



TERESA DE ÁVILA E O AMOR MÍSTICO: INTERRELAÇÃO ENTRE MÍSTICA E EROTISMO

Teresa of Ávila and mystical love: interrelationship between mysticism and eroticism

Anderson Moura Amorim*

Faculdade Católica de Feira de Santana (FCFS)

DOI: 10.29327/256659.16.1-6

RESUMO:

A mística e o erotismo em Teresa de Ávila convergem na sua obra através de uma profunda exploração da relação entre a alma e Deus. Ela expressa uma paixão espiritual intensa com termos de amor e êxtase, usando uma linguagem erótica para descrever sua união com o Divino e transmitir a profundidade da experiência mística. Essa fusão do sagrado com o erótico reflete a busca da alma por uma conexão íntima com o Deus, marcada por uma linguagem sensorial e uma profunda entrega. O estudo analisa como o êxtase teresiano integra mística e erotismo, resultando em uma aspiração à vida divina. Teresa é notável pela intensidade em sua prática religiosa e pela profundidade de seus escritos, que combinam relato místico e produção literária.

Palavras-chave: Teresa de Ávila; Mística; Êxtase teresiano; União mística.

* Mestre em Teologia Sistemático-Pastoral pela Universidade Católica de Pernambuco. Doutorando em Teologia Sistemático-Pastoral pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Docente na Faculdade Católica de Feira de Santana, FCFS. E-mail: christo.moura@hotmail.com

INTRODUÇÃO

Teresa de Ávila, conhecida como Santa Teresa de Jesus (1515-1582), é uma figura importante do misticismo cristão do século XVI, cujos escritos se tornaram clássicos da literatura cristã. Ela se destacou pelos ensinamentos que promoviam uma vida espiritual centrada no crescimento da piedade prática. Além disso, em suas reflexões sobre a vida eterna, Teresa emprega metáforas para desenvolver sua Filosofia Mística, consolidando-se não apenas como uma figura proeminente na literatura cristã, mas também como uma das principais escritoras femininas da literatura espanhola de seu tempo e períodos subsequentes até a contemporaneidade (Teixeira, 2017, p. 66). Assim, alguns estudiosos têm explorado em sua obra a relação entre o erotismo e a experiência mística, um tema central de interesse em nosso estudo.

A obra de Teresa de Ávila, permeada pela linguagem mística e literária, desafia análises completas devido à sua complexidade simbólica. Seus escritos, caracterizados por digressões e uma autenticidade profunda, buscam instruir sobre a vida espiritual de forma íntima e genuína, estabelecendo uma conexão direta com o leitor. Em suas autobiografias notáveis, como *Vida* e *Caminho de Perfeição*, Teresa utiliza uma linguagem rica em imagens sensuais e eróticas para descrever sua relação com o Divino. Essa abordagem levou alguns estudiosos a interpretarem sua experiência mística como um tipo de erotismo espiritual. Como apontado por Prates, “com um estilo singular, a escrita de Teresa envolve o leitor, incentivando a interação, sendo simultaneamente atrativa e instigante” (Prates, 2016, p. 54).

Teresa descreve a união com Deus como uma experiência íntima e profunda, comparável ao amor e à união física entre um homem e uma mulher, utilizando termos como “ardor interior” e “fogo celestial” (Barbosa, 2006, p. 07). A linguagem sensual em suas obras tem provocado debates entre estudiosos: alguns a interpretam como metáforas do amor divino, uma forma de expressar a intensidade e a profundidade desse amor de maneira mais acessível e tangível, enquanto outros a veem como uma expressão genuína da dimensão erótica na experiência mística (Câmara, 2021, p. 1122).

Inobstante várias interpretações sobre a vida espiritual de Teresa, este estudo, pretende, a partir da pesquisa bibliográfica como metodologia, tendo como apoio teórico, principalmente, nos trabalhos: *El fenómeno místico: estudio comparado* (2009) de Juan

Martin Velasco, *O Erotismo* (2004) de Georges Bataille, *Mystical Theology: the Science of love*(1996) de William Johnston, *Estudos sobre o Barroco* (2002) de Helmut Hatzfeld, além de diversos estudos sobre os escritos místicos da Idade Média, analisar a experiência mística do êxtase teresiano, como inter-relação entre mística e erotismo que se fundem como experiência do abandono ao absoluto, e conseqüentemente se transforma em aspiração à vida divina.

Para tanto, cumpre dizer que o estudo que se segue está organizado em três momentos, cuja seqüência objetiva evidenciar o protagonismo feminino assumido por Teresa de Ávila no século XVI, abordar a Teologia Mística em Teresa de Ávila como experiência do abandono ao absoluto. E, por último, no terceiro momento, demonstrar a inter-relação entre mística e erotismo empregada por Teresa em seus escritos como analogia do amor místico.

Teresa de Ávila é uma mestra na expressão de experiências espirituais profundas através da linguagem. Sua escrita, que combina imagens poéticas, metáforas e linguagem simbólica, reflete tanto a mística quanto a literatura. Ao descrever suas experiências místicas com linguagem sensorial e metafórica, ela buscou transmitir uma compreensão visceral da proximidade com o divino. Sua abordagem inovadora da espiritualidade e da mística, incluindo a exploração do erotismo ou, no mínimo, de experiências sensuais, continua a refletir e a inspirar reflexões sobre a natureza da mística e a busca pela união com o divino através do amor e da entrega total. A influência de sua mística, longe de ser um fenômeno restrito a seu tempo, permanece viva, reverberando nas gerações subsequentes e sendo reconhecida até os dias de hoje.

TERESA DE JESUS, A MÍSTICA DE ÁVILA (ESPANHA), QUE VIVEU NO SÉCULO XVI

Teresa Sánchez Cepeda y Ahumada, conhecida como Teresa de Ávila ou Teresa de Jesus (Álvarez, 2014, p. 10), mulher, religiosa, mística, poetisa, fundadora e reformadora da Ordem do Carmelo na Espanha quinhentista, viveu dos anos 1515- 1582, período que a tornou conhecida por seus escritos místicos e por ter assumido um protagonismo feminino, num ambiente social instável, marcado por uma cultura patriarcal, e num contexto eclesial de transformações.

Teresa de Jesus nasceu em Ávila, na Espanha, em 28 de março de 1515. Filha de pais eruditos, compartilhava com seu pai, Dom Alonso, o gosto pela leitura dos clássicos (Pedrosa, 2011, p. 458-474). Um fato notável e relevante de sua adolescência era seu hábito de dedicar-se à leitura contínua de romances de cavalaria, influenciada pelo exemplo de sua mãe, o que ampliou seu contato com a cultura geral. Teresa considerava os livros fundamentais para seu desenvolvimento intelectual e espiritual, principalmente as de vida de santos, reconhecendo-os como verdadeiros pilares para busca da Verdade (Barbosa, 2006, p. 07).

