFRANCE – *Reza ao Pai no teu íntimo*. Braga: Editorial Apostolado da Oração, 1988.

Jeremias Carlos VECHINA – “A novidade teresiana da oração”, in *Revista de Espiritualidade* 86 (2014) 113-132.

Jeremias Carlos VECHINA – “Santa Teresa de Jesus e los letrados”, in *Didaskalia* 45 (2015) 323-367.

Jeremias Carlos VECHINA – “Tempo e vida de Santa Teresa de Jesus”, in *Revista de Espiritualidade* 93-94 (2016) 9-36.

Johann BAPTIST METZ – *El clamor de la tierra: el problema dramático de la teodicea*. Estella: Verbo Divino, 1996.

Johann BAPTIST METZ – *Por una mística de ojos abiertos. Cuando irrumpe la espiritualidad*. Barcelona: Herder Editorial, 2013.

José-Damián GAITÁN – “Crecimiento espiritual y ascesis”, in *Teresianum* 52 (2001) 771-787.

Juan MARTÍN VELASCO – “Ser místico em situação de crise de Deus”, in *Igreja e Missão* 204-206 (2007) 65-106.

Julia KRISTEVA – “La pasión según Teresa de Ávila”, in *Quaderns de la Mediterrània* 12 (2009) 184-188.

Leonardo BOFF – *A oração de São Francisco: uma mensagem de paz para o mundo actual*. Adaptado da edição brasileira. Cascais: Pergaminho, 2007.

Leonardo BOFF – *Vida segundo o espírito*. 4ª ed., Petrópolis: Vozes, 1987.

Luis Enrique RODRÍGUEZ SAN-PEDRO BEZARES – “Teresa de Jesús, Gracián y los «jesuitas descalzos»”, in Jesús GARCÍA ROJO (Ed.) – *Teresa de Jesús, V centenario de su nacimiento: historia, literatura y pensamiento. Actas del congreso internacional teresiano, Universidade Pontificia de Salamanca, 22 al 24 de octubre de 2014*. Salamanca: Diputación de Salamanca, 2015.

Luís ROCHA E MELO – *Se tu soubesses o dom de Deus: ensaio sobre oração*. 3ª ed., Braga: Apostolado da Oração, 2006.

Manuel Burgos MADROÑERO – “En torno a santa Teresa de Jesús”, in *Isla de Arriarán* 10 (1997) 263-280.

Manuel Ruiz JURADO – “Los jesuitas y Santa Teresa”, in *Gregorianum* 96 (2015) 395-407.

Rafael M. Pérez GARCÍA – “Pensamiento teológico y movimientos espirituales en el siglo XVI”, in Antonio Luis Cortés PEÑA (coord.) – *Historia del cristianismo. El mundo moderno*. Vol. III, Madrid: Editorial Trotta, 2006, 51-90.

Raniero CANTALAMESSA – *A Eucaristia nossa santificação*. 2ª ed., Lisboa: Paulus, 2009.

Ricardo García CÁRCEL y Josep PALAU I ORTA – “Reforma y contrarreforma católicas”, in Antonio Luis Cortés PEÑA (coord.) – *Historia del cristianismo. El mundo moderno*. Vol. III, Madrid: Editorial Trotta, 2006, 187-226.

Rui FERREIRA – “Itinerário oracional, vida ascética e crescimento espiritual em Teresa de Jesús”, in *Igreja e Missão* 231 (2016) 49-99.

Secundino CASTRO SÁNCHEZ – “El libro de Moradas. Una espiritualidad de luminosa oscuridad”, in *Teresianum* 66 (2015) 229-257.

Secundino CASTRO SÁNCHEZ – “Noche oscura en *Las moradas* de Santa Teresa”, in *Revista de Espiritualidad* 67 (2008) 291-311.

Teresa Gil MUÑOZ – *La noche oscura de Teresa de Jesús: aproximación fenomenológica, teológica y mistagógica*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2016.

Timothy RADCLIFFE – *Ser cristão? Para quê?*. Prior Velho: Paulinas Editora, 2011.

Tomás ÁLVAREZ – *Comentarios al “Castillo Interior” de Santa Teresa de Jesús*. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2011.

Vasco Pinto de MAGALHÃES – *Vocação e vocações pessoais*. 2ª ed., Braga: Apostolado da Oração, 2005.

Vicente Álvarez PALENZUELA – “Nuevos horizontes espirituales: reforma y heterodoxia”, in Emilio Mitre FERNÁNDEZ (coord.) – *Historia del cristianismo. El mundo medieval*. Vol. II, Madrid: Editorial Trotta, 2006, 631-686.

William WALSH – *Teresa de Ávila*. Lisboa: Editorial Aster, 1961.

ÍNDICE

INTRODUÇÃO	3
------------------	---

CAPÍTULO I

DE TERESA AHUMADA A TERESA DE JESÚS: VIDA, AMBIENTE E FUNDAMENTOS

1. Itinerário vital de Teresa de Jesús: súmula biográfica	6
2. O contexto vital de Teresa de Jesús: o <i>siglo de oro</i> espanhol	10
2.1. <i>Contexto político e cultural</i>	11
2.2. <i>Contexto religioso e espiritual</i>	13
3. Itinerário oracional, ascese, maturação espiritual e <i>Moradas</i>	16
4. Os fundamentos teresianos (V 1-10)	22
5. Conclusão	25

CAPÍTULO II

CRESCIMENTO, ORAÇÃO E VIRTUDES EM *VIDA* E *CAMINHO*

1. Os inícios da oração em <i>Vida</i> (V 11-17)	27
1.1. <i>Primeiro grau: tirar com esforço água de um poço</i>	28
1.2. <i>Segundo grau: água mais abundante por meio de uma nora e de alcatruzes</i>	29
1.3. <i>Terceiro grau: água de rio ou de fonte que basta encaminhar</i>	30
2. A oração mais avançada e a Humanidade de Cristo (V 18-22)	31
2.1. <i>Quarto grau: a água que vem do alto dos céus</i>	32
2.2. <i>A Sagrada Humanidade</i>	35
3. As virtudes evangélicas e o Pai-Nosso (C 4-24)	36
3.1. <i>As virtudes evangélicas</i>	37

3.2. <i>Noções sobre oração e o Pai-Nosso</i>	39
3.3. <i>Virtudes, vida e oração</i>	40
4. Conclusão	41

CAPÍTULO III

MORADAS: LUTA E DOM RUMO À PLENITUDE DA VIDA CRISTÃ

1. A vida ascética (M I-III)	43
1.1. <i>Primeiras moradas: a porta é a oração</i>	43
1.2. <i>Segundas moradas: com perseverança determinada</i>	44
1.3. <i>Terceiras moradas: é bom, mas não basta</i>	45
2. Quartas moradas: a ponte	47
3. A vida mística (M V-VII)	54
3.1. <i>Quintas moradas: obras quer o Senhor</i>	55
3.2. <i>Sextas moradas: o crisol do amor</i>	62
3.3. <i>Sétimas moradas: que nasçam sempre obras, obras</i>	77
4. Conclusão	84
CONCLUSÃO GERAL	87
BIBLIOGRAFIA	90