PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE CAMPINAS

LETÍCIA DE MORAIS MEDEIROS

DEVOÇÃO LEIGA E ESPIRITUALIDADE TERESIANA NA ORDEM TERCEIRA DO CARMO DA VILA DE ITU (SÉCULO XVIII)

CAMPINAS

2025

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE CAMPINAS

ESCOLA DE CIÊNCIAS HUMANAS, JURÍDICAS E SOCIAIS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU* EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

LETÍCIA DE MORAIS MEDEIROS

DEVOÇÃO LEIGA E ESPIRITUALIDADE TERESIANA NA ORDEM TERCEIRA DO CARMO DA VILA DE ITU (SÉCULO XVIII)

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião da Escola de Ciências Humanas, Jurídicas e Sociais, da Pontifícia Universidade Católica de Campinas, como exigência para obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião.

Orientadora: Profa. Dra. Ana Rosa Cloclet da Silva.

CAMPINAS

2025

Sistema de Bibliotecas e Informação - SBI
Gerador de fichas catalográficas da Universidade PUC-Campinas
Dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Medeiros, Letícia de Morais

M488d DEVOÇÃO LEIGA E ESPIRITUALIDADE TERESIANA NA ORDEM TERCEIRA DO CARMO DA VILA DE ITU (SÉCULO XVIII) / Letícia de Morais Medeiros. - Campinas: PUC-Campinas, 2025.

119 f.

Orientador: Ana Rosa Cloclet da Silva.

Dissertação (Mestrado em) - , Escola de Ciências Humanas, Jurídicas e Sociais, Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Campinas, 2025.
Inclui bibliografia.

1. Ciências da Religião. 2. História das Religiões. 3. Catolicismo.

LETÍCIA DE MORAIS MEDEIROS

DEVOÇÃO LEIGA E ESPIRITUALIDADE TERESIANA NA ORDEM TERCEIRA DO CARMO DA VILA DE ITU (SÉCULO XVIII)

Este exemplar corresponde à redação final da Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião da PUC-Campinas, e aprovada pela Banca Examinadora.

APROVADA: **27 de fevereiro de 2025**.

gov.br Documento assinado digitalmente
LUCIA PEDROSA DE PADUA
Data: 21/03/2025 14:24:43-0300
Verifique em https://validar.iti.gov.br

_____
PROFA. DR. LÚCIA PEDROSA - (PUC RJ)

_____
PROF. DR. JEFFERSON ZEFERINO (PUC-CAMPINAS)

_____
PROFA. DRA ANA ROSA CLOCLET DA SILVA – PRESIDENTE (PUC-CAMPINAS)

Dedico a Nosso Senhor Jesus Cristo, minha doce Esperança.

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao único Deus e Criador – Pai, Filho e Espírito Santo – Princípio e Fim de todas as coisas, pois, desde toda a Eternidade, deseja-me com insistente e inesgotável amor.

Agradeço à Santíssima Virgem Maria – sede da Sabedoria, modelo de educadora e protetora do ensino – por me conduzir docilmente nos caminhos do Senhor e da vida intelectual: *Totus tuus Virgo Mariae*. Agradeço ao glorioso São José por todo amor, cuidado e assistência.

Agradeço a todos os santos e, particularmente, à Santa Teresa d'Ávila e à Santa Teresinha do Menino Jesus, minhas amigas do Céu. Agradeço ao meu Anjo da Guarda, protetor fiel que me fortaleceu diante das dificuldades e silenciou-me quando necessário.

Agradeço aos meus amados pais, Silvio José Alves de Medeiros e Maria de Lourdes de Morais Medeiros, pelo contínuo "sim" a Deus e à minha vida; este Mestrado não seria possível sem o esforço, o apoio e o amor dos senhores. Agradeço ao meu pequenino irmão que, com poucos meses de gestação, tornou-se intercessor de nossa família. Agradeço ao meu querido irmão, Matheus de Morais Medeiros, por todo afeto, auxílio e companheirismo.

Agradeço aos amigos que me apoiaram, incentivaram, compreenderam e corrigiram.

Agradeço aos professores da Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Campinas que contribuíram em meu aprendizado e desenvolvimento acadêmico.

Agradeço à Banca Examinadora, Profa. Dra. Lúcia Pedrosa-Pádua e Prof. Dr. Jefferson Zeferino, pela inspiração, atenção, disponibilidade e incentivo.

Agradeço à minha orientadora, Profa. Dra. Ana Rosa Cloclet da Silva, que cumpriu o seu ofício: acreditou em meu potencial e sempre esteve disponível a me ajudar e impulsionar na pesquisa acadêmica.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) – Código de Financiamento 001.

“Uma alma em Deus escondida,
Que mais tem a desejar?
Senão sempre amar e amar,
E, no amor toda incendida,
Tornar-vos de novo a amar?
Oh! dai-me, Deus meu, carinho!
Oh! dai-me amor abrasado,
E eu farei um doce ninho
Onde for de vosso agrado.”

Santa Teresa de Jesus

RESUMO

Esta pesquisa almeja estudar a presença da devoção teresiana na Venerável Ordem Terceira do Carmo da Vila de Itu – SP (século XVIII). No estudo da América Portuguesa, constata-se a influência do catolicismo desde o início da formação da sociedade colonial, adentrando o período de construção da nação e da nacionalidade como um dos mais poderosos referentes identitários e elemento de coesão social do novo país. Para tanto, além da ação institucional da Igreja Católica e das ordens regulares – com especial destaque para a Companhia de Jesus –, foi fundamental o papel desempenhado pelas instituições leigas, como as Irmandades, as Confrarias e as Ordens Terceiras. Neste sentido, o presente projeto tem como problemática central compreender as influências da devoção teresiana na vivência laical da Venerável Ordem Terceira do Carmo, na Vila de Itu do século XVIII, período de inserção do carisma carmelita na Vila. O objetivo geral da pesquisa é entender a propagação da devoção à Santa Teresa d'Ávila através da *espiritualidade teresiana,* reconfigurada ao ser transplantada para este quadrante da América Portuguesa. Para atingir tal objetivo, almeja-se identificar os elementos centrais da espiritualidade teresiana na Espanha quinhentista; estudar as condições históricas de propagação devocional à Santa Teresa d'Ávila e sua reconfiguração pela Ordem Terceira do Carmo na Vila de Itu durante o século XVIII; e investigar o uso da figura de Santa Teresa d'Ávila na iconografia de Jesuíno do Monte Carmelo (1764-1819), presente na referida Igreja do Carmo. A partir do método qualitativo e bibliográfico, a pesquisa baseia-se no uso de fontes primárias de diferentes tipos: fontes escritas (*Obras Completas* de Teresa de Jesus – em espanhol (original) e português –*, Representação dos irmãos Carmelitas de Ytu no mesmo sentido de 1720*, *Relação das confrarias e irmandades* de 31 de janeiro de 1873, *Processo n° 22058/82*: *Tombamento em "ex-officio*" – *Igreja do Carmo – Itu de 1982*, etc) e iconográficas sources (efígie de Teresa de Jesus, gravura reproduzindo a efígie da Madre Teresa de Jesus do século XVII e as iconografias localizadas no teto da Igreja do Carmo da Vila de Itu, pintadas pelo Frei Jesuíno do Monte Carmelo, no final do século XVIII), bem como o uso da bibliografia relevante sobre a temática. A partir da História das Religiões em diálogo com a História Cultural, a História Global e a Micro-história, bem como o método iconológico de Erwin Panofsky, a pesquisa pretende contribuir com a área das Ciências da Religião, cujo perfil tem se constituído de maneira interdisciplinar. O que significa que, em nosso percuso, estaremos considerando o potencial do diálogo com a Teologia, as Ciências Sociais e a própria Filosofia, na abordagem do objeto abordado.

Palavras-chave: Ordem Terceira do Carmo. História das Religiões. Devoção teresiana. Espiritualidade. Santidade.

ABSTRACT

This research aims to study the presence of Teresian devotion in the Venerable Third Order of Carmel of Vila de Itu – SP (18th century). In the study of Portuguese America, the influence of Catholicism can be seen since the beginning of the formation of colonial society, entering the period of nation and nationality construction as one of the most powerful identity references and element of social cohesion in the new country. To this end, in addition to the institutional action of the Catholic Church and regular orders – with special emphasis on the Society of Jesus –, the role played by lay institutions, such as Brotherhoods, Brotherhoods and Third Orders, was fundamental. In this sense, the present project's central problem is to understand the influences of Teresian devotion on the lay experience of the Venerable Third Order of Carmo, in the 18th century Vila de Itu, a period of insertion of the Carmelite charisma in the Vila. The general objective of the research is to understand the spread of devotion to Saint Teresa of Ávila through Teresian spirituality, reconfigured when transplanted to this part of Portuguese America. To achieve this objective, we aim to identify the central elements of Teresian spirituality in 16th century Spain; study the historical conditions of devotional propagation to Saint Teresa of Ávila and its reconfiguration by the Third Order of Carmo in Vila de Itu during the 18th century; and investigate the use of the figure of Santa Teresa d'Ávila in the iconography of Jesuíno do Monte Carmelo (1764-1819), present in the aforementioned Igreja do Carmo. Using the qualitative and bibliographic method, the research is based on the use of primary sources of different types: written sources (Obras Completas de Teresa de Jesus – in Spanish (original) and Portuguese –, Representation of the Carmelite brothers of Ytu in the same sense of 1720, List of brotherhoods and brotherhoods of January 31, 1873, Process no. 22058/82: Listing in "ex-officio" – Igreja do Carmo – Itu of 1982, etc.) and iconographic sources (effigy of Teresa de Jesus, engraving reproducing the effigy of Mother Teresa of Jesus from the 17th century and the iconography located on the ceiling of the Igreja do Carmo in Vila de Itu, painted by Frei Jesuíno do Monte Carmelo, at the end of the 18th century), as well as the use of relevant bibliography on the theme. Based on the History of Religions in dialogue with Cultural History, Global History and Microhistory, as well as Erwin Panofsky's iconological method, the research aims to contribute to the area of Religious Sciences, whose profile has been constituted in a interdisciplinary. Which means that, in our journey, we will be considering the potential of dialogue with Theology, Social Sciences and Philosophy itself, in approaching the object addressed.

