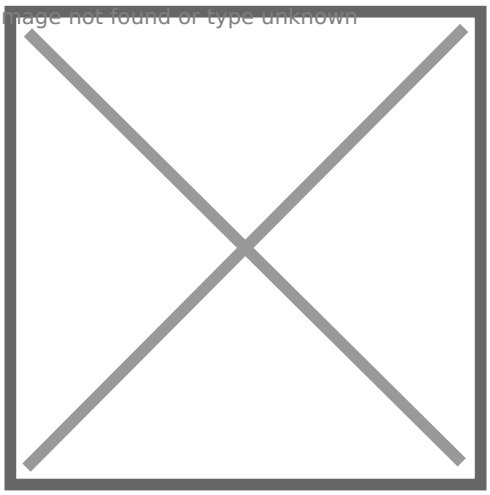
O CARMELO DESCALÇO E O ESOTERISMO: PARTE 1 - Teologia Mística e Espiritualidade na Tradição Carmelita

04/01/2025

Autor: Dr. Hilary Pearson, Oxford

Tradução: Prof. Gabriel Sapucaia

Image not found or type unknown



Santa Teresa a conversa: há influências judaicas nos escritos de Teresa de Ávila?

A redescoberta das origens conversas de Teresa de Ávila após a Segunda Guerra Mundial coincidiu com um crescente interesse na história europeia dos judeus e uma reconsideração, no período pós-Holocausto, do tratamento dado aos judeus pela Igreja e pelo Estado. Um dos principais historiadores que analisaram o efeito da presença de uma grande população judaica na Espanha e as consequências de sua conversão em massa no século XV foi Américo Castro. Ele foi um dos

primeiros a perceber a conexão entre a herança conversa e a literatura espanhola.

A ideia central de Castro sobre a característica definidora dos espanhóis como "*vivir desviviéndose*" — viver em desacordo consigo mesmo — ele atribuía à influência muçulmana e judaica. Ele também detectou outras influências que creditou a autores conversos, embora sua teoria de uma "voz conversa" seja contestada por muitos acadêmicos contemporâneos. Em 1928, Castro escreveu sobre Teresa de Ávila e, em 1972, revisou esse ensaio para levar em consideração seu status de conversa à luz de sua teoria sobre a voz conversa. Este artigo examina se tal influência pode ser identificada em seus escritos e, em seguida, analisa brevemente outras possíveis influências judaicas, incluindo a visão de que ela foi influenciada pela mística cabalística judaica.

Américo Castro e a "voz conversa"

Américo Castro (1885–1972) foi um historiador influente, embora controverso, da Espanha. Sua obra abrangeu os anos turbulentos para a Espanha no meio do século XX, a maior parte dos quais ele passou fora do país. Uma de suas obras mais importantes é *España en su historia: Cristianos, moros y judíos*, publicada no Brasil em 1948 e traduzida e ampliada para o inglês em 1954 como *The Structure of Spanish History****[1]***.

Nesse e em outros trabalhos, Castro buscou refutar a visão predominante entre os historiadores espanhóis da época, apoiada pelo regime franquista, de que a civilização espanhola era uma continuidade pura da cultura visigótica no momento da conquista árabe em 711 d.C. Sua perspectiva — de que a cultura e a civilização cristã espanhola foram marcadas de maneira indelével pelas outras duas religiões da península, o islamismo e o judaísmo —, embora fortemente contestada inicialmente, tornou-se o consenso predominante.

Agora é amplamente aceito que os autores conversos contribuíram significativamente para a literatura espanhola do final da Idade Média e do início do período moderno.

Eles escreveram crônicas (e.g., Álvar García de Santa María), tratados históricos (e.g., Pablo de Santa María), obras religiosas e teológicas (e.g., Juan de Torquemada, Teresa de Ávila), poesia religiosa e secular (e.g., Frei Íñigo de Mendoza, Antón de Montoro), romances e peças teatrais (e.g., Fernando de Rojas), obras humanistas (e.g., Alonso de Cartagena, Luis Vives) e textos de aconselhamento político e polêmicos (e.g., Diego de Valera). O desenvolvimento do humanismo espanhol no século XV pode ser amplamente atribuído aos autores conversos, em particular Alonso de Cartagena[2].

Américo Castro foi um dos primeiros a perceber essa conexão entre a herança conversa e a literatura espanhola[3]. Sua ideia sobre a característica definidora dos espanhóis como "*vivir desviviéndose*" — viver em desacordo consigo mesmo — ele associava às influências muçulmanas e judaicas[4]. Castro destacou como muitos dos criadores de importantes gêneros literários espanhóis nos séculos XV e XVI eram conversos e afirmou ter detectado uma visão sombria nesses escritores, que ele atribuía a uma combinação da cultura "hispano-hebraica" e suas influências árabes com a exclusão social e perseguição que sofreram pela Inquisição[5]. Ele também acreditava que os conversos possuíam uma forte autoconsciência e uma tendência a olhar para

dentro[6].

No livro *Structure*, Castro comentou sobre Teresa de Ávila, afirmando que sua "forte propensão para a autobiografia", bem como seu misticismo, o levaram a suspeitar de uma conexão islâmica ou judaica, mesmo antes de sua condição de conversa ser descoberta[7]. Ele afirma que, até Teresa, não havia uma tradição literária na Espanha cristã que examinasse a vida interior do eu, algo comum na literatura islâmica. No entanto, essa conclusão é enfraquecida pela comparação que ele faz, no início do livro, entre o *Libro de la vida* (Vida) de Teresa e as *Confissões* de Agostinho, uma obra bem conhecida na Espanha cristã. Teresa menciona na *Vida* que havia lido as *Confissões*, dizendo:

"Enquanto lia as *Confissões*, parecia-me que via a mim mesma nelas."[8]****

Castro também acreditava que o misticismo de João da Cruz e Teresa não poderia ser explicado apenas pelas tradições cristãs e que João da Cruz, em particular, foi influenciado pelas tradições místicas muçulmanas[9].

