

TERESA DE JESUS E O SEU *CASTILLO INTERIOR*: CAMPO SEMÂNTICO, ALEGORIAS E ESCRITA FEMININA NA ESPANHA DA PRIMEIRA MODERNIDADE

TERESA OF JESUS AND HER *INTERIOR CASTLE*: SEMANTIC FIELD, ALLEGORIES AND FEMININE WRITING IN EARLY MODERN SPAIN

Marcella de Sá BRANDÃO¹

Resumo: este artigo propõe duas linhas de reflexão: a primeira, pensar o contexto histórico-cultural no qual Madre Teresa de Jesus e sua obra *Castillo Interior, o las Moradas* estão inseridas analisando, desta forma, aspectos alegóricos presentes na obra; e a segunda reflexão, propõe uma discussão acerca do campo semântico fazendo uma aproximação interpretativa com base na perspectiva teórica sobre o dom e a noção de trocas em *Ensaio sobre a Dádiva*, de Marcel Mauss.

Palavras-chave: *Castello Interior*, espiritualidade, escrita feminina, literatura mística.

Abstract: this article proposes two lines of reflection: the first, to think about the historical and cultural context in which Mother Teresa of Jesus and her work *Castillo Interior, las Moradas* are inserted, thus analyzing the allegorical aspects present in the book; and the second reflection, proposes a discussion about the semantic field by making an interpretative approach based on the theoretical perspective about the gift and the notion of exchanges in Marcel Mauss's *The Gift*.

Keywords: *Castillo Interior*, spirituality, female writing, mystical literature.

Introdução

Teresa de Jesus¹, monja carmelita descalça, fundadora e reformadora da Ordem do Carmelo na Espanha quinhentista, foi uma mulher consciente do seu tempo, mas ousou ser leitora e escritora em um contexto de rejeição ao feminino. Com a sua escrita e a linguagem mística, ela conferiu firmeza diante de seus confessores, irmãos de hábito e teólogos da época. Na literatura espiritual, foi uma das místicas mais importantes e provocadoras do século XVI, pois inaugurou uma das perspectivas mais originais no campo da vida espiritual: “instaura uma dinâmica diversa, [...] a novidade do ‘ato feminino de falar’” (TEIXEIRA, 2017, p. 66).

Neste artigo, propomos dois momentos de discussão. No primeiro item buscamos entender o contexto cultural no qual Madre Teresa e sua obra estão inseridas para refletir sobre as alegorias e simbologias presentes no livro *Castillo Interior, o las Moradas*. No

¹ Marcella de Sá Brandão; doutoranda do programa de pós graduação em História da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ), linha de pesquisa “Relações de Poder, Linguagens e História Intelectual”, bolsista CAPES. E-mail: marcellasbrandao@gmail.com

segundo item, o fio condutor desta reflexão será o campo semântico no texto teresiano propondo uma reflexão que aproxime a perspectiva do dom e a noção de trocas de Marcel Mauss, no *Ensaio sobre a Dádiva*. Compões ainda este estudo, como fontes auxiliares, o dicionário teresiano *Dicionário de Santa Teresa de Jesus* (2009) e o dicionário de época de Sebastián de Covarrubias, *Tesoro de la lengua castellana o española* (1673).

A literatura espiritual e a escrita de Madre Teresa

Na esfera da espiritualidade feminina, a mística pode ser entendida por um movimento de mulheres que buscavam o divino a partir da união das instâncias afetivas e intelectivas (NOGUEIRA, 2015, p. 94). Ou seja, o relato algumas vezes é acompanhado de visões e outras vezes são seguidos apenas por uma intensa reflexão, dando voz as suas ideias sobre o divino (NOGUEIRA, 2015, loc. cit.).

Os escritos de Madre Teresa são compreendidos a partir da tradição literária e prática religiosa conhecida como mística (ou espiritual para o século XVI). O relato místico, em sua maioria, busca na linguagem escrita a sua expressão mesmo que esta imponha problemas por ser finita e limitada. Por este motivo, ao mesmo tempo que a inefabilidade da experiência (elemento presente em qualquer experiência que pretenda ser mística) impossibilita o relato, ela também impulsiona o místico à escrita, buscando todos os recursos linguísticos disponíveis para tentar descrever o que parece ser indizível.

Já na primeira modernidade, o florescimento e o desenvolvimento desta espiritualidade interior, voltada para uma experiência de maior união com Deus, se tornou mais conhecida em função da difusão e circulação de livros espirituais. Dessarte, o sagrado poderia ser acessado sem mediação, pois este modelo de espiritualidade entendia que a chave para o encontro com o divino estava na interioridade, que deveria ser alcançada através da oração mental e da prática de ascese.

Esta nova sensibilidade religiosa foi opositora à escolástica e mais inspirada na patrística, na vida dos santos e dos cristãos mártires dos primeiros séculos. Tal religiosidade não ficou apenas no campo da prática ascética e contemplativa, mas também se expressou na cultura escrita, de modo que essa experiência religiosa se difundiu e se propagou ao longo da Época Moderna devido a dois dispositivos principais de comunicação: a língua vernácula e a imprensa (SÁNCHEZ, 2017, 120).

A cultura escrita entrou no universo feminino com maior expressividade a partir da imprensa e dos textos escritos/publicados em língua vulgar. Cada vez mais as mulheres

tiveram acesso à cultura escrita, sobretudo no ambiente do claustro, como demonstra María del Mar Graña Cid:

los conventos femeninos, que, favorecidos por la política oficial de la Iglesia, plenamente centrada en el enclaustramiento de las mujeres, o bien aumentan de número o bien se ven sacudidos por intensos programas de reforma que favorecen la incursión femenina en el mundo de las letras. (GRAÑA CID, 1999, p. 230).

O favorecimento da leitura dentro dos mosteiros assinalou a preeminência que a escrita passou a assumir na vida de muitas mulheres castelhanas que, em muitos casos, chegaram a adquirir certa visibilidade social rompendo a dicotomia público/privado e desestabilizando os papéis de gênero que eram defendidos com veemência pelos tratadistas da época (Cf. GRAÑA CID, 1999, p. 226). Ainda que em círculos restritos, mulheres chegavam a ganhar notoriedade, como foi o caso de Madre Teresa de Jesus, pois mesmo que não tivesse a permissão (e autoridade) para publicar, os seus manuscritos e cópias circularam nos meios religiosos, entre o circuito de pessoas letradas e eruditas e em determinadas camadas da nobreza.

O livro *Castillo Interior, o las Moradas* de Madre Teresa foi escrito sob a motivação do voto de obediência imposto pelos confessores padre Jerónimo Gracián e o padre doutor Alonso Velázquez. Assim, teria início a produção literária desta monja conforme demonstrado no Prólogo:

[...] mas entendiendo que la fuerza de la obediencia suele allanar cosas que parecen imposibles, la voluntad se determina a hazerlo muy gana, aunque el natural parece que se afflige mucho³.

Seguindo as regras do Concílio de Trento, não era alternativa para uma monja desobedecer a uma ordem direta de seu guia espiritual, mesmo que implicasse em tomar uma prerrogativa masculina, como era a escrita. De tal modo, a escrita por mandato que geralmente visava ser um instrumento de controle espiritual nas mãos dos confessores, passou a se tornar uma maneira “autorizada” das mulheres se fazerem porta-vozes de si mesmas (AMELANG, 2005, p. 160). As confissões verbais e o relato escrito foram mecanismos de controle que visavam o registro de formas outras de espiritualidade ou possíveis heresias, mas, ao mesmo tempo, serviu como produtora da tomada da palavra feminina.

Para além da obediência – como ser verá ao longo deste texto – estudos demonstram que Madre Teresa escreveu com maestria o *Castillo Interior*, de modo que a escrita por mandato também pode demonstrar conteúdos outros e percepções mais

profundas sobre o sagrado, além do relato puro e simples da vida espiritual. Por este motivo, consideramos a espiritualidade ou expressão literária religiosa possuidora de um caráter histórico.

