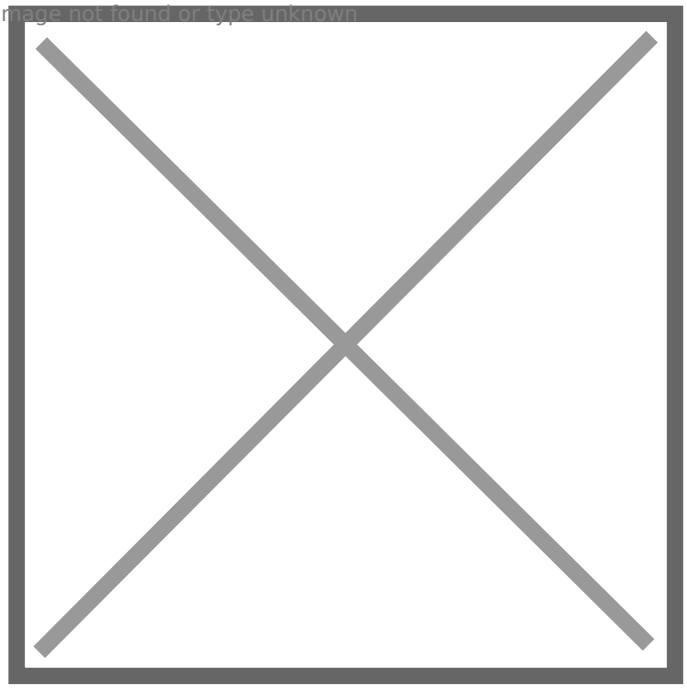
O CARMELO DESCALÇO E O ESOTERISMO: PARTE 4 - O SÍMBOLO DOS SETE CASTELOS CONCÊNTRICOS DA ALMA

08/01/2025

Autor:Luce López-Baralt

Tradução: Prof. Gabriel Sapucaia

Image not found or type unknown



TERESA DE JESÚS E O ISLÃ: O SÍMBOLO DOS SETE CASTELOS CONCÊNTRICOS DA ALMA

Santa Teresa de Jesús, uma das mais ilustres contemplativas do Renascimento Espanhol, enfrenta uma avassaladora afasia ao se deparar com a difícil tarefa de comunicar, de alguma forma, seu êxtase místico. No entanto, ela está em obediência e sabe que deve instruir suas freiras sobre o caminho interior que devem seguir para alcançar a união com aquele Amor que, para Dante, movia "o sol e as outras estrelas".[1]

Ela está ciente de que sua tarefa não é apenas difícil, mas, em si, impossível: nessas operações íntimas da alma, acessa-se a linguagem secreta de Deus. E com essa "linguagem de Deus" (como disse seu mestre espiritual, São João da Cruz), é necessário "entendê-la para si mesmo, gozá-la e senti-la, e quem a possui deve permanecer em silêncio".[2]

Mas era importante que as freiras, a quem a Madre Reformadora dirigia com tanta vigilância, de alguma forma acessassem o domínio superior de sua diretora espiritual. Santa Teresa pede inspiração a Deus e sente que a encontra:

"Hoje [eu estava] suplicando a nosso Senhor que falasse por mim—porque eu não atinava coisa a dizer nem como começar a cumprir com esta obediência [escrever o livro do *Castelo Interior*] com algum fundamento, que é considerar nossa alma como um castelo todo de diamante ou cristal muito claro, onde há muitos aposentos, assim como no céu há muitas moradas."[3]

A inspiração de Santa Teresa encontra expressão em um símbolo de estranha beleza e complexidade imaginativa. A alma revela-se a ela na forma de sete castelos ou globos concêntricos feitos de cristal fino ou diamante; a santa percebe que sua alma interior é composta da luz incriada na qual todos os autênticos místicos sentem-se, de alguma forma, imersos. No último castelo resplandecente está Deus, com quem a alma se une, deixando para trás o demônio que—na forma de diferentes animais venenosos—tenta penetrar os castelos que marcam as moradas progressivas do caminho místico.

O esquema simbólico pareceria ser original, devido a uma consideração importante: foi impossível documentá-lo, em todos os seus detalhes e elementos constitutivos, no misticismo europeu que precede a Reformadora. E a santa, que geralmente tinha tanta dificuldade em lembrar suas fontes, não nos ajuda na tarefa de rastrear as possíveis origens de seu símbolo luminoso.

Hoje, abordamos símbolos místicos com ferramentas teóricas mais modernas. Mesmo que as visões que deram origem aos escritos da santa fossem autênticas, Barbara Kurtz alerta que "a linguagem dos místicos não pode transcrever uma experiência sem interpretá-la e mediá-la, por mais que o místico lute contra os limites da linguagem humana, incapaz de se aproximar da transcendência".[4]

É impossível expressar uma experiência pura em forma literária sem algum tipo de mediação verbal. Assim, a experiência mística toma forma a partir de elementos relacionados às coordenadas culturais que o místico traz para a experiência, influenciando, inclusive, a própria forma da experiência. Os místicos usam—e, de fato, não podem deixar de usar (e agora cito Stephen Katz)—"os símbolos disponíveis de seus contextos culturais e religiosos".[5]

Se aceitarmos a sugestão de Katz (e suas palavras são, em todos os aspectos, persuasivas), Santa Teresa de Jesús nos apresenta um problema histórico-literário de primeira magnitude: seus

estranhos castelos concêntricos não parecem ser descendentes da tradição cristã ocidental. É precisamente para contribuir com a elucidação desse antigo enigma literário que dirijo estas páginas.

O símbolo teresiano das moradas interiores da alma gerou, de fato, um dos problemas filológicos mais interessantes da literatura espanhola. O símile desses sete castelos concêntricos, como já mencionei, não faz parte do legado cultural europeu; por isso, estudiosos têm se dedicado febrilmente à busca de fontes literárias para essas esquivas fortalezas da alma. Fazer um inventário desses estudos de fontes—por mais enganoso que seja—é um trabalho que já realizei em outro lugar;[6] por isso, limitarei-me aqui a lembrar apenas os casos mais representativos.

As descobertas de estudiosos como Morel Fatio, Gaston Etchegoyen, Menéndez Pidal e R. Hoornaert atenuam, até certo ponto, nossa surpresa diante do símile da alma como um castelo, pois documentam equivalências semelhantes em autores anteriores à santa. No entanto, parece justo destacar que Carl Jung e Mircea Eliade também enfatizam a universalidade dessa imagem. Em seus estudos sobre alquimia, Jung reproduz uma gravura de um castelo fortificado com 16 torres e um fosso interior. Esse esquema coincide com os mandalas orientais que descrevem o Tao ou a busca pela consciência profunda, mas foi desenhado por ninguém menos que um de seus pacientes.[7]

Há alguns anos, percorri o templo de Borobudur, em Java, uma grande torre cercada por uma escadaria em espiral que leva lentamente ao seu interior simbólico. As fortificações, que devem ser superadas em etapas, são evidentemente um símile comum para descrever o acesso à interioridade da alma.

Contudo, esses antecedentes—o castelo arquetípico desenhado pelo paciente de Jung, os edifícios orientais construídos como mandalas de pedra e os textos literários identificados por críticos europeus ilustres, que examinarei nas páginas seguintes—acabam sendo de pouca utilidade para o projeto de rastrear as fontes teresianas. Em nenhum deles encontramos o avanço místico da alma claramente estruturado em sete moradas (ou castelos), progressivamente mais interiores.

Gaston Etchegoyen, um dos críticos que mais profundamente estudaram o problema filogenético dos castelos em sua obra *L'amour divin: essai sur les sources de Sainte-Thérèse* (1923),[8] propõe como principais fontes de Teresa Bernardino de Laredo e Francisco de Osuna. Ambos os autores, frequentemente lidos pela santa, são insuficientes para explicar os detalhes do símbolo da Reformadora.

Osuna limita-se a um esboço muito atrelado às alegorias medievais, nas quais os inimigos tradicionais (a carne, o mundo e o demônio) tentam penetrar o castelo da alma. Osuna escreve:

"[Q]ue se guarde o coração com toda diligência, como se guarda o castelo que está cercado, colocando contra os três cercadores três lâmpadas: contra a carne, que nos cerca com deleites, ponha-se a castidade; contra o mundo, que nos rodeia com riquezas, ponha-se a liberalidade e a esmola; contra o demônio, que nos persegue com rancores e inveja, ponha-se a caridade."[9]

O símile de Laredo é mais intrigante e complexo, mas fundamentalmente mais distante do de Teresa: o entendimento é como uma *civitas sancta* situada em um campo quadrático, com uma

fundação de cristal e muros de pedras preciosas, com um círio pascal no centro simbolizando Cristo.