Castro escreveu um ensaio sobre Teresa em 1928, revisado em 1972[10]. Esse trabalho discutia principalmente seu misticismo. Ele atribuiu o surto de misticismo na Espanha do século XVI ao individualismo renascentista, acentuado e exacerbado pela condição de conversa, observando que os santos e místicos espanhóis mais eminentes — Teresa de Ávila, João da Cruz e João de Ávila — eram todos conversos[11]. Essa visão pode ser criticada por reduzir a espiritualidade a fenômenos emocionais. Também trata o misticismo espanhol como completamente desvinculado de desenvolvimentos em outras partes da Europa, em particular o florescimento do misticismo nos Países Baixos e na Alemanha nos séculos anteriores. Alguns escritos dessa escola eram conhecidos na Espanha, e seu estudo foi incentivado na primeira parte do século XVI, sob o arcebispo Cisneros, com a publicação de tais obras traduzidas[12].

Gilman, seguidor de Castro, interpretou o papel de destaque dos conversos na criação da literatura espanhola não como baseado em características raciais ou culturais judaicas, mas como um produto da situação desses indivíduos, que estavam tanto dentro quanto fora de suas circunstâncias sociais[13]. Essa posição liminar proporcionava uma distância irônica de, mas também identificação com, sua sociedade, o que lhes permitia espelhar com sucesso seu mundo na ficção[14]. Gilson viu essa posição como levando a uma forma de autoconsciência "adolescente", preocupada principalmente com a impressão causada nos outros[15].

Uma visão mais extrema da literatura conversa é dada por Nepaulsingh, que a vê como uma produção deliberada de textos que poderiam ser lidos de forma inofensiva por aqueles que compartilhavam a "monocultura" dominante (neste caso, o cristianismo espanhol), mas contendo uma mensagem codificada potencialmente perigosa, compreensível por aqueles dentro da cultura minoritária[16].

Mais recentemente, estudiosos criticaram essa teoria da "voz conversa" por impor um conjunto de características excessivamente simples às produções literárias de indivíduos muito diferentes entre si, que, sendo da classe alta, educados e quase exclusivamente homens, não eram representativos dos conversos como um todo. Em 1996-1997, a primeira parte do volume 25 de *La Corónica* foi

dedicada a artigos de estudiosos sobre conversos do final da Idade Média e início do período moderno, abordando a questão da "voz conversa". A segunda parte desse volume continha cartas de outros acadêmicos comentando esses artigos. Houve um consenso geral de que existiam diversas identidades, perspectivas e experiências de conversos que não podiam ser encaixadas em uma teoria única e simples, como a proposta por Castro[17].

Outros aspectos do trabalho de Castro não resistem a um exame mais rigoroso, em particular suas surpreendentes conclusões de que a *limpieza de sangre* teve origem em conceitos judaicos de pureza racial[18] e de que a Inquisição foi inspirada por tribunais judaicos que governavam as aljamas[19].

À luz disso, podemos afirmar com certeza que existem influências judaicas nos escritos de Teresa no contexto da "voz conversa" de Castro?

Existem vários motivos pelos quais Teresa estava em uma posição liminar além de seu sangue judaico: ela era uma mulher afirmando autoridade espiritual, apesar do ensino de sua igreja negar toda autoridade feminina; era uma reformadora, enfrentando oposição de grande parte da hierarquia carmelita, bem como do governo eclesiástico e cívico; e defendia um método de oração visto com profunda suspeita pela igreja estabelecida e pela Inquisição. Seria simplista demais atribuir tudo ao seu status de conversa.

No entanto, há outras possíveis influências judaicas em seus escritos que foram discutidas por estudiosos. Um dos aspectos mais fortes que demonstram a influência de seu status de conversa é sua abordagem em relação à honra e ao status familiar.

Honra

Um leitor moderno de Santa Teresa pode se surpreender com a veemência com que ela rejeita o conceito de "honra", ou talvez nem perceba isso. Na sociedade atual, a honra é um conceito um tanto vago, algo sem dúvida admirável e associado à honestidade e à vida correta. Também falamos de "honras" em relação à concessão de títulos, condecorações e similares, sendo conhecida como "lista de honras" a relação dos agraciados com essas distinções. Os destinatários dessas honras vêm de uma ampla variedade de ocupações e status sociais; alguns deles se mostram, de fato, muito menos do que "honrados".

Na Espanha de Teresa, a honra era um conceito muito diferente. Estava diretamente ligada à linhagem e ao alto status social, sendo usufruída pela realeza e por aristocratas poderosos até os níveis mais baixos dos *hidalgos*. Essa honra, dependente em grande parte da reputação pública, precisava ser mantida evitando-se qualquer atividade, ocupação, casamento ou contato social que fosse inconsistente com esse status[20]. O pai de Teresa utilizou a riqueza acumulada por seu avô, um comerciante de tecidos finos (uma ocupação inaceitável para um *hidalgo*), para comprar propriedades e viver da renda delas, a fonte usual de renda para um *hidalgo***[21]**.