Keywords: Third Order of Mount Carmel. History of Religions. Teresian devotion. Spirituality. Holiness.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 [Desenho alegórico sobre as Moradas do Castelo Interior de Teresa de Jesus]..36

Figura 2 [Efígie de Teresa de Jesus de Frei Juan de La Miseria, aproximadamente de 1576, Convento de Madres Carmelitas de Sevilla]...49

Figura 3 [Gravura reproduzindo a efígie de Teresa de Jesus de Hieronymus Wierix, Bruxelas (século XVII)]...50

Figura 4 [Mapa estilizado da evolução urbana da vila de Itu. Itu, São Paulo, 1774]...60

Figura 5 [Modelo de Escapulário carmelita para uso diurno (esquerda) e noturno (direita)]...65

Figura 6 [Igreja da Ordem Terceira do Carmo na Vila de Itu (sem data)]...76

Figura 7 [Fotografia do teto da capela do altar-mor da Igreja do Carmo de Itu. Iconografia pintada pelo Frei Jesuíno do Monte Carmelo (século XVIII)]...78

Figura 8 [Fotografia de época em preto e branco (sem data). Iconografia de Frei Jesuíno do Monte Carmelo no teto da Igreja do Carmo de Itu...79

Figura 9 [Fotografia de época em preto e branco (sem data). Iconografia de Santa Teresa de Jesus próxima à Nossa Senhora do Monte Carmelo, pintada na Igreja do Carmo de Itu]...82

Figura 10 [Fotografia de época em preto e branco (sem data). Iconografia de Santa Teresa de Jesus sozinha em oração, pintada na Igreja do Carmo de Itu]...83

Figura 11 [Altar-mor da Igreja do Carmo na Vila de Itu e o brasão da ordem (sem data)]...85

Figura 12 [Altar-mor da Igreja do Carmo na Vila de Itu (sem data). Ícones central de Nossa Senhora do Monte Carmelo, ao lado direito Santa Teresa de Jesus e ao lado esquerdo o Profeta Elias]...86

Figura 13 [Primeiro Passo: ícone de Jesus no Horto das Oliveiras (2024)]...90

Figura 14 [Segundo Passo: ícone de Jesus preso (2024)]...91

Figura 15 [Terceiro Passo: ícone de Jesus atado à coluna e flagelado (2024)]...92

Figura 16 [Quarto Passo: ícone de Jesus escarnecido e coroado de espinhos (2024)]...93

Figura 17 [Quinto Passo: ícone de Jesus apresentado ao povo por Pilatos (2024)]...94

Figura 18 [Sexto Passo: ícone de Jesus carregando a Cruz às costas (2024)]...95

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 [Roupas do inventário].....67
Tabela 2 [Valores dos imóveis mais caros de São Paulo (1809)].....67

LISTA DE GRÁFICOS

Gráfico 1 [Preço médio de escravos]..... 68

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....14

1. ENTRE A CRUZ E A ESPADA: A FORMAÇÃO DA ESPIRITUALIDADE TERESIANA NA ESPANHA QUINHENTISTA.....18

1.1 A FORMAÇÃO DA ESPIRITUALIDADE TERESIANA NA ESPANHA DO SÉCULO XVI.....18
1.2 A FORMAÇÃO DO IMAGINÁRIO DE TERESA DE JESUS.....26

1.2.1 A influência de Santo Agostinho em Teresa de Jesus.....32
1.2.2 A influência de Santo Tomás de Aquino em Teresa de Jesus.....37
1.2.3 Teresa de Jesus e João da Cruz: duas mãos que se entrelaçam.....40
1.3 A CRISE NA IGREJA E A ESPIRITUALIDADE TERESIANA.....41
2. UM CASO DE ESPIRITUALIDADE LEIGA NO BRASIL DO SÉCULO XVIII.....47

2.1 DEVOÇÃO TERESIANA NA PENÍNSULA IBÉRICA (SÉCULOS XVI e XVII).....47

2.2 A ORDEM DO CARMO NA AMÉRICA PORTUGUESA.....52

2.2.1 A Ordem Terceira do Carmo na Vila de Itu.....58

2.3 ESPIRITUALIDADE TERESIANA NA ORDEM TERCEIRA DO CARMO DE ITU.....61
3. DEVOÇÃO TERESIANA, ARTE E LINGUAGEM SIMBÓLICA.....74
3.1 ARQUITETURA E ICONOGRAFIA TERESIANA NA ORDEM TERCEIRA DO CARMO DE ITU.....75
3.2 A PROCISSÃO DO TRIUNFO NA ORDEM TERCEIRA DO CARMO DE ITU.....87
3.1.1 A música sacra na Ordem Terceira do Carmo da Vila de Itu.....97
CONCLUSÃO.....102
REFERÊNCIAS.....104
ANEXOS.....113

INTRODUÇÃO

No princípio da homilia de proclamação de Santa Teresa d'Ávila (1515-1582) como Doutora da Igreja, Papa Paulo VI denominou-a "mestra de vida espiritual" (PAULO VI, 1970). Contudo, a importância de Teresa de Jesus não se restringe ao corpo eclesiástico, à medida em que se constata, após a sua morte, a repercussão do seu modelo de santidade em diversos grupos sociais e locais do mundo católico (ORAZEM, 2011, p. 1).

De acordo com Marc Bloch (2001, p. 42), "o cristianismo é uma religião de historiador". Para ele, ao contrário dos outros sistemas religiosos que se fundamentam na mitologia para além do tempo humano, os cristãos vivenciam o drama de sua existência na íntima união entre a vida terrena e a Eternidade, por intermédio de um Deus que assumiu a natureza humana circunscrita no tempo e no espaço.

A partir disso, a potencialidade da história dos santos na Igreja pode ser compreendida a partir do exemplo de suas vidas, visto que, os fiéis desejosos de um cultivo espiritual tendem a contemplar, na vida dos santos, uma relação complementar entre o mundo natural e o sobrenatural.

> Por meio de Teresa, a Igreja aprendeu uma vez mais que o Cristo era uma realidade viva, esse Cristo que os discípulos viram na estrada de Emaús, que Saulo de Tarso encontrara no caminho de Damasco, o Cristo em quem a fé da Igreja tinha começado, em cujo espírito fora ela renovada por S. Francisco de Assis (FULLOP-MILLER, 1976, p. 302).

A vida de Teresa de Jesus, de acordo com alguns estudiosos, demonstra um caráter de *totalidade*. Segundo o Frei Gabriel De Santa Maria Madalena (1986, p. 17), os seus escritos e ações no século XVI, expressam a personalidade de uma religiosa que "tem horror às meias medidas; o que ela faz, fá-lo inteiramente – sobretudo quando se trata de amar. Ela não pode deter-se em miudezas; sua alma não calcula: é generosa e magnânima". Essa característica de busca da perfeição da caridade[1],

[1] Caridade, do latim *caritas,* significa amor.

em Teresa de Jesus, representa a síntese de sua espiritualidade e, consequentemente, é um dos princípios mais influentes na vivência dos seus devotos.

No estudo da América Portuguesa, constata-se a influência do catolicismo desde o início da formação da sociedade colonial, adentrando o período de construção da nação e da nacionalidade como um dos mais poderosos referentes identitários e elemento de coesão social do novo país. Desde o período colonial, os vínculos entre catolicismo, política e sociedade revelaram-se em outro aspecto do fenômeno religioso: a devoção popular. De acordo com Dillmann (2012, p. 107-108):

> As práticas populares atravessaram séculos. O modo de conceber e experimentar práticas religiosas diferenciadas em relação ao proposto pela hierarquia eclesiástica, e mesmo pelo Estado, é o que define o 'popular', para ser fiel à representação criada pela própria Igreja.

Identifica-se no Brasil a presença da devoção popular à Ordem do Carmo e à Santa Teresa d'Ávila, desde o período colonial. A sua história e os seus escritos tornaram-se, rapidamente, objetos de devoção popular, pois "o caminho por ela trilhado e os registros das suas experiências impuseram-se como um modelo a imitar [...]". (BORGES, 2005, p. 3)

Assim, o fenômeno religioso, presente nas mais variadas sociedades e culturas, expressa na realidade a busca do ser humano pela união com o transcendente. De acordo com Campbell (1991, p. 64), "as civilizações se baseiam em mitos" que estão vinculados ao tempo, espaço e cultura, mantendo-se vivos nas consciências através de elementos simbólicos, como as artes.

Se a História é a ciência "dos homens no tempo" (BLOCH, 2001. p. 55), convém ao cientista da religião estudar as manifestações religiosas também como fenômenos históricos. Na historiografia brasileira, Teresa de Jesus tornou-se objeto de pesquisa nas mais variadas perspectivas metodológicas e epistemológicas. Identifica-se que as

principais abordagens se restringem às influências da Madre de Ávila no Mundo Atlântico[2] ou aos estudos da mística[3].

Numa outra perspectiva, esta dissertação se propõe a unir ambas as contribuições a partir da abordagem da História das Religiões. Para tanto, nosso objeto de pesquisa é analisar a presença da devoção teresiana na Venerável Ordem Terceira do Carmo da Vila de Itu, no século XVIII.

O objetivo geral da pesquisa é entender a propagação da devoção à Santa Teresa d'Ávila através da *espiritualidade teresiana*, reconfigurada ao ser transplantada para este quadrante da América Portuguesa. Para atingir tal objetivo, almeja-se identificar os elementos centrais da *espiritualidade teresiana* na Espanha quinhentista; estudar as condições históricas de propagação devocional a Santa Teresa d'Ávila e sua reconfiguração pela Ordem Terceira do Carmo na Vila de Itu do século XVIII; e investigar o uso da figura de Santa Teresa d'Ávila na iconografia de Jesuíno do Monte Carmelo (1764-1819), presente na referida Igreja do Carmo.

Destaca-se o uso do conceito de *espiritualidade teresiana* que, na pesquisa, será abordado como um conjunto de práticas espirituais formuladas a partir da experiência pessoal com o sagrado, de modo a proporcionar ao sujeito uma "tomada de consciência da interioridade e da espiritualidade pessoal" (DANIELSKI, 2019, p. 196), como itinerário para atingir a santidade.

A partir do método histórico, procura-se averiguar a historicidade do objeto de modo qualitativo e bibliográfico, com o uso de fontes primárias de natureza escrita e iconográfica. As metodologias utilizadas nessa pesquisa pautam-se no diálogo entre a História Cultural, História Global e a Micro-história, bem como o método iconológico de Erwin Panofsky.

No primeiro capítulo, propõe-se uma análise sobre o contexto histórico em que viveu Teresa de Jesus. A partir de uma abordagem histórica, busca-se identificar as transformações, originalidades e influências que podem ser justificadas pelas particularidades de cada época, "compreendendo como em cada época e lugar

[2] Como os trabalhos da historiadora Célia Maia Borges, destacando-se *Os Eremitas e o Ideal de Santidade no Imaginário Português: o Deserto dos Carmelitas Descalços no séc. XVII* (2011).
[3] Como bem o faz a teóloga Lúcia Pedrosa-Pádua em *Santa Teresa de Jesus: mística e humanização* (2016).

estabelecem-se articulações específicas entre as várias esferas da existência: o social, o econômico, o político, o cultural, o religioso". (SILVEIRA, 2018, p. 77)

Essas esferas da existência comportam níveis de realidade, distinção fundamental para a elaboração de um trabalho historiográfico e que raramente são feitas. Por isso, "em história, a temporalidade (de longa, média ou curta duração) discrimina os níveis da realidade" (NOVAIS, 2008, p. 15).