Michel de Certeau demonstra que a espiritualidade “menos do que a elaborar uma teoria, tende para manifestar como se vive o Absoluto” (CERTEAU, 1966, p. 10) em diferentes condições culturais. O historiador enfatiza que a experiência mística (ou espiritual), mesmo que carregada de elementos particulares da vida do místico, foi um fenômeno social. É por este motivo que ao analisar a experiência religiosa de um indivíduo levamos em consideração os aspectos culturais e históricos que o rodeiam.

Ainda em Certeau, a estrutura cultural na qual os místicos e as místicas estavam inseridos contribuiu para o estabelecimento de “uma consciência de si [em que o/a místico/a] descobre em si aquilo que o transcende e aquilo que o fundamenta na existência” (CERTEAU, 1966, p. 14). Em outras palavras, chamamos de espiritualidade interior (ou interioridade) a vivência desses homens e mulheres que buscavam o acesso direto com o Sagrado a partir de técnicas de concentração e oração. Com base neste entendimento, Certeau nos ensina a trazer o discurso místico para o terreno social, cultural e literário.

Nos termos até aqui explicitados, entendemos que a linguagem dos autores e autoras espirituais foi inspirada pela sua contemporaneidade, assim que o vocabulário espiritual escolhido para falar da união com o Absoluto acompanha a experiência cultural de cada um e de cada período da história:

a experiência espiritual se encontra inteiramente emprenhada nos problemas postos ao homem pela sua história e pela sua consciência de que dela possui coletivamente (CERTEAU, 1966, p. 15).

Tal perspectiva pode ser aplicada ao estudo da escrita de Madre Teresa, pois é possível que ela tenha filtrado e interpretado a seu modo toda a influência literária (espiritual ou não) que teve contato ao longo da vida. A sua escrita aponta para os principais nomes da espiritualidade de seu tempo, como Francisco de Osuna, Bernardino de Laredo, frei Luís de Granada e São Pedro de Alcântara, que são alguns dos exemplos que a monja buscava conhecimento e inspiração. Como dissemos, inscrita numa tradição mística, o texto de Teresa recebeu a influência da teologia apofática ou negativa – atribuída a Pseudo-Dionísio Areopagita⁴ – e da mística nupcial (ou amorosa) de herança cisterciense com Bernardo de Claraval⁵.

Os escritos de Madre Teresa também são apontados por estudiosos como a principal influência literária feminina de seu tempo e de períodos posteriores (sobretudo na tradição escrita espiritual feminina dos séculos XVII, XVIII até a contemporaneidade). O estilo de escrita em primeira pessoa, aos moldes de uma autobiografia (mais próxima às *Confissões* de Santo Agostinho), adquiriu difusão e adaptação em toda a península Ibérica e territórios Americanos. As obras da Monja, de acordo com Amelang, teria inaugurado um “modelo”, pois os escritos dela se tornaram uma referência “fundacional en la España moderna (y posterior) de mujer como “auto autora”. Ella instauró el modelo individual más importante de autobiografía femenina de toda la Europa de dicha época” (AMELANG, 2007, p. 158).

Narrativa alegórica⁶ como recurso literário e pedagógico no Castillo Interior

A escrita de Madre Teresa de Jesus carrega um rico acervo de vozes do século XVI, diversidade de vocabulário e imagens. Na obra que estamos tratando, *Castillo Interior, o las Moradas* (maior e mais maduro ensinamento espiritual escrito por ela), encontramos uma narrativa alegórica, construída a partir da imagem de um castelo com muitas moradas (ou câmaras), além de constar uma descrição de elementos estético-espaciais próprios de uma construção deste tipo como, o fosso, a porta, as câmaras, um ponto central, jardins, entre outros. Alegoricamente, cada um destes itens tem algum significado ou corresponde a uma parte da “escalada” espiritual, tema central desta obra.

Assim sendo, o castelo e suas moradas representam um percurso espiritual ascensional, cujo caminho a ser percorrido é o da interiorização (representada pela câmara principal ou central) que corresponde ao último estágio a ser alcançado – a *unio mystica*. É nesta câmara – a mais interior – que se encontra o aposento principal “que es adonde pasan las cosas de mucho secreto entre Dios y el alma”⁷. O percurso espiritual descrito por Teresa corresponde a sete estágios, logo, o castelo está metaforicamente estruturado em sete Moradas ou câmaras (o que significa uma apresentação do livro em sete partes, contendo subdivisão em capítulos).

Assim, a linguagem alegórica deste texto também utilizará elementos próprios do imaginário cavaleiresco. Deus é representado pela imagem do Rei ou Majestade, nesta jornada (que acontece no interior do castelo) há muitos perigos, ocorrem lutas interiores, desafios e armadilhas que devem ser vencidas⁸. O texto, neste sentido, corresponde a um itinerário espiritual em que a própria pessoa – envolve aí o corpo e a alma – devem seguir o caminho em direção à *unio* mística com Deus.

Existem importantes pesquisas sobre a escrita, vocabulário, semântica, léxico e estilo literário de Santa Teresa⁹ em várias áreas do saber (literatura, teologia, psicanálise, ciência da religião e filosofia). Aqui, propomos uma reflexão ampliada e multidisciplinar que contribuía para o entendimento do uso das alegorias e simbologias nos estudos sobre história da escrita e da espiritualidade cristã na Época Moderna¹⁰.

Retomando, como o castelo é uma alegoria que representa a alma e o processo de ascensão espiritual, já nas primeiras *Moradas* fica demonstrado a escolha narrativa através das comparações e figuras para falar da relação com Deus:

[...] Pues consideremos que *este castillo* tiene, como he dicho, muchas moradas, unas em lo alto, otras em lo baxo, otras en los lados, y en el centro, y mitad de todas estas tiene la mas principal, [...] *Es menester que vays advertidas a esta comparacion*, quiça sera Dios servido *pueda por ella daros algo a entender de las mercedes que es Dios servido hazer a las almas, y las diferencias que ay en ellas, hasta donde yo uviere entendido que es posible* [...] [grifo nosso]¹¹.

São muitas as moradas deste castelo, cada uma representando um grau específico na trajetória espiritual, de tal modo que a representação e as comparações serão uma forma de fazer entender sobre as graças divinas. Neste sentido, ela visualiza câmaras mais altas, mais baixas, localizadas ao lado e uma câmara principal – mais central e mais interior – logo, mais importante. Teresa, portanto, não abordará somente as mercês e milagres de Deus, mas fala sobre as diferenças que há entre essas dádivas recebidas (como se verá adiante).

Luciana Lopes do Santos aponta que o castelo foi, na cultura e literatura medieval, o símbolo mais forte do Ocidente europeu (SANTOS, 2006, p. 87). Madre Teresa irá detalhar as partes, os cômodos e o seres que habitam o seu castelo espiritual, cuja porta de entrada será a oração e a reflexão (contemplação).

Como dissemos acima, as câmaras deste castelo apresentam-se como uma alegoria para o percurso ascensional da espiritualidade. Assim, a primeira morada corresponde aos primeiros passos na vida espiritual, que, como um início, representa os perigos, os inimigos e as batalhas mais duras a serem vencidas: “[...] en fin, entran en las primeras pieças de las baxas, mas entran com ellos tantas savandijas [vermes], que ni le (sic) dexan ver la hermosura del castillo, ni sossegar [...]”¹². Ao entrar nas primeiras moradas – começando pela prática da oração representando a porta principal – entram também os vermes que são a representação dos males, das fraquezas e pecados que ofuscam a “hermosura” deste castelo que é a alma.