Para Bernardo de Claraval, o castelo da alma baseia-se em uma alusão, sem dúvida mais utilitária e prosaica, ao castelo da Ordem de Claraval. Por sua vez, Robert Grosseteste opta por equiparar seu castelo interior ao ventre da Virgem Maria recebendo Cristo, como faz em seu *Château d'amour*, um tratado anglo-francês escrito no século XIII. Ele é ecoado por Mestre Eckhart, que reforça essa equivalência ao utilizar uma passagem do evangelho de Lucas (10:38): *Intravit Jesus in quodam castellum*. Certamente, não ocorreu a Santa Teresa utilizar esse útil reforço bíblico; sua imagem, sem dúvida, seguiu outras direções.

Os portugueses estavam fascinados pelo símile do castelo espiritual, embora o desenvolvessem com as mesmas limitações de seus correligionários europeus. Para Santo Antônio de Lisboa (ou de Pádua), o *castellum*, cujas torres e muros ele descreve cuidadosamente em seus *Sermones et evangelia dominicarum*, simboliza a Virgem Maria; seu compatriota Frei Paio de Coimbra concorda. Mais interessante, talvez, é Dom Duarte, que em seu *Leal Conselheiro* nos fala das "cinco casas do nosso coração", progressivamente mais interiores. O aposento mais interior é o "oratório", e Mario Martins está correto ao perceber uma certa relação de parentesco entre esse escritor português e Santa Teresa: "eles pertencem à mesma tribo, embora de família mais humilde."[10]

Diante da dificuldade de encontrar a semente desse símile, Ramón Menéndez Pidal propôs como antecedente os romances de cavalaria—os *best-sellers* do Renascimento Espanhol—que a santa leu com tanta paixão juvenil. Mas, ao examinarmos de perto os castelos encantados de Amadís, do *Baladro del sabio Merlín*, da *Peregrinación de la vida del hombre* (de Pedro Hernández de Villalumbrales), entre tantos outros livros semelhantes, somos forçados a concluir que eles não nos oferecem a chave para o símbolo da imaginativa freira de Ávila. Neles, vemos palácios resplandecentes de ouro ou prata, adornados com joias; mas nunca são sete vezes concêntricos, nem celebram a união teopática em seus recessos interiores.

Em um ato que quase parece de desespero crítico, por outro lado, alguns estudiosos optaram por uma solução extraliterária para explicar a inspiração repentina da Reformadora. Miguel de Unamuno propôs, por volta de 1909, que a cidade murada de Ávila serviu como modelo para *Las moradas*, e Robert Ricard, em 1965, deu credibilidade a Unamuno.[11] Em 1970, Trueman Dicken propôs como solução filogenética não Ávila, mas o castelo da Mota em Medina del Campo, que ele se apressou em comparar minuciosamente (e, ao que me parece, sem muito sucesso) com o castelo das sete moradas do misterioso símile de Santa Teresa.[12] Nenhuma dessas estruturas (como é óbvio para todos, uma vez que ainda podemos visitá-las) consiste em sete castelos progressivamente mais interiores.

E. Allison Peers resume a decepção geral dos estudiosos ocidentais diante da impossibilidade de encontrar precedentes para o esquema simbólico de Teresa na espiritualidade cristã com estas palavras solenes: "nunca houve um escritor cujas fontes fossem menos proveitosas de estudar."[13]

Nem outras tentativas de contextualizar o símile dentro de uma cosmogonia espiritual de origem aristotélica conseguem explicar seus detalhes principais. É evidente que Santa Teresa, ao nos falar

de sua alma na forma de sete círculos ou castelos concêntricos, alude indiretamente às sete esferas planetárias. Nesse aspecto, ela coincide, em traços amplos, com escritores espirituais de diversas crenças religiosas que fizeram o mesmo. A Reformadora visualiza sua alma como um símbolo microcósmico do macrocosmo celestial: ela equipara suas moradas espirituais não apenas a castelos, mas a esferas celestes. Em seu tratado *Las Moradas*, ela faz referência ao "céu divino", ou seja, à contraparte celestial que é sua alma ou o castelo mais recôndito em estado de perfeita unidade. São João da Cruz também alude, certamente, a essas sete moradas que constituem sua alma concêntrica. Ao fazer isso, ambos os místicos ecoam uma venerável tradição cosmológica que alcançou tanto o Oriente quanto o Ocidente.

Em seu *De caelo*, Aristóteles imagina um universo na forma de esferas concêntricas girando em movimento circular; e esse esquema cósmico, como Seyyed Hossein Nasr lembra, "transformou-se em um símbolo que forneceu o pano de fundo para o caminho espiritual do ser humano".[14] As tradições neoplatônicas, helênicas, pitagóricas, gnósticas e herméticas adaptam a estrutura simbólica universal à espiritualidade pessoal. Em textos tão diversos como o Alcorão (23:17 e 65:12) e os tratados espirituais de Pseudo-Dionísio, o Areopagita, encontramos o símile concêntrico repetido.

Todas essas tradições, tão dissimilares entre si, propõem que o homem primordial, cuja natureza (de origem divina) permaneceu presa em um corpo mortal, deve ascender simbolicamente pelas órbitas concêntricas do universo até alcançar a reunião com a Divindade. O *Miʿraj* (traduzido na Europa como *O Livro da Escada* do profeta Maomé) é, talvez, o exemplo mais claro da elaboração islâmica do antigo motivo cósmico, enquanto o Livro 3 de Enoque ou o Livro dos *Hejalots* representa uma reescrita hebraica da mesma tradição venerável.[15] A *Divina Comédia* de Dante (tão em dívida, como demonstrou Miguel Asín, com a escatologia muçulmana) também estrutura o caminho espiritual simbólico pelas esferas.[16]

Francisco Rico e Aurora Egido acrescentam outros escritores espirituais ocidentais que reformulam a imagem da alma como um "pequeno céu".[17] Henry Corbin[18] e Michael Sells[19] acrescentam paralelos no misticismo islâmico: numerosos sufis ascendem por esferas concêntricas, simbólicas da alma, em busca do estado de *fanāʾ*, ou união espiritual suprema. Nesse sentido, lembremos os sete órgãos ou centros sutis (*laṭīfa*) de Simnani, os sete céus interiores de Najm al-Din al-Kubrā e os sete orifícios do trono de Deus, que constituíam a contraparte da alma do homem, segundo a cosmogonia espiritual de Ruzbehan de Shiraz.

Santa Teresa alinha-se com todos esses contemplativos, herdeiros das antigas cosmogonias gregas, e descreve em suas *Moradas* um caminho de descida espiritual rumo ao ápice último de sua alma por meio de sete etapas ou moradas sucessivas que lembram céus concêntricos. Mas ela impõe a si mesma uma ressalva: a santa visualiza suas moradas ou esferas como castelos simbólicos, e parece, com isso, ter introduzido uma variante singular ao esquema cósmico venerável das órbitas planetárias que herdou, em última análise, de Aristóteles.

Parece, então, que o alerta de E. Allison Peers continua sendo ignorado: "nunca houve um escritor cujas fontes fossem menos proveitosas de estudar."

Miguel Asín, no entanto, rompeu o impasse crítico ao anunciar a existência de um texto anônimo chamado *Nawadir*, uma "curiosa compilação de relatos e pensamentos religiosos [...] redigida no final do século XVI".[20] Asín conseguiu encontrar o germe esquemático, mas preciso, dos castelos teresianos e descreve sua descoberta em um ensaio brilhante que veio à luz postumamente, em 1946: *El símil de los castillos y moradas en santa Teresa y en el Islam* ("O símile dos castelos e moradas em Santa Teresa e no Islã").

Embora não encontremos no *Nawadir* a elaboração mística exaustiva que Santa Teresa leva a termo, estão presentes ali os principais elementos da imagem que a Reformadora acreditava ser produto exclusivo da inspiração de Deus:

"Deus colocou para cada filho de Adão sete castelos, dentro dos quais está Ele e fora dos quais Satanás late como um cão. Quando o homem permite que uma brecha seja aberta em um deles, Satanás entra por ela. Por isso, é aconselhável que ele vigie e proteja esses castelos com todo cuidado, particularmente o primeiro; pois, enquanto seus fundamentos permanecerem intactos e em pé, não há mal a temer. O primeiro dos castelos, feito de pérola branca, simboliza a mortificação da alma sensitiva. Dentro dele, há um castelo de esmeralda, que representa a pureza e sinceridade de intenção. Dentro deste, encontra-se um castelo de mármore brilhante, que simboliza a obediência aos mandamentos de Deus, tanto positivos quanto negativos. Dentro dele, há um castelo de pedra, que representa a gratidão pelos benefícios divinos e a conformidade com o divino beneplácito. Dentro desse castelo, há um de ferro, que simboliza o abandono nas mãos de Deus. Dentro do castelo de ferro, há um castelo de prata, que representa a fé mística. E, por fim, dentro deste, há um castelo de ouro, que simboliza a contemplação de Deus—glorificado e honrado seja!—. Como já disse Deus (exaltado seja!) no Alcorão (16:101): "Satanás não tem poder sobre os que creem e colocam sua confiança em Deus."[21]

O problema da relação islâmica com o castelo concêntrico de Teresa, contudo, não foi completamente resolvido por Asín, pois as evidências documentais que ele possuía provinham de um texto do final do século XVI—portanto, contemporâneo ou posterior à santa de Ávila. Asín acreditava que o símile havia sido aperfeiçoado no Islã de sua época, já que Aḥmad al-Ghazālī (irmão do célebre filósofo) delineou, em seu *Kitāb al-Tayrīd*, o esquema da alma em termos de círculos concêntricos. Nesse ponto, o mestre estava equivocado, como eu mesma viria a descobrir muitos anos depois.