No esteio desse raciocínio, a Teologia também pode contribuir no desenvolvimento do primeiro capítulo, à medida em que auxilia na compreensão das tendências teológicas do século XVI, na influência dos conselhos dos sacerdotes nas confissões e direções espirituais dados à Teresa de Jesus e, consequentemente, nas possíveis repercussões dessas tendências na elaboração da *espiritualidade teresiana.*

O segundo capítulo se propõe a estudar a propagação devocional à Teresa de Jesus na Península Ibérica através de gravuras devocionais e da chegada dessa devoção na América Portuguesa. Para analisar o caso do Brasil no período colonial, destaca-se um recorte espaciotemporal para o aprofundamento do tema: a fundação da Venerável Ordem Terceira do Carmo na Vila de Itu do século XVIII.

Assim, a partir desse recorte, almeja-se entender a propagação da devoção à Santa Teresa d'Ávila e a vivência da *espiritualidade teresiana* por leigos católicos, num contexto diferente daquele da Espanha quinhentista, o qual propicia uma reconfiguração dos princípios espirituais propostos por Teresa de Jesus em seus escritos, à realidade da colônia portuguesa.

Desse modo, propõe-se para o terceiro capítulo a análise das fontes iconográficas, das partituras elaboradas pelo Frei Jesuíno no Monte Carmelo para serem tocadas nas missas na Vila de Itu, das festas, procissões e demais manifestações devocionais relacionadas à veneração de Santa Teresa d'Ávila na Ordem Terceira do Carmo em Itu. Portanto, o terceiro capítulo almeja analisar os aspectos devocionais na religiosidade popular.

1. ENTRE A CRUZ E A ESPADA: A FORMAÇÃO DA ESPIRITUALIDADE TERESIANA NA ESPANHA QUINHENTISTA

Este primeiro capítulo se propõe a fazer uma abordagem histórica da religião católica na Espanha quinhentista, destacando a vida de Teresa de Jesus e a formação de uma *espiritualidade teresiana.* Começaremos fornecendo uma contextualização histórica da Espanha no século XVI, destacando os principais eventos e as tendências socioculturais que moldaram o ambiente em que Teresa de Jesus viveu.

Em seguida, procuraremos nos deter no contexto de vida de Teresa de Jesus, examinando os aspectos biográficos que influenciaram sua visão de mundo, desde sua infância até sua jornada como freira carmelita. Ao abordar os princípios que fundamentaram a formação da *espiritualidade teresiana*, exploraremos as influências teológicas e culturais que moldaram sua compreensão da fé e da vida espiritual.

Para tanto, analisaremos alguns aspectos dos escritos contidos nas *Obras Completas* em espanhol (edição da *Biblioteca de Autores Cristianos*) e português (Edições Loyola), buscando elucidar como esses elementos se manifestam em sua literatura e em sua busca por uma experiência mística transformadora.

Ao final deste capítulo, espera-se que tenhamos uma compreensão mais ampla e profunda da espiritualidade de Teresa de Jesus, situando-a no seu contexto histórico e elucidando os princípios fundamentais que a tornam uma figura tão significativa na história da espiritualidade cristã.

1.1 A FORMAÇÃO DA ESPIRITUALIDADE TERESIANA NA ESPANHA DO SÉCULO XVI

No esforço de situar as balizas espaciais e temporais que nos permitem contextualizar o objeto da presente pesquisa, é possível afirmar que Teresa de Jesus foi uma filha da Espanha quinhentista. Circundada por transformações e efervescências, a sociedade espanhola do século XVI vivenciou conflitos das mais variadas naturezas e dimensões, nas quais Teresa de Jesus viveu, cresceu, sentiu e reagiu. (BRITO, 2014, p. 14)

Teresa Sánchez de Cepeda y Ahumada, cujo nome religioso era Teresa de Jesus, nasceu em 28 de março de 1515, na cidade de Ávila. Filha de Alonso Sánchez de Cepeda e Beatriz de Ahumada y Cueva, essa mulher foi educada em um lar católico piedoso e vivenciou as grandes transformações da sociedade espanhola no século XVI. (BRITO, 2014, p. 7)

Aquela criança que, juntamente ao irmão Rodrigo de Cepeda y Ahumada (1511-1557), tinha como brincadeira favorita a fundação de Mosteiros, certo dia, fugiu de casa para morrer como mártir nas mãos dos mouros, mas foi resgatada por seu tio às portas da cidade (PRATES, 2016, p. 52). Aos vinte anos de idade, inspirada pelo mesmo ardor de entrega total a Deus, repetiu a fuga de outrora para ingressar na vida consagrada no Mosteiro da Encarnação de Ávila (LIMA, 2018, p. 42).

Contudo, após enfrentar uma rara enfermidade e muitas contrariedades, Teresa de Jesus, com a autorização necessária da Igreja, fundou o primeiro Carmelo Descalço inspirado na Regra Primitiva da Ordem da Bem-Aventurada Virgem Maria do Monte Carmelo: aquela que, desde São Simão Stock (1165-1265), era venerada no título de *Flos Carmeli*[4]*.* Com a morte de Teresa, tornou-se comum o termo *flos* para referir-se às santas carmelitas, pois elas se destacavam na fidelidade à Regra Primitiva da Mãe do Carmelo (JEDIN, 1972, p. 760).

Em seus escritos, Teresa de Jesus apresentava, recorrentemente, algumas dificuldades que enfrentava na vida monástica, sobretudo pela ausência de uma vivência mais austera no seguimento do carisma carmelita. Esse anseio pela austeridade refletia, na verdade, uma necessidade espiritual de perfeição que se iniciou na infância, através da meditação acerca da vida eterna (LEITE; MORAES, 2021, p. 66).

Teresa viveu no Mosteiro da Encarnação em Ávila dos 20 aos 47 anos e, nesse período, deparou-se com uma comunidade monástica com cerca de duzentas pessoas, impossibilitando a prática da vida fraterna com todos. Além disso, no *Libro de la Vida,* Teresa de Jesus (1995, p. 54)[5] apresenta outros problemas enfrentados no mesmo Mosteiro:

---

[4] *Flos Carmeli* (latim), significa "Flor do Carmelo". Foi um título utilizado para fazer referência à Padroeira da Ordem do Carmo, Nossa Senhora do Monte Carmelo (popularmente conhecida como Nossa Senhora do Carmo).

[5] "*Uh grandísimo mal, grandísimo mal de relisiosos - no digo ahora más mujeres que hombres - adonde no se guarda relisión! Adonde en un monesterio hay dos caminos de virtud y relisión y falta de relisión (y todos casi se andan por igual; antes mal dije, no por igual, que por nuestros pecados camínase más el imperfeto y, como hay más seguidores de él, es más favorecido) úsase tan poco el de la verdadera relisión, que más ha de temer el fraile*

> É enorme mal, enorme mal dos religiosos – refiro-me tanto às mulheres como aos homens –, que vivem onde não se guarda a religião, num mosteiro onde existem dois caminhos, igualmente trilhados: o da virtude e da religião, e o da falta de religião. Não faça justiça, eles não são igualmente trilhados; devido aos nossos pecados, o mais seguido, e mais favorecido, é o mais imperfeito. O da verdadeira religião é tão pouco percorrido que quem desejar de fato vivê-lo em tudo, seguindo sua vocação, deve temer mais os de sua própria casa do que toda a corte demoníaca. Essas pessoas devem ter mais cautela e reserva ao falarem da amizade que desejam ter com Deus do que de outras amizades e vontades introduzidas nos mosteiros pelo demônio. Não vejo de fato razão para estranharmos os tantos males que há na Igreja se os que deveriam ser modelo de virtude exibem uma imagem tão apagada que não lembra o primor que os santos do passado, com o seu espírito, deixaram nas ordens religiosas. Que a divina Majestade remedeie tanto mal, como vê que é preciso, amém.

Portanto, ao contemplar realidades duras e complexas na vida monástica, Teresa de Jesus percorrerá um caminho de altos e baixos, na tentativa constante de progredir na vida espiritual e alcançar a perfeição cristã. Para tanto, a Reforma na Ordem do Carmo se desdobrará como consequência desse processo de tomada de consciência do seu dever enquanto monja carmelita, fruto de suas orações e do estudo da trajetória dos membros da Ordem e seus feitos na história.

Visando uma melhor compreensão e aprofundamento da vida de Teresa, é importante começarmos contextualizando a Europa nesse processo de transição entre o Medievo e a Idade Moderna. Delumeau (1994, p. 27-28), em seus estudos sobre o surgimento do Renascimento na Europa, apresenta que o plano demográfico não era considerado um critério relevante, na época, para a valorização do território europeu diante de outros territórios.

Ao desenvolver uma análise comparativa de dois mapas da Europa, datados em 1320 e 1620, ele identificou transformações históricas significativas para a compreensão do tema, sobretudo do território que viria a ser a Espanha moderna, destacando-se os seguintes acontecimentos: no início do século XIV, a Península Ibérica era constituída por cinco repartições (Navarra, Aragão, Castela, Portugal e o reino de Granada); em 1479, houve a união de Aragão e Castela; em 1492, desapareceu o reino de Granada; em 1512, Navarra passou a ser anexada; entre 1580 e 1640, período denominado União Ibérica, Espanha e Portugal tiveram o

---

y la monja que ha de comenzar de veras a siguir del todo su llamamiento a los mesmos de su casa que a todos los demonios; y más cautela y disimulación ha de tener para hablar en la amistad que desea tener con Dios, que en otras amistades y voluntades que el demonio ordena en los monesterios. Y no sé de qué nos espantamos haya tantos males en la Iglesia, pues los que havían de ser los dechados para que todos sacasen virtudes tienen tan borrada la labor que el espiritu de los Santos pasados dejaron en las relisiones. Plega la Divina Majestad ponga remedio en ello, como ve que es menester. Amén." (TERESA DE JESÚS, 1951, p. 628).

mesmo soberano; em 1620, mesmo após algumas derrotas (como em França, na Flandres e a destruição da Invencível Armada em 1588), a Espanha permaneceu sendo a primeira potência mundial. (DELUMEAU, 1994, p. 31)

Nesse cenário de constantes mudanças, as Expansões Marítimas, que culminariam na chegada dos espanhóis ao continente americano e no processo da conquista do território e dos povos aí situados, podem ser consideradas um dos acontecimentos mais surpreendentes da história (TODOROV, 1988, p. 4). Segundo Todorov, um dos argumentos que sustenta a importância da colonização americana é que, ao contrário do contato europeu com a África ou a Índia, na América houve o encontro de dois mundos diferentes através do *estranhamento* e da *descoberta* da totalidade dos que fazem parte dele.