E Teresa segue sua narrativa, afirmando não ser suficiente detalhar o castelo e suas moradas, ela utiliza mais um recurso simbólico e, por sua vez, mais comum para explicar as etapas deste caminho:

[...] Pues tornemos aora a nuestro castillo de muchas moradas. No aves de entender estas moradas una en pos de otra, como cosa enhilada, sino poner los ojos en el centro, que es la pieza o palacio adonde esta el Rey, y considerar como *un palmito, que para llegar a lo que es de comer tiene muchas coberturas, que todo lo sabroso cercan*, así aca enrededor desta pieza están muchas, y encima así mismo: porque las cosas del alma siempre se han de considerar cō plenitud, y anchura, y grandeza, pues no le levantan nada, que capaz es de mucho mas que podremos considerar, *y a todas partes della se comunica*¹³. [grifo nosso]

Teresa busca simplificar a sua narrativa recorrendo ao cotidiano, por isso utiliza a figura do palmito. Se o castelo com suas moradas não for o suficiente para imaginar o processo de interiorização, a partir das camadas deste vegetal – comum em sua região – qualquer pessoa conseguirá compreender que a interiorização requer processos, partes que levam ao interior “sabroso”. Neste sentido, fica demonstrado que o esforço didático de Teresa é um traço notável. Mais adiante, ainda nas *Primeiras Moradas*, capítulo 2, Teresa adverte que tem muita experiência:

[...] por esso digo [...] y aqui como aun se estan embevidas en el mundo, y engolfadas en sus contentos, y desvancecidas en sus honras y pretensiones, *no tienen la fuerça los vassallos del alma, que son los sentidos y potencias que Dios les dio de su natural, y facilmente estas almas son vencidas*. Aunque anden con desseos de no ofender a Dios, y hagan buenas obras¹⁴.

Se não está seguro e forte como um vassalo – representando as potências e a fé natural em Deus – a alma é facilmente vencida pelos parasitas ou vermes (os pecados, honras e apegos mundanos). Se está muito apegado ao mundo não terá forças para seguir. Novamente as figuras presentes no imaginário próprio cultura de cavalaria se apresenta enquanto representação narrativa de Teresa como, a noção de honra, vassalagem e batalhas.

No avançar das *Quartas Moradas*, o caminho para chegar ao centro do castelo é um caminho de batalhas, em que ela afirmar ser as piores aquelas enfrentadas interiormente:

[...] porque todos los menosprecios y trabajos que puede aver em la vida, no me parece que llegan a estas *batallas interiores*: cualquier desassossiego, y guerra se puede sufrir, com hallar paz adonde bivimos (como ya he dicho)¹⁵.

Conforme as lutas –interiores – são vencidas, a cada câmara adentrada o percurso vai ganhando uma dimensão mais sublime e as metáforas e simbologias adquirem um tom mais suave. Vejamos um pouco mais das Quartas *Moradas*, em que Teresa busca explicitar suas experiências místicas:

[...] Hagamos quenta *para entenderlo* mejor que vemos *dos fuentes con dos pilas* [reservatórios] *que se hinchen de agua* (que no hallo cosa mas a proposito *para declarar algunas cosas de espiritu* que esto de agua, y soy tan amiga deste elemento, que le he mirado con mas advertencia que otras cosas¹⁶ [...] [grifo nosso].

O uso recorrente de expressões como: “para entender” ou “se yo uviesses entendido”, demonstram a tentativa pedagógica na escrita de Madre Teresa. Mas ainda assim ela afirma não possuir talento suficiente para expressar-se pois carece de letras e instrução, por este motivo recorre as comparações de situações cotidianas para “declarar algumas coisas do espírito”.

O contexto de Madre Teresa, como dissemos, restringiu e instrução formal das mulheres, cujo papel de obediência e silêncio paulinos eram premissas dentro do catolicismo reformado. Ao afirmar usar de comparações grosseiras e escrever com simplicidade para fazer-se compreender, Teresa estaria, de acordo com Alison Weber aplicando uma retórica da feminilidade (Cf. WEBER, 1999). Mais adiante nas Quartas *Moradas*, o elemento água ganha o sentido de dom ou graça divina recebida:

[...] estos dos pilones se hinchen de agua de diferentes maneras, el uno viene de mas lejos (sic) *por muchos arcaduzes, y artificio*, y el otro esta *hecho en el mesmo nacimiento del agua*, y vase hinchendo sin ningún ruydo, y si es el manancial caudaloso, como este de que hablamos, despues de hinchido este pilon procede un gran arroyo, ni es menester artificio de arcaduzes, *ni se acaba*, sino siempre esta procediendo agua de allí¹⁷.

Entende-se por reservatório a alma que receberá, de diferentes maneiras, as graças e gostos da união divina. O teólogo Faustino Teixeira faz uma excelente análise sobre o trecho acima. Do ponto de vista espiritual e teológico, Teresa estaria explicando a diferença que há entre os gostos e o contentamento. Respectivamente, o primeiro surge a partir da gratuidade de Deus, ou seja, é uma graça sobrenatural sentida naturalmente no corpo e na alma – surge como uma fonte natural de água; enquanto o segundo, representado pelo manancial enchido através de aqueduto e artificios, representa a necessidade de trabalhos de oração e diligência do sujeito para conseguir a graça desejada (TEIXEIRA, 2017, p. 66). Ou seja, um nasce naturalmente enquanto o outro precisa de

ascese e oração, nasce da vontade. Para o teólogo, Teresa está fazendo uma difícil reflexão sobre os segredos de Deus e tenta explicar – com as comparações – como essas graças atuam nas pessoas ao longo da vida espiritual.

Para Célia Borges, a habilidade e a simplicidade na escrita Teresa resultaram em leitura atraente e popular, pois a particular forma de escrever, traduzindo a sua experiência numa linguagem mais simples, teria permitido à ela estabelecer uma ponte entre uma cultura erudita e uma cultura popular (BORGES, 2007, p. 181).

Luciana Lopes dos Santos demonstra como os valores como honra, nobreza e o ideário cavaleiresco (mesmo em declínio na época) vão influenciar a escrita de Teresa e de modo especial no *Castillo Interior*. Teresa carregou consigo o imaginário e o vocabulário de época e “teria tido várias daquelas opiniões sobre a nobreza, a honra e a cavalaria, não somente por causa dos livros que leu, mas pela sua posição específica na sociedade castelhana e pelas relações estabelecidas por ela neste meio” (SANTOS, 2006, p. 52). O termo, no sentido empregado pela carmelita, “não é somente uma categoria ideológica ou ética, suscetível de ascese e tratamento espiritual” (ALVAREZ, 2009, p. 393), é também, um complexo fenômeno que envolve cultura e sociedade e que afeta diversos extratos da vida familiar, eclesiástica, política e religiosa. Teresa d’Ávila é filha do seu tempo e “sua biografia está submetida ao impacto desse código de honra” (ALVAREZ, 2009, p. 393).

Concordamos, portanto, com Roger Chartier, em que “a leitura é sempre apropriação, invenção, produção de significados” (CHARTIER, 1999, p. 77), de tal modo, ler seria uma “prática criativa que inventa significados e conteúdos singulares, não redutíveis às intenções dos autores dos textos” (CHARTIER, 1992, p. 214). Dessarte, ler se relaciona com o sentido de “apropriação” e “representação” de um texto, feita por um determinado sujeito, situado num tempo e espaço. O texto de Madre Teresa, em nosso entendimento, aponta para uma articulação de códigos comuns de seu tempo somados as influências literárias, culturais e religiosos que teve contato ao longo da vida.