Teresa de Ávila, conforme relatado em *O Livro da Vida*, enfrentou conflitos iniciais de vaidade e desejos mundanos após a morte de sua mãe. Contra a sua vontade, foi enviada pelo pai ao Convento Agostiniano de Ávila, com vistas a prepará-la para um casamento futuro (Gomes; Oliveira, p. 2017, 39-53). Entre 1553-1554, após uma grave enfermidade, optou pela vida religiosa, apesar da oposição paterna (Carli, 2017, p. 03). Insatisfeita com as regras das Carmelitas, liderou a reforma que resultou na criação da Ordem das Carmelitas Descalças, tornando-se uma figura controversa entre suas antigas irmãs. Esta transformação marcou sua ascensão como teóloga mística, colaborando com São João da Cruz em uma relação que eles chamaram de “matrimônio espiritual”, resultando em obras fundamentais para o Carmelo Reformado (Barbosa, 2006, p. 07).

Teresa de Jesus faleceu debilitada por um câncer uterino em Alba de Tormes, no dia 4 de outubro de 1582, tendo assim construído sua história no tumultuado contexto da Espanha do século XVI. Durante esse período, que abrange o final do século XV e se estende por todo o século XVI, ocorreram profundas mudanças ao redor do mundo (Gutiérrez, 2003, p. 127-157). Num panorama mais amplo, presenciamos a transição da Idade Média para a Idade Moderna, impulsionada pelo movimento renascentista, no qual a humanidade buscou, em todos os domínios do conhecimento, migrar do teocentrismo para o antropocentrismo. Nesse contexto, verdades outrora inquestionáveis começaram a ser postas à prova.

No âmbito religioso também ocorre uma transformação na forma de pensar o ser humano, o mundo e Deus. Pois, “naquele momento, percebe-se um cansaço da espiritualidade baseada em práticas exteriores, orações vocais estereotipadas e devoções sem significado” (Pedrosa, 2014, não paginado). Devido a isso, “ocorre uma mudança em direção

ao cerne da humanidade, buscando um encontro genuíno com Deus e sua Palavra (...)” (Pedrosa, 2014, não paginado).

Naquela situação, o elemento racional (ou objetivo) era amplamente destacado na teologia. No século XVI, predominava a teologia escolástica, baseada nos estudos de Tomás de Aquino (1225-1274), que, de maneira racional, havia fundamentado seu pensamento de fé na filosofia aristotélica. Todavia, o excesso de racionalismo e o receio em relação aos “Alumbrados” (Pedrosa, 2015, p. 85), que quer dizer “iluminados”, haviam levado a Igreja a adotar uma postura excessivamente defensiva e isolada. O surgimento da Reforma Protestante em 1517, liderada por Martinho Lutero (1483-1546), foi um sinal claro de que algo no cristianismo estava exigindo mudanças.

Diante de tal cenário, “(...) coube aos místicos seguir seu caminho, valorizando a subjetividade, considerando sua experiência em suas reflexões, apostando no espírito, o centro da alma, como raiz de todas as possibilidades (...)” (Pedrosa, 2015, p. 68). Foi esta circunstância que a experiência avilense nasceu e se desenvolveu. A mística de Ávila bebe nas fontes das chamadas correntes espirituais, que são formadas por aqueles que cultivam uma comunhão íntima com Deus e são sustentadas por experiências místicas pessoais.

A teologia escolástica, apresentada através de manuais de ensino, tem um caráter normativo e o seu cumprimento estava assegurado pelas autoridades eclesiásticas. Sendo assim, a dimensão subjetiva da espiritualidade cristã e, por conseguinte, a própria mística, era observada com má intenção. De acordo com Lúcia Pedrosa (Pedrosa, 2015, p. 35), o fenômeno contemplativo era tido como invisível e, muitas vezes, até confrontado e combatido pelos teólogos da Santa Inquisição, pois os de tendência intelectualista julgavam-se detentores do verdadeiro conhecimento de Deus (Pedrosa, 2015, p. 34).

Em meio à complexidade da realidade, Teresa de Ávila, com seu desejo sincero de seguir a Cristo como mulher e freira, interagindo com influentes expoentes da corrente espiritualista emergente, gradualmente percebe que o Deus cristão está mais próximo do ser humano do que sugerem os manuais escolásticos (Borges, 2005, p. 02). Desta feita, em sua experiência mística, começa a desvencilhar-se da forma dedutiva de procurar Deus e, por isto, “(...) segue (...) um caminho indutivo (...), como era comum naquela época. Fica

evidente que esse caminho da mística de Ávila supõe a valorização (...) da dimensão subjetiva da pessoa humana, descuidada pela teologia escolástica (...)” (Pedrosa, 2015, p. 13).

À vista disso, Teresa, assim como São João da Cruz, irá frisar alguns pontos essenciais da mística, tais como: a afirmação da presença de Deus no interior da alma (a chamada “inabitação trinitária”), dimensão afetiva da relação espiritual com o Criador e a profunda valorização da experiência pessoal (Pedrosa, 2015, p. 32). Os crentes em Deus se sentem atraídos por uma voz que emana primeiro do centro de sua alma, isto é, do espírito ou “apex mentis” (Pedrosa, 2015, p. 31). Foi, desta feita, por ela ter persistido num caminho de oração que resgatava a relevância da subjetividade humana, que tornou possível um encontro fecundo e libertador com o Deus “Absconditus” (Pedrosa, 2015, p. 31).

Em um contexto de suspeição dos teólogos da corrente intelectualista para com os místicos da corrente espiritualista, a jovem espanhola, aos poucos, vai se inteirando dos conteúdos místicos, de quem vai se tornando íntima (Gutiérrez, 2003, p. 128). Baseada nos escritos de Santo Agostinho, especialmente em sua obra autobiográfica *Confissões*, e inspirada, em particular, pela leitura da obra *Terceiro Abecedário Espiritual* do franciscano Francisco de Osuna (1497-1541), ela filtrou e reelaborou um modelo de santidade centrado em uma forma de oração baseada na contemplação silenciosa e no esvaziamento interior da alma, visando uma experiência de autoconhecimento (Jesus, 2002, p. 39 - 45).

Para Teresa, o autoconhecimento autêntico é baseado na sabedoria divina, iluminando nossa razão com a fé (Jesus, 2002, p. 39). Se o conhecimento de Deus nos leva ao amor divino, o autoconhecimento deve nos conduzir ao mesmo amor, mediando essa relação (Tanquerey, 2018, p. 211). A compreensão aponta que apenas o autoconhecimento em Deus, guiado pela oração e humildade, é a base da experiência mística (Tanquerey, 2018, p. 211). Iniciar o caminho da contemplação com esse autoconhecimento libertador permite superar o egoísmo, reconhecendo que o ser humano não basta a si mesmo, mas encontra em Deus seu porto seguro.

A experiência teresiana, surgida em um contexto eclesiástico e social marcado pelo fervor espiritual, por um lado, e pelo preconceito contra os leigos, os pobres, os analfabetos e as mulheres, por outro, está repleta de significativos paradoxos. Confrontados com tais paradoxos, não era raro que os escolásticos racionalistas e as autoridades eclesiásticas se sentissem desorientados e desconfortáveis com a forma como Teresa propunha pensar

e conceber Deus, uma vez que as ideias tomistas da Escola de Salamanca ainda estavam presentes na cosmovisão do catolicismo. Por essa razão, muitos místicos cristãos enfrentaram problemas com a Inquisição, inclusive a própria Teresa de Ávila (Borges, 2005, p. 02).