Assim, no caso da atuação espanhola na Conquista da América Hispânica, a *questão do outro* se inseriu como uma "problemática da alteridade" – terminologia utilizada por Todorov – e que foi instrumentalizada para analisar, pelo menos, três dimensões daquela realidade:

> Primeiramente, um julgamento de valor (plano axiológico): o outro é bom ou mau, gosto dele ou não gosto dele, ou, como se dizia na época, me é igual ou me é inferior (pois, evidentemente, na maior parte do tempo, sou bom e tenho auto-estima...). Há, em segundo lugar, a ação de aproximação ou de distanciamento em relação ao outro (um plano praxiológico): adoto os valores do outro, identifico-me a ele; ou então assimilo o outro impondo-lhe minha imagem; entre a submissão ao outro ou a submissão do outro há ainda um terceiro termo, que é a neutralidade, ou indiferença. Em terceiro lugar, conheço ou ignoro a identidade do outro (seria o plano epistêmico): aqui não há, evidentemente, nenhum absoluto, mas uma graduação infinita entre os estados de conhecimento inferiores e superiores (TODOROV, 1988, p. 183).

Essa compreensão do *outro*, na verdade, envolvia uma maleabilidade de espírito por parte dos espanhóis que, no processo da conquista, denunciam suas heranças das culturas greco-romana e judaico-cristã. Por isso, Todorov (1988, p. 62-63) descreve a civilização europeia como "alocêntrica":

> A civilização europeia de então não é egocêntrica, mas "alocêntrica": há muito tempo, seu legado por excelência, seu centro simbólico, Jerusalém, não somente é exterior ao território europeu como também dominado por uma

> civilização rival (a muçulmana). No Renascimento, acrescenta-se a essa descentralização espacial uma outra, temporal: a era ideal não é nem o presente nem o futuro, mas o passado, e um passado que nem mesmo é cristão: o dos gregos e romanos. O centro está fora, o que abre para o outro a possibilidade de um dia tornar-se central.

Nesse contexto, a figura de Bartolomé de Las Casas (1484-1566), frade dominicano espanhol, pode ser considerada uma das mais importantes da história hispânica do século XVI (FREITAS NETO, 2003, p. 11). Dentre os debates que ele protagonizou no processo de colonização da América Hispânica, destaca-se a importância da discussão sobre as relações estabelecidas entre colonizadores e nativos.

A presença do debate teológico desenvolvido no contexto da Conquista da América Hispânica teve como principal influência o pensamento de Santo Tomás de Aquino. De acordo com Bruit (1993, p. 82), o pensamento tomista teve dupla influência: a teologia cristã dos primeiros séculos, fundamentada na Sagrada Escritura, e a filosofia aristotélica, adequada ao cristianismo pelo Doutor Angélico.

Assim, alguns pensadores do século XVI, instrumentalizavam a influência da filosofia de Aristóteles para a legitimação de questões presentes naquele contexto, destacando-se os principais: escravidão, direito dos infiéis, guerra e autoridade papal (BRUIT, 1993, p. 82).

Contudo, ainda nesse cenário, Las Casas utilizou do *direito natural* em Santo Tomás de Aquino para legitimar a importância do *valor essencial do outro*, independente de quem ele seja. O *direito natural* contribuiu com o debate na Espanha quinhentista à medida em que defende o caráter universal e imutável de determinados princípios – por exemplo, a vida humana – que não podem ser violados em nenhuma circunstância.

No esteio desse raciocínio, Bruit afirma que esse pensamento influenciou alguns teólogos dominicanos do século XVI, como é o caso de Domingo de Soto e de Las Casas. Segundo ele:

> (...) o natural, para Tomás, é comum a todos os homens e confere unidade essencial ao gênero humano. Nesta ideia, Las Casas fundamentou o princípio da igualdade entre todos os homens, independentemente do grau civilizatório. O pecado da idolatria, dos sacrifícios humanos não tiram nem alteram a essência humana dos nativos (BRUIT, 1993, p. 83).

Faz-se necessário compreender que os debates de cada época estão circundados por narrativas que trazem consigo a "manifestação de múltiplos projetos e visões de mundo, numa demonstração eficiente do grande feito do encontro de culturas e os impactos de uma sobre a outra". (FREITAS NETO, 2003, p. 33)

Por isso, a partir da análise dos escritos teresianos, pode-se dizer que esses debates alcançaram Teresa de Jesus, influenciando na formação de sua *consciência*[6] e, consequentemente, na sua espiritualidade. Essa afirmação se deve ao contato de Teresa de Jesus com o Frei Francisco de Maldonado (1480-1521), missionário na América Hispânica no decênio 1551-1561, que defendeu a causa dos índios em Madrid e Roma, diante do rei e do papa.

Nas palavras de Teresa de Jesus, essa visita se deu no mosteiro:

> Cerca de quatro anos depois, ou mais, recebi a visita de um franciscano, Frei Alonso Maldonado, grande servo de Deus, movido pelos mesmos desejos meus com relação ao bem das almas. Tive grande inveja dele ao ver que podia realizá-los. Tendo chegado nas Índias há pouco tempo, ele me contou que lá, por falta de doutrina, perdiam-se muitas almas. Depois de nos fazer um sermão e prática, e de nos estimular a fazer penitência, partiu. Sobreveio-me uma profunda tristeza, e fiquei quase fora de mim, diante da perdição de tantas almas (...) (TERESA DE JESUS, 1995, p. 599). [7]

Nesse trecho, a Madre de Ávila apresenta o seu posicionamento sobre o processo de Conquista na América Hispânica, definindo-o como compatível com o posicionamento do Frei Francisco de Maldonato, seguidor de Bartolomé de Las Casas. Portanto, está correta a afirmativa de que Teresa de Jesus era uma defensora do *valor essencial do outro*, fundamentado na visão cristã sobre o humano criado à imagem e semelhança de Deus.

---

[6] É importante destacar que, nas *Obras Completas* de Teresa de Jesus, a palavra *consciência* é citada com certa frequência, e em todas as citações a Madre de Ávila demonstra se importar com o uso desse termo.

[7] "*A los cuatro anos – me parece era algo más – acertó a venirme a ver un fraile francisco llamado Fray Alonso Maldonado, harto siervo de Dios y con los mesmos deseos de el bien de las almas que yo. y podíalos poner por obra, que le tuve yo harta envidia. Este venía de las Indias poco havía. Comenzóme a contar de los muchos millones de almas que allí se perdían por falta de doctrina"* (TERESA DE JESÚS, 1954, p. 683-684).

Assim, os conflitos e as transformações em diversos níveis que assolavam a Europa no século XVI, adentraram as grades do mosteiro. Como reação à tomada de consciência da gravidade do contexto em que vivia, Teresa de Jesus (1995, p. 303)[8] desabafou: “O mundo está sendo tomado pelo fogo”.

De acordo com Daniel-Rops (1999, p. 164), embora os debates no século XVI não se relacionassem com a “morte de Deus”, mas com o modo de compreender a Revelação Cristã, nem por isso podem ser considerados menos violentos. Isso se deve, em grande medida, à crise atravessada pelo Ocidente, estando em jogo a própria concepção do mundo e do humano. Por isso, mesmo os cristãos – que inauguraram na civilização a noção do amor *caritas* – também enfrentavam dificuldades em como se posicionar diante do surgimento de doutrinas contrárias aos dogmas católicos.

Ainda nessa perspectiva, Daniel-Rops (1999, p. 7) apresenta que o termo “Contrarreforma” não seria o mais adequado para tratar desse movimento católico de rejuvenescimento e reorganização, mas “renascimento” – em seu sentido etimológico. Segundo ele, a Reforma Protestante e o Concílio de Trento foram muito importantes para compreender um movimento mais amplo, fazendo-se presente já no século XIII, época da fundação da Ordem Franciscana (Franciscanos) e da Ordem dos Pregadores (Dominicanos).

Nesse sentido, Daniel-Rops define esse “renascimento católico” em nível eclesiástico e espiritual. Segundo ele, houve um movimento interior de retorno ao *metanoeité*, ao "convertei-vos" do Evangelho de Jesus Cristo, de acordo com a formação de consciência dos fiéis. Essa mudança de perspectiva, inclusive entre os religiosos de vida monástica, formará cristãos com uma espiritualidade centrada na ciência de Deus e na caridade (DANIEL-ROPS, 1999, p. 10)

> Mas será assim, formando homens totalmente religiosos, homens de oração e de renúncia, que esses guias prepararão, quase sem o pretenderem, tropas de uma solidez a toda a prova para as grandes batalhas que a Igreja travará, e cujos adversários mais eficazes serão esses hereges que a princípio eles mesmos ignoraram. A reforma que tiverem começado por realizar em si próprios é a que passará para as instituições e de lá se propagará.
> É este movimento de fervor renascente, esta espécie de frêmito de fé que faz do século ímpio e sanguinolento que foi o século XVI um dos mais belos da história cristã. Nessa hora em que o espírito humano crepita por toda a parte em fulgores de inteligência e gênio, a alma humana irradia também exaltações sublimes, atos de fé, de esperança e de caridade. E é, em última

[8] *“Estáse ardiendo el mundo”* (TERESA DE JESÚS, 1954, p. 55).

> análise, este fenômeno propriamente espiritual que, por meio da pressão exercida sobre os chefes da Igreja, determinará a reforma nos costumes, nas instituições, no ensino da doutrina, como será ele que, mudando o clima da época, permitirá que se reúna o maior dos Concílios e, com as suas decisões, injete no corpo da Igreja o sangue fresco de uma fé renovada. (DANIEL-ROPS, 1999, p. 10-11)

Contudo, a importância do Concílio de Trento se manifesta, sobretudo, na formulação de respostas às questões que se vinham surgindo havia pelo menos um século, e chegará a adotar soluções propostas muito tempo antes. (DANIEL-ROPS, 1999, p. 8)

Durante o papado de Pio V, quatro publicações se tornaram fundamentais para a formação dos fiéis católicos segundo o espírito do Concílio de Trento: o Catecismo, o Breviário, o Missal e a *Summa* de Santo Tomás de Aquino (DANIEL-ROPS, 1999, p. 117).