Ao avançar nas *Moradas* de Teresa, identificamos algumas representações que estão relacionadas a um processo de transformação do sujeito e dos modos mais sutis da espiritualidade. Ou seja, a Monja recorre a metáforas como: o da pomba (ou pombinha, no diminutivo); do voo (que representa esse entregar-se espiritualmente); utiliza a imagem da crisálida que se transforma em uma borboletinha (ou seja, de um fase inicial do sujeito que se transforma por inteiro após o processo de maturação); surgem figuras o bicho da seda; as fontes e a água permanecem na narrativa; surge a representação de finos perfumes que dizem respeito aos modos como Deus age no alma sem que se saiba de

onde surge, mas se sente, surgem, portanto, uma polissemia de símbolos e alegorias para explicitar os processos de experiência e prática espiritual. Assim, consideramos que Teresa recorre a toda uma alegoria e símbolos como se buscasse traduzir o inefável da experiência de Deus, estando, na mesma medida, alinhada com a tradição literária cristã de seu tempo. A linguagem é aqui, nesta obra de Madre Teresa, uma tentativa de demonstrar e narrar a sua evolução espiritual, ao mesmo tempo em que se apresenta muito pedagógica.

Presentes e dons divinos: o campo semântico¹⁸ no texto teresiano

Ampliando um pouco mais a reflexão que propomos neste artigo, este tópico buscará aproximações com a tese de Marcel Mauss, discutindo o ciclo dar-receber-retribuir em contexto do século XVI e a partir do campo semântico presente na obra *Castillo Interior* de Madre Teresa.

O *Ensaio sobre a dádiva*, de Marcel Mauss, abriu a possibilidade de fazer uma ampla reflexão sobre a natureza das transações humanas em diversas temporalidades, configurações e realidades sociais. O antropólogo sinaliza que a teoria dos sistemas de trocas ou dádivas pode ser visto como um fato social total, pois esse fenômeno envolve várias camadas da vida social que envolve o pensamento jurídico, econômico, religioso e estético (MAUSS, 2003, p. 187). As trocas das quais Marcel Mauss aponta, não estão reduzidas apenas a objetos ou mercadorias, mas outras formas de presentes como afetos, amabilidades, festas e até pessoas (MAUSS, 2003, p. 191). Isto é, existe uma dimensão coletiva da ação que diz respeito a teoria da dádiva que abrange instâncias e instituições diversificadas.

Em Mauss, a dimensão coletiva do fenômeno e ação de trocas diz respeito à teoria da dádiva (MAUSS, 2003, p. 187). Não existe uma ação isolada, o que é trocado não tem um valor apenas utilitário, e mesmo que corresponda em trocas voluntárias, essas trocas carregam uma obrigatoriedade de retribuição da parte de quem recebeu para quem doou. Logo, esse processo também se estrutura em uma noção de hierarquia e a aproximação proposta se justifica a partir de uma relação de trocas que não estão apenas no campo econômico ou utilitarista, mas se realizam no campo simbólico e ritual.

A tese de Mauss, por conseguinte, permite perceber que as relações de trocas carregam muito mais sentido e significado que o próprio objetivo da troca. Isto é, as trocas também se expressam nos aspectos que vão do político ao ideológico, de tal modo que nos permite pensar que o sistema de dádiva é inerente ao cristianismo. Todavia, a noção

de trocas nos leva a desconfiar da caridade cristã, ou seja, o ato de doação (como no ritual do *potlatch*¹⁹) carrega um elemento de humilhação do outro (de quem recebe) o que confere a este ato (ou relação) uma noção agonística.

Nossa finalidade não se trata apenas de interpretar os significados das palavras utilizadas no *Castillo Interior* por elas mesmas, mas de identificarmos, em relação com seu contexto, o sentido ampliado, polissêmico, a possível noção de hierarquia e o aspecto agonístico dos favores divinos.

Diante do divino, o indivíduo é pequeno e humilhado, assim como Teresa demonstra ao receber uma graça. Ela se humilha e não se vê merecedora do muito que Deus dá, por isso, é preciso fazer obras e seguir os mandamentos para conseguir retribuir um pouco deste muito recebido: “[...] Aunque anden con desseos de no ofender a Dios, y hagan buenas obras²⁰”.

Natalie Zemon Davis, em *The Gift*, vai estudar a relação existente entre o cristianismo e a dimensão da graça e dos favores divinos, na chave de interpretação aproximada da tese de Marcel Mauss. Davis volta às Escrituras para pensar a compreensão sobre os dons espirituais a partir da noção bíblica de graça e da doação gratuita de Deus para a humanidade. A percepção das palavras de Cristo aos seus discípulos “De graça recebestes, de graça dai” (Mateus 10,8) foi reformulada de várias maneiras no século XVI. Neste sentido, seria pela gratidão, pela ampliação de seu nome e pelas obras como expressão de retribuição desses favores divinos que a lógica das trocas estaria presente no imaginário e na cultura daquela sociedade. Logo, Davis verifica duas crenças centrais: uma evocando o Senhor e um ciclo vertical de dádivas; a outra evocando a necessidade social e um movimento horizontal de benefícios entre os humanos (DAVIS, 2000, p. 18). Uma que está no plano sobrenatural e outra no plano terreno. Ambas as crenças foram pensadas do ponto de vista da reciprocidade das trocas de presentes, na medida em que o contrato tácito e formal compartilhava do mesmo terreno moral daquela época (DAVIS, 2000, p. 22).

Assim, a relação de crenças que estabelece um ciclo de dádivas e obrigações entre o divino e os humanos apresenta, na relação vertical demonstrada pela historiadora, o aspecto agonístico e a dimensão hierárquica entre os envolvidos. Dons, dádivas, mercês, presentes são vocábulos encontrados no *Castillo Interior* de Teresa em que o sentido vai ganhando formas específicas e de caráter espiritual, mas sem se descolar do emprego usual de seu tempo.

No século XVI, “dom de Deus” é uma categoria teológica relevante, tradição ligada a Tomás de Aquino. Para a autora do *Castillo Interior*, os dons podem ser

compreendidos como as graças que ela afirmava receber de Deus (ou que Ele deu outorga às almas), de modo que quem as recebe deve saber reconhecer tal graça recebida (Cf. ALVAREZ, 2009, p. 295). No dicionário de Sebastián Covarrubias o termo “don” carrega o sentido da palavra latina *domnum* “tomada do Griego *Doron*, es lo que se dá gracioso, sin tener dependencia, ni consideracion de que sea en premio, ô pago de beneficio hecho, ô *esperança de retribuicon*²¹”. O dom, ao final, carrega a perspectiva de dar algo gracioso, pagar em benefício feito. A definição no dicionário continua até chegar na concepção que acreditamos estabelecer relação religiosa e que o universo cultural de Madre Teresa fez parte

[...] *Cosa es de mucha importancia considerar el hombre quando otro le haze algún presente que le ha movido a hacer aquella demostracion de amor. Si ha recibido de vos buena obra, y lo que os ofrece es, demanera, que a él no le pueda hacer falta, ni sea demasiado, deveis lo tomar con buena gracia, ô de un amigo algún regalo*²⁴.

O dom como relato é uma demonstração de amor e deve ser recebido de “buena gracia”. A palavra “presente”, no mesmo dicionário, encontra o mesmo sentido de donativo (doação) em que se “dá de una persona a otra, en señal, o reconocimiento, ô amor²³”. Fica demonstrado o sentido de troca no ciclo dar-receber-retribuir, que falamos acima. Dom ainda será compreendido como uma graça (ou milagre) de Deus:

[...] em otra significacion vale gracia, dada graciosamente de la mano de Dios al hombre, y principalmente los Dones del Espíritu Santo; y estos en la forma que se reciben se han de dar, *Gratis accepi* [ilegível] *gratis date*²⁴.

Neste caso, voltamos na noção demonstrada por Natalie Zemon Davis, em que a lógica vertical das graças (a dádiva recebida vem de Deus para a humanidade, isto é, de cima para baixo) está presente naquela sociedade a partir de interpretações das Escrituras e dos costumes muito arraigados da medievalidade. Logo, se alguém recebe o “don” gratuitamente, deve retribuir do mesmo modo.