O resultado era que aqueles com status, mas sem os recursos necessários para mantê-lo, viviam em pobreza respeitável, em vez de comprometer sua honra trabalhando, uma realidade satirizada por Cervantes em *Dom Quixote*. De fato, o pai de Teresa morreu com sérias dívidas[22], o que pode ter levado a maioria dos irmãos de Teresa a buscar fortuna no Novo Mundo — ser

conquistador era uma ocupação perfeitamente aceitável para um *hidalgo*. Infelizmente, apenas um deles, Lorenzo, teve sucesso nesse empreendimento[23].

Essa ênfase na linhagem fazia com que famílias conversas em ascensão social, como a de Teresa, buscassem alcançar o status de *hidalgo* de qualquer maneira, frequentemente casando-se com famílias nobres que precisavam de um dote rico para seus descendentes. Até que a Inquisição tornasse essa afirmação perigosa, muitos conversos também reivindicavam nobreza hebraica[24].

Os proeminentes conversos do século XV, Pablo de Santa María e seu filho Alonso de Cartagena, faziam tais reivindicações em relação à sua ascendência. O importante cortesão converso do século XV, Mosén Diego de Valera, em *Espejo de verdadera nobleza*, também elaborou uma teoria de nobreza — sociopolítica, em oposição à abordagem teológica de Cartagena — mas igualmente destinada a abrir caminho para que conversos de origem judaica nobre fossem reconhecidos como nobres civis[25]. Para ambos, Cartagena e Valera, a nobreza estava mais relacionada às qualidades nobres do indivíduo do que à posse de uma genealogia nobre[26].

Honra frequentemente precisava ser defendida, seja literalmente em duelos ou, cada vez mais no século XVI, por meio de processos judiciais.

Crawford[27] detalha os caminhos pelos quais a lei foi usada em inúmeros casos para obter ou proteger o status de *hidalgo* e os argumentos utilizados pelos que reivindicavam tal condição. Como sabemos, a própria família de Teresa travou e venceu um desses processos em 1520[28], justificando o uso do título de "Don" por seu pai. Em seus primeiros dias no mosteiro da Encarnação, Teresa era conhecida como "Doña Teresa de Ahumada". Naturalmente, a isenção de impostos municipais concedida a todas as classes da nobreza era um benefício — e a causa de tantos litígios sobre o status de *hidalgo*.

Limpeza de sangre

Um aspecto intimamente relacionado à sociedade espanhola do século XVI era o conceito de *limpieza de sangre* (pureza de sangue). Este surgiu no início do século XV em alguns colégios e começou a se espalhar pelas cidades. Um dos principais impulsos para a disseminação dessa ideia foi o levante anticonverso em Toledo, em 1449, resultante do crescente ressentimento entre os cristãos velhos em relação ao sucesso econômico das famílias cristãs-novas. A causa imediata aparente desse levante foi um empréstimo para custear as despesas de guerra exigido pelo impopular ministro-chefe, Álvaro de Luna, e coletado por um cobrador de impostos converso.

Um grupo de moradores liderados por um oficial descontente, Pedro Sarmiento, saqueou a propriedade do cobrador e, em seguida, atacou grande parte da comunidade conversa de Toledo. Controlando a cidade, Sarmiento e seu grupo aprovaram a *Sentencia-Estatuto* (*Sentencia*), uma lei que proibia conversos de ocupar cargos oficiais seculares ou religiosos em Toledo. Esse foi o primeiro estatuto de *limpieza de sangre**[29]**.

A crença de que os cristãos-novos eram todos judeus cripto e, portanto, não confiáveis, cresceu entre a população de cristãos-velhos em toda Castela[30], levando a estatutos semelhantes sendo aprovados por outras cidades e corpos civis[31]. Além disso, apesar dos argumentos bíblicos e teológicos contra a discriminação contra cristãos judeus[32], ordens religiosas começaram a

promulgar suas próprias disposições de *limpieza de sangre*, começando com os Jerônimos em 1486. Capítulos catedráticos, universidades e as influentes ordens militares também passaram a excluir cristãos-novos de sua membresia[33].

A ordem carmelita de Teresa introduziu restrições em 1566, embora ela nunca tenha excluído cristãos-novos de sua ordem reformada[34]. Embora a *limpieza de sangre* tenha se tornado norma, raramente era aplicada contra famílias nobres, muitas das quais tinham sangue judeu devido a casamentos com famílias judias ricas. Concessões de *limpieza de sangre* eram feitas a famílias ricas e de alto status social que demonstrassem ter sangue judeu.

A visão de Teresa sobre a honra

A atitude de Teresa em relação à honra deve ser examinada nesse contexto. Uma seção da versão de 1928 do ensaio de Castro comentou sobre suas opiniões sobre honra e fórmulas sociais. Uma nota adicionada a essa seção na edição de 1971 afirmou que esse parecia ser um problema insolúvel em 1928, porque não havia suspeita de sua verdadeira origem, e a descoberta de suas raízes tornou necessária uma nova edição do trabalho[35].

Um dos primeiros estudos detalhados sobre o contexto converso em que a vida e as obras de Teresa devem ser vistas foi feito por Teófanes Egido OCD[36]. Egido atribui o que ele chama de "a preocupação teresiana com 'la negra honora' [honra negra]" aos perigos sociais associados às raízes conversas de sua família e ao status de *hidalgo* em uma era em que a *limpieza de sangre* havia se tornado o principal teste de status, exceto para a alta nobreza[37].

Isso deve ter causado desconforto para ela e seus colegas conversos em relação ao conceito de honra, portanto, não é surpreendente que ela tenha feito tudo o que pôde para excluí-lo de sua reforma carmelita.