Acerca disso, Biserra descreve que “as relações de Teresa com o ambiente duplamente hostil em que vivia eram feitas de sutilezas e nuances, de momentos em que ela parece aceitar o jogo e as restrições, exatamente para avançar” (Biserra, 2008, p. 01). Sob esta perspectiva, pressupomos que Teresa, juntamente com João da Cruz, instaurou uma nova forma de escrever suas experiências místicas, utilizando tanto a poesia quanto a prosa para expressar a experiência com Deus, um movimento que, para Certeau, vai “do silêncio ao discurso” (Certeau, 2015, p. 136).

Certeau (2015, p. 136) vê nessa tensão entre o “eu falante” e o silêncio do “Outro” (Eu divino), a fundação de uma ficção de mundo que abarcará uma ficção do sujeito, ambos tomados como “marcas” de uma interioridade muda e indizível. Isso é evidenciado no poema de Teresa em “Desgraças do Exílio”¹ (Ávila, 2006, p. 635, tradução nossa), que claramente diferencia entre os dois tipos de amor (vulgar e celestial), como visto no Banquete de Platão e em obras da literatura neoplatônica do Renascimento. O universo como cenário fictício do inatingível alimenta o desejo de fuga, que é simultaneamente um encontro do ser humano consigo mesmo.

O esvaziamento do querer² também marca um tipo de escritura que, ao instaurar o silêncio interior como fim último de toda oração, funde a experiência da linguagem com o processo espiritual. Nesse movimento, a escrita se torna uma busca por um “corpo” ou “lugar poético”, onde o silêncio não é apenas ausência, mas um espaço fecundo de criação. A autora se excede em metáforas, arcaísmos e antíteses, criando e refundando o espaço literário como uma imagem de um dizer que se entrelaça com a vida e o modo de ser da própria autora. Essa relação íntima entre linguagem e experiência espiritual sugere que a escrita de Teresa de Ávila, por exemplo, não é meramente uma representação do divino, mas uma vivência direta de sua busca por Deus, transformando o texto em um reflexo de sua jornada interior.

¹ “Ayes del exilio”.

² Certeau nomeia de “teatro do interior” (Certeau, 2015, p. 188).

No que diz respeito ao ambiente misógino o qual Teresa estava inserida, Fonseca (2018, p. 69-71) em seu texto sobre a representação no pensamento e na literatura, chama a atenção para os seguintes fatos:

É de se considerar se esse medo do poder de erotização e de prodigalidade sexual da mulher não se relacionava com um complexo de inferioridade do homem, sendo para a sua autoimagem masculinista simplesmente mais conveniente degradar as mulheres ao nível das mais indecentes criaturas libidinosas. Ideias desse tipo, e de que a luxúria do amor efeminava os homens, compõem com incrível insistência no pensamento medieval [...]. Além disso, para o contexto da misoginia medieval, esse conceito de “auctoritas” podia ainda significar, entre outras fontes menos citadas, nefastos pronunciamentos bíblicos antimulher, principalmente oriundos de Provérbios, Eclesiastes e Eclesiástico; e afirmações extraídas, com o correr dos tempos, de escritos de Padres da Igreja.

A partir do pensamento de Fonseca, entendemos que o contexto em que Teresa estava inserida, era a da difamação da figura do feminino, e que conseguiu dar uma resposta diferente ao que já se esperavam acerca de posturas, comportamentos e o lugar da mulher na sociedade e na Igreja. Curiosamente, o mesmo autor em outro momento do texto reforça sua tese quando descreve que

era ainda imputado às mulheres o compulsório vício de sempre resmungar, associado a uma incontinência verbal abusiva e licenciosa, própria de uma língua trocista. A ênfase nessas características, além das indicações bíblicas, remonta a São João Crisóstomo que, na Homília IX, acerca da Carta de São Paulo a Timóteo, culpou Eva por arruinar tudo, no minuto em que ela abriu a boca no Paraíso (Fonseca, 2018, 71).

A realidade destacava limitações no acesso das mulheres aos espaços religiosos, evidenciando a escrita como meio de inserção feminina em domínios predominantemente masculinos, como os místicos, teológicos e literários. Nesse contexto de transição cultural, surgem conflitos subjetivos e novos questionamentos existenciais expressos na arte. A Literatura do período Barroco reflete essa transformação, revelando um ser humano simultaneamente carnal e espiritual, agônico e labiríntico, cuja complexidade transcende explicações simplistas. As obras barrocas capturam a essência desse novo ser humano em expressões estéticas multifacetadas, refletindo as mudanças e desafios da época (Martins, 2012, p. 158).

Neste contexto, é importante elucidar que a Literatura mística teve significativo espaço, não somente na Espanha, mas em vários países europeus onde o Barroco se expressou, já que “no Barroco, pois, o amor divino significa a libertação triunfante de

todas as travas terrestres, a liberdade que só é possível conseguir através deste amor” (Hatzfeld, 2002, p. 151). Assim, tal concepção marcada pela consciência de falibilidade das coisas terrenas e da superioridade do amor divino foi largamente expressa nos sermões, na dramaturgia e na poesia.

No que se refere à produção literária da época, advinda dos conventos, é interessante notar que, além da Espanha, Portugal desempenhou um papel muito importante durante o apogeu barroco. Sobre esse fenômeno, é sabido que

muitas são as autoras que, no século XVII, [...] escreveram teatro, narrativa de ficção, apologética, alegórica, moral, mística; epistolografia, biografia, autobiografia, etc. De entre essas obras, muitas são escritas por freiras de diferentes ordens religiosas; um fenômeno que vemos sobretudo nos países em que a Contra-Reforma teve intenso e longo impacto, como é o caso de Portugal e Espanha (Magalhães, 2005, p. 7).

Se, como já mencionado anteriormente, as mulheres experimentavam uma atuação muito restrita nos espaços eclesiásticos e, por outro lado, expressavam-se tão ativamente por meio da Literatura (e não somente de caráter místico), deveria haver uma (ou várias) razão específica para tal movimento cultural. Assim, constatamos que

[...] há estudos que procuram esclarecer as razões que levavam um número substancial de freiras a dedicar-se à escrita. E entre essas razões há a situação de as sociedades em que viviam serem exclusivamente patriarcais, o que fez com que as mulheres, pelo simples fato de o serem, ficassem excluídas de uma participação cultural, quase desprovidas de uma voz própria, quer enquanto filhas quer depois quando casadas (Magalhães, 2005, p. 7).