Para António Manuel Hespanha, a dinâmica na obrigatoriedade mútua das trocas está relacionado também as relações político-sociais. Para o autor, as obrigações de retribuição são naturais, ou seja, envolvem tanto o sistema de economia de mercês (na ótica das relações políticas entre indivíduos) quanto obrigações de cunho sobrenatural quando envolve a relação com sagrado (HESPANHA, 2012, p. 203).

O trabalho de Hespanha nos chama atenção para o modo como ele explica o imaginário moderno da relação de obrigação, tanto natural (entre pessoas) quanto

sobrenatural (para com Deus), presente na definição do “dom” acima citada. No plano divino, existe um paradoxo entre, de um lado, na relação entre merecimento e concessão gratuita da providência (HESPANHA, 2012, p. 204), e de outro, as graças recebidas poderiam ocorrer conforme os serviços devidos e realizados posteriormente (como as obras ou a caridade).

Assim, no plano sobrenatural, o ciclo dar-receber-retribuir para ser meritório deve acontecer de modo livre e gratuito, ou seja, a vontade divina retribui a seu tempo e segundo seu Arbítrio (vontade/desejo). Em outras palavras, ao mesmo tempo que as graças (ou mercês) divinas podem ser concedidas pelas boas obras, elas também podem ser dadas pela vontade livre de Deus, imaginário este pode ser verificado no texto teresiano:

[...] Pareceros (sic) ha, que para los trabajos esteriore bien determinadas estays, con que os regale Dios en lo interior, *su Magestad* [Deus] *sabe mejor lo que nos conviene*: no ay para que le aconsejar lo que nos ha de dar, que nos puede con razon dezir, que no sabemos lo que pedimos. Toda la pretension de quien comienza oracion (y no se os olvide esto que importa mucho) ha de ser trabajar y determinarse, y disponerse con quantas diligencias pueda hacer, *a conformar su voluntad cõ la de Dios*²⁵. [grifo nosso]

Havia uma lógica social em que o ato de dar (graça) envolvia uma tríade de obrigações: dar, receber e retribuir, que envolvia uma “economia de favores”, para usar os termos de António Manuel Hespanha. Entre beneficiado e beneficiador, que variava conforme a posição de cada um ou seus diferente níveis, não se pode dizer ou aconselhar o que deve ser doado. No caso do plano divino, Deus “lo sabe mejor” o que deve ser concedido. Assim, uma relação possível que encontramos aqui reside na noção de hierarquia e verticalidade na perspectiva do dom e das trocas.

Nas Quartas *Moradas*, verifica-se um sentido semelhante do qual estamos tratando. A Madre vai advertir as suas irmãs sobre o caminho da oração e os gostos (os benefícios sobrenaturais) que desse percurso possam surgir. No trecho a seguir, Deus possibilida tais presentes no momento decido por Ele sem que haja a necessidade de alguma retribuição:

[...] Parecera que para llegar a estas moradas, se ha de aver vivido en las otras mucho tiempo, [...], no es regla cierta, como ya avreys oydo muchas vezes: *porque da el Señor quando quiere, como bienes suyos que no haze agravio a nadie*²⁶. [grifo nosso]

Falamos acima da relação de troca e retribuição, no entanto, neste trecho fica demonstrado que a regra não é fixa. Na compreensão de Teresa, somente Deus decide como distribuir os dons para quem e quando quer. Tem-se, portanto, o sentido de gratuidade dos milagres recebidos, não havendo necessidade de jejuns, mortificações, penitência ou caridade para pagar em retribuição. Mas Teresa demonstra, ao longo do *Castillo Interior*, que essas retribuições ajudam muito:

[...] *obras quiere el Señor*, y si veys una enferma a quien podeys dar algun alibio, no se os de nada de perder esta devocion, y compadecer os della, y si tiene algun dolor os duela, y si fuere menester lo ayuneys, porque ella lo coma, no tanto por ella, sino porque el Señor lo quiere. Esta es la verdadera union con su voluntad²⁷.

O trecho acima, nas quintas *Moradas*, demonstra como o serviço e a obra também fazem parte do caminho de ascensão espiritual. É importante ressaltar que esta morada corresponde a uma reflexão mais profunda da espiritualidade e da união com Deus no livro de Teresa. Neste aspecto, como discutido acima, as obras e a caridade são parte importante e estão relacionada a concepção de mundo (tanto natural quanto sobrenatural), de modo que, o paradoxo entre o merecimento gratuito e a vontade divina de dar se verificam na escrita teresiana.

Essa percepção de trocas aparece logo nas Primeiras *Moradas*. Retomando um pouco, mas seguindo a discussão sobre a retribuição, fica demonstrado que a humildade e na vontade são inerentes ao processo de trocas sobrenaturais: “[...] pues mientras estamos en esta tierra, no ay cosa que mas nos importa que la humildad²⁸”. O termo humildade é ambíguo na linguagem espiritual. Na escrita de Santa Teresa, humildade pode aparecer tendo em conta suas propriedades e conotações, ou seja, pode conter o entendimento de reconhecimento dos dons recebidos de Deus, pode significar aceitação da condição de pobreza congênita; ou pode designar a imitação do Senhor; desapegar-se de títulos de honras (MALAX, 2009, p. 397-398). De acordo com o *Dicionário* de estudo teresiano, existe uma diversidade de sentidos e significados que a Madre aplica às palavras humildade em seus textos.

O campo semântico do *Castillo Interior* muitas vezes diz respeito ao sentido que Teresa desejava aplicar ao termo, sem que haja uma relação de significação literal da palavra. Por exemplo a aplicação que ela faz usando a palavra “graça”, que pode carregar uma variação de sentidos, logo, Teresa pode utilizar associada ao entendimento de mercê/s (bens, benefícios, regalos); pode ter o sentido de misericórdia (de Deus, bondade, perdão); pode carregar o entendimento de favores/ auxílio natural / sobrenatural

(GARCIA, 2009, p. 371). Logo, “graça” adquire diferentes sentidos conforme o assunto e o contexto narrado. Ciro Garcia demonstra que o termo em Teresa é um testemunho qualificado da economia da graça dentro da Igreja, mesmo que ela não aprofunde ou utilize o termo como um teólogo. A definição dada no *Dicionário* de Covarrubias, gracia aparece como tendo:

muchas y varas acepciones. Alguna vez significa el beneficio que hacemos, o el que recibimos, y asi dezimos, yo os hago gracia detal y tal cofa y el que recibe la gracia la acepta por tal, [...] gracias son las indulgencias que nos concedem los Pontifices²⁹.

Nas Terceiras Moradas, ao narrar as dificuldades enfrentadas nas câmaras anteriores, o terceiro estágio espiritual para Teresa é alcançado como uma mercê de Deus: “no las hecho el Señor pequeña merced en que hayan pasado las primeras dificultades, sino muy grandes³⁰”. Mercê aqui pode ser entendida enquanto milagre. Em Covarrubias encontramos sentidos múltiplos para a palavra merced:

[...] es una cartesia ysada particularmente es España, como em Italia [...], que es comun a qualquier hombre horado, y entonces se dize derechamente de la palabra meritu [...]. Mercedes, las gracias, y las dadivas que los Príncipes hazen a sua vassallos, y que los señores a sua criados, y a otras personas. Finalmente qualquiera cosa que dá graciosa, se recibe por merced³¹.

No *Dicionário de Santa Teresa*, mercê “é um vocabulário de uso frequente variado [...]. Conserva, em geral, seu significado originário de ‘favor’ feito ou recebido de pessoa a pessoa” (ALVAREZ, 2009, p. 485). O próprio termo “favor”, que aparece em várias passagens do texto, demonstra carregar o mesmo sentido que Covarrubias apresenta no dicionário: “por favorecer alguno, y darle aliento, ayuda, y consejo, honra [...]. El que no tuviere favor, alcançara con dificultad lo que pretende, aunque sea justo, pero muchas vezes vence la virtud, y la verdad³²”.