Ela sabia que era uma conversa? Egido apresenta uma série de razões que indicam que ela devia saber disso e, muito provavelmente, sabia que seu avô havia tido problemas com a Inquisição[38].

Rowan Williams demonstra que Teresa tem um conceito de honra, embora muito diferente do predominante em sua sociedade[39]. Devemos mostrar honra a Deus, em um mundo onde ele geralmente não é honrado, e a honra deve ser concedida àqueles que honram a Deus. Ela afirma em *Libro de las fundaciones* 15:15, em relação às suas lutas para fundar o convento de Toledo — que era apoiado por uma família conversa e, por isso, enfrentou oposição —, que ignorou essa oposição porque "graças a Deus, sempre estimei mais a virtude do que a linhagem." Nesse ponto, ela talvez esteja mais próxima das teorias de honra defendidas por Alonso de Cartagena e Diego de Valera no século XV.

As descrições de Teresa sobre seus pais sempre os apresentam como virtuosos e tementes a Deus, sem referência ao status de *hidalgos***[40]**. Note-se que a também conversa Teresa de Cartagena via a linhagem como um problema: em sua longa discussão sobre o pecado do orgulho no *Arboleda de los enfermos*, o primeiro de seus seis fundamentos do orgulho é a glorificação de uma linhagem ilustre e uma grande família[41].

A oposição de Teresa de Ávila à honra

Outro aspecto da oposição de Teresa ao conceito de "honra" é revelado em suas opiniões sobre a relação entre a vida contemplativa e a ativa. Baseando-se na declaração de Cristo de que "Maria escolheu a melhor parte", a Igreja medieval considerava a contemplação superior à ação[42] (embora reconhecesse que alguém precisava cuidar das tarefas práticas — nas regras de Francisco de Assis para os eremitérios, os irmãos deviam se revezar sendo Marta para os outros que eram Maria[43]).

Em *Camino de perfección* 17:5-7, Teresa parece adotar uma versão dessa visão, afirmando que Marta é necessária, que as Martas são chamadas a essa vocação e não devem reclamar, mas que todos deveriam aspirar à contemplação. No entanto, mais adiante nessa obra e em outros textos, ela afirma que Marta e Maria podem coexistir na mesma pessoa e na mesma forma de oração. Por exemplo, em *Vida* 17:4, ela diz que, na oração de quietude, a alma pode se alegrar "na santa ociosidade de Maria" enquanto também é Marta, "de forma que é como se estivesse envolvida na vida ativa e contemplativa ao mesmo tempo", um estado que ela descreve mais detalhadamente na sétima morada (*Las Moradas* VII 4:6-12). Ou, como ela expressa de forma concisa, "Maria e Marta caminham juntas" (*Camino* 31:5).

Essa recusa em privilegiar a contemplação em detrimento da ação é consistente com sua rejeição da honra *hidalga*, que era vista como incompatível com qualquer trabalho ativo ou ofício.

Nomes de Deus

Outra área em que podem haver influências judaicas é nos nomes que Teresa usa para Deus. Aqui, sou grato à análise detalhada de Péllison sobre o uso de nomes divinos por Teresa[44].

Messias régio ou sofredor

Uma das razões pelas quais os judeus medievais rejeitaram os argumentos de que Jesus Cristo era o Messias esperado foi porque esperavam um rei conquistador, não um salvador crucificado e sofredor. Há evidências de que, no século XV, as tentativas de converter judeus espanhóis ao cristianismo por meio da pregação envolviam minimizar o sofrimento de Cristo e, em vez disso, retratar um Cristo que permanecia calmo e no controle da situação; um exemplo importante disso está na obra de Eiximenes, *Vida de Cristo**[45]***.

Há evidências de que a conversa Teresa de Cartagena compartilhava essa imagem régia de Cristo. Embora ela quase sempre usasse a palavra Deus (*Dios*) para se referir à divindade, também utilizava um número significativo de nomes que incluíam o termo "Soberano", como "Soberano Senhor" (*soberano Señor*), "Soberana Virtude" (*Virtud soberana*) e "Soberana Verdade" (*soberana Verdad*). Uma de suas poucas referências expressas a Cristo foi como "o grande Prelado e soberano Pontífice, Jesus Cristo nosso Senhor" (*grand Perlado e soberano Pontífice, Jhesuchristo nuestro Señor*), sendo esta sua única menção explícita ao nome de Jesus[46]. Seu tio, Alonso de Cartagena, demonstra um padrão semelhante de referências a Deus em seu *Oraçional**[47]***.

É muito notável que alguns dos nomes favoritos de Santa Teresa para Deus sejam *rey*, *señor* e, em particular, *Majestad*, um nome que Péllison aponta como raramente usado por seus contemporâneos[48]. Esses nomes seriam consistentes com uma preferência conversa por um Messias régio, embora ela claramente também se identificasse com um Cristo sofredor. Sua

"conversão", ela atribui à visão de uma estátua de Cristo ferido (*Vida* 9:1), e gostava de se imaginar confortando-o enquanto ele orava no jardim do Getsêmani. Ela também afirma, nesse capítulo, que tinha dificuldades em refletir discursivamente com o intelecto, mas, em vez disso, tentava representar Cristo dentro de si mesma e que:

"...foi-me de maior proveito — em minha opinião — representá-lo nas cenas onde o via mais sozinho."

Pode-se argumentar que isso é consistente com um aspecto da "voz conversa", a identificação com a exclusão da sociedade.