Duas importantes observações surgem a partir desta análise, segundo Magalhães: Primeiramente, destaca-se a marcante presença da literatura feminina barroca, especialmente nos conventos, como uma forma de resistência e expressão para mulheres que eram marginalizadas em outros círculos literários, sobretudo na Espanha e em Portugal. Segundo, uma conexão entre a tradição da escrita medieval e as práticas literárias barrocas, especialmente nos contextos religiosos femininos. Destaca-se nesse contexto a poesia de Teresa de Ávila, com sua profundidade metafórica, vista como precursora de elementos essenciais do período Barroco.

Teresa, explicando o uso de metáforas nos seus escritos, afirma:

terei de me aproveitar de alguma comparação embora as quisesse escusar por ser mulher e escrever simplesmente o que me mandam; mas esta linguagem do espírito é tão má de declarar aos que não têm letras [...] que terei de buscar algum meio

e poderá ser que as mais vezes não acerte com a comparação (Ávila, 2006, p. 6, tradução nossa).³

A tentativa de registrar e descrever a intensidade das suas experiências espirituais levou Teresa a fazer uso consistente de metáforas, alegorias, comparações. No entanto, o uso de metáforas não é apenas uma forma poética de *dizer*, mas representa uma estrutura conceitual mais profunda. Daí que o recurso a metáforas seja uma forma de Teresa fazer Teologia e de descrever as suas experiências (Kristeva, 2008, p. 57-64). Nas palavras de Kristeva, Teresa é indubitavelmente uma “teóloga da experiência” e a sua escrita revoluciona a Teologia porque “fala e escreve *a partir* da vida; fala com uma pessoa presente; dá testemunho através do texto escrito; passa do *vivido*, ao *sofrido*, ao *gozado*; do diálogo com o leitor, para o diálogo com Deus” (Kristeva, 2008, p. 93).

Em suma, a obra de Teresa de Ávila se enquadra em um contexto que se estende da Idade Média até as expressões barrocas, marcando um avanço significativo na visão literária do Ocidente (Martins, 2012, p. 157). Além disso, a literatura barroca “tende ao majestoso, elevado, sublime e perfeito” (Martins, 2012, p. 158), apresentando uma profundidade que vai além de interpretações simplistas, explorando um amplo espectro de compreensões mais plásticas. Isso faz da obra de Teresa uma abordagem inovadora da espiritualidade e da mística e sua exploração do erotismo ou, no mínimo, de aspectos sensuais, continua a inspirar reflexões sobre o misticismo e a busca pela união com o divino através do amor e da entrega total. Sobre essa peculiaridade, discutiremos na próxima seção.

TERESA DE ÁVILA E A TEOLOGIA MÍSTICA: A EXPERIÊNCIA DO ABANDONO AO ABSOLUTO

A Literatura Mística Ocidental é reconhecida como uma das produções mais intensas desde a Idade Média até os dias atuais. Embora cronologicamente distantes do Pseudo-Dionísio, Dionísio Cartuxo e das místicas medievais como Hildegarda de Bingen, os escritos de Teresa de Ávila apresentam um perfil espiritual ígneo e enfatizam a necessidade de

³ Tendré que aprovechar algunas comparaciones aunque me gustaría disculparlas porque soy mujer y simplemente escribo lo que me dicen; pero este lenguaje del espíritu es tan malo para declararlo a los que no tienen letras [...] que tendré que buscar alguna manera y puede ser que la mayoría de las veces no acierte con la comparación.

solidão para o encontro consigo mesmo. Seja por meio de sua liderança, seja pelo vigor e pela profundidade de seus escritos, Teresa de Ávila ofereceu uma valiosa contribuição para a Teologia Mística e sua consolidação no século XVI, demonstrando sua genialidade intelectual e sua experiência religiosa.

A Idade Média, indiscutivelmente, configurou-se como um dos mais profícuos momentos da história no que se refere à mística ocidental cristã. Embora tenha sido, em vários contextos, separada da Teologia e tida como um campo de menor valor, a mística Ocidental cristã formou suas raízes em bases teológicas, de modo a tornar evidente que a experiência religiosa se trata de uma das formas mais profundas de vivência teológica.

É importante ter presente que, no tempo de Dionísio Cartuxo e, mais tarde, de Teresa de Ávila, a existência da mística ainda não incorporava o uso do termo como um substantivo. Sobre o surgimento desse uso, o estudo de Velasco (2009, p. 21, tradução nossa) afirma que:

O substantivo “místico” só aparece em meados do século XVII [...]. O uso do termo como substantivo é sinal do “estabelecimento de um campo específico”. Um espaço delimita, a partir deste momento, um modo de experiência, um tipo de discurso, uma região de conhecimento.⁴

Velasco argumenta que, ao ser usada como um substantivo, a palavra 'Mística' passou a definir uma área subjetiva de conhecimento, permitindo pesquisas e a elaboração de discursos sobre esse campo. Isso também levou à identificação de um tipo específico de indivíduo, os místicos, e à percepção de comportamentos associados a atitudes específicas. O significado da palavra “mística” varia de acordo com o contexto em que é usada. Conforme Velasco (2009, p. 21, tradução nossa), ao tratar de “mística”, é preciso ter em mente que

referimo-nos, em termos ainda muito gerais e imprecisos, a experiências interiores, imediatas, fruitivas, que se realizam num nível de consciência que ultrapassa aquele que rege a experiência ordinária e objectiva de união – qualquer que seja a forma como esta se expressa. vivendo – das profundezas do sujeito com o todo, o universo, o divino, Deus ou o Espírito.⁵

⁴ El sustantivo “místico” sólo aparece a mediados del siglo XVII [...]. El uso del término como sustantivo es signo del “establecimiento de un campo específico”. Un espacio delimita, a partir de este momento, un modo de experiencia, un tipo de discurso, una región del conocimiento.

⁵ Nos referimos, en términos todavía muy generales e imprecisos, a experiencias fruitivas internas, inmediatas, que tienen lugar en un nivel de conciencia que sobrepasa el que rige la experiencia ordinaria y objetiva de unión –cualquiera que sea la forma en que se exprese. vivir – desde lo más profundo del tema con el todo, el universo, lo divino, Dios o el Espíritu.

Esta afirmação não deixa de considerar a flexibilidade mencionada anteriormente em relação ao termo "mística". No entanto, o fato de haver um aspecto que une todas as experiências classificadas dentro dessa terminologia sugere que, neste contexto, a experiência mística está relacionada a uma vivência humana fundamentada no desejo de união com o inefável, o divino. Desse modo, o anseio pelo além de si é inerente ao ser humano, pois demonstra uma forma de insatisfação com o conhecido e uma necessidade irresistível de tocar o desconhecido, o que provoca a frequente insuficiência de pareceres teóricos.

Quanto à influência dos escritos místicos teresianos na concepção de Teologia Mística e sua consolidação no século XVI, faz-se relevante destacar o estudo realizado pelo teólogo irlandês, William Johnston, intitulado "Teologia Mística: a ciência do amor" (1996).⁶ Nesta obra, Johnston disserta sobre a linguagem experiencial e verbal de cada forma de Teologia Mística. Na abordagem carmelitana, Johnston ressalta a ideia de 'encarnação do verbo' como uma forma de explicar o Jesus-homem, Amado divino que se entrega à alma amante, ao mesmo tempo em que esta última também se entrega ao Amado, sem reservas.