Nas *Moradas* também está presente a noção de dívida, pois quando se recebe uma dádiva há a perspectiva da obrigatoriedade de retribuição. Como dissemos acima, essas categorias não são rígidas no texto teresiano, assim, a Monja articula gratuidade e retribuição de acordo com a situação narrada. Nas terceiras *Moradas*, em dado momento, ela afirma que quem mais recebe mais em débito (ou endividado) está: “y crea que no há obligado a nuestro Señor, para que le haga semejantes mercedes: *antes como quien mas há recebido queda mas adeudado*³³”. Quando aparece a noção de retribuição, o pagamento espiritual seria obras, penitências ou seguir os Mandamentos: “[...] no esta

obligado Su Magestad a darnoslos, como a darnos la gloria, si guardamos sus mandamientos: que sin esto no podremos salvar³⁴. Quem está obrigado na relação apresentada por Teresa são as almas e não Deus, novamente, fica implícito a noção de hierarquia.

Para Natalie Z. Davis cenários, frases e gestos permitiram que o doador e o destinatário entendessem que uma relação de dar havia sido estabelecida. Nesse sentido, o espírito de dom não era transmitido apenas por nomes, mas por situações inteiras (DAVIS, 2000, p. 22-23). Entendemos assim, que a dinâmica apresentada por Davis também pode ser pensada para as situações sobrenaturais e de espiritualidade mística. Suspeitamos que a lógica de trocas (dar-receber-retribuir) também se encontra na descrição da experiência religiosa mística narrada por Teresa de Jesus em suas *Moradas*.

Apesar de toda a complexidade (filosófica e teológica) sobre o tema dos dons de Deus e a reciprocidade humana necessária, havia um fio condutor comum que unia muitas ações diferentes sob o único registro ou modo de “dádiva”(DAVIS, 2000, p. 34). Por fim, consideramos que humildade, graça, favores, mercês, honra, dom e dádiva são categorias que constituíam as relações em diversas dimensões da vida social, cultural, econômica e política. Mas não apenas, no Castillo Interior Madre Teresa recorre a este campo semântico de modo plástico e ampliado, pois nem sempre uma palavra empregada carregava a acepção literal de seu tempo. Contudo, insistimos que mesmo tendo usos e aplicações por vezes muito próprias de sua experiência religiosa, os termos presentes no texto teresiano se relacionam com o seu contexto sócio-cultural e até político.

Considerações Finais

A partir de uma leitura atenta do livro *Castillo Interior* identificamos a existência de uma cadeia de presentes divinos que Madre Teresa nomeia recorrendo a diferentes termos e aplicando de formas variadas. Assim como a relação de troca e retribuição não se configura em regra fixa.

A aproximação que buscamos com a tese de Marcel Mauss sobre o dom e a economia de troca permite dialogar com diferentes campos do saber, de modo a compreender aspectos da espiritualidade moderna à luz do livro de Madre Teresa. Neste sentido, o recurso de análise alegórica e do campo semântico da linguagem demonstrou ser muito útil ao refletir inclusive sobre os aspectos culturais e da escrita da primeira modernidade. Neste sentido, antropologia, teologia e história (da espiritualidade cristã, dos livros e da leitura) compuseram parte importante desta reflexão.

Por fim, a reflexão proposta busca contribuir de forma ampla para os estudos sobre os escritos de Madre Teresa de Jesus, tanto no campo historiográfico quanto nas demais áreas do saber. Consideramos que sua obra é parte importante do testemunho histórico e literário de uma mulher cuja expressão e espiritualidade mística possui um traço de ousadia e de conhecimento sobre o divino muito alinhada ao espírito de sua época.

Referências:

AMELANG, James S. Autobiografias femeninas. In: ORTEGA, M., LAVRIN, A. y PÉREZ CANTÓ, P. (Coord.). *El Mundo Moderno* (Historia de las mujeres en España y América Latina, vol. II). Madrid: Cátedra, 2005.

BORGES, Célia Maria. Las hojas de Teresa de Ávila: espiritualidad mística entre mujeres de la Península Ibérica y del Brasil Colonial. In: MARINAS, Maria Isabel Viforcós; LOPEZ, Loreto López. *Historias compartidas, religiosidad y reclusión femenina en España, Portugal y América, siglos XVI-XIX*. México: Universidad de León, 2007.

CERTEAU, Michel de. Culturas e Espiritualidades. *Concilium*, n. 9, p. 5-26, 1966.

CHARTIER, Roger. Textos, Impressão, Leituras. In: LYNN, Hunt. *A nova história cultural*. Tradução de Jefferson Luiz Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

CHARTIER. *A aventura do livro: do leitor ao navegador*. Tradução de Reginaldo de Moraes, São Paulo: Editora UNESP/Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 1999.

DAVIS, Nathalie Zemon. *The Gift in Sixteenth-Century France*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

GRAÑA CID, María del Mar. Palabra escrita y experiencia femenina en el siglo XVI. In: GÓMEZ, Antonio Castillo. *Escribir y leer en el siglo de Cervantes*. Barcelona: Editorial Gedisa, 1999. p. 211-242.

HESPANHA, António Manuel. A senda amorosa do direito: Amor e *Iustitia* no discurso jurídico moderno. Tradução de Douglas da Veiga Nascimento. In: PETIT, Carlos (org.). *Paixões do jurista – amor, memória, melancolia, imaginação*. Curitiba: Juruá. 2011. p. 25-80.

HESPANHA. *Caleidoscópio do Antigo Regime*. São Paulo: Alameda, 2012.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva. In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac e Naif, 2003.

NOGUEIRA, Simone Maria Marinho. Mística feminina – escrita e transgressão. *Revista Graphos*, vol. 17, nº 2, UFPB/PPGL, 2015.

SÁNCHEZ, Carlos Alberto González. La oración: ascética y mística de la imagen. In: *El espíritu de la imagen: arte y religión em el mundo hispánico de la contrarreforma*. Madrid: Cátedra, 2017.

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

TEIXEIRA, Faustino. As Moradas de Teresa. In: *Na fonte do Amado: malhas da mística cristã*. São Paulo: Fonte editorial, 2017. p. 45-82.

WEBER, Alison. *Teresa of Avila and the retórico f femininity*. New Jarsey: Princeton University Press, 1990.

Fontes consultadas

IESUS, Madre Teresa de. *Castillo Interior, o las Moradas*, [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus fundadora de los monesterios de monjas y frayles Carmelitas descalços de la primera regla. Salamanca, Guillelmo Foquel, 1588. p. 25. BNE/BDH - Signatura R14241/R16208. [Versão Digitalizada]. Disponível em: <http://bdh.bne.es/bnearch/detalle/bdh0000051713>

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2002.

COVARRUBIAS OROZCO, Sebastián de. *Tesoro de la lengua castellana, o española*. En Madrid: por Luis Sanchez, 1673. (versão online digitalizada da Biblioteca Digital Hispânica. Disponível em: <http://bdh.bne.es/bnearch/detalle/4216062>.

SCIADINI, Patrício (Org.). *Dicionário de Santa Teresa de Jesus*. São Paulo: LTr, 2009.

¹Teresa de Cepeda y Ahumada (conhecida também como Madre Teresa de Jesus ou Santa Teresa d'Ávila), foi filha de Alonso Sánchez de Cepeda e Beatriz de Ahumada, nasceu na cidade de Ávila, Espanha, em 28 de março de 1515 e morreu em 4 de outubro de 1582, aos 67 anos, em Alba de Tormes. Costumeiramente, sua biografia pode ser dividida em três momentos particulares, conforme cronologia estipulada por Tomás Álvarez: vida em família (1515-1535); sua vida como monja no Mosteiro da Encarnação (1535-1562); e o período de Teresa como escritora e inserida no trabalho das fundações (1562-1582). As experiências espirituais de êxtase místico dela começaram por volta de seus 40 anos de idade. TEIXEIRA, Faustino. Na fonte do amado, malhas da mística cristã. São Paulo: Fonte Editorial, 2017. p. 47-48. Ressaltamos que o conjunto de elementos biográficos nos permite identificar, resumidamente, não propriamente uma trajetória coerente do nascimento à morte, mas sua atuação na vida. Portanto, é importante frisar o cuidado no trato das referências biográficas de Santa Teresa, por se tratar, na maioria dos casos, de relatos imbuídos de teor apologético e laudatório. Esses senões não tornam impossível, entretanto, extrair desses textos informações referentes à Madre, sua trajetória e relevância histórica.