Em 1981,[22] anunciei minha boa sorte em resolver as principais dúvidas de Asín quanto à origem do símbolo, pois obtive evidências documentais das quais o mestre não tinha conhecimento quando escreveu seu ensaio em 1944. Esse documento foi encontrado inserido no *Maqāmāt al-Qulūb* (ou *Moradas dos Corações*), de Abu-l-Ḥasan al-Nūrī de Bagdá, que publiquei em versão espanhola.[23] À luz dessa descoberta, pareceu plausível que estivéssemos diante de um motivo simbólico recorrente no misticismo islâmico. Al-Nūrī repete, com variantes pouco significativas, o esquema simbólico dos sete castelos concêntricos do *Nawādir* na oitava vinheta de seu tratado. Os dois exemplos documentados por Asín e por mim—com séculos de diferença entre os textos, do século IX ao XVI—apontaram para a probabilidade de uma tradição recorrente na literatura sufista.

Muitos anos após o anúncio inicial da minha descoberta, é gratificante apontar que já não estamos em território especulativo: consegui documentar o símbolo dos sete castelos concêntricos não

apenas nas *Moradas dos Corações* de Al-Nūrī, mas também em outros autores islâmicos adicionais. Os principais—embora não os únicos—são Al-Ḥakīm al-Tirmidhī, que concebeu o símile no século IX (antes de Al-Nūrī, em seu *Gawr al-Umūr* ou *Livro sobre a Profundidade das Coisas*); e Muḥammad b. Mūsā al-Damīrī (falecido em 808/1405), autor do extenso *Dicionário de História Natural*, conhecido em árabe como *Kitāb Ḥayāt al-Ḥayawān*. Al-Damīrī repete o símile no século XIV, sem dúvida emprestando-o de fontes anteriores.

Temos, portanto, o esquema teresiano dos sete castelos concêntricos documentado no século IX (dois casos), no século XIV e no século XVI. Estamos, sem sombra de dúvida, diante de uma imagem recorrente no Islã, como Asín e eu havíamos suspeitado desde o início. Outros escritores espirituais sufis também aludem a ela, como Jalāluddīn Rūmī, no século XIII, e Ṣadr al-Dīn Shīrāzī (conhecido como Mullā Ṣadrā), no século XVI.

Numerosos autores utilizaram o símile dos castelos interiores, e entre eles, José Antonio Antón Pacheco[24] acrescenta o caso do persa Suhrawardi. O célebre contemplativo do século XII emprega a imagem em seu *Kitab Hayakil an-Nur* (*O Livro dos Templos de Luz*) e considera que cada um de seus sete *hayakil* ("templos" ou "palácios") corresponde a momentos distintos no processo de interiorização mística e metafísica. Como muitos outros autores, Suhrawardi interioriza a jornada simbólica pelas sete órbitas planetárias, transformando o percurso *ad extra* em uma jornada *ad intra*.

Embora Antón Pacheco acredite—em consonância com Louis Massignon e Henri Corbin—que essas coincidências entre o misticismo islâmico e o teresiano não se devem a influências ou empréstimos literários, mas ao fruto de "uma experiência espiritual originária",[25] em minha opinião, não vejo problema em acrescentar o caso de Suhrawardi à longa cadeia de autores islâmicos que empregam o símbolo dos sete castelos ou palácios concêntricos no caminho místico. Essa cadeia de autores é extensa e consistente demais para ser mera coincidência: tudo indica que estamos diante de um lugar-comum no sufismo.

A poetisa e orientalista Clara Janés, por sua vez, também faz referência ao tema e acrescenta novos pontos de contato entre Santa Teresa e os sufis em seu discurso de aceitação do décimo *Premio Nacional de las Letras Teresa de Ávila* (2007).[26] Não é difícil imaginar que novas pesquisas trarão à luz outros exemplos do símile do castelo interior sete vezes concêntrico na literatura islâmica. Os estudos realizados até agora confirmam a intuição pioneira de Miguel Asín.

Santa Teresa, portanto, não parece ter "inventado" a bela e plástica imagem dos castelos interiores, por mais incomum que ela possa ter parecido às sensibilidades ocidentais. Ela simplesmente a elaborou com engenhoso detalhe, cristianizou-a e adaptou-a aos seus próprios propósitos. As origens do símbolo, como temia E. Allison Peers, não são, então, tão "inúteis" de se estudar. Elas apenas são desveladas com grande esforço: obviamente, foi necessário que eu realizasse este estudo prolongado não no Ocidente, mas no Oriente, e esse fato fala por si.

Antes de passar à explicação do símbolo dos castelos concêntricos no Islã e explorar suas ressonâncias e variantes com as moradas de Teresa, considero válido relatar as múltiplas moradas—mais de sete, sem dúvida—que tive de habitar ao longo da investigação deste símbolo concêntrico da alma, cujo primeiro traço Miguel Asín descobriu com tanta fortuna.

A tentativa de esclarecer a origem do símile dos castelos transformou-me em uma itinerante, *causa sophiae*—em busca de sabedoria, como diziam aqueles escolares medievais que viajavam laboriosamente em busca de códices e mestres. Um comparatista, como meu amigo Claudio Guillén certa vez disse, é "uma pessoa que frequentemente incomoda seus amigos". Ainda mais, um hispano-arabista que escreve das *ínsulas extrañas* ("ilhas estranhas"), das quais São João da Cruz cantou no século XVI.[27]

Minhas primeiras investigações começaram em 1971, durante meu período de estudos na *American University of Beirut*, no Líbano. Tudo aconteceu, como geralmente ocorre, fortuitamente. A sorte trouxe-me a amizade de uma freira de Malta, Irmã Mary Busutil, com quem compartilhava interesse por temas espirituais. Uma tarde, ela me convidou a estudar com ela no convento onde vivia no Beirute daquela época, hoje perdido para sempre. Na modesta estante de sua cela, deparei-me com o livro de Paul Nwyia, *Exégèse coranique et langage mystique*, que havia sido publicado recentemente.[28]

Ao folhear ansiosamente suas páginas, rendi-me à surpresa—uma sensação que ainda sinto vividamente—de descobrir que um remoto visionário de Bagdá do século IX, chamado Abu-l-Ḥasan al-Nūrī, concebera seu coração extático sob o símbolo de sete castelos ou moradas concêntricas (*maqāmāt al-qulūb*), no centro mais profundo das quais ocorria o milagre da união com Deus.

Essa descoberta foi um presente inestimável para um leitor de Santa Teresa de Jesus. O professor Iḥsan ʿAbbas iniciou-me, então, nas teorias de Asín Palacios sobre a possível raiz islâmica do símile de Santa Teresa (devo admitir que eu era uma jovem iniciante na época e ainda não havia lido o célebre ensaio de Asín). Ao lê-lo, percebi que nem Miguel Asín nem Louis Massignon tinham conhecimento de Nuri, um escritor espiritual do século IX pertencente à escola de Bagdá dos "místicos inebriados". Ele foi um pioneiro na codificação do misticismo islâmico, ao qual foram atribuídos inúmeros carismas e uma espiritualidade que beirava o heroico. Seus ensinamentos piedosos, sua percepção espiritual aguçada e, acima de tudo, sua iluminação interior lhe renderam os epítetos de Nuri ou "luminoso" e "Príncipe dos Corações".

Junayd, apesar das diferenças de interpretação do caminho místico que às vezes o separavam de Nuri em vida, lamentou a morte de seu companheiro com estas palavras solenes: "[m]etade do sufismo desapareceu com ele".[29] Minha primeira tradução do árabe, tão hesitante quanto jubilosa, foi precisamente dessas *Maqāmāt al-Qulūb* ou *Estações dos Corações*.

Eu estava no caminho. Anos depois, com o primeiro rascunho da minha tradução das *Maqāmāt al-Qulūb* em mãos, encontrei-me na Universidade de Harvard com Kamil al-Sheibi, o grande estudioso iraquiano de Nuri. Com o apoio de uma bolsa do *National Endowment for the Humanities*, fui a Bagdá estudar com Sheibi a obra desse enigmático contemplativo, que antecedera o símbolo dos castelos teresianos por sete longos séculos.