Retomando os caminhos que o sentido da palavra 'mística' trilhou a partir do momento em que entrou no vocabulário cristão, no início da Idade Média, Johnston explica como podemos entender a influência dos escritos místicos de Teresa na Teologia Mística do séc. XVI. Segundo o teólogo,

[...] o adjetivo 'místico' é usado pelos Padres em três contextos. A primeira é quando falam da Sagrada Escritura. As Escrituras são místicas porque consagram o mistério paulino de Cristo, e a interpretação mística é aquela que discerne o mistério. A segunda diz respeito à Eucaristia, que é o mistério da fé. E assim a palavra é usada num contexto litúrgico relacionado com o grande mistério posteriormente formulado no canto: 'Cristo morreu; Cristo ressuscitou; Cristo voltará.' O terceiro uso de místico está em conexão com uma experiência religiosa: uma experiência espiritual, em oposição a uma experiência carnal, é chamada de mística (Johnston, 1996, p. 35, tradução nossa)⁷

⁶ Teología Mística: la ciencia del amor.

⁷ [...] el adjetivo "místico" es utilizado por los Padres en tres contextos. La primera es cuando hablan de la Sagrada Escritura. Las Escrituras son místicas porque consagran el misterio paulino de Cristo, y la interpretación mística es la que discierne el misterio. El segundo se refiere a la Eucaristía, que es el misterio de la fe. Y así la palabra se usa en un contexto litúrgico relacionado con el gran misterio formulado más tarde en el cántico: "Cristo murió; Cristo ha resucitado; Cristo regresará." El tercer uso de místico está en conexión con una experiencia religiosa: una experiencia espiritual, a diferencia de una experiencia carnal, se llama mística.

Johnston destaca que o terceiro conceito apresentado coaduna-se com o sentido expresso nos poemas de Teresa d'Ávila e em sua obra como um todo. Para ele, a mística deriva de uma experiência espiritual, oposta à experiência carnal. Ele explica que a base da Teologia Mística é um caminho que conduz as pessoas em direção ao divino, exemplificando com o “êxtase dionisíaco” como uma saída de si mesmo, em conformidade com a exortação do evangelho para abandonar tudo por amor a Jesus.

Segundo Johnston, o abandono ao divino implica em se despojar de si mesmo, resultando em um novo tipo de conhecimento. Esse abandono em Deus significa mergulhar interiormente no vazio, não como niilismo, mas como confiança de que Deus já habita na alma e esta pode alcançar a morada divina. Esse novo conhecimento não pode ser descrito de forma sistemática; está além do conceitual, baseando-se na capacidade de entregar pensamentos e conceitos para encontrar uma consolação espiritual. Por isso, a linguagem da mística é repleta de paradoxos.

O que é distintivo na tradição mística é que ela abandona não apenas os bens materiais, mas também o pensamento, o raciocínio, a conceituação, forma todas as seguranças. [...]E à medida que a tradição mística se desenvolve, ela compreende o êxtase dionisíaco no contexto do Cântico dos Cânticos: a noiva saindo ao encontro do noivo que é o Verbo Encarnado. A saída atinge o clímax com o casamento espiritual que é uma porta de entrada para a vida eterna onde é realizado o casamento eterno, o casamento na glória entre Deus e a alma (Johnston, 1996, p. 39, tradução nossa).⁸

Partindo do conceito de Johnston sobre a mística como um abandono a Deus e um mergulho interior no vazio, a mística teresiana é influenciada pelo amor esponsal apresentado no *Cântico dos Cânticos*, retratando um matrimônio espiritual entre Jesus e as almas devotas. A alma, ao se entregar a Jesus, torna-se sua esposa, amando-o e experimentando os gozos espirituais revelados através da oração e do conhecimento evangélico do Amado (Johnston, 1996, p. 15).

Em relação à definição da Teologia Mística, como um legado proveniente da trajetória de vida e das obras de Teresa de Ávila, William Johnston continua:

⁸ Lo que distingue a la tradición mística es que abandona no sólo los bienes materiales, sino también el pensamiento, el razonamiento, la conceptualización y todas las formas de seguridad. [...] Y a medida que la tradición mística se desarrolla, comprende el éxtasis dionisíaco en el contexto del Cantar de los Cantares: la novia saliendo al encuentro del novio que es el Verbo Encarnado. La salida alcanza su clímax con el matrimonio espiritual que es una puerta de entrada a la vida eterna donde se realiza el matrimonio eterno, el matrimonio en gloria entre Dios y el alma.

sua teologia mística é uma teologia do amor, do amor a Deus e do amor ao próximo. Na oração, disse ela, é preciso amar muito, não pensar muito. Sua obra clássica “O Castelo Interior” descreve as etapas do amor, culminando no casamento espiritual entre a noiva e o noivo. Aqui ela descreveu com poder literário e precisão teológica o não-dualismo cristão como um amor unitivo em total esquecimento de si mesmo. No entanto, sem qualquer dúvida, a sua grande e única contribuição para a teologia mística encontra-se no seu ensinamento sobre a Encarnação (Johnston, 1996, p. 93).

Johnston destaca a intensidade da Teologia Mística na obra de Teresa de Ávila, enfatizando a importância da encarnação do Verbo e seu valor espiritual e teológico. Em seus escritos, Jesus é retratado como o noivo da alma amante, o Amado humanizado, mantendo sua sublimidade e perfeição apesar da encarnação. A encarnação do Verbo é um elemento crucial da Teologia Mística, representando a manifestação de Deus que transcende a compreensão humana. Essa compreensão é alcançada através da “sabedoria amorosa” e do “obscuro conhecimento”, que só podem ser experimentados através do total abandono e entrega a uma sabedoria paradoxal (Johnston, 1996, p. 93).

Partindo dessa perspectiva, Johnston explica que o caminho da alma em direção ao abandono total como entrega mística e total esquecimento de si é composto por estágios, graus de experiência amorosa, que se pode chamar de “Unio Mystica”, isto é, a Alma amante funde-se no Amado como ‘amor unitivo’ (Johnston, 1996, p. 93). Assim, o Esposo Divino é amado, admirado e seguido pela esposa, alma humana, que é aprendiz imperfeita, mas aspirante da perfeição.

Conclui-se, então, que a obra de Teresa de Ávila dialoga com a literatura mística ocidental e oferece caminhos subjetivos de implicação teológica. É importante destacar a força de sua obra tanto como relato místico quanto como produção literária. Em Teresa, não se pode separar a vida mística da prática literária, pois esses aspectos são como duas dimensões que se comunicam e se expressam mutuamente. A leitura de sua poesia exige que se considere o cerne místico que a permeia, pois ela é elaborada por uma alma inegavelmente religiosa e mística.

A INTERRELAÇÃO ENTRE MÍSTICA E EROTISMO COMO ANALOGIA DO AMOR MÍSTICO

A linguagem da mística é carregada de paradoxos, afinal, os anseios humanos não são lineares, mas intensamente paradoxais. O paradoxo é um elemento que revela diversas questões subjetivas que fazem parte do interior humano. Aquilo que demonstra ser contraditório frequentemente compõe a lógica do sentir, seja na vivência mística ou no erotismo. Neste aspecto, essas experiências humanas podem ser interpretadas de forma semelhante dentro de uma mesma realidade simbólica e, conseqüentemente, podem ser interpretadas pelos mais diversos meios. A literatura, por exemplo, é um meio de expressão que possibilita essa concepção.

Ao discutir algumas ideias relacionadas à Mística e à sua linguagem, uma das questões que se destacam é a constante transgressão verbal que não é realizada aleatoriamente, mas lança mão de recursos específicos. Não é rara a presença de exageros metafóricos, da necessidade de novas formas de expressão por meio do aprimoramento de termos já existentes, bem como da criação de novos termos. A necessidade de novas palavras, neste contexto, parece estar ligada ao fato de que nenhuma palavra, das conhecidas seria capaz de exprimir as nuances da experiência mística (Velasco, 2009, p. 51).

Partindo desse pressuposto, é necessário perceber que os escritos místicos são ricos em metáforas refinadas e alegorias, muitas vezes desconcertantes, fazendo uso constante do símbolo. “A função central do símbolo na linguagem mística lhe confere sua afinidade indubitável com a linguagem poética” (Velasco, 2009, p. 51, tradução nossa).⁹ Por essa razão, os textos místicos transitam livremente no espaço da arte literária, exigindo dos críticos uma liberdade para atribuir significados e motivar diferentes interpretações. Embora apresentem uma linguagem poética que revela as aspirações de seus autores, os textos místicos, por serem obras literárias, não estão limitados a significados fixos e não oferecem respostas unilaterais (Velasco, 2009, p. 51).

Quanto aos recursos específicos da transgressão da linguagem mística, Juan Martin Velasco explica que “os recursos mais claramente expressivos da transgressão da linguagem mística são, sem dúvida, junto à já anotada metáfora, o paradoxo e a antítese” (Velas-

⁹ La función central del símbolo en el lenguaje místico le confiere su indudable afinidad con el lenguaje poético.

co, 2009, p. 54, tradução nossa).¹⁰ No que diz respeito ao paradoxo, há motivos para teorizar, especialmente sobre seu uso em textos místicos.

A este respeito, Juan Martín Velasco (2009, p. 55, tradução nossa) reitera que a razão de ser de tais paradoxos está, sem dúvida, na condição de transcender a mente humana e os conceitos ordinários com os quais pensa, do termo de sua experiência e a necessidade que o místico experimenta de romper com as ideias recebidas e propagadas como expressão da natureza de Deus, como primeiro passo para despertar a eminência da realidade com a qual, mais além de todos os conceitos, porém através deles, entrou em contato por meio da experiência contemplativa. O paradoxo tem, pois, algo de transgressão intencionada destinada a romper o nível do pensamento em que produz a antinomia para despertar a nova forma de conhecimento que corresponde a uma realidade inefável no nível conceitual.¹¹

Do ponto de vista apresentado, o paradoxo é o principal recurso de transgressão verbal em textos de natureza mística, pois desafia o sentido lógico das coisas, podendo ultrapassar os limites da linguagem comum, assim como as experiências místicas rompem com a linearidade do cotidiano. Da mesma forma, o erotismo é uma realidade subjetiva repleta de paradoxos, exigindo uma constante revisão teórica. Conceituar o erotismo requer atenção às nuances particulares desse universo, que oferece diversas possibilidades de interpretação.

A expressão ‘erotismo’ “[...] surgiu no século XIX, a partir do adjetivo erótico, este derivado do grego Eros, deus do desejo sexual no sentido mais amplo” (Moraes; Lapeiz, 1983, p. 109). Este termo refere-se, de maneira ainda mais ampla, a uma energia que impulsiona experiências subjetivas que, segundo Georges Bataille, podem ser categorizadas sob três aspectos: o erotismo dos corpos, o erotismo dos corações e o erotismo sagrado (Bataille, 2004, p. 26). A esse “erotismo sagrado”, chamaremos, em nosso estudo, de “erotismo místico” pelo fato de o mesmo se dar através da experiência mística.

Em *O que é o Erotismo*, a pesquisadora Lucia Castelo Blanco traz o mito da criação de Eros a partir do diálogo *O Banquete*, de Platão. Ela explica que:

¹⁰ Los recursos más claramente expresivos de la transgresión del lenguaje místico son, sin duda, junto a la ya señalada metáfora, la paradoja y la antítesis.

¹¹ La razón de tales paradojas es, sin duda, la condición de trascender la mente humana y los conceptos ordinarios con los que piensa, el fin de su experiencia y la necesidad que experimenta el místico de romper con las ideas recibidas y propagadas como expresión de la naturaleza de Dios, como primer paso para despertar la eminencia de la realidad con la que, más allá de todos los conceptos, pero a través de ellos, entró en contacto mediante la experiencia contemplativa. La paradoja, por tanto, tiene algo de transgresión intencional diseñada para romper el nivel de pensamiento en el que produce la antinomia para despertar la nueva forma de conocimiento que corresponde a una realidad inefable en el nivel conceptual.

Aristófanes, um dos convidados do banquete, conta que, antes do surgimento de Eros, a humanidade se compunha de três sexos: o masculino, o feminino e o andrógino. Os seres andróginos eram redondos e possuíam quatro mãos, quatro pernas, duas faces, dois genitais, quatro orelhas e uma cabeça. Esses seres, por sua própria natureza, se tornaram muito poderosos e resolveram desafiar os deuses, sendo, por isso, castigados por Zeus, que decidiu cortá-los em duas partes. Assim, eles ficaram fracos e úteis, porque seriam mais numerosos para servirem aos deuses (Blanco, 1983, p. 66).

O mito citado sublinha que os seres incompletos partiram em busca das suas metades e, quando se encontraram, entrelaçaram-se intensamente na esperança de se unirem para sempre. Deste reencontro nasceu o deus Eros, o impulso irresistível para a perfeição antiga. A partir do mito, entendemos o fenômeno da vivência erótica, como desejo de “reencontro”, senão, simplesmente no desejo do “encontro perfeito”. Neste ponto, pode-se enquadrar a necessidade que o ser humano possui de viver a chamada experiência mística.

O ser humano é, em essência, incompleto e, portanto, desejoso da completude. Por este motivo, cabe dizer que o erotismo é, pois, a busca constante da completude existencial. É a luta interior que não cansa de perseguir os caminhos para a saciedade. Por esta razão, diz que “o sentido último do erotismo é a fusão, a supressão do limite” (Bataille, 2004, p. 202). Assim, a experiência mística é justamente aquela que torna possível a transcendência do ser limitado porque toma contato com o ser ilimitado e a ele se une. Neste caminho, o erotismo místico é justamente o processo de desejo e busca da saciedade espiritual, no que o ser humano tem de mais pungente e real de si mesmo.

O divino, sendo a essência da completude, é também um mistério que desperta o interesse em ser conhecido. E como é capaz de minimizar a incompletude humana, provoca o que se pode chamar de “interioridade do desejo” (Bataille, 2004, p. 45), um querer estar junto e dentro, assim como o desejo de também o sentir dentro. Na experiência mística, há a consciência de que o objeto buscado não está externamente, mas dentro do próprio ser, resultando em um encontro entre a criatura e o espelho subjetivo do desejo. Neste sentido, fica evidente que a poética teresiana está impregnada do caráter místico e erótico, pois transgride o limite capaz de a regular (Bataille, 2004, p. 27), de pseudo-organizar seu discurso literário, estabelecendo uma liberdade de construção literária, cujas simbologias representam a ruptura da continuidade anímica e a busca por reencontrá-la.

No seu *Livro da vida*, Teresa de Ávila expressa essa vivência quando trata de “[...]um sentimento da presença de Deus, que de nenhuma maneira podia duvidar que estava dentro de mim e eu toda engolfada n’Ele” (Jesus, 1995, p. 55). O “estar dentro”, “toda engolfada n’Ele”, provoca o sentimento de êxtase, pois, naquele instante, o Absoluto lhe preenchia as lacunas anímicas e lhe fartava do mais precioso que é a sua presença amorosa. Assim sendo, é preciso considerar que a experiência a que chamamos de mística é uma das vias pelas quais o ser humano pode viver o erotismo, essa busca incessante pela transcendência.

No pensamento abordado, o erotismo é descrito como um universo multifacetado, que abrange desde o desejo pela vida até a entrega à morte. Em Teresa de Ávila, essas duas facetas do erotismo se entrelaçam, manifestando-se tanto no desejo de morrer, expresso em orações e poemas, quanto no anseio por uma vida saudável. Sua luta e resignação refletem uma defesa contra a morte desejada, buscando prolongar a vida. A morte, assim entendida, não é vista como um fim em si mesma, mas como parte integrante da existência, contribuindo para a completude da vida (Bataille, 2004, p. 19).

No contexto do erotismo místico, a “morte absoluta” é vista como uma metáfora para o aniquilamento das coisas humanas e a ascensão ao desconhecido, resultando no renascimento para uma nova e verdadeira vida. Esse conceito não se refere à morte comum (Bataille, 2004, p. 85), mas sim à entrega amorosa e à fusão com o ser amado. Nesse sentido, a morte no erotismo avizinha-se do êxtase que, em algum nível, pode ser também chamado de ‘continuidade’, na linguagem utilizada por Bataille (2004, p. 85).

Na linguagem mística, experimentar o “Amor que permanece livre em tudo” equivale a vivenciar a “Unio Mystica”, uma comunhão com o Amado, o Divino esposo, representando o êxtase e a continuidade. Nos escritos de Teresa de Ávila, como no *Livro da Vida*, encontramos um exemplo claro dessa experiência, onde a violação, o êxtase, a continuidade e a descontinuidade se entrelaçam. Assim, a religiosa narra:

[...] via um anjo do meu lado esquerdo e em forma corporal, [...] não era grande, mas pequeno, muito bonito, o rosto tão iluminado que parecia ser dos anjos mais evoluídos [...]; via em suas mãos uma lança de ouro longa e na ponta dela parecia ter um pouco de fogo; isto parecia que me trespassava o coração e que me chegava até as entranhas; ao retirá-la, parecia que me levava junto e me deixava toda abrasada no amor do grande Deus. Era tão grande a dor que me fazia dar aqueles gemidos e tão grande a suavidade que me deixava essa grandíssima dor, que não

havia desejo de que a retirasse, nem a alma se contenta com menos do que Deus. Não é dor corporal, mas espiritual, embora o corpo não deixe de participar um pouco, e mesmo muito. É um galanteio tão suave que acontece entre a alma e Deus, que eu suplico a sua bondade que omostre a quem pensar que minto (Jesus, 1995, p. 131).

No trecho apresentado, fortemente marcado pela presença do paradoxo entre os personagens e a transverberação da dicotomia antinômica, a dor e o enlevo a que a autora chama de ‘suavidade’, reforça que, assim como o desejo é a força motriz do próprio erotismo, a violação é o que leva ao êxtase porque efetua a “Unio Mystica”, isto é, a união que caracteriza o encontro erótico do infinitamente imperfeito (humano) com o infinitamente perfeito (o Divino). A referida experiência, portanto, existe na interioridade do encontro entre as duas partes amantes.

Neste sentido, o êxtase, dentro do viés do erotismo místico, é a negação da descontinuidade¹² e tal experiência é um privilégio da alma que, como um ser lacunar que se arrasta para a busca de plenitude e, embora procure fora, é dentro que há a falta, alcança a sua completude. Assim, sobre o êxtase, é válido dizer que “toda a atividade do erotismo tem por fim atingir o ser no mais íntimo, no ponto onde ficamos sem forças” (Bataille, 2004, p. 28), caindo num tipo de aniquilamento em que todo desejo é saciado e a alma transcende sua qualidade de ser limitado.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A teologia mística de Teresa de Ávila, trata-se de composições literárias ancoradas na mística ocidental cristã, amplamente vivenciada e relatada nos escritos religiosos medievais. Considerando tais afirmações, torna-se importante elucidar que obra poética teresiana é profunda e complexa, pois suas experiências de contato com o divino evidenciam dois aspectos da interioridade humana: a mística e o erotismo.

A experiência mística possibilita a transcendência do ser limitado ao entrar em contato com o divino, que é ilimitado, unindo-se a ele. O erotismo místico representa o desejo e a busca pela saciedade espiritual, manifestando o aspecto mais intenso e real do ser humano. Neste campo da experiência humana místico-erótica reside o paradoxo, onde a sub-

¹² Chamamos de descontinuidade porque “[...] o sentimento de si, mesmo sendo vago, é o sentimento de um ser descontínuo” (Bataille, 2004, p. 158).

jetividade desejante se entrelaça nos complexos caminhos entre amante e amado. A escultura de Gian Lorenzo Bernini, “O êxtase de Santa Teresa”, ilustra de forma magnífica a visão e metáfora que Teresa utiliza para descrever seus arroubos místicos, especialmente o momento em que a alma se entrega a Deus, vivenciando um profundo amor místico.

Em suma, Teresa, em sua obra, descreve o desejo e a busca pela união com Deus. De forma objetiva, lúcida e prudente, ela expressa, através de seus escritos, a intensidade espiritual de suas experiências, tanto como relato místico quanto como produção literária. Isso a torna admirável não apenas dentro da Literatura cristã, mas também apreciada por outras religiões, agnósticos e até mesmo ateus. A experiência de Teresa, interagindo com seu contexto, inspira a Literatura contemporânea, assim como a Teologia e a jornada espiritual na Igreja.

REFERÊNCIAS

ÁLVAREZ, Tomás. **Estudios Teresianos**. Burgos: Monte Carmelo, 2014.