³IESUS, Madre Teresa de. *Castillo Interior, o las Moradas*, [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus fundadora de los monesterios [...]. Salamanca, 1588. p. 1-2. BNE/BDH - Signatura R14241/R16208. Disponível em: <http://bdh.bne.es/bnearch/detalle/bdh0000051713> [Versão Digital]. (Prólogo, *Moradas*)

⁴Existe uma incôgnita sobre a figura deste autor, que se situa no final do século V a início do VI d.C. Sobre os estudos e a tradição literária da mística ocidental e oriental, consultar: MCGINN, Bernard. *As fundações da mística: das origens ao século V*. Tradução de Luís Malta Louceiro. São Paulo: Paulus, 2012. Tomo I; _____. *O desenvolvimento da mística: de Gregório Magno até 1200*. Tradução de José Raimundo Vidigal. São Paulo: Paulus, 2017. Tomo II; _____. *O florescimento da mística: homens e mulheres da nova mística*. Tradução de Pe. José Raimundo Vidigal. São Paulo: Paulus, 2017. Tomo III; e a mais recente publicação

desenvolvida por pesquisadores brasileiros de diferentes áreas de conhecimento, ver: LOSSO, Eduardo Guerreiro; BINGEMER, Maria Clara; PINHEIRO, Marcus Reis (Orgs.). *A mística e os místicos*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2022.

⁵Nascido na cidade de Fontaines-lès-Dijon, na Bolonha, em 1090 (morreu em 1153). Ingressou no mosteiro cisterciense com pouco mais de 20 anos de idade, pouco tempo depois se tornou abade fundador do mosteiro de Claraval. Se tornou uma figura influente no cristianismo medieval, deixando escrito tratados sobre o livre arbítrio, sobre o amor de Deus e escreveu sermões sobre o *Cânticos do Cânticos*. Não deixou escrito uma teologia mística sistematizada, escreveu sobre a vida espiritual a partir de contextos específicos.

⁶Alegoria entende-se como modo de expressão ou interpretação que pode representar pensamentos, ideias, qualidades sob forma figurada. No sentido clássico, alegoria, de acordo com Olivier Reboul, é uma figura de pensamento que diz respeito a relação de ideias que pode ser uma descrição ou narrativa que enuncia uma realidade(s) conhecida(s) ou concreta, para comunicar metaforicamente uma verdade abstrata. Alegoria é a estrutura do provérbio, da fábula, do romance de tese e da parábola. Mas alegoria também tem sentido didático, mas não por tornar as coisas [o texto escrito ou o que se quer falar] mais claras ou concretas, puramente. Para Reboul, ao contrário, a alegoria torna mais intrigante, no sentido de motivar o outro que lê ou escuta a aprender. Neste sentido o autor entende a alegoria em sua função “didática”. Ver: REBOUL, Oliver. Figuras. In: *Introdução à retórica*. Tradução de Ivone Castillho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2004. p. 129-131. Para João Adolfo Hansen não se pode falar em “a alegoria” no singular, pois diz respeito a duas formas de entendimento: um que é construtiva e retórica; e outra – que nos interessa neste ensaio – interpretativa ou hermenêutica. Ambos os sentidos são complementares, dizendo respeito a expressão e interpretação. Assim, que no campo religioso (que remonta a uma tradição em Santo Agostinho, principalmente), a alegoria esta relacionada a uma “semântica” de realidades supostamente reveladas por coisas, homens e acontecimentos nomeados por palavras”, não importando que sejam palavras de sentido próprio ou figurado. Ver: HANSEN, João Adolfo. *Alegoria: construção e interpretação de metáfora*. São Paulo: Hedra; Campinas: Editora da Unicamp, 2006. p. 8-10; 91-92.

⁷IESUS, Madre Teresa de. *Castillo Interior, o las Moradas*, [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus fundadora de los monesterios [...], Salamanca, 1588. p. 6. BNE/BDH - Signatura R14241/R16208. Disponível em: <http://bdh.bne.es/bnearch/detalle/bdh0000051713> [Versão Digital]. (1M 1,3).

⁸A influência do imaginário cavaleiresco medieval na obra de Teresa de Jesus foi profundamente pesquisada pela historiadora Luciana Lopes dos Santos. Ver: SANTOS, Luciana Lopes dos. “*Feminina inquieta y andariega*”: valores e símbolos da Literatura cavaleiresca nos escritos de Santa Teresa de Jesus (1515-1582). Dissertação de Mestrado em História, Universidade Federal do Rio Grande do Sul: Porto Alegre, 2006.

⁹Algumas referências importantes: CONCHA, Víctor García de la. *El arte literario de Santa Teresa*. Barcelona: Ariel, 1978; CRIADO DEL VAL, Manuel (Ed.). *Santa Teresa y la literatura mística hispánica*. Actas del I congreso internacional sobre Santa Teresa y la mística hispánica. Madrid: EDI-O, 1984; MENÉNDEZ PIDAL, Ramón. El estilo de Santa Teresa. In: _____. *La lengua de Cristóbal Colón y otros estudios sobre el siglo XVI*, Madrid: Espasa Calpes, 1958. WEBER, Alison. *Teresa of Avila and the retórico f femininity*. New Jarsey: Princeton University Press, 1990; CARRERA, Elena. *Teresa of Avila's autobiography: authority, power and the self in Mod-Sixteenth-Century Spain*. Oxford: Legenda (Modern Humanities Reserch Association and Routledge), 2005.

¹⁰Certamente este artigo não esgotará toda possibilidade de análise e reflexão que a obra de Santa Teresa possibilita, tendo em vista a limitação e objetivo deste artigo.

¹¹IESUS, Madre Teresa de. *Castillo Interior, o las Moradas*, [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus fundadora de los monesterios [...], Salamanca, 1588. p. 6-7. BNE/BDH - Signatura R14241/R16208. Disponível em: <http://bdh.bne.es/bnearch/detalle/bdh0000051713> [Versão Digital]. (1M 1, 3).

¹²IESUS, Madre Teresa de. *Castillo Interior, o las Moradas*, [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus fundadora de los monesterios [...], Salamanca, 1588. p. 11. BNE/BDH - Signatura R14241/R16208. Disponível em: <http://bdh.bne.es/bnearch/detalle/bdh0000051713> [Versão Digital]. (1M 1, 8).

¹³IESUS, Madre Teresa de. *Castillo Interior, o las Moradas*, [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus fundadora de los monesterios [...], Salamanca, 1588. p. 17. BNE/BDH - Signatura R14241/R16208. Disponível em: <http://bdh.bne.es/bnearch/detalle/bdh0000051713> [Versão Digital].(1M 2, 8).

¹⁴IESUS, Madre Teresa de. *Castillo Interior, o las Moradas*, [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus fundadora de los monesterios [...], Salamanca, 1588. p. 21. BNE/BDH - Signatura R14241/R16208. Disponível em: <http://bdh.bne.es/bnearch/detalle/bdh0000051713> [Versão Digital]. (1M 2, 12).

¹⁵IESUS, Madre Teresa de. *Castillo Interior, o las Moradas*, [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus fundadora de los monesterios [...], Salamanca, 1588. p. 66. BNE/BDH – Signatura.R14241/R16208. Disponível em: <http://bdh.bne.es/bnearch/detalle/bdh0000051713> [Versão Digital]. (4M 1, 12).