O Catecismo sintetizava em que um católico deveria crer (tratando sobre o Credo, os Sacramentos, a moral cristã e a vida espiritual); o Breviário, que já existia desde a Idade Média, demarcava as orações das horas canônicas de modo mais sintético; o Missal reformado, com caráter universalista, passou a ser adotado pela Cristandade a partir de 1570; e a proclamação de Santo Tomás de Aquino como Doutor da Igreja propiciou a propagação do ensino tomista e a valorização de suas obras, destacando-se a *Summa Theologica.* (DANIEL-ROPS, 1999, p. 117-119)

O Concílio de Trento (1545-1563) também reiterou o culto aos santos, incentivando a veneração às relíquias e o uso legítimo das imagens sacras. Nesse sentido, houve a retomada daquilo que, no II Concílio de Nicéia, em 787 d.C, defendeu-se contra os iconoclastas:

> Quanto mais [os santos] são contemplados no ícone que os reproduz, tanto mais os que os contemplam são levados à recordação e ao desejo dos modelos originais e a tributar-lhes, beijando-os, respeito e veneração. [...] Pois “a honra prestada ao ícone passa ao modelo original” e quem venera o ícone venera a pessoa de quem nele é reproduzido (DENZINGER, 2007, p.218)

Por isso, o uso de imagens no catolicismo tinha como objetivo a finalidade pedagógica, “uma vez que elas poderiam ser um elo entre a doutrina religiosa e o povo iletrado, ou seja, através de símbolos e imagens a Igreja transmitia seus

ensinamentos, preceitos e dogmas a uma população iletrada que precisava ser catequizada” (REZENDE, 2016, p. 78).

Sendo assim, a espiritualidade teresiana é formada num contexto de profundo revisionismo das fontes teológicas e emerge como uma resposta profunda e reflexiva às transformações que permeavam a Espanha quinhentista. Em meio a um contexto marcado pela Reforma Protestante e pela Contrarreforma, Teresa não apenas buscou a renovação da vida religiosa carmelita, mas também propôs uma espiritualidade que integrava a experiência pessoal com a busca pela santidade. Seu legado espiritual, fundamentado na oração, na introspecção e na vivência comunitária, revela um caminho de autoconhecimento e intimidade com Deus, oferecendo, assim, uma alternativa robusta às crises e incertezas do período.

1.2 A FORMAÇÃO DO IMAGINÁRIO DE TERESA DE JESUS

Inspirada na tradição bíblica que narra a presença do profeta Elias no Monte Carmelo, a Ordem do Carmo acredita possuir raízes antiguíssimas na história. No Antigo Testamento, apresenta-se esse lugar como um marco da presença de eremitas que viviam em profunda oração e penitência. Na Idade Média, antigos cavaleiros de Cristo se retiraram ao Monte Carmelo para viver em contemplação. Por isso, Santo Alberto (1149-1214), patriarca de Jerusalém, fixou uma Regra de vida àqueles que seguiam o exemplo do profeta Elias (CAMPOS, 2011, p. 55).

> Desta forma, o movimento de renovação religiosa que eclodiu no século XVI e se propagou ao século XVII é herdeiro de ideais que provêm de séculos anteriores e é ele que resgata o sonho de vida no deserto e o revigora no meio das turbulências por que passava a Cristandade. Os Carmelitas Descalços – no âmbito da reforma das Ordens – preocuparam-se, antes de tudo, em recriar os «desertos» – isto é, os mosteiros – em lugares geograficamente distantes, alguns por vezes de difícil acesso. Em busca do que consideravam uma autêntica solidão, eles norteavam-se pelo princípio do reencontro com o ideal primitivo da Ordem (BORGES, 2011, p. 196).

Na Península Ibérica, especialmente no território espanhol, a influência da literatura na construção do imaginário coletivo contribuiu diretamente nas transformações sociais desde o Medievo (OLIVEIRA, 2017, p. 105).

No século XV, o tecido literário espanhol permanecia profundamente marcado pelas novelas de cavalaria medieval, cujas relações com o corpo social e cultural são

identificáveis na formação do imaginário de Teresa Sánchez de Cepeda y Ahumada. Constata-se que, nesse período, a figura do herói dos romances articulava-se com a presença do cavaleiro na sociedade, formando um universo fantasioso como forma de superação da realidade conflituosa vivida pela Espanha (OLIVEIRA, 2017, p. 113-114).

Na literatura castelhana, identifica-se que a influência dos Livros de Cavalaria foi herdada de outras culturas, como a francesa ou a bretã. Em meados do século XII, já existiam histórias de cavalaria que exaltavam a figura de Carlos Magno; porém, somente no século XV foi produzida, na Espanha, a primeira obra com essa temática: o *Amadís de Gaula*, de Garci Rodríguez de Montalvo (OLIVEIRA, 2017, p. 114).

O Renascimento, conceito histórico utilizado para referir-se ao movimento iniciado entre os séculos XIV e XV, é um dos mais antigos e problemáticos no estudo conceitual da modernidade ocidental. A ideia de renascer pressupõe a morte de algo ou alguém e, no caso do Renascimento, identifica-se que o humanista italiano, Petrarca (1304-1374), foi o pioneiro na concepção da ideia de superação do obscurantismo medieval (DELUMEAU, 1994, p. 85). Essa visão sobre a Idade Média fundamenta-se no juízo arbitrário sobre a civilização medieval, considerando-a inferior à Antiguidade: a “Idade das Trevas”.

Entre os séculos XV e XVI, as famílias dos reinos da Península Itálica – profundamente influenciadas pelo Renascimento – almejavam a máxima aproximação ao papado para legitimar o prestígio familiar, visto que o Papa era considerado um monarca envolto pelo espírito humanista da época. Assim, como “Roma, Veneza e Florença continuaram independentes [...] a arte e o espírito italianos puderam continuar a expandir-se livremente nesses três baluartes da civilização ocidental” (DELUMEAU, 1994, p. 40).

Segundo Daniel-Rops (1996, p. 175), “a Renascença, tanto substancial como cronologicamente, foi um fenômeno italiano. O movimento nasceu na Península e foi dela que recebeu o seu mais forte impulso”. Por isso, o contato entre o catolicismo e o Renascimento italiano proporcionou à Igreja novos motivos de reforma.

Nesse sentido, o Renascimento não pode ser restringido à valorização da cultura greco-romana, pois “o novo entusiasmo pelas letras e pelas artes antigas não foi senão um elemento - certamente importante, mas não o único - do complexo histórico, simultaneamente social, moral, estético e filosófico” (DANIEL-ROPS, 1996, p. 173). Ou seja, mesmo com a presença do Humanismo, que valorizava as raízes da

Antiguidade, a presença da fé cristã e do imaginário encantado (como herança das novelas de cavalarias medievais) se mantinha na sociedade, mas adaptada às transformações sociais entre os séculos XV e XVI.

A partir dos debates acadêmicos sobre a transição da Idade Média à Idade Moderna, uma das teses que se destaca é a da "longa Idade Média" de Jacques Le Goff. O historiador afirma que, no âmbito religioso, o século XVI não foi marcado por uma grande ruptura, visto que os acontecimentos conflitantes com a Igreja não surgiram no século quinhentista. Segundo ele:

> Eu diria mesmo que a separação do cristianismo em dois grupos (os Reformados e os Romanos) fere o homem medieval, mas não o surpreende: já tinha havido momentos de dois ou três papas concomitantes, reinos eram excomungados, havia guerra contra o papa, etc. Desse ponto de vista, portanto, não houve uma verdadeira ruptura, mesmo que se saiba que se trata de um corte definitivo (LE GOFF, 2014, p. 77).

Na elaboração desta pesquisa, identifica-se que a formação da espiritualidade teresiana na Espanha quinhentista não se enquadra nos marcos temporais delimitados pela historiografia, visto que essa tendência de construção de uma periodização rígida não abarca a totalidade do nosso objeto de pesquisa.

Sustenta-se que o estudo da espiritualidade e da mística teresiana ultrapassa os limites temporais históricos, pois está inserido numa lógica e temporalidade diferentes. Por isso, nos escritos de Teresa de Jesus, identifica-se a convivência entre o imaginário medieval e o renascentista, simultaneamente, cada qual com seu nível de influência.

No livro *Camino de perfección*, é possível constatar a presença de uma linguagem militar instrumentalizada em seus conselhos espirituais, como possível herança da cultura medieval. A força da linguagem militar teresiana está profundamente forjada pelos critérios do seu tempo, desde a formação teológica que recebeu ao imaginário aguerrido da época. Por isso, ela afirma que:

> Crede, irmãs, que os soldados de Cristo – que são os que têm contemplação e estão voltados para as coisas da oração - não vêem a hora de combater; nunca temem muito os inimigos declarados, pois já os conhecem e sabem que, com a força que o Senhor lhes dá, os inimigos nada podem contra eles; certos de que sempre sairão vencedores, e com grandes lucros, nunca lhes voltam as costas [9](TERESA DE JESUS, 1995, p. 415).

[9] *"Creed hermanas, que los soldados de Cristo que son os que tienen contemplación, no ven la hora que pelear; nunca temen mucho enemigos públicos; ya los conocen y saben que con la fuerza que en ellos pone el Señor no*

Ou seja, Teresa de Jesus compreende que os cristãos fiéis à religião constituem um exército de Jesus Cristo, os quais estão prontos para o combate em defesa da fé – física e espiritualmente – pois os inimigos traiçoeiros são humanos e "demônios disfarçados em anjos de luz. Estes não se revelam até terem prejudicado muito a alma [...] e nos deixam mergulhados na tentação sem que nos demos conta"[10] (TERESA DE JESUS, 1995, p. 415).

Por isso, segundo a Madre de Ávila, a vigilância na vida espiritual é considerada uma das armas que combatem em auxílio das virtudes. Compreende-se que a finalidade das monjas carmelitas descalças não é o combate direto, assim como fizeram os cristãos nas guerras, mas desempenhar uma outra função:

> Sejamos como soldados que, embora tendo servido muito, sempre estão às ordens do capitão para que ele os envie a realizar a tarefa que quiser, pois há de lhes pagar o soldo. E quão melhor do que os reis da terra o paga o nosso Rei! O Senhor, vendo-vos como soldados dispostos a servir, e tendo já compreendido para que serve cada uma, divide as tarefas de acordo com as forças que vê em vós [11](TERESA DE JESUS, 1995, p. 350).

Destaca-se um outro elemento medieval importante que influenciou na formação do imaginário de Teresa Sánchez de Cepeda y Ahumada: as muralhas de Ávila. Nascida em uma cidade cercada por muralhas medievais, cuja construção remonta ao século XI, ela cresceu com a cultura da tradição local, rememorando as lutas e resistências de seus antepassados contra os mouros (PRATES, 2016, p. 45).