O nome de Jesus

A devoção especial ao nome de Jesus, em particular sua inclusão no calendário litúrgico da Igreja Ocidental, começou no século XV e pode ser atribuída à pregação extremamente popular do reformador franciscano Bernardino de Siena. Ele originou o agora familiar símbolo das letras "IHS" encimadas por uma cruz e circundadas por raios[49].

A reforma franciscana dos Observantes, liderada por Bernardino, espalhou-se para a Espanha entre o final do século XV, assim como a devoção ao nome de Jesus[50]. Um membro dos frades Observantes espanhóis foi Alonso de Espina, que pregou sobre a necessidade de uma inquisição para investigar os conversos e desempenhou um papel importante na introdução da Inquisição Espanhola.

Ele também defendeu a aplicação da lei que exigia que os judeus usassem distintivos identificadores e, juntamente com outros franciscanos, incentivou os cristãos-velhos a usarem um distintivo próprio, nomeadamente o nome de Jesus costurado em seus chapéus[51]**.**

É evidente que havia razões para que até mesmo conversos verdadeiramente cristãos se sentissem desconfortáveis com o nome de Jesus e com essa devoção. Uma das transgressões dos conversos listadas por Alonso de Espina em seu *Fortalium Fidei* é que eles evitavam mencionar os nomes de Jesus ou Maria[52], uma acusação que se repete nos registros da Inquisição[53].

Uma acusação relacionada era a de que os conversos recitavam os salmos sem finalizar com o "Gloria"[54], o que também poderia indicar uma rejeição herética da Trindade e da divindade de Cristo. A conversa Teresa de Cartagena utilizou o nome Jesus apenas uma vez em suas obras. Gilman observa que o autor conversa de *La Celestina* usa a palavra apenas como uma exclamação proferida por seus personagens e também não se refere a Cristo pelo nome, sugerindo que essa relutância era compartilhada por outros conversos[55].

Essa ideia parece ser corroborada pela análise dos poemas de Frei Íñigo de Mendoza: no total de 433 versos conhecidos de sua *Vita Christi* — um tema em que seria esperado o uso dos nomes "Jesus" e "Cristo" — há apenas duas referências a "Jesus", uma a "Cristo" e três ao composto "Ihsuschristos". No restante de seus poemas, há apenas uma menção a "Jesus", em um poema político expresso como sermão ao rei Fernando, e nenhuma a "Cristo". Isso é particularmente surpreendente, considerando que Frei Íñigo era um franciscano observante[56].

De maneira semelhante, como mencionado acima, Alonso de Cartagena utiliza o termo apenas uma vez em seu *Oracional*. Geralmente, ao referir-se à segunda pessoa da Trindade, ele usa os termos *Nuestro Salvator* e *Nuestro Redemptor*. Em comparação, Pedro de Luna (o antipapa Bento XIII), que não era conversa, faz uso frequente do nome *Jesucristo* em seu *Libro de las consolaciones de la vida humana*.

É possível que essa relutância dos conversos em usar o nome "Jesus" tenha diminuído à medida que as pregações hostis de Alonso de Espina no século XV recuaram no passado.

Teresa e o uso do nome de Jesus

Teresa utiliza o nome, tanto como *Jesús* quanto na combinação *Jesuchristo*, embora muito menos frequentemente do que utiliza *Christo* sozinho[57]. Certamente, na obra do também conversa Luís de León, *Los nombres de Christo*, o nome "Jesus" é tratado por último, como o "verdadeiro e próprio nome de Cristo".

O tratamento dado por Luís de León ao nome "Jesus" parece ter sido influenciado pela tradição mística judaica chamada cabala, embora Thompson argumente que sua análise segue Jerônimo, e que Frei Luís não está revelando um poder oculto por meio da manipulação de letras no estilo cabalístico, mas expressando uma teologia cristocêntrica[58]. No entanto, há evidências de que ele estava familiarizado com fontes cabalísticas cristãs[59].

Isso nos leva ao tópico final: a questão de saber se há influências da cabala nos escritos de Teresa de Ávila, como proposto por alguns, especialmente Swietlicki[60] e Green[61].

Cabala

O problema enfrentado por aqueles que propõem que Teresa foi influenciada pela cabala é que não há evidências de que ela tenha tido qualquer exposição aos seus ensinamentos. Ela não poderia ter lido obras sobre o assunto, sejam judaicas ou cristãs, porque não sabia hebraico nem latim, e não há evidências de que essas obras tenham sido traduzidas para o espanhol, muito menos de que ela tenha tido acesso a uma tradução em espanhol. Assim, tanto Swietlicki quanto Green precisam supor que ela recebeu influências cabalísticas por meio de outras pessoas.

Swietlicki afirma que os confessores de Teresa poderiam ter lido fontes cabalísticas e transmitido tais ideias a ela[62]** — uma dupla suposição sem suporte em evidências.**

Ela também sugere que Teresa poderia ter derivado imagens cabalísticas de São João da Cruz[63] — mas isso depende de evidências contestadas de que ele conhecia e foi influenciado por escritos cabalísticos, questão que não será abordada neste artigo.

Tanto Swietlicki[64] quanto Green[65] acreditam que Teresa poderia ter absorvido ideias cabalísticas de sua casa e criação. Essa hipótese se baseia na afirmação de que judeus convertidos continuaram a incorporar aspectos de sua religião e costumes judaicos em suas novas vidas como cristãos. Isso provavelmente era verdade para novos convertidos, especialmente aqueles resultantes das conversões em massa sob ameaça após 1391. No entanto, há muito menos evidências de que isso tenha continuado várias gerações depois, especialmente após um século de

Inquisição.