¹⁶IESUS, Madre Teresa de. *Castillo Interior, o las Moradas*, [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus fundadora de los monesterios [...], Salamanca, 1588. p. 68-69. BNE/BDH - Signatura R14241/R16208. Disponível em: <http://bdh.bne.es/bnearch/detalle/bdh0000051713> [Versão Digital]. (4M 2. 2).

¹⁷IESUS, Madre Teresa de. *Castillo Interior, o las Moradas*, [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus fundadora de los monesterios [...], Salamanca, 1588. p. 69. BNE/BDH - Signatura R14241/R16208. Disponível em: <http://bdh.bne.es/bnearch/detalle/bdh0000051713> [Versão Digital]. (4M 2, 3).

¹⁸A semântica do texto trata do uso da língua em textos falados ou escritos, levando-se em conta aspectos contextuais e situacionais. Assim que, atualmente, os estudos semânticos (ou mesmo de análise do discurso) avançam na direção da discursividade, revelando um espaço para o funcionamento dos aspectos extralinguísticos como, por exemplo, momento histórico, ideológico, entre outras variáveis. O campo semântico, neste sentido, trata-se dos processos de produção de sentido ou do espaço em que a polissemia atua, ou seja, é formado pelas possibilidades de significação que uma mesma palavra pode assumir, dependendo de como for empregada e o contexto inserido. Sobre o assunto, ver: MARI, Hugo. *Os lugares do sentido*. Campinas, SP: Mercado de Letras, 2008; MARI, Hugo; MELLO, Renato de. [el al.]. *Análise do discurso: fundamentos e práticas*. Belo Horizonte: Núcleo de Análise do Discurso, FALE/UFMG, 200.

¹⁹ Marcel Mauss entende a palavra no sentido de uma instituição, encontrada nas tribos do noroeste Americano e em parte do norte americano, na Melanésia e Nova Guiné, em África, na Polinésia e na Malásia e parte da América do Sul. Mauss, em seu *Ensaio sobre a dádiva*, em linhas gerais, a palavra *potlatch* pode significar dar, no sentido que o ato caracteriza o ritual como de oferta de bens e de redistribuição da riqueza. E mais, o *potlatch* também pode ser entendido como uma homenagem com presentes variados (como taças, copos, utensílios, mantas, entre outras coisas comuns entre as tribos). O valor atribuído e a qualidade dos bens dados como presente são sinais do prestígio do homenageado, assim, quanto maior a doação, maior o reconhecimento. Em caso extremo, a doação poderia significar o sacrifício da própria vida do doador, o que configura também no caráter agonístico do *potlatch*. Cf. MAUSS, Marcel. *Ensaio sobre a dádiva*. In: Sociologia e Antropologia. São Paulo: Cosac e Naif, 2003. p. 191-193.

²⁰IESUS, Madre Teresa de. *Castillo Interior, o las Moradas*, [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus fundadora de los monesterios [...], Salamanca, 1588. p. 21. BNE/BDH - Signatura R14241/R16208. Disponível em: <http://bdh.bne.es/bnearch/detalle/bdh0000051713> [Versão Digital]. (1M 2, 12).

²¹COVARRUBIAS OROZCO, Sebastián de. DON. *Tesoro de la lengua castellana, o española*. En Madrid: por Luis Sanchez, 1673. [versão online digitalizada da Biblioteca Digital Hispánica]. Disponível em: <http://bdh.bne.es/bnearch/detalle/4216062>.

²⁴COVARRUBIAS OROZCO, Sebastián de. DON. *Tesoro de la lengua castellana, o española*. En Madrid: por Luis Sanchez, 1673. [versão online digitalizada da Biblioteca Digital Hispánica]. Disponível em: <http://bdh.bne.es/bnearch/detalle/4216062>.

²³COVARRUBIAS OROZCO, Sebastián de. PRESENTE. *Tesoro de la lengua castellana, o española*. En Madrid: por Luis Sanchez, 1673. [versão online digitalizada da Biblioteca Digital Hispánica]. Disponível em: <http://bdh.bne.es/bnearch/detalle/4216062>.

²⁴COVARRUBIAS OROZCO, Sebastián de. DON. *Tesoro de la lengua castellana, o española*. En Madrid: por Luis Sanchez, 1673. [versão online digitalizada da Biblioteca Digital Hispánica]. Disponível em: <http://bdh.bne.es/bnearch/detalle/4216062>.

²⁵IESUS, Madre Teresa de. *Castillo Interior, o las Moradas*, [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus fundadora de los monesterios [...], Salamanca, 1588. p. 34. BNE/BDH - Signatura R14241/R16208. Disponível em: <http://bdh.bne.es/bnearch/detalle/bdh0000051713> [Versão Digital]. (2M 8).

²⁶IESUS, Madre Teresa de. *Castillo Interior, o las Moradas*, [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus fundadora de los monesterios [...], Salamanca, 1588. p. 58. BNE/BDH - Signatura R14241/R16208. Disponível em: <http://bdh.bne.es/bnearch/detalle/bdh0000051713> [Versão Digital]. (4M 1, 2).

²⁷IESUS, Madre Teresa de. *Castillo Interior, o las Moradas*, [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus fundadora de los monesterios [...], Salamanca, 1588. p. 115. BNE/BDH - Signatura R14241/R16208. Disponível em: <http://bdh.bne.es/bnearch/detalle/bdh0000051713> [Versão Digital]. (5M 3, 11).

²⁸ IESUS, Madre Teresa de. *Castillo Interior, o las Moradas*, [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus fundadora de los monesterios [...], Salamanca, 1588. p. 18-19. BNE/BDH - Signatura R14241/R16208. Disponível em: <http://bdh.bne.es/bnearch/detalle/bdh0000051713> [Versão Digital] (1M 2, 9).

²⁹COVARRUBIAS OROZCO, Sebastián de. GRACIA. *Tesoro de la lengua castellana, o española*. En Madrid: por Luis Sanchez, 1673. [versão online digitalizada da Biblioteca Digital Hispánica]. Disponível em: <http://bdh.bne.es/bnearch/detalle/4216062>.

³⁰IESUS, Madre Teresa de. *Castillo Interior, o las Moradas*, [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus fundadora de los monesterios [...], Salamanca, 1588. p. 42. BNE/BDH - Signatura R14241/R16208. Disponível em: <http://bdh.bne.es/bnearch/detalle/bdh0000051713> [Versão Digital] (3M 1, 5)

³¹COVARRUBIAS OROZCO, Sebastián de. MERCED. *Tesoro de la lengua castellana, o española*. En Madrid: por Luis Sanchez, 1673. [versão online digitalizada da Biblioteca Digital Hispánica]. Disponível em: <http://bdh.bne.es/bnearch/detalle/4216062>.

³² COVARRUBIAS OROZCO, Sebastián de. FAVOR. *Tesoro de la lengua castellana, o española*. En Madrid: por Luis Sanchez, 1673. [versão online digitalizada da Biblioteca Digital Hispánica]. Disponível em: <http://bdh.bne.es/bnearch/detalle/4216062>.

³³IESUS, Madre Teresa de. *Castillo Interior, o las Moradas*, [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus fundadora de los monesterios [...], Salamanca, 1588. p. 45. BNE/BDH - Signatura R14241/R16208. Disponível em: <http://bdh.bne.es/bnearch/detalle/bdh0000051713> [Versão Digital]. (3M 1,8).

³⁴IESUS, Madre Teresa de. *Castillo Interior, o las Moradas*, [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus fundadora de los monesterios [...], Salamanca, 1588. p. 74. BNE/BDH - Signatura R14241/R16208. Disponível em: <http://bdh.bne.es/bnearch/detalle/bdh0000051713> [Versão Digital]. (4M 2, 10).

Artigo recebido em 10/09/2022

Aceito para publicação 28/10/2022