Sobre a cidade de Ávila, Elisabeth Reynaud apresenta nos seguintes termos:

> Diante da serra de Guadarrama, no planalto de Castela, ergue-se Ávila, a cidade fortaleza, dominando as encostas abruptas de Ambles. Como uma coroa real pousada nos cimos da colina, a 1127 metros de altitude, as duas mil e quinhentas ameias das muralhas de granito rosa, entremeadas de oitenta e oito torres, rematam a cidade de pedra e guardam os segredos de seu passado esplendor. Rochas talhadas verticalmente dão à cidade um aspecto bravio, que ressalta por contraste ao frescor do Adágio, que banha a cidade, a oeste, com suas águas calmas (2001, p. 21).

---

tienen fuerza y que siempre salen vencedores y con gran ganancia; nunca los vuelven el rostro" (TERESA DE JESÚS, 1954, p. 277*)*

[10] "*Demonios que se transfigurao en ángel de luz, vie-nen disfrazados. Hasta que han hecho mucho dano en el alma (...) y andamos en la misma tentación y no lo entendemos"* (TERESA DE JESÚS, 1954, p. 277).

[11] *"Como los soldados, que - aunque hayan servido mucho siempre - han de estar a punto para que el capitán les mande en cualquier oficio que quiera ponerlos, pues les han de dar sueldo. Y cuán mejor pagado lo pagará nuestro Rey que los de la tierra!*
Como los ve con gana de servir y tiene ya entendido para lo que es cada uno, reparte los oficios como ve las fuerzas; y si no estuviesen con esta gana no les daría nada ni mandaría en qué sirviesen" (TERESA DE JESÚS, 1954, p. 147).

No âmbito educacional, o início da modernidade europeia proporcionou grandes mudanças à concepção da educação medieval. As Artes Liberais da Idade Média, compostas pelo *Trivium* (Gramática, Dialética e Retórica) e *Quadrivium* (Aritmética, Geometria, Música e Astronomia), foram substituídas pelos *Studio Humanitatis* (Gramática, Retórica, Poética, História e Filosofia moral) (NUNES, 2018, p. 46).

No plano educacional humanista, identifica-se que as ciências e as matemáticas desapareceram das humanidades, sendo “ministradas na escola renascentista por acréscimo como disciplinas distintas [...]” (NUNES, 2018, p. 46). Por isso, até a atualidade, o Humanismo é identificado por sua conotação clássica, literária e artística, distanciando-se do caráter matemático (NUNES, 2018, p. 46).

Segundo Nunes:

> A educação humanística, em tese, refere-se à formação do homem, do ser humano abstrato, mas na prática é essencialmente aristocrática e só acessível aos ricos. Só no século XVI – se excetuarmos antes disso as casas religiosas que acolhiam meninos pobres desejosos de seguir a carreira eclesiástica -, iriam surgir iniciativas em prol das crianças pobres, e isso sempre por parte de pessoas e de instituições religiosas (2018, p. 45).

Essas transformações educacionais renascentistas influenciaram na formação de Teresa de Jesus. Embora não tenha frequentado a universidade, Teresa Sánchez de Cepeda y Ahumada estudou no Monastério de Santa Maria de Gracia, administrado pelas agostinianas, fora dos muros de Ávila. Além disso, herdou de seus pais o gosto pela leitura, característica que forjou a sua personalidade (LIMA, 2018, p. 18).

Um elemento que influenciou na formação da espiritualidade teresiana, como fruto do Renascimento, é a valorização da experiência pessoal. A exposição da própria experiência, na Modernidade, interferiu na religião, na política, na ciência e em outros aspectos que constituem a sociedade. Nesse sentido, “a experiência é um livro pelo qual a letra exterior é captada em seu sentido interior e transforma-se em sabedoria do coração” (PEDROSA-PÁDUA, 2016), mas que precisa ser contrastada com a revelação, a tradição e a razão.

Dentre os tipos literários presentes na biblioteca doméstica da família de Teresa, predominavam os livros espirituais lidos por seu pai e as novelas de cavalaria

lidas por sua mãe. “Foi assim que Teresa descobriu o mundo da literatura de ficção, e passou a se empolgar com as aventuras de guerreiros cristãos e mouros por suas terras e por terras estranhas” (PIÑERO VALVERDE, 2020, p. 30).

Contudo, para além das influências históricas já citadas, pode-se dizer que o imaginário de Teresa de Jesus também foi tocado em sua relação mística com a Santíssima Trindade. Essa experiência realizada no mistério trinitário demonstra, em seus relatos, ter sido um caminho de autoconhecimento, vida e salvação (PEDROSA-PÁDUA, 2016).

Assim, pode-se identificar em Teresa de Jesus três características abordadas por autores da *corrente dos espirituais*[12], a saber: a ação divina no interior humano, a espiritualidade afetiva e a valorização da experiência pessoal. Além disso, percebe-se em seus escritos a presença de três momentos na experiência mística, conforme o pensamento da referida corrente: o autoconhecimento, a contemplação de Cristo e a união amorosa com Deus. (PEDROSA-PÁDUA, 2016)

Em Teresa de Jesus, o autoconhecimento não se apresenta como uma subjetividade fechada e autocentrada, fruto da época moderna. Segundo Pedrosa-Pádua (2016, p no livro *Castelo Interior (ou Moradas)*, o conhecimento de si mesmo é apresentado como um desenvolvimento cristológico e trinitário, isto é, “a pessoa humana é o eixo atravessado pela Trindade e pela Humanidade de Cristo e, enquanto Humanidade, cruz e ressurreição”.

A busca pela contemplação de Cristo pode ser compreendida como um segundo movimento, decorrente do autoconhecimento. A partir do “entrar em si mesmo”, o ser humano é convidado a “subir às potências superiores da alma”, cujo objetivo é alcançar o Hóspede da Alma: a Santíssima Trindade (PEDROSA-PÁDUA, 2016).

O último estágio descrito por Teresa de Jesus, a união amorosa com Deus, acontece no profundo da alma, denominado por ela como “centro” ou “sétima morada”. Na descrição desse itinerário espiritual, Teresa de Jesus, embora iletrada, faz uma distinção entre *alma* e *espírito*. Nesse sentido, alguns estudiosos, como Lúcia

[12] A *corrente dos espirituais*, de acordo com Lúcia Pedrosa-Pádua (2016), “é definida por viver e propor uma mística básica comum, ancorada na *oração, mental* ou *oração de recolhimento.* Por isso é também chamada de corrente dos recolhidos”. Historicamente, pode-se dizer que surgiu em meados do século XV, com o beneditino Cisneros, e passou por autores como Francisco de Osuna, Alonso de Madrid, Bernardino de Laredo, Barnabé de Palma, Luís de Granada, João de Ávila, Pedro de Alcântara, Francisco de Borja, etc.

Pedrosa-Pádua (2016[13]), apontam que essa característica na *espiritualidade teresiana* pode ser uma influência da Antropologia Tripartida[14] presente nos escritos de Francisco de Osuna.

Contudo, convém saber que, embora Teresa de Jesus se identificasse com esta corrente de espiritualidade, ela irá divergir e se aprofundar em diversos aspectos (PEDROSA-PÁDUA, 2016), o que proporcionou um caminho de formação da sua própria espiritualidade, denominada nesta pesquisa como *espiritualidade teresiana.*

1.1.1 A influência de Santo Agostinho em Teresa de Jesus

A compreensão de que Santo Agostinho influenciou na formação de Teresa de Jesus primeiramente, está fundamentada no testemunho dela no seu *Libro de la Vida,* escrito quando ela já estava no convento carmelita. Nessa autobiografia, possivelmente escrita em 1554, a Madre de Ávila descreve a importância da leitura das *Confissões* de Santo Agostinho em sua vida:

> Deram-me nessa época as *Confissões* de Santo Agostinho. Parece que o Senhor o ordenou, porque nunca as procurei nem as tinha visto. Sou muito afeiçoada a Santo Agostinho, porque o mosteiro onde fui secular era de sua Ordem, e também por ele ter sido pecador. Nos santos que o foram e, depois de sê-lo, foram atraídos outra vez pelo Senhor eu encontrava muito consolo, parecendo-me que neles encontraria ajuda e que, como os havia perdoado, o Senhor também poderia me perdoar (...)
> Começando a ler as *Confissões,* tive a impressão de me ver ali. Passei a encomendar-me muito a esse glorioso Santo. Quando cheguei à sua conversão e li que ele ouvira uma voz no jardim, senti ser o Senhor quem me falava, tamanha foi a dor do meu coração. Passei muito tempo chorando, com grande aflição e sofrimento.[15] (TERESA DE JESUS, 1995, p. 68).

---

[13] O livro *Santa Teresa de Jesus: mística e humanização* foi utilizado em sua versão digital e sem paginação. Portanto, nesta dissertação, a paginação não foi colocada em todas as citações referentes ao livro da autora.

[14] A Teologia Tripartida, na Teologia Cristã, remonta a concepção de que o ser humano é constituído por corpo, alma e espírito. Essa distinção se faz presente nos escritos do apóstolo São Paulo, mas foi muito difundida por Santo Agostinho.

[15] *En este tiempo me dieron Ias Confesiones de San Agustín, que parece que el Señor lo ordenó, porque yo no las procuré ni nunca las havia visto. Yo soy muy aficionada a San Agustín, porque el monesterio adonde estuve seglar era de su Orden y también por haver sido pecador, que en los santos que después de serlo el Señor tornó a Sí hallava yo mucho consuelo, pareciéndome en ellos havía de hallar ayuda y que como los havia el Señor perdonado podia hacer a mí (...)*
Como comencé a leer las Confesiones paréceme me vía yo allí. Comencé a encomendarme mucho a este glorioso Santo. Cuando llegué a su conversión y leí cómo oyó aquella voz en el huerto – no me parece sino que el Señor me la dió a mí, sigún sintió mi corazón – estuve por gran rato que toda me deshacía en lágrimas y entre mí mesma con gran afleción y fatiga. (TERESA DE JESÚS, 1954, p. 645).

Pode-se dizer que o primeiro contato de Teresa Sánchez de Cepeda y Ahumada com Santo Agostinho se deu no convento agostiniano em que estudou na infância e adolescência. Contudo, de acordo com a citação anterior, foi através da leitura das *Confissões* que, em sua juventude, ela vivenciou questionamentos semelhantes aos de Santo Agostinho durante o seu processo de conversão.

Desse modo, pode-se dizer que "a conversão definitiva é a primeira grande analogia destes dois gênios e santos [Agostinho e Teresa] (...)"[16] (LLAMA MARTINEZ, 1987, p. 412, tradução nossa). Por isso, embora eles tenham vivido em contextos e realidades distintas, pode-se identificar em seus escritos a necessidade de alcançar um resultado comum: a conversão completa a Deus. (LLAMA MARTINEZ, 1987, p. 412, tradução nossa).

No esteio desse raciocínio, compreende-se que a conversão de Teresa de Jesus aconteceu através de uma determinação interior diante da imagem de Jesus Cristo ferido e foi reiterada pela leitura das *Confissões* de Santo Agostinho. Calcula-se que o marco decisivo em sua vida espiritual foi a Quaresma de 1554, quando ela tinha trinta e nove anos de idade (ROS GARCÍA, 2004, p. 371).