É verdade que o avô de Teresa, Juan Sánchez, teve problemas com a Inquisição de Toledo em 1485, mas parece que ele confessou voluntariamente durante o período de graça após o anúncio de uma inquisição[66] — muitas vezes a coisa mais segura para conversos fazerem se acreditassem que poderiam ter inimigos dispostos a denunciá-los por malícia. Os registros não especificam quais foram os crimes que ele confessou — poderiam ser tão triviais quanto vestir roupas limpas em uma sexta-feira ou não recitar o *Gloria* no final de um salmo. De fato, as acusações feitas à Inquisição geralmente se referiam a práticas, em vez de crenças religiosas, e os costumes familiares poderiam ser transmitidos sem qualquer intenção de comprometer a fé cristã.

Os registros mostram que Juan Sánchez participou de um *auto da fé* e teve seu *sanbenito* pendurado na igreja paroquial. Seus filhos estavam com ele durante essa humilhação; **O pai de Teresa teria cerca de cinco anos na época**[67]**.**

A memória desse evento deve ter tido um impacto profundo nele, o que torna improvável que ele permitisse conscientemente que aprendizados e costumes judaicos continuassem em sua própria casa. Embora seja necessário um certo ceticismo em relação à ênfase que Teresa coloca na piedade de seu pai e no amor dele por bons livros, não há razão para acreditar que os fatos subjacentes sejam inverídicos.

Além disso, a principal influência sobre Teresa na infância parece ter sido sua mãe — ela menciona explicitamente o amor de sua mãe por romances, algo que Teresa imitava[68]. A visão geral é de que sua mãe não era conversa, mas proveniente da pequena nobreza, uma família cristã-velha que conquistou renome durante a Reconquista[69]. No entanto, Green afirma que sua mãe veio de um "rico ambiente rural judaico". A única autoridade que ela cita para essa afirmação é um artigo apresentado em uma conferência de 1981 por Gareth Davies[70].

Esse artigo, que parece ser direcionado a desafiar as visões hagiográficas de Teresa ao sugerir que ela ocultou sua ascendência judaica, argumenta que a família de sua mãe deve ter adotado o nome Ahumada porque o brasão deles era diferente de outras representações heráldicas da família[71]. Para sustentar essa afirmação, Davies cita o ensaio biográfico de Efrén de la Madre de Dios e Otilio del Niño Jesús[72]. Esse ensaio discute o brasão na fachada da casa do pai de Teresa, em Ávila, que não apresenta os elementos heráldicos associados à família Ahumada[73]. No entanto, a mesma introdução fornece evidências de que a casa foi comprada logo após o primeiro casamento de seu pai, sendo possível que o brasão se relacione à primeira esposa dele[74].

Davies também sugere que o pai de Teresa se sentiria mais confortável casando-se com uma esposa conversa[75]. Essa ideia parece ignorar tanto a base dinástica e financeira do casamento na Espanha do século XVI quanto a evidência de que conversos ricos frequentemente buscavam, com sucesso, casar seus filhos em famílias hidalgas estabelecidas.

Na ausência de evidências claras de que Teresa teve acesso a ideias cabalísticas, seria necessário encontrar em seus escritos elementos que não poderiam ter vindo de outra fonte além da cabala. Este breve artigo não pode abordar completamente os argumentos apresentados por Swietlicki e Green, então se concentrará naquele que parece ser o mais forte, a imagem do castelo em *Las*

Moradas.

A imagem do castelo em *Las Moradas*

Primeiramente, o uso da imagem de um castelo. Não é preciso viajar muito por Castela para entender o motivo do nome: parece haver um castelo no topo de quase todas as colinas. Quando escreveu esse livro, Teresa já havia fundado 12 casas reformadas por toda a Espanha e viajado amplamente, de modo que sua experiência poderia facilmente ser a fonte da ideia de usar um castelo como imagem da alma.

Swietlicki descartou a possibilidade de um protótipo arquitetônico real porque nenhum deles possui sete cômodos[76]**.**

No entanto, Swietlicki parece acreditar que o castelo interior de Teresa tem apenas sete cômodos, enquanto o início da obra refere-se claramente a ele como possuindo "muitos aposentos" (*adonde hay muchos aposentos*) e relaciona isso diretamente à declaração de Cristo de que no céu "há muitas moradas" (*así como en el cielo hay muchas moradas*)[77]. Green atribui o uso do termo "moradas" por Teresa à cabala, ignorando essa clara referência ao Novo Testamento[78].

Teresa também descreve as moradas como possuindo várias localizações em três dimensões, e não como sendo consecutivas, com a principal morada localizada no centro. Ela parece falar de sete níveis, nos quais há múltiplos cômodos, exceto no último nível, que parece ter apenas um cômodo (o que faz sentido, pois é onde a presença divina habita). O número sete, obviamente, aparece frequentemente com significado espiritual, não apenas nos escritos cabalísticos. Ele é recorrente na Bíblia, desde os sete dias da criação no início de Gênesis até os sete anjos com as sete últimas pragas perto do final de Apocalipse. Assim, essa parece ser uma fonte mais provável para a escolha de Teresa por esse número.

Swietlicki também apoia-se na imagem do castelo de Teresa, feito de diamante ou cristal muito claro, como uma ideia derivada da cabala[79]. Contudo, parece muito mais provável que isso venha da visão da cidade celestial descrita em Apocalipse 21:11: "Ela resplandecia com a glória de Deus, e o seu brilho era como o de uma pedra preciosa, como jaspe, clara como cristal."

Uma análise dos outros elementos da obra de Teresa, alegadamente derivados da cabala, ainda é necessária. Porém, no momento, o veredito é "não comprovado", e parece, com base no equilíbrio das probabilidades, que o argumento em favor de influências cabalísticas em Santa Teresa não é persuasivo.

BAIXAR Teologi...lita.pdf

---

[1] A. Castro, *The Structure of Spanish History*, tradução de E.L. King (Princeton, 1954), pp. 521-44.

[2] G.B. Kaplan, *The Evolution of Converso Literature: the Writings of the Converted Jews of Medieval Spain* (Gainesville FL, 2002), pp. 49-50.

[3] S. Gilman, *The Spain of Fernando de Rojas: the Intellectual and Social Landscape of La Celestina* (Princeton NJ, 1972), p. 118.

[4] Castro, *Structure of Spanish History*, pp. 10-11, 54-5.

[5] *Ibid.*, pp. 525, 557-60, 567-70.

[6] *Ibid.*, p. 571.

[7] *Ibid.*, p. 566.

[8] *Vida*, 9:7.

[9] Castro, *Structure of Spanish History*, p. 84.

[10] A. Castro, *Teresa la Santa, Gracian y los Separatismos con otros ensayos* (Madrid, Barcelona, 1972).

[11] *Ibid.*, pp. 23-4, 45-8.

[12] G.T.W. Ahlgren, *Teresa of Avila and the Politics of Sanctity* (Ithaca and London, 1996), pp. 9-11.

[13] Gilman, *The Spain of Fernando de Rojas*, pp. 144-6.

[14] *Ibid.*, pp. 154-5.

[15] *Ibid.*, pp. 200-1.

[16] C.I. Nepaulsingh, *Apples of Gold in Filigrees of Silver: Jewish Writing in the Eye of the Spanish Inquisition* (New York NY, 1995).

[17] D. Seidenspinner-Núñez, "Inflecting the Converso Voice: A Commentary on Recent Theories", *La Corónica*, 25 no. 1 (1996), 6-18, pp. 16-17; Gerli, "Performing Nobility", pp. 32-4; J. Edwards, "Letter", *La Corónica*, 25 no. 2 (1997), 159-63, pp. 160-1; D. Gitlitz, "Letter", *La Corónica*, 25 no. 2 (1997), 163-6, pp. 163-6; M.D. Meyerson, "Letter", *La Corónica*, 25 no. 2 (1997), 179-80, pp. 179-84. O mesmo número continha uma resposta a essas críticas: D. Seidenspinner-Núñez, "Responses from the Authors: 'Navigating the Minefield'", *La Corónica*, 25 no. 2 (1997), 195-201, pp. 195-201. Round também rejeita uma teoria simples das características literárias dos conversos, mas acredita que a identidade de um converso em seu contexto histórico poderia influenciar sua escrita: N. Round, "La 'peculiaridad literaria' de los conversos ¿unicorno o 'snark'?", in A. Alcalá (ed.), *Judíos, sefarditas, conversos: la expulsíon de 1492 y sus consecuencias* (Valladolid, 1995), pp. 570-1.

[18] Castro, *Structure of Spanish History*, pp. 525-7.

[19] *Ibid.*, pp. 532-4.

[20] Castro, *Structure of Spanish History*, pp. 628-31.

[21] T. Egido, "The Historical Setting of St Teresa's Life" in *Carmelite Studies* 1, 1980, p. 148. Tradução para o inglês do capítulo "Ambiente histórico" em Barrientos (ed.), *Introducción a la lectura de Santa Teresa*, 2ª edição (Madrid, 2002).

[22] *Ibid.*, pp. 148-9.

[23] *Ibid.*, pp. 144-6.

[24] Gilman, *The Spain of Fernando de Rojas*, pp. 144-6.

[25] E.M. Gerli, "Performing Nobility: Mosén Diego de Valera and the Poetics of Converso Identity," *La Corónica*, 25 no. 1 (1996), pp. 19-36, pp. 21-3.

[26] *Ibid.*, pp. 25-6.

[27] M.J. Crawford, *The Fight for Status and Privilege in Late Medieval and Early Modern Castile 1465-1598* (University Park Pennsylvania, 2014).

[28] Barrientos (ed.), *Introducción a la lectura de Santa Teresa*, pp. 84-89. O registro desse processo, publicado em 1946 por Alonso Cortés (*Pleitos de los Cepeda* em *Boletín de la real Academia Española*, 25 (1946) pp. 85-110), revelou que Teresa era de uma família conversa.

[29] Kaplan, *Evolution of Converso Literature*, pp. 19-22.

[30] J. Edwards, *Inquisition* (Stroud, 1999), p. 66.

[31] Kaplan, *Evolution of Converso Literature*, p. 23.

[32] Os principais defensores de tais argumentos foram os conversos Alonso de Cartagena e Juan de Torquemada. Essa teologia foi exposta principalmente no *Defensorium Unitatis Christianae* (Defensorium) de Cartagena e no *Tractatus contra Madianitas et Ismaelitas* (Tractatus) de Torquemada, escritos para contestar a *Sentencia*.

[33] H. Kamen, *The Spanish Inquisition* (New York NY, London, 1965), pp. 123-7.

[34] J. Bilinkoff, *The Avila of Saint Teresa: Religious Reform in a Sixteenth-Century City* (Ithica and London, 1989), pp. 146-7.

[35] Castro, *Teresa la Santa*, pp. 19-24.

[36] T. Egido, "The Historical Setting of St Teresa's Life".

[37] *Ibid.*, pp. 154-8.

[38] *Ibid.*, p. 153.

[39] R. Williams, *Teresa of Avila* (London and New York, 1991), pp. 21-2.

[40] Egido, "The Historical Setting of St Teresa's Life", p. 133.

[41] H.E. Pearson, *Teresa de Cartagena: a Late Medieval Woman's Theological Approach to Disability* (University of Oxford D.Phil thesis, 2010), p. 112.

[42] Veja, por exemplo, as opiniões do autor anônimo de *The Cloud of Unknowing*, capítulos 17-23.

[43] R.J. Armstrong, J.A.W. Hellmann e W.J. Short (eds.), *Francis of Assisi: Early Documents* vol.1 (New York, 1999), p. 61.

[44] N. Péllison, "Les noms divins dans l'oeuvre de sainte Thérèse de Jésus" in *Études sur Sainte Thérèse* (Paris, 1968), pp. 59-197.

[45] C. Robinson, "Preaching to the Converted: Valladolid's Cristianos nuevos and the Retablo de don Sancho de Rojas (1415)" *Speculum*, 83 (2008), pp. 125, 133-8.

[46] Pearson, *Teresa de Cartagena*, p. 267.

[47] *Ibid.*, pp. 267-8.

[48] Péllison, *Les noms divins*, p. 119.

[49] J. Edwards, "Fifteenth-Century Franciscan Reform and the Spanish Converso: the Case of Fray Alonso de Espina" in *Monastic Studies: the Continuity of Tradition* (Bangor, 1989), pp. 204-5.

[50] Esta devoção não deriva de Francisco de Assis. Embora as hagiografias enfatizem sua mística e devoção afetiva à humanidade de Cristo, seus próprios escritos mostram poucas evidências disso e indicam que ele via sua relação pessoal com Deus principalmente como com Deus Pai, e não com Cristo (I. Delio, *Crucified Love: Bonaventure's Mysticism of the Crucified Christ* (Quincy IL, 1998), pp. 3, 5-7).

[51] Edwards, "Fifteenth-Century Franciscan Reform and the Spanish Converso", p. 204.

[52] H. Beinart, *Conversos on Trial: The Inquisition in Cuidad Real*, Yael Guiladi (trans.) (Jerusalem, 1981), p. 13.

[53] R.L. Melammed, "Crypto-Jewish Women Facing the Spanish Inquisition: Transmitting Religious Practices, Beliefs, and Attitudes," in M.D. Myerson and E.D. English (eds.), *Christians, Muslims and Jews in Medieval and Early Modern Spain* (Notre Dame, IN, 2000), pp. 207, 217 n. 33. Beinart cita o exemplo de uma mulher em Cuidad Real acusada de dizer apenas "em nome do Pai" em vez de "em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo", Beinart, *Conversos on Trial*, p. 289.

[54] M.d.l.A. Fernández García, "Criterios inquisitoriales para detectar al marrano: los criptojudíos en Andalucía en los siglos XVI y XVII," in A. Alcalá (ed.), *Judíos, sefarditas, conversos: la expulsíon de 1492 y sus consecuencias* (Valladolid, 1995), p. 485. Esta foi a acusação mais comum

relacionada à oração nos registros da Inquisição, *ibid.*, p. 491.

[55] Gilman, *Spain of Fernando de Rojas*, p. 363.

[56] *Cancionero*, pp. xi, xvi.

[57] Pélisson, *Les noms divins*, p. 157.

[58] C.P. Thompson, *The Strife of Tongues: Fray Luis de León and the Golden Age of Spain* (Cambridge, 1988), pp. 161-5.

[59] *Ibid.*, p. 169.

[60] C. Swietlicki, *Spanish Christian Cabala: the Works of Luis de León, Santa Teresa de Jesús and San Juan de la Cruz* (Columbia MO, 1986).

[61] D. Green, *Gold in the Crucible: Teresa of Avila and the Western Mystical Tradition* (Shaftesbury, 1989).

[62] Swietlicki, *Spanish Christian Cabala*, p. 43.

[63] *Ibid.*, pp. 43-4.

[64] *Ibid.*, pp. 49-51.

[65] Green, *Gold in the Crucible*, p. 93.

[66] Egido, "The Historical Setting of St Teresa's Life," p. 140.

[67] Bilinkoff, *The Avila of Saint Teresa*, pp. 109.

[68] *Vida* 2:1.

[69] Bilinkoff, *The Avila of Saint Teresa*, p. 110; S. Clissold, *St Teresa of Avila* (London, 1979), p. 7; E. de la Madre de Dios e O. Steggink, *Tiempo y vida de Santa Teresa* (Madrid, 1968), pp. 12-3.

[70] G. A. Davies, "St Teresa and the Jewish Question" in M.A. Rees (ed.), *Teresa de Jesús and her world* (Leeds, 1981), pp. 51-73.

[71] *Ibid.*, p. 51.

[72] E. de la Madre de Dios e O. del Niño Jesús, (eds.), *Santa Teresa de Jesus Obras Completas: Nuevas revision del texto original con notas criticas*, Vol. 1 (Madrid, 1951), pp. 131-556.

[73] *Ibid.*, pp. 164-6.

[74] *Ibid.*, pp. 175-6.

[75] Davies, "St Teresa and the Jewish Question," p. 54.

[76] Swietlicki, *Spanish Christian Cabala*, p. 52.

[77] *Las Moradas*, 1:1.

[78] Green, *Gold in the Crucible*, p. 97.

[79] Swietlicki, *Spanish Christian Cabala*, p. 55.

Revision #2
Created 27 April 2025 21:54:54 by Admin
Updated 27 April 2025 21:56:15 by Admin