Naquele tempo, Sheibi preparava sua edição das obras completas de Nuri, baseada nos manuscritos inéditos de sua obra, que ele havia conseguido reunir ao longo de muitos anos. Generosamente, ele compartilhou comigo alguns desses códices. Permanecerá para sempre gravada na minha memória aquela cena às margens do rio Tigre, ladeado por palmeiras, onde trabalhávamos, um cenário que foi palco de tantas anedotas milagrosas atribuídas ao

contemplativo piedoso que motivava minhas vigílias estudiosas.

Sheibi e eu continuamos nossas investigações por correspondência até que, anos depois, perdi o rastro do meu generoso colega. Somente em 2007 soube de sua morte, ocorrida em uma Bagdá já dilacerada pela guerra. A biblioteca Al-Awqaf, que abrigava os códices inéditos de Nuri, foi consumida pelas chamas: talvez o místico sufi tenha tido a misteriosa desventura de morrer duas vezes em Bagdá, com 11 séculos de diferença. Confio que o futuro contradirá minhas sombrias suspeitas como estudiosa, mas, até hoje, não sei se meu colega Sheibi conseguiu publicar sua edição das obras completas de Nuri.

A passagem dos anos levou-me de volta a Harvard, desta vez ao *Center for Near Eastern Studies*, onde finalizei uma primeira revisão do rascunho da minha tradução. Não a editei então porque, para obter uma visão mais completa da simbologia mística islâmica e sua possível relação com os castelos concêntricos de Santa Teresa, era imperativo conseguir um texto adicional que Paul Nwyia mencionava de passagem em uma nota de rodapé em seu já citado *Exégèse coranique*: o *Gawr al-umur*, ou *Livro da Profundidade das Coisas*, de Al-Ḥakim al-Tirmidhī (século IX). Eu sabia que o manuscrito usado por Nwyia estava catalogado como "Esat Efendi 1312" na Biblioteca Suleymaniye Cami, em Istambul, porque o pesquisador libanês havia dito, em sua breve nota, que Tirmidhī precedera Nuri em sua concepção dos sete castelos concêntricos da alma. Ele mencionava inclusive os fólios específicos que continham o trecho do *Gawr al-umur* que tanto me interessava.

Iniciei a investigação imediatamente, agora da Universidade de Yale, onde lecionava na época. Meus colegas do Departamento de Estudos do Oriente Próximo moveram céus e terra para convencer a Biblioteca Suleymaniye Cami a nos enviar uma cópia do manuscrito. Mas, infelizmente, todos os esforços foram em vão.

Levaria 12 longos anos até que eu finalmente tivesse acesso ao *Gawr al-umur*, mas às vezes os obstáculos produzem frutos inesperados. Quando, enfim, tive a oportunidade de organizar uma viagem de pesquisa à Turquia—outro *itinerarium causa sophiae*—, meu colega tunisiano Abdeljelil Temimi veio em meu auxílio e persuadiu o Dr. Ekmeleddin Ihsanoglu, diretor do *Research Center for Islamic History, Art and Culture* em Istambul, a fornecer-me um microfilme do códice, que pude buscar pessoalmente durante minha estada.

Na Turquia, tive a sorte de coincidir com o arabista Pablo Beneito, com quem revisei, em várias tardes de outubro às margens do Bósforo, a versão final da minha tradução das *Maqāmāt al-qulūb*. Meu colega Beneito também me proporcionou acesso à sala de leitura de manuscritos da Biblioteca Suleymaniye Cami, onde pude examinar pessoalmente o códice. O leitor perdoará esta nota pessoal, pois trata-se de uma investigação que levou décadas: aquela sala de manuscritos, íntima e acolhedora, através da qual era possível vislumbrar um jardim de rosas pela grade da janela, teria encantado Jorge Luis Borges, com quem compartilho a visão de paraíso como uma imensa biblioteca.

Ao revisar o códice turco, pude corroborar que, de fato, Tirmidhī antecedera o esquema dos castelos de Teresa, que eu havia documentado na obra de Nuri de Bagdá. Mas ainda outra surpresa me aguardava. Descobri que Tirmidhī não estava sozinho em sua formulação do célebre símile "teresiano": a estudiosa Geneviève Gobillot, editora de Tirmidhī, anunciou, em seu *Livre de*

la profondeur des choses—mais uma vez, em uma breve nota de rodapé—a existência da obra de outro autor muçulmano que concebia a alma como sete castelos concêntricos. Tratava-se do *Kitāb Ḥayāt al-Ḥayawān* ou *Dicionário de História Natural* de Musa al-Damīrī (falecido em 808/1405).

Dessa vez, felizmente, o original em árabe foi mais fácil de obter, pois a própria Geneviève Gobillot, que eu havia conhecido na Tunísia, enviou-o da França para Porto Rico (pelo que sempre serei grata).

Depois de traduzir do árabe os trechos pertinentes de Tirmidhī e Al-Damīrī, consegui demonstrar que, de fato, o símbolo das moradas ou castelos sete vezes concêntricos, que inicialmente me levou ao estudo de Nuri de Bagdá, era—como Miguel Asín Palacios e eu sempre suspeitamos—um símbolo frequentemente reiterado na espiritualidade islâmica.

Pude confirmar isso mais uma vez em Teerã, durante uma conferência internacional sobre o místico persa Mullā Ṣadrā, realizada em maio de 1999. Esse encontro de estudiosos levou-me a descobrir, como explicarei, que os persas Rumi e Mullā Ṣadrā também utilizavam o símile dos sete castelos ou moradas da alma. Descobri também, por outro lado, que, se o estudo sistemático desse símile não foi feito no Ocidente—como já sabíamos—, tampouco foi feito no Oriente.

Não seria exagero afirmar que Asín e eu tropeçamos em um autêntico lugar-comum (eu diria até um clichê) da literatura mística muçulmana. De uma perspectiva diferente, até mesmo meu colega marroquino Ouakil Sebbana confirma isso: em suas aulas de religião na escola primária em Rabat, explicava-se aos alunos que a alma era constituída simbolicamente como sete cidadelas ou castelos fortificados que era necessário atravessar até chegar ao último, que significava alcançar a vida espiritual mais autêntica.

O símbolo dos castelos concêntricos só parece estranho quando o tiramos de seu contexto natural, que é islâmico. Ou seja, Santa Teresa o reescreveu em espanhol e o cristianizou em suas *Moradas*, para o assombro da erudição ocidental, que não buscou explorá-lo fora do arcabouço literário europeu.

É importante, portanto, seguirmos os passos ilustres de Asín, continuando o projeto delineado em seu ensaio póstumo, no qual, pela primeira vez, ele localizou a gênese do símile de Teresa no misticismo sufi. Passarei agora a explorar mais de perto os antigos textos árabes que celebram a alma sob a forma de sete moradas ou castelos, progressivamente mais interiores. Já mencionei que o primeiro autor a capturar minha atenção foi o Abu-l-Ḥasan al-Nuri, do século IX, em Bagdá; contudo, não podemos rastrear a origem da bela imagem plástica até Nuri porque Tirmidhi o precede. Talvez ele também não tenha sido o primeiro a originar o símbolo dos sete castelos concêntricos na literatura islâmica.

Nuri elabora, na oitava vinheta de suas *Moradas*, o motivo dos "castelos do coração do crente", seguindo o mesmo esquema fundamental encontrado no *Nawadir*. Ele utiliza a palavra *ḥiṣn* para se referir ao castelo fortificado da alma, assim como o autor muçulmano anônimo do século XVI descoberto por Asín e, também, como Santa Teresa.[30] Satanás ataca, sobretudo, os primeiros castelos, construídos com materiais frágeis, enquanto o crente que consegue refugiar-se nas fortalezas finais já não tem nada a temer. Nuri e seus correligionários sufis associam o inimigo

demoníaco da alma a um cachorro que late ameaçadoramente, tentando ganhar acesso aos castelos, enquanto Santa Teresa imagina o mal espiritual na forma de répteis, insetos ou animais venenosos. Ambas as imagens são perfeitamente equivalentes, já que o cachorro é considerado um animal impuro no Islã e pode ser associado às pequenas bestas com as quais a santa de Ávila metaforiza as impurezas espirituais ou o próprio diabo.