Na historiografia contemporânea, reconhece-se a influência de Santo Agostinho em Teresa de Jesus, sobretudo, a partir dos estudos do século XIX. Após as primeiras pesquisas na temática, desenvolvidas com o método comparativo, tornou-se predominante os enfoques nas seguintes perspectivas: psicológica, biográfica, espiritual e literária (MARTINS, 2015, p. 304).

Nos estudos acadêmicos que analisam a influência de Santo Agostinho nos escritos teresianos, pode-se identificar uma diferenciação entre as alusões explícitas e implícitas às obras agostinianas. Tratando-se, nesta seção, das referências e alusões explícitas de Teresa de Jesus à Santo Agostinho, Martins apresenta a seguinte contabilização das citações:

> No Livro da vida há três alusões explícitas, no capítulo 9, 7, no capítulo 13, 3 e 40, 6; no Caminho de perfeição, há duas referências explícitas, no capítulo 7, 4 e 28, 2; nas Moradas, encontramos duas alusões explícitas, na quarta morada, no capítulo 3, 3 e na sexta morada no capítulo 7, 9; nas Exclamações, encontramos uma, no capítulo 5, 2; no epistolário, ainda que nem todo esteja editado, podemos encontrar uma alusão na carta 6, endereçada a Lourenço de Cepeda, em Toledo, a 17 de Janeiro de 1577 e

[16] "*La conversion definitiva es la primeira gran analogia de estos dos génios y santos [Agostinho e Teresa] (...) y en consecuencia, en circunstâncias parecidas, salvando las grandes diferencias personales, tenían que abocar a un mismo resultado. En este caso, una coversión del todo a Dios.*"

> na carta 6539, dirigida a uma carmelita, em Ávila, a 3 de maio de 1579; e nos Conceitos de amor, uma alusão em 4,9. (MARTINS, 2015, p. 314)

No escrito *A vida feliz*, datado de 386 d.C, Agostinho argumenta ser "necessário que se procure um bem permanente, livre das variações da sorte e das vicissitudes da vida. Ora, não podemos adquirir à nossa vontade, tampouco conservar para sempre, aquilo que é perecível e passageiro". (AGOSTINHO, 1998, II, 11, p. 129)

No esteio desse raciocínio, Agostinho (1995, III, i, 2, p. 149) também apresenta que a formação da vontade humana deve possuir como finalidade "condenar e reprimir tal movimento da queda para os bens mutáveis, e orientar nossa vontade a escolher os bens eternos, condizendo-a ao gozo do Bem Imutável".

Assim, pode-se identificar o sentido da contraposição entre a *vontade humana* e a *vontade divina* nos escritos teresianos, visto que, devido à crença no pecado original[17], Teresa de Jesus resgata a noção de liberdade da antropologia agostiniana e argumenta que a vontade humana só é livre quando conformada à vontade divina: "Não consintamos, ó irmãs, que a nossa vontade seja escrava de ninguém senão daquele que a comprou com o Seu sangue"[18]. (TERESA DE JESUS, 1995, p. 313)

Um outro elemento comum às obras agostinianas e teresianas é a busca de Deus. Em *Confissões,* Agostinho (s.d, p. 136) descreve esse anseio interior nos seguintes termos:

> Como devo procurar-te, Senhor? Quando te procuro, ó meu Deus, procuro a felicidade da vida. Procurar-te-ei, para que minha alma viva. O meu corpo, com efeito, vive da minha alma, e a alma vive de ti. Como então devo procurar a felicidade? Não a possuirei enquanto não puder dizer: "Basta, aqui está". E aqui é preciso que eu diga como a procuro. Pela lembrança, como se a tivesse esquecido, mas ainda lembrando-me de que a esqueci? Pelo desejo de conhecer o desconhecido, como algo que jamais conheci, ou que já esqueci tão completamente, que nem sequer me lembro de tê-lo esquecido?

Em Teresa de Jesus, a busca de Deus se desenvolve como um itinerário espiritual, cujo processo conduz à interiorização da alma. Nesse sentido, no *Libro de la Vida,* ela demonstra ter tido acesso a livros espirituais que tratassem desse assunto, destacando-se a influência de Santo Agostinho em sua formação. Diz-nos, então, Teresa de Jesus (1995, p. 284):

---

[17] De acordo com o Catecismo de 1912, "O *pecado original* é aquele com que todos nascemos, exceto a Santíssima Virgem Maria, e que contraímos pela desobediência do nosso primeiro pai, Adão.
Os males causados pelo pecado de Adão são: a privação da graça, a perda do Paraíso, a ignorância, a inclinação para o mal, a morte e todas as demais misérias." (PIO X, 2010, p. 148)

[18] *No consintamos, hermanas, que sea nuestra voluntad esclava de ninguno, sino del que la compró con su Sangre"* (TERESA DE JESÚS, 1951, p. 75).

> Essa visão me parece benéfica para as pessoas que se dedicam ao recolhimento, ensinando-as a considerar o Senhor no mais íntimo de sua alma, pois essa consideração nos envolve mais e dá muito mais frutos do que se O considerarmos fora de nós, como eu já disse. Em alguns livros de oração, diz-se ser aí que se deve buscar a Deus; o glorioso Santo Agostinho, em especial, diz que nem nas praças, nem nos contentamentos, nem em todos os lugares onde O buscou O encontrou como dentro de si (...)[19]

Ainda no que tange à influência de Santo Agostinho nos escritos de Teresa de Jesus, pode-se identificar uma semelhança entre as analogias do "palácio da memória" em Agostinho e o "castelo interior" em Teresa de Jesus. Para Agostinho (2007, p. 95), a busca de Deus se dá no interior do homem e isso se deve realizar nos "vastos palácios da memória, onde estão os tesouros de inúmeras imagens trazidas por percepções de toda espécie".

A analogia teresiana do "castelo interior" se tornou a centralidade de sua espiritualidade, destacando-se como o principal elemento propagado entre clérigos, religiosos e leigos. No livro *Moradas del Castillo Interior*, escrito em 1577, Teresa de Jesus "(...) em vez de dividi-lo em capítulos, ela o dividiu em moradas. O título era exato: era o anúncio de uma alegoria muito precisa, em que até as partes do livro falavam de castelos, de mansões, de coisas sagradas onde habita Deus, Rei do castelo"[20] (TERESA DE JESÚS, p. 315, tradução nossa).

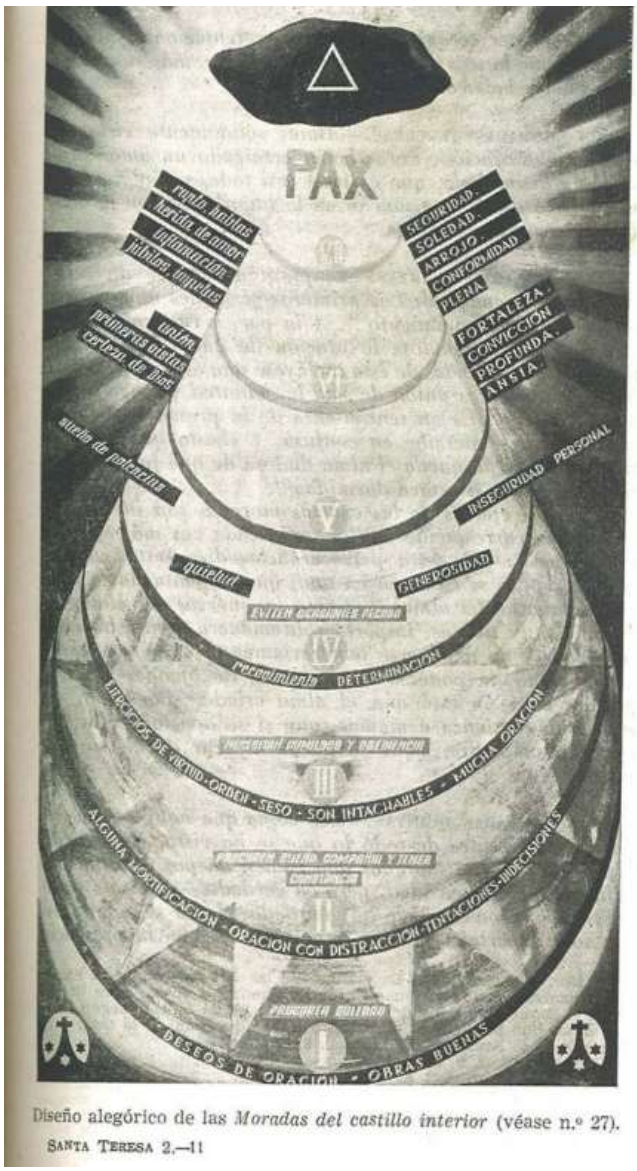
Nesse sentido, o "castelo interior" faz alusão ao itinerário espiritual proposto por Teresa de Jesus, cujo objetivo é a união perfeita com Deus, o Rei que habita na morada mais íntima do ser humano, isto é, nas sétimas moradas (ver figura 1):

---

[19] *"Paréceme provechosa esta visión para personas de recogimiento, para enseñarse a considerar a el Señor en lo muy interior de su alma, que es consideración que más se apega y muy más fructuosa que fuera de sí – como otras veces he dicho – y en algunos libros de oración está escrito adónde se ha de buscar a Dios; en especial lo dice el glorioso San Agustín, que ni en las plazas ni en los contentos ni por ninguna parte que le buscava, le hallava como dentro de sí" (*TERESA DE JESÚS, 1951, p. 870).

[20] (...) *en vez de dividirlo en capítulos, dividiólo en moradas. El título era exacto: era el anuncio de una alegoría atinadísima, en la cual hasta las partes del libro hablaban de castillos, de mansiones, de cosa sagrada donde mora Dios, Rey del castillo."*

Figura 1. Desenho alegórico sobre as Moradas do Castelo Interior de Teresa de Jesus.



Diseño alegórico de las *Moradas del castillo interior* (véase n.º 27).
SANTA TERESA 2.—11

Fonte: Obras Completas de Santa Teresa de Jesús, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1954.

Portanto, identifica-se que a influência de Santo Agostinho em Teresa de Jesus contribuiu diretamente na formação da *espiritualidade teresiana*. Nesse sentido, como o objetivo desta pesquisa é compreender a vivência dessa espiritualidade e o cultivo devocional à Santa Teresa d'Ávila na Ordem Terceira do Carmo da Vila de Itu (século XVIII), faz-se necessário ressaltar a influência agostiniana na formação pessoal de Teresa de Jesus.