ÁVILA, Teresa. **Obras completas. Transcripción, introducción y notas de Efrén de la Madre de Dios y Otger Steggink**. Madrid: BAC, 2006.

BARBOSA, Luciana Ignachiti. **De amor e de dor: a experiência mística de Santa Teresa de Ávila**. 2006. 107f.. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, Minas Gerais.

BATAILLE, Georges. **O erotismo**. São Paulo: ARX, 2004.

BISERRA, Wiliam Alves. **Santa Teresa d’Ávila: mística e espaços de poder**. Fazendo Gênero 8 – Corpo, Violência e Poder. Florianópolis, 2008.

BORGES, Célia Maia. **Santa Teresa e a Espiritualidade Mística: a circulação de um ideário religioso no mundo Atlântico**. In: Congresso Internacional de História Espaço Atlântico de Antigo Regime, 2005, Lisboa. Espaço Atlântico de Antigo Regime. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 2005, p. 01-10.

BRANCO, Lúcia Catelo. **O que é erotismo**. São Paulo: Círculo do Livro, 1983.

CÂMARA, Yls Rabelo **Entre o Sacro e o Profano, entre o Gozo e o Interdito: a polêmica, prolífica e profícua Santa Teresa de Ávila** Revista Caracol, núm. 21, 2021, Janeiro-Junho, pp. 1120-1147 Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

CARLI, Vitoria Bertaso Andreatta **A vida de oração de Santa Teresa de Ávila como exemplo para vencer as fronteiras da fé**. In: Seminário Internacional de Antropologia Teológica: Pessoa e Comunidade em Edith Stein, 2017, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2017, p. 01-08.

CERTEAU, Michel de. **A Fábula Mística: séculos XVI e XVII**. Rio de Janeiro: Forense, 2015.

FARIA, Ernesto. **Dicionário Latino-Português**. Rio de Janeiro, 1962. Disponível em: <https://www.dicionariolatino.com/>. Acesso em: 11 abr. 2024.

FONSECA, Pedro Carlos Louzada. **Misoginia e Representação da mulher no pensamento e na literatura da idade média**: abordagens interdiscursivas. Série Estudos Medievais 5: Abordagens interdiscursivas no contexto da cultura medieval. pp. 65 -76. GT de Estudos Medievais – ANPOLL – 2018. Disponível em <http://gttestudosmedievais.com.br/index.php/publicacoes/abordagensinterdiscursivas-5.html>. Acesso em 10 de mai. de 2024.

GOMES, Lílian Cristina Bernardo; OLIVEIRA, Warley Alves de. **Claustros Castrados: a ocultação do sujeito sexual no interior dos conventos**. Contextura, 11, Belo Horizonte, dez., 2017, 39-53.

GUTIÉRREZ, Jorge Luis Rodrigues. **A Filosofia Mística de Teresa de Ávila**. Revista Caminhando. Volume 8, n.1, p.127-157, 2003.

HATZFELD, Helmut. **Estudos sobre o Barroco**. Ed.São Paulo: Editora Perspectiva, 2002.

JESUS, de Teresa. **Livro da Vida**. Carmelitana/Loyola, São Paulo, 1995, pp. 19-291.

JESUS, de Teresa. **Obras Completas**. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2002.

JOHNSTON, William. **Mystical Theology: the Science of love**. London: Harper Collins Publishers, 1996.

JUNGES, Márcia et al. **Revista do Instituto Humanitas Unisinos**, n. 460, 16 dez. 2014. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/5807-lucia-pedrosa-padua>. Acesso em: 28 mai.. 2024, não paginado.

KRISTEVA, Julia. **Thérèse, mon amour**. Fayard, 2008.

MAGALHÃES, Isabel Allegro de. Nota prévia. In: **Literatura de conventos**: autoria feminina. História e Antologia da Literatura Portuguesa: Século XVII, nº 32, 2005. Disponível em:<http://www.leitura.gulbenkian.pt/boletim_cultural/files/HALP_32.pdf>. Acesso em: 15 mai. 2024.

MARTINS, Nilce Sant'Anna. **As muitas faces do Barroco**. In: Revistausp. Revista da Universidade de São Paulo, N° 92, 2012. Disponível em:<<http://www.usp.br/revistausp/02/23-nilce.pdf>>. Acesso em: 20 abri. 2024

MORAES, Eliane R.; LAPEIZ, Sandra M. **O que é pornografia**. São Paulo: Círculo do Livro, 1983.

PAZ, Octavio. **Sóror Juana Inés de la Cruz: as armadilhas da fé**. São Paulo: Mandarin, 1998.

PEDROSA, Pádua Lúcia. **A liberdade da experiência no encontro com Deus**. JUNGES, Márcia et al. Revista do Instituto Humanitas Unisinos, n. 460, 16 dez. 2014. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/5807-lucia-pedrosa-padua>. Acesso em: 28 mai. 2024, não paginado.

PEDROSA, Pádua Lúcia. **Contribuições da mística de Santa Teresa de Jesus para o diálogo inter-religioso**. In: Atualidade Teológica, 15, 39, set./dez., 2011, 458-474.

PEDROSA, Pádua, Lúcia. **Santa Teresa de Jesus: mística e humanização**. São Paulo: Paulinas, 2015.

PRATES, Admilson Eustáquio. **Imaginação material e mística: traços dos quatro elementos naturais presentes na obra Castelo Interior de Santa Teresa de Ávila**. 2016. 184f. Tese de Doutorado em Ciências da Religião. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, SP.

REIS, Luciana Prado. **Maitena e suas mulheres alteradas: a construção do feminino na contemporaneidade**. Disponível em: <http://www.unincor.br/pos/cursos/MestreLetras/arquivos/dissertacoes/LUCIANA%20PRADO%20REIS.pdf>. Acesso em: 17 mai. 2024.

TANQUEREY, Adolphe. **Compêndio de Teologia Ascética e Mística**. São Paulo: Ecclesiae, 2018.

VAZ, Henrique Claudio Lima. **Experiência mística e filosofia na tradição ocidental**. Loyola, São Paulo, 2000.

VELASCO, Juan Martín. **El fenómeno místico: estudio comparado**. Madrid: Editorial Trotta, 2009.

TEIXEIRA, Faustino. **As Moradas de Teresa. Em: Na fonte do Amado: malhas da mística Cristã**. São Paulo: Fonte editorial, 2017.

ABSTRACT:

Mysticism and eroticism in Teresa of Ávila converge in her work through a profound exploration of the relationship between the soul and God. She expresses an intense spiritual passion with terms of love and ecstasy, using erotic language to describe her union with the Divine, and convey the depth of the mystical experience. This fusion of the sacred with the erotic reflects the soul's search for an intimate connection with God, marked by sensory language and profound surrender. The study analyzes how Teresian ecstasy integrates mysticism and eroticism, resulting in an aspiration to divine life. Teresa is notable for the intensity of her religious practice and the depth of her writings, which combine mystical narrative and literary production.

Keywords: Teresa of Ávila; Mysticism; Teresian ecstasy; Mystical union.

Recebido em 30/10/2024

Aprovado para publicação em 28/11/2024