Vejamos a versão do contemplativo de Bagdá:

Os castelos do coração do crente: "Deveis saber que Deus—exaltado seja—criou no coração do crente sete[31] castelos (*ḥuṣūn*)[32] com cercas e muros ao redor. Ele ordenou ao crente que permanecesse dentro desses castelos, enquanto permitiu que Satanás permanecesse fora, de onde ele chama e late como um cão. O primeiro castelo murado é feito de coríndon (*yaqūt*),[33] e é o conhecimento místico (*maʿrifa*) de Deus—exaltado seja; ao seu redor há um castelo de ouro[34], que é a fé em Deus—exaltado seja; ao seu redor há um castelo de prata, que é a pureza de intenção em palavras e ações; ao seu redor há um castelo de ferro, que é a conformidade com a vontade divina; ao seu redor há um castelo de bronze, que é a execução das prescrições de Deus (*farāʾiḍ*)[35]—exaltado seja; ao seu redor há um castelo de alúmen, que é a obediência às ordens de Deus, positivas e negativas; e ao seu redor há um castelo de argila cozida, que é a educação da alma sensível (*nafs*) em todas as ações."

Conforme a palavra de Deus diz — exaltado seja Ele —: "Contra os Meus servos não terás poder" (Alcorão 15:42)[36]. O crente, portanto, está no interior desses castelos; e quem está no castelo de coríndon, Satanás não tem como alcançá-lo, desde que ele obedeça às regras de conduta para a alma. Mas, se parar de obedecê-las e disser "não é necessário", então Satanás obtém dele o castelo de argila cozida e almeja o próximo. Quando o crente se torna negligente na obediência aos mandamentos de Deus, positivos e negativos, Satanás conquista o castelo de alume e cobiça o terceiro. Quando o fiel abandona sua conformidade com a vontade de Deus — exaltado seja Ele —, Satanás toma dele o castelo de cobre e almeja o quarto; e assim sucessivamente, até o último castelo.[37]

Tanto o autor anônimo do *Nawadir* (descoberto por Asín), quanto Nuri em suas *Moradas do Coração*, assim como Al-Damiri em seu *Kitab ḥayat al-ḥayawan*, constroem seus castelos utilizando materiais repletos de cores brilhantes; e, nesse aspecto, parecem diferir dos castelos translúcidos de diamante de Santa Teresa. A gradação entre materiais luxuosos (ouro, prata, pedras preciosas) e prosaicos (alume, argila cozida) estabelece, no entanto, um caminho místico ascendente (ou, melhor, interiorizante) que não está longe do caminho interior descrito pela Reformadora em suas *Moradas*.

Vejamos brevemente o esquema simbólico de Al-Damiri. O autor atribui a lição espiritual dos círculos concêntricos a "um dos sábios (ʿulamaʾ) práticos"[38], sem, lamentavelmente, mencionar sua verdadeira fonte literária. É importante lembrar que já estamos no século XIV: provavelmente, o leitmotiv simbólico, de evidente caráter mnemônico, era tão conhecido no Islã que podia facilmente ser considerado anônimo.

Al-Damiri emprega, por outro lado, o mesmo termo usado por Nuri para seus castelos fortificados (*ḥiṣn*), pelo qual, mais uma vez, os muçulmanos coincidem com Santa Teresa. (Ou, mais

precisamente, ela coincide com eles: insisto nesse ponto porque, em outro lugar[39], já fiz ampla referência à tradição dos antigos *Hekhalot* hebraicos, nos quais se ascende ao trono de Deus por meio de sete palácios sucessivos, e não sete castelos fortificados). O texto de Al-Damiri é o mais extenso de todos, mas aqui me limitarei aos trechos mais relevantes:

"Deveis saber que Deus criou sete castelos no coração do homem. O primeiro castelo é de ouro, que é o conhecimento de Deus. Ao redor dele há um castelo de prata, que é a fé n'Ele; ao redor deste há um castelo de ferro, que é a confiança n'Ele; ao redor dele há um castelo de pedra, que consiste em gratidão e conformidade com a vontade divina; ao redor deste há um castelo de argila cozida, que é a obediência aos mandamentos de Deus, tanto negativos quanto positivos; e ao redor dele há um castelo de esmeralda, que é a verdade e sinceridade para com Deus; e ao redor deste há um castelo de pérolas brilhantes[40], que consiste na disciplina da alma sensível em toda ação. O crente está no interior desses castelos e o demônio (Iblis) está do lado de fora, latindo como um cão. Mas o crente não tem nada a temer, pois está defendido dentro dessas fortalezas. Contudo, é necessário [ainda assim] que o crente nunca abandone a disciplina da alma, sob nenhuma circunstância.

[...] Mas às vezes Satanás consegue obter alguns desses castelos e faz com que o crente retorne ao estado de pecado e descrença. [...] Mas enquanto os castelos da fé e da confiança estiverem íntegros, Satanás não pode conquistar o crente, porque, como Deus disse: 'Este [Satanás] não tem poder sobre aqueles que creem e confiam em seu Senhor' (Alcorão 16:101)."[41]

Aqui vemos como Al-Damiri inicia sua descrição do castelo interior, que, no caso de Nuri, é feito de coríndon e, no caso de Al-Damiri, de ouro. O autor anônimo do *Nawadir*, por sua vez, inverte o esquema (como vimos) e descreve em primeiro lugar o castelo exterior de pérola, onde até mesmo a alma sensível se mortifica. O sentido espiritual dos três tratados é o mesmo: nos primeiros castelos, até os impulsos espirituais mais baixos são mortificados, e nos últimos castelos se obtém a união com Deus. Estamos, obviamente, em território teresiano.

É importante insistir, por outro lado, no fato de que a Santa de Ávila utiliza o termo *morada* para descrever os espaços sucessivos do caminho interior pelo qual ela trilha em direção à sua própria alma. Sem dúvida, ela tinha em mente o versículo do Evangelho de João (14:2): "Na casa de meu Pai há muitas moradas", embora não o cite diretamente[42]. Contudo, como demonstrou Asín Palacios em seu *Šaḍilíes y alumbrados*, o conceito de morada, entendido como uma estação permanente da alma (em oposição a estados mais efêmeros como o *ḥal* islâmico), parece derivar do conceito — novamente islâmico — de *maqam*, que significa exatamente isso: morada ou estação permanente. O uso técnico desse conceito era desconhecido na espiritualidade europeia medieval, mas os sufis o empregavam séculos antes de se tornar corrente entre os carmelitas. Os mestres muçulmanos variaram o número de moradas ou *maqamat* que constituíam seu caminho interior ou *safar*, mas alguns deles coincidem com as sete moradas de Santa Teresa. Esse é o caso de Abu Naṣr al-Sarray (m. 378/988), que explorou as sete moradas de sua alma no *Kitab al-Lumaʿ* ou *Livro dos Esplendores*. A tradição foi mantida de forma tão consistente que Mulla Ṣadra repete o esquema em sua obra *Al-Ḥikma al-mutaʿaliya fi l-asfar al-ʿaqliyya al-arbaʿa* (Filosofia Transcendente Relativa às Quatro Viagens Intelectuais da Alma), geralmente conhecida como *Asfar* ou *Viagens*. Nesse trabalho, Mulla Ṣadra descreve sua primeira jornada espiritual, na qual a alma sensível ou carnal (*nafs*) finalmente se orienta em direção a Deus[43].

Essa primeira jornada, como explicam Mulla Ṣadra e um de seus eruditos comentaristas, Muḥammad Riḍa al-Isfahani, consiste em diferentes *maqamat* ou estações permanentes. Seyyed Hossein Nasr resume a lição mística de Ṣadr al-Din Širazi em relação à morada do espírito ou intelecto (*al-ʿaql*), que, por sua vez, se abre para mais sete moradas interiores.

[...] as moradas interiores são divididas em sete: a morada do *nafs* (alma sensível), do *qalb* (coração), do '*aql* (intelecto), do *ruḥ* (espírito), do *sirr* (segredo), do *jafi* (oculto) e do *ajfa* (a mais interior). Essas moradas recebem esses nomes porque essas condições se tornam permanentes para o iniciado. Se não fossem estados permanentes, não seriam chamadas de moradas (*maqam*). Estas são as moradas da devoção e da cidade do amor às quais se referiu o gnóstico, perenemente vivo entre nós, o *Mawla* ou Senhor de Rum, Yalal al-Din Rumi:

"*Aṭṭar cruzou as sete cidades do amor;*
Mal conseguimos virar a primeira esquina."

Se o iniciado renuncia a si mesmo na Divindade, a primeira jornada alcança seu fim e seu ser é transformado em um verdadeiro Ser.[44]

Mais uma vez nos deparamos com o esquema teresiano das sete moradas ou *maqamat*, progressivamente mais interiores. Assim como Santa Teresa, Ṣadr al-Din Širazi situa o início da vida espiritual em sua primeira *maqam*: desta morada do *nafs* ou alma sensível, o iniciado avança para o *qalb* ou coração; de lá para o '*aql* ou intelecto; depois para o *ruḥ* ou espírito; para o *sirr* ou segredo; para o *jafi* ou o que está oculto; até que finalmente alcança a vida espiritual mais recondita (*al-ajfa*). Assim, o crente, tal como na última "morada" ou *maqam* de Santa Teresa, "chega ao seu verdadeiro Ser": ou seja, une-se à Divindade.

Citei extensivamente este trecho do *Asfar* não apenas pelo paralelo que oferece com as sete moradas teresianas, mas também pela referência que faz ao poema de Rumi. Mulla Ṣadra identifica, sem ambiguidades, seu esquema do caminho para Deus como moradas concêntricas, progressivamente mais interiores, com as "sete cidadelas" de amor que Farid al-Din ʿAṭṭar conseguiu atravessar em sua jornada ou *safar* rumo à Divindade. Vale notar que Mulla Ṣadra pressupõe que seus leitores, sem maiores explicações, entenderão que as sete cidadelas de ʿAṭṭar constituem as moradas ou esferas de seu caminho místico interior. Ao que tudo indica, estamos diante de um símile que devia ser amplamente difundido no Islã durante muitos séculos.

Esses escritores espirituais persas, mas sobretudo Rumi, definitivamente nos aproximam, mais uma vez, do recalcitrante enigma teresiano: a santa compara suas sete "moradas" ou *maqamat* da alma interior não apenas com as esferas celestes, mas também precisamente com castelos fortificados ou cidadelas muradas.[45]

Ironia do destino, a Reformadora parece estar mais próxima do persa ʿAṭṭār do que de Pseudo-Dionísio. Os muçulmanos entenderiam sem surpresa o esquema místico que causou tantas dores de cabeça no Ocidente[46]. Algumas passagens de São João da Cruz permitem suspeitar, por outro lado, que ele também não desconhecia o símile. Quando afirma, no *Cântico Espiritual*, que sua protagonista poética passará "as fortalezas e fronteiras", ele pode estar indicando que a alma percorre seu *safar* ou jornada mística através de cidadelas fortificadas que marcam os limites das

moradas por onde ela passa. A jornada de São João é, sem dúvida, como a de Suhrawardi, uma jornada *ab intra*. Talvez por isso, a Esposa do *Cântico* peça que as distrações próprias da alma sensível, representadas por uma confusa proliferação de animais, "não toquem o muro / para que a noiva durma mais segura"[47]: a alma que se encontra intramuros, dentro das fortalezas, já está protegida dos ataques da concupiscência e de outras paixões. Mais uma vez, estamos próximos da jornada mística de ʿAṭṭār por cidadelas muradas.

Retornemos ao caso dos autores islâmicos que descrevem o símbolo das fortalezas concêntricas em maior detalhe. As cores e os materiais simbólicos dos castelos de Nuri e Al-Damiri remetem aos símiles de outros autores muçulmanos, como Simnani e Nizami, cujas *maqamat* ou moradas da alma ainda preservam as cores e atributos das órbitas planetárias com as quais estão associadas.

No entanto, nem todos os castelos simbólicos são tão coloridos na espiritualidade sufista. Documentei alguns castelos islâmicos que aparecem tão radiantes e brilhantes quanto os castelos de diamante puro daquela mulher de luz que foi Santa Teresa de Ávila. Al-Hakim al-Tirmidhi descreve, no século IX, precisamente esses castelos resplandecentes em seu *Gawr al-umur*, que é certamente o tratado mais antigo sobre os castelos que consegui documentar na literatura islâmica. Al-Tirmidhi equipara suas moradas ou *maqamat*, progressivamente mais interiores, a *medinas* (*madina*, pl. *mudun*), que significa, naturalmente, "cidadelas fortificadas", como os castelos-fortalezas de seus correligionários sufis. Elas também se assemelham às de sua sucessora, Santa Teresa, que esclarece, em seu *Caminho de perfeição*, que a alma é uma "cidade" que precisa ser "muito bem fortificada", com a qual ela simplesmente equipara ambas as estruturas arquitetônicas: "este castelo ou cidade"[48].

Tirmidhi, assim como a santa que era nativa da cidade murada de Ávila, ergue fortalezas resplandecentes feitas de pura luz:

"O coração exterior (*fu'ād*) é a primeira das *medinas* de luz – [em outras palavras], a luz possui sete *medinas*. A primeira *medina* é a do coração exterior (*fu'ād*); depois vem a consciência (*ḍamīr*); em seguida, a cobertura exterior (*gilāf*); depois o coração interior (*qalb*); a cobertura interior (*šagaf*); o fundo do coração (*ḥabba*); e, finalmente, a quintessência do coração (*lubāb*). A consciência (*ḍamīr*) é o coração interior (*qalb*) do coração exterior (*fu'ād*); a cobertura exterior (*gilāf*) é o coração interior (*qalb*) da consciência (*ḍamīr*); o coração interior (*qalb*) é o coração interior (*qalb*) da cobertura exterior (*gilāf*); a cobertura interior (*šagaf*) é o coração interior (*qalb*) do coração interior (*qalb*); o fundo do coração (*ḥabba*) é o coração interior (*qalb*) da cobertura interior (*šagaf*); e a quintessência do coração (*lubāb*) é o coração interior (*qalb*) do fundo do coração (*ḥabba*), e essa é a fonte da luz. E a totalidade dessa estrutura está organizada como sete *medinas*, uma dentro da outra [isto é, concêntricas]."[49]

Al-Tirmidhi parece brincar aqui com os significados da raiz *q-l-b*, que tanto pode significar "coração" quanto "mudança perpétua" ou "inversão", entre outros significados. Ele inverte cada *medina* ou "cobertura" do coração (*taqallub*), tornando-a capaz de servir como uma proteção (tanto exterior quanto interior) para o ápice profundo da alma. Curiosamente, Santa Teresa estava ciente desses "véus protetores" ou "coberturas" da alma, e suas moradas-castelos, assim como as de Al-Tirmidhi, transformam-se precisamente em "coberturas":

"Não havemos de entender essas moradas como algo em sequência, uma atrás da outra, como em um fio; mas, em vez disso, coloquemos os olhos no centro, que é a peça ou o palácio onde está o rei, e consideremos como um palmito, que, para se chegar à parte boa de comer, tem muitas coberturas."[50]

Uma imagem curiosa, sem dúvida, nas mãos espanholas: os castelos do coração de repente se transformam em um palmito com camadas brancas, progressivamente mais interiores. Contudo, não é algo estranho nas mãos árabes: um dos sentidos da raiz *q-l-b*, além de "coração", "inversão", "oscilação" e "mudança perpétua", é precisamente "palmito" (*qilb* ou *qulb*). Al-Hakim al-Tirmidhi sabia disso, sem dúvida. Confesso que não sei como Teresa de Jesus sabia disso.[51]

À luz de tudo o que foi dito, parece óbvio que a Santa de Ávila contraiu profundas dívidas com a literatura sufi. A Reformadora, muito provavelmente, não tinha consciência de que estava instituindo para uso cristão um discurso místico elaborado há séculos na literatura islâmica. O fato de Santa Teresa ter bebido tão profundamente nas fontes literárias de escritores que ela consideraria inimigos da fé não invalida suas visões nem a inspiração divina que ela reivindicava para suas experiências místicas. Já apontei o fato, explorado por Stephen Katz, de que o contexto cultural em que o místico vive colore e até ajuda a dar forma simbólica à sua experiência transcendente, que é, por sua natureza, impossível de articular em linguagem. O visionário, mesmo quando seu êxtase é—como sempre, por definição—inexpressável, tem à disposição os símiles que constituem a moeda comum de seu ambiente cultural para explicar de alguma forma o que lhe aconteceu além de espaço, tempo, razão e linguagem. Quando consegue comunicar—mesmo que indiretamente—algo de sua visão, então ela pode ser útil para a instrução espiritual de seus correligionários.

No caso de Teresa, ela confessa com sinceridade que teve uma experiência mística misteriosa que não sabia como expressar. Ela se pergunta, *ex post facto*, qual imagem seria mais apropriada para comunicar sua teopoiese. E é então (e apenas então) que se apresenta à sua imaginação o símile dos sete castelos concêntricos da alma. Exceto que esse símile, como já sabemos, não era moeda corrente nem na Europa renascentista nem na Espanha renascentista![52] Se ecoarmos a hipótese de Katz, teríamos que assumir que o ambiente literário e religioso de Teresa era, em grande medida (ainda no século XVI), fortemente islamizado.[53] É importante levar em conta, por outro lado, o fato de que o ambiente conventual promove trocas espirituais orais nas quais se emprega uma linguagem mística técnica; talvez delas tenha derivado o símile (tão útil, pedagogicamente falando) dos sete castelos concêntricos.

Certamente não parece estranho que um símile tão amplamente presente na religião islâmica pudesse ter sido introduzido na tradição popular espanhola da Idade de Ouro por meios orais, especialmente após oito séculos de intercâmbio cultural constante entre muçulmanos e cristãos. É um símile de grande beleza plástica, além de ser muito fácil de lembrar. Michael Gerli[54] e María Mercedes Carrión[55] lembram que muitas metáforas espirituais—especialmente as arquitetônicas[56]—se tornaram populares na espiritualidade europeia precisamente por seu caráter mnemônico atraente. Esse foi o caso de algumas imagens de Santo Agostinho e Santo Inácio, que, devido à sua natureza esquemática, eram facilmente lembradas. Sabemos que exatamente o mesmo ocorreu com o símile concêntrico da Madre Reformadora, pois ela pedia a suas filhas espirituais que o trouxessem repetidamente à memória. Talvez o símile dos castelos

tenha sido transmitido como um dispositivo mnemônico durante aqueles diálogos silenciosos entre cristãos e muçulmanos que nossa memória histórica coletiva, assim como Cervantes, "não deseja recordar"[57], mas que tiveram que ocorrer no solo peninsular. Não teria Ramón Lull, que morreu mártir nas mãos dos muçulmanos, citado com profunda admiração seus mestres literários ("unes gents qui han nom sufíes") em seu *Llibre del amic e amat*?[58]

Esses sufis precederam não apenas Lull, mas também Santa Teresa de Jesus, por pelo menos sete séculos. É emocionante pensar que, quando Al-Hakim al-Tirmidhi e Nuri instruíam seus correligionários com o mandala dos sete castelos da alma, tanto em Khorasan quanto nas margens do Tigre, o espanhol com o qual a Reformadora reescreveria tão brilhantemente seu símile concêntrico ainda estava nascendo. A cultura castelhana, já em seu pleno esplendor no século XVI, permaneceria impregnada com um misterioso perfume islâmico, que faria das *Moradas* teresianas um dos discursos espirituais mais complexos da espiritualidade ocidental e, sem dúvida, um dos mais ricamente sintéticos.

[1] "L'amor che move il sole e l'altre stelle" (Dante Alighieri, *Comedia: Paraíso*, edição bilíngue, trad. e ed. Ángel Crespo [Barcelona, 2004], p. 398).

[2] "[E]ntenderlo para sí, y gozarlo y sentirlo, y callarlo el que lo tiene" (São João da Cruz, *Llama de amor viva* 2.21, em Luce López-Baralt e Eulogio Pacho, eds., *San Juan de la Cruz: obra completa* [Madrid, 1991], 2: 284).

[3] "Estando hoje suplicando a nosso Senhor falasse por mim—porque eu não atinava coisa que dizer nem como começar a cumprir com esta obediência [escrever o livro do *Castelo Interior*] com algum fundamento, que é considerar nossa alma como um castelo todo de diamante ou muito claro cristal, onde há muitos aposentos, assim como no céu há muitas moradas" (Santa Teresa de Ávila, *Moradas del castillo interior* 1, em *Obras completas* [Madrid, 1970], p. 365).

[4] Barbara Kurtz, "The Small Castle of the Soul: Mysticism and Metaphor in the European Middle Ages," *Studia Mystica* 15 (1992): 28–35, p. 32.

[5] Stephen Katz, "Language, Epistemology, and Mysticism," em *Mysticism and Philosophical Analysis*, ed. Stephen Katz (Oxford, 1978), p. 24.

[6] Cf. sobretudo Luce López-Baralt, "El símbolo de los siete castillos concéntricos del alma en Santa Teresa y en el Islam," em *Huellas del Islam en la literatura española: de Juan Ruiz a Juan Goytisolo* (Madrid, 1985–89), pp. 73–97. A versão em inglês foi publicada pela Brill, em Leiden, em 1992, sob o título *Islam in Spanish Scholarship: From the Middle Ages to the Present*. Uma versão preliminar deste ensaio, que atualizei para o presente volume, aparece nas pp. 91–142.

[7] *Psicología y alquimia*, trad. A. L. Bixio (Buenos Aires, 1957); ver também C. G. Jung, *Obras completas*, 4 vols. (Madrid, 1999–2001).

[8] Gaston Etchegoyen, *L'amour divin: essai sur les sources de Sainte-Thérèse* (1923).

[9] "[Q]ue se guarde el corazón con toda diligencia, como se guarda el castillo que está cercado, poniendo contra los tres cercadores tres lámparas: contra la carne, que nos cerca con deleites,

poned la castidad; contra el mundo, que nos rodea con riquezas, poned la liberalidad y limosna; contra el demonio, que nos persigue con rencores y envidia, poned la caridad" (Francisco de Osuna, *Tercer abecedario espiritual* [Madrid, 1971], p. 198).

[10] "[P]ertenecen a la misma tribu, aunque de familia más humilde" (Mario Martins, *Alegorias, símbolos e exemplos morais da literatura medieval portuguesa* [Lisboa, 1975], p. 233).

[11] Unamuno parece ter brincado com a ideia muitos anos antes, já que a menciona em uma carta a Francisco Giner de los Ríos em 1899. Ver R. Ricard, "La symbolisme du 'Château intérieur' chez Sainte-Thérèse," *Bulletin hispanique* 67.9 (1965): 27–41.

[12] Trueman Dicken, "The Imagery of the Interior Castle and its Implications," *Ephemerides Carmeliticae* 21 (1970): 198–218.

[13] E. Allison Peers, *Study of the Spanish Mystics* (Nova York, 1951), 1: 17.

[14] Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Studies: Essays on Law and Society, the Sciences, and Philosophy and Sufism* (Beirute, 1967), pp. 50–51.

[15] No ensaio citado, "El símbolo de los siete castillos concéntricos," refiro-me extensivamente à tradição hebraica dos *Hejalot*, que contrastei com os castelos fortificados islâmicos e teresianos.

[16] Miguel Asín Palacios, *La escatología musulmana de la "Divina Comedia"* (Madrid, 1961).

[17] Cf. F. Rico, *El pequeño mundo del hombre: varia fortuna de una idea en las letras españolas* (Madrid, 1970); e A. Egido, "La configuración alegórica del Castillo interior," *Boletín del Museo e Instituto "Camón Aznar"* 10 (1982): 69–93.

[18]Henry Corbin, *L'homme de lumière dans le soufisme iranien* (Paris, 1961)..

[19] Michael Sells, *Early Islamic Mysticism* (Nova York, 1996).

[20] "[C]uriosa compilación de relatos y pensamientos religiosos [...] redactada a fines del siglo XVI" (Miguel Asín, "El símil de los siete castillos del alma en la mística islámica y en santa Teresa," *Al-Andalus* 2 [1946]: 267–68). O ensaio está incluído em um livro póstumo de Miguel Asín que editei com um estudo introdutório: Miguel Asín Palacios, *Šadīlīes y alumbrados*, ed. Luce López-Baralt (Madrid, 1990), pp. 349–450.

[21] "Puso Dios para todo hijo de Adán siete castillos, dentro de los cuales está Él y fuera de los cuales está Satanás ladrando como el perro [...]" (Asín Palacios, *Šadīlīes y alumbrados*, pp. 267–268).

[22] Luce López-Baralt, "Simbología mística musulmana en San Juan de la Cruz y en Santa Teresa de Jesús," *Nueva Revista de Filología Hispánica* 30 (1981): 21–91.

[23] Abu-l-Ḥasan al-Nūrī, *Moradas de los corazones*, trad. Luce López-Baralt (Madrid, 1999).

[24] José Antonio Antón Pacheco, "El símbolo del castillo interior en Suhrawardi y en Santa Teresa," em *Mujeres de luz: la mística femenina, lo femenino en la mística*, ed. Pablo Beneito (Madrid, 2001), pp. 7–24.

[25] "[U]na experiencia espiritual originaria" (Antón Pacheco, "El símbolo del castillo interior," p. 23).

[26] Sou grata à autora, que me forneceu uma cópia de sua palestra. Ainda não publicada quando escrevi estas páginas.

[27] "Cántico espiritual," versão A, estrofe 13.

[28] O livro foi publicado em Beirute (1970).

[29] Cf. A. Schimmel, "Abu'l-Ḥusayn al-Nuri: 'Qibla of the Lights' ", em *Classical Persian Sufism: From its Origins to Rumi*, ed. L. Lewisohn (Londres, 1993), p. 64.

[30] O termo *ḥiṣn* é significativo, já que em árabe alude a um castelo cujo centro ou torre interior se torna inatacável graças a várias estruturas ou cercas protetoras, progressivamente mais interiores, que o cercam. Dessa forma, distingue-se da cidadela ou fortaleza (*qalʿa*), que não possui essas proteções concêntricas e, portanto, é mais acessível.

[31]Assim como em muitas outras religiões, o Islã atribui ao número sete a perfeição máxima. Peter Chelkowski explica: "No Islã, o número sete é considerado o número perfeito. Os sete mares e os sete climas são uma combinação dos números três e quatro. Cada clima possui sua própria luz astral. Essas cores também são expressas geometricamente. O triângulo simboliza o corpo, o espírito e a alma. As quatro cores restantes — vermelho, amarelo, verde e azul — constituem um quadrado e representam as qualidades ativas da natureza, como calor, frio, secura e umidade; as quatro direções; as quatro estações do ano; e o ciclo da vida, da infância à morte" (Peter Chelkowski, *Mirror of the Invisible World: Tales from the Kamseh of Nezami* [Nova York, 1975], p. 113).

Nwyia argumenta, por sua vez, que "o número sete é corânico. Há sete céus (2:29), sete portas de acesso ao inferno (15:44), sete *aleyas* [versos do Corão] (*mathānī*), sete oceanos (31:27), etc." (Nwyia, *Exégèse coranique et langage mystique*, p. 332). De fato, o número sete é tão sagrado para o Islã que ʿAbd al-Raḥmān al-Ḥamadānī dedicou um tratado inteiro a esse número.

O cristianismo também considera o número sete como uma figura sagrada. Para São Gregório, o número setenário implicava perfeição consumada porque é composto por um primeiro número par e um primeiro número ímpar, e por um par que pode ser dividido e um ímpar que não pode ser dividido. Soma-se a isso o fato de que as Escrituras Sagradas o tomam como um número de perfeição, e que no sétimo dia Deus descansou. Santo Agostinho chama essa figura de o número da lei da graça. Ele é formado por quatro e três: o quatro simboliza a terra, formada por quatro elementos; enquanto o três, por outro lado, é o paradigma da Trindade. Para os místicos, o sete representa, então, a união do terreno com o divino, além do mistério da redenção.

A consagração universal recebida pelo número sete é evidente. O misticismo judaico tampouco o ignorou em sua tradição de discursos espirituais, como lembramos em tratados como os *Sete Hekhalot* ou os *Sete Palácios*, pelos quais o visionário israelita passava simbolicamente até alcançar o trono de Deus.

[32] Traduzo *ḥuṣūn* como "castelos", entendendo o termo em seu sentido original de "fortaleza" ou "cidadela fortificada". Como era de se esperar, Nuri refere-se, em seu tratado, a um castelo fortificado, com o qual simboliza a autodefesa da alma contra os ataques do diabo.

[33] Nosso escritor constrói uma imagem plástica muito bela, na qual os metais parecem embelezar a pedra preciosa do *yaqūt* (rubi, como alguns traduzem a partir do árabe o termo para coríndon). Por ser um alumínio cristalizado, a pedra pode ter cores distintas, incluindo o branco ou o diamante. Ithamar Gruenwald (*Apocalyptic and Merkabah Mysticism* [Leiden, 1980]) e Catherine Swietlicki (*Spanish Christian Cabala: The Works of Luis de León, Santa Teresa de Jesús and San Juan de la Cruz* [Columbia, Missouri, 1986]) lembram que a tradição cabalística, por sua vez, usava coríndon ou safira transparente para a construção de seus palácios simbólicos. Estamos, provavelmente, diante de uma tradição consistente e compartilhada.

[34] Todos os castelos encontram-se protegidos por cercas e muros que os circundam, embora devamos admitir que a exposição de Nuri é um pouco ambígua nesse trecho. Traduzo simplesmente como "castelo" para tornar o significado mais claro.

[35] Todas as prescrições de Deus encontram-se defendidas por cercas e muros que as cercam, embora devamos admitir que a exposição de Nuri é um pouco ambígua nesse trecho. Traduzo simplesmente como "castelo" para tornar o significado mais claro.

[36] Para esta e outras referências, cito a versão espanhola do Alcorão de Juan Vernet (Barcelona, 1967).

[37] A versão espanhola da Vignette 8 das *Moradas do Coração* faz parte de minha tradução de todo o texto árabe (*Madrid, 1999*). Usei como base a edição de Paul Nwyia, que se baseia em quatro manuscritos de Istambul. Cf. Paul Nwyia, "Textes mystiques inédites d'Abu-l-Ḥasan al-Nuri (*Maqamat al-qulub*)", *Mélange de l'Université Saint-Joseph* 44 (1968): 119–54, além de sua já citada *Exégèse coranique et langage mystique*.

[38] O autor distingue entre o sábio contemplativo, que geralmente se retira do mundo, e o sábio "prático", que ensina espiritualmente no contexto do mundo.

[39] Veja López-Baralt, "El símbolo de los siete castillos concéntricos", parte do livro *Huellas del Islam en la literatura española*.

[40] Literalmente, "úmidas"; ou seja, recém-retiradas do mar.

[41] Al-Damiri, *Kitab ḥayat al-ḥayawan* (Cairo, 1906), 1: 210–12.

[42] As citações bíblicas são da versão Douay (*The Holy Bible, Translated from the Latin Vulgate*, ed. Richard Challoner [Nova York, 1941]).

[43] Mulla Ṣadra, *Al-Ḥikma al-mutaʿaliya fi l-asfar al-ʿaqliyya al-arbaʿa* (Filosofia Transcendente Relativa às Quatro Viagens Intelectuais da Alma), ed. Muḥammad Riḍa al-Muẓaffar (Teerã, 1958), 1: 13.

[44] Seyyed Hossein Nasr, *Ṣadr al-Din Shirazi and His Transcendent Theosophy* (Teerã, 1978), p. 58.

[45] Como lembra Asín em sua obra já citada *Šaḍilíes y alumbrados*, há outras variantes que a Santa de Ávila compartilha com os castelos islâmicos: a oração é a porta de entrada para o castelo fortificado da alma, que é habitado, em ambos os casos, pelos sentinelas e guardiões dos sentidos e poderes espirituais.

[46] Para mais detalhes sobre o caso de ʿAṭṭār e Mulla Ṣadra, remeto o leitor ao meu ensaio "Spanish Mysticism's Debt to Islam: the Spiritual Symbology of St. Teresa of Ávila", em andamento, tanto em persa quanto em inglês, nos anais de uma conferência sobre Mulla Ṣadra realizada em Teerã em 1999.

[47] São João da Cruz, *Cântico espiritual*, in López-Baralt e Pacho, eds, *San Juan de la Cruz: obra completa*, 1:64.

[48] "[E]ste castillo o ciudad" (Santa Teresa, *Caminho de perfeição* 3.2, in *Obras completas*, p. 203).

[49] *Gawr al-umur*, Ms. Esat Efendi 1312, Biblioteca Suleymaniye Cami, Istambul, Turquia, fol. 121.

[50] "No havéis de entender estas moradas una en pos de otra como cosa en hilado, sino poned los ojos en el centro, que es la pieza o palacio adonde está el rey, y considerad como un palmito, que para llegar a lo que es de comer tiene muchas coberturas" (Santa Teresa, *Moradas del castillo interior* 1.2.8, in *Obras completas*, ed. Efrén de la Madre de Dios e Otger Steggink, Biblioteca de Autores Cristianos 212 [Madrid, 1976], p. 415).

[51] Curiosamente, São João da Cruz também conhecia as variantes da raiz de três letras *q-l-b* ("coração"). Ele compara seu coração profundo, sete vezes concêntrico, a um "poço". Al-Kubra havia feito o mesmo ao equiparar sua alma concêntrica a um poço de águas vivas—exceto que o mestre sufi estava perfeitamente consciente de que a raiz *q-l-b* também incluía a variante *qalib* ou "poço".

[52] Sobre os problemas iconográficos do castelo concêntrico, ver Catherine Swietlicki, "The Problematic Iconography of Teresa of Avila's Interior Castle," *Studia mystica* 11.3 (1988): 37–47.

[53] Ver o importante estudo de María Jesús Rubiera Mata, *La arquitectura en la literatura árabe* (Madrid, 1981).

[54] Ramón Lull, *Llibre d'amic e amat*, em *Blanquerna: obres originals* (Palma de Mallorca, 1914), p. 378.

[55] Michael Gerli, "El Castillo interior y el arte de la memoria," *Bulletin hispanique* 86.1–2 (1982): 154–63.

[56] María Mercedes Carrión, *Arquitectura y cuerpo en la figura autorial de Teresa de Jesús* (Barcelona, 1994).

[57] Ver Kurtz, "The Small Castle of the Soul," p. 33.

[58] A referência é à famosa frase inicial da obra-prima de Miguel de Cervantes, *Don Quijote*, que começa: "En un lugar de la Mancha, de cuyo nombre no quiero acordarme" (Miguel de Cervantes, *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha*, ed. Luis Andrés Murillo [Madrid, 1987], 1: 69).

Revision #1
Created 27 April 2025 22:05:57 by Admin
Updated 27 April 2025 22:06:50 by Admin