1.2.2 A influência de Santo Tomás de Aquino em Teresa de Jesus

A influência de Santo Tomás de Aquino (1225-1274) nos místicos católicos que o sucederam é uma temática recorrente nos estudos teológicos. De acordo com Arintero (2020, p. 5), pode-se identificar com mais facilidade a influência tomista na vida dos místicos especulativos[21]. Em contrapartida, ele identifica que há menos estudos que investiguem essa influência tomista nos místicos práticos, isto é, em que a experiência predomina sobre a teoria e a especulação.

Nesse sentido, Teresa de Jesus se insere nos estudos de Arintero porque, embora ela seja considerada uma mística da experiência, em seus escritos se pode identificar uma influência indireta de Tomás de Aquino, principalmente através das leituras de autores tomistas e das orientações espirituais dadas por sacerdotes dominicanos, os quais a atenderam enquanto religiosa carmelita nas confissões sacramentais e direções espirituais. (ARINTERO, 2020, p. 5)

A Escola de Salamanca foi considerada, no século XVI, o principal centro revitalizador da *escolástica* e a principal propagadora da *escola tomista*. A *nova escolástica*, nascida em Salamanca, teve sua importância no contexto do Humanismo, do Protestantismo, da crítica à teologia escolástica e dos novos movimentos teológicos. Durante o século XVI, grandes nomes passaram pela universidade, tais como Bartolomé de Medina, Francisco de Vitória, Domingo de Soto, Domingo Báñez, Melchor Cano, Mancio de Corpus Christi, etc. (PEDROSA-PÁDUA, 2016).

Segundo Lúcia Pedrosa-Pádua (2016):

> A maioria dos dominicanos citados anteriormente participaram da história de Santa Teresa, de maneira direta ou indireta. De maneira indireta, por suas ideias, estão Domingo de Soto, por sua doutrina sobre a graça, vitoriosa em Trento, e Melchor Cano, por sua influência doutrinal como teólogo da Inquisição em questões sobre a oração mental, o Iluminismo e o luteranismo. Diretamente, citados textualmente por Teresa, como amigos e confessores, temos Mancio de Corpus Christi, Bartolomé de Medina e, de maneira especial, como censor inquisitorial do *Livro da Vida*, como confessor que ordena a redação de *Caminho de Perfeição* e como censor de *Conceitos do Amor de Deus,* Domingo Báñez.

Arintero (2020, p. 5) parte do pressuposto que, em todos os grandes místicos católicos, por maior e mais esplendorosa que seja a experiência mística com Deus,

[21] A mística especulativa é uma forma de buscar o mistério do *Ser* através do pensamento, portanto, é uma mística do conhecimento (VAZ, 2000).

há uma demonstração da necessidade de se assegurarem em algo sólido, isto é, na autoridade de algum mestre. Por isso, quando Teresa de Jesus descreve a necessidade que sentia de buscar conselhos espirituais com sacerdotes que compreendessem a sua alma, o encontro com os sacerdotes dominicanos se manifestou acompanhado de uma segurança pela solidez da formação que receberam. (ARINTERO, 2020, p. 6)

É importante ressaltar que, nos escritos de Teresa de Jesus, a importância de buscar o conhecimento e a instrução com um *bom* diretor espiritual é recorrente. No *Libro de la Vida,* ela se refere aos sacerdotes preparados para dar direção espiritual como *mestres,* e descreve a importância de sempre buscar aconselhamento com alguém preparado, independente da fase na vida espiritual em que o dirigido esteja.

De acordo com Teresa de Jesus (1995, p. 89-90):

> O iniciante deve prestar atenção para saber o que é melhor para si. O mestre, se experiente, é muito necessário aqui; se não o for, pode errar muito e dirigir uma alma sem entendê-la nem deixar que ela se entenda (...)
> Embora o conhecimento próprio nunca deva ser abandonado, nem haja alma, nesse caminho, tão forte que não precise muitas vezes voltar a ser criança e a mamar (nunca nos esqueçamos disso; eu talvez o repita outras vezes, por ser muito importante) e embora não haja estado de oração tão elevado que torne desnecessário voltar ao princípio com frequência (...)
> Por isso, é muito importante que o mestre seja inteligente – isto é, de bom entendimento e experiente. Se, além disso, tiver instrução, será perfeito. Contudo, não sendo possível achar as três coisas juntas, as duas primeiras são mais relevantes, porque, caso seja necessário, os principiantes podem recorrer aos letrados para alguma consulta. No início, os mestres que não fazem oração, ainda que sejam sábios, são de pouca ajuda; não digo que não se deva ter contato com letrados, porque um espírito que não comece pela verdade melhor faria em não orar. Além disso, a instrução é muito boa porque ensina aos que pouco sabemos e nos dá luz, para que, chegando às verdades da Sagrada Escritura, façamos o que devemos: de devoções tolas, livre-nos Deus.[22].

[22] "*Ha menester aviso el que comienza para mirar en lo que aprovecha más. Para esto es muy necesario el maestro, si es espirimentado, que si no, mucho puede errar y traer un alma sin entenderla ni dejarla a sí mesma entender (...) Y aunque esto del conocimiento propio jamás se ha de dejar ni hay alma en este camino tan gigante que no haya menester muchas veces tornar a ser niño y a mamar (y esto jamás se olvide, quizá lo diré más veces, porque importa mucho), porque no hay estado de oración tan subido que muchas veces no sea necesario tornar a el principio (...)*
Ansí que importa mucho ser el maestro avisado – digo de buen entendimiento – y que tenga espiriencia; si con esto tiene letras es grandísimo negocio; mas si no se pueden hallar estas tres cosas juntas, las dos primeras importan más, porque letrados puede procurar para comunicarse con ellos cuando tuvieren necesidad. Digo que a los princípios, si no tienen oración, aprovechan poco letras. No digo que no traten con letrados, porque espíritu que no vaya comenzando en verdad yo más le querría sin oración; y es gran cosa letras, porque éstas nos enseñan a los que poco sabemos y nos dan luz, y llegados a verdades de la Sagrada Escritura hacemos lo que debemos; de devociones a bobas nos libre Dios." (TERESA DE JESÚS, 1951, p. 668-669).

Essa perspectiva teresiana da necessidade de encontrar um mestre – sem problematizações quanto ao uso do termo – pode ser compreendida à luz de Tomás de Aquino. Em *De Magistro* – um texto que pertence à série das *Questiones Disputatae de Veritate*[23] – Tomás de Aquino trata sobre o *ser mestre* e o *ato de ensinar*. Esse texto está dividido em quatro artigos, a saber: (1) Se o homem pode ensinar e ser chamado de mestre, ou somente Deus; (2) Se alguém pode ser chamado de mestre de si mesmo; (3) Se o homem pode ser ensinado pelos anjos; (4) Se ensinar é um ato da vida ativa ou da vida contemplativa.

No primeiro artigo, rebatendo a primeira objeção que supõe "que ser mestre e ensinar só é próprio de Deus" (2017, p. 117), Tomás de Aquino (2017, p. 135) afirma que:

> À primeira objeção, respondo dizendo que a ordem do Senhor para que seus discípulos não fizessem chamar de mestre não pode ser entendida como uma proibição absoluta. A Glosa explicou como se deve compreender essa proibição: é-nos proibido chamar um homem de mestre de modo a atribuir-lhe o magistério principal, que a Deus pertence, pondo nossa esperança na sabedoria dos homens em vez de consultar, acerca do que ouvimos dos homens, a verdade divina, que fala em nós através da impressão de sua imagem, graças à qual podemos julgar tudo.

No esteio desse raciocínio, o uso do termo mestre para designar um superior letrado capaz de ensinar e direcionar outrem, nos escritos de Teresa de Jesus, aparece seguido de referências aos sacerdotes dominicanos. A título de exemplo, a Madre de Ávila apresenta no início do *Libro de la Vida* que, por muitos anos, foi mal instruída por alguns sacerdotes, e conclui: "fiquei com essa cegueira, creio eu, por mais de dezessete anos, até que um padre dominicano, grande erudito, dissipou esses erros"[24] (1995, p. 43). O referido padre responsável por livrá-la da cegueira foi o teólogo dominicano, Pe. Vicente Barrón.

Portanto, compreende-se que a influência indireta de Santo Tomás de Aquino em Teresa de Jesus se deu, sobretudo, através dos teólogos dominicanos que propagavam a teologia tomista de acordo com os critérios interpretativos da época. Assim, como não se sabe com exatidão se Teresa de Jesus teve contato com os

---

[23] As *Quaestiones Disputatae de Veritate* são compostas por 253 artigos, reagrupados em 29 questões, os quais abordam uma variedade de subtemas.

[24] *"Yo engañé a otras hartas con decirles lo mesmo que a mí me havían dicho. Duré en esta ceguedad creo más de dicisiete años, hasta que un Padre Dominico, gran letrado, me desengañó en cosas (...)"*(TERESA DE JESÚS, 1951, p. 615).

escritos de Santo Tomás de Aquino, esta não pode ser considerada uma influência direta.

1.2.3 Teresa de Jesus e João da Cruz: duas mãos que se entrelaçam

Para tratar da influência de João da Cruz (1542-1591) em Teresa de Jesus, faz-se importante esclarecer que o objetivo desta seção não é declarar objetivamente quem foi o influenciador e quem foi o influenciado, visto que, historicamente, ambos cresceram e beberam das mesmas realidades circunscritas na Espanha quinhentista. Por isso, propõe-se a analisar a amizade entre Teresa de Jesus e João da Cruz, que possibilitou a construção de um pensamento estruturado sobre determinados assuntos de interesse mútuo.

É importante destacar que, a Reforma na Ordem do Carmo, originalmente, foi planejada por Teresa de Jesus; por isso, alguns autores denominam como “reforma teresiana”. Contudo, a amizade entre a Madre de Ávila e João da Cruz se consolidou, sobretudo, a partir da manifestação recíproca de descontentamento com a realidade da Ordem carmelita, culminando no convite de Teresa de Jesus à João da Cruz para que ele a auxiliasse na reforma do ramo masculino.

Com o advento da Reforma da Ordem do Carmo, João da Cruz assumiu um papel importante de suporte à Madre de Ávila, até que, em 1572, foi escolhido como confessor e vigário do Mosteiro da Encarnação. De acordo com Duque (2000), o maior desejo de Teresa de Jesus era que ele dirigisse e formasse suas monjas na mesma espiritualidade em que ambos viviam.

Por isso, a erudição de teólogo unida à experiência de uma vida ascética e mística contribuiu à boa fama de João da Cruz, sobretudo enquanto formador carmelita, tornando-se “mestre de noviços e mistagogo do carmelo teresiano” (RUIZ, 1994, p. 26).

Além disso, com a propagação de sua atuação na Espanha quinhentista, ele recebeu o convite para lecionar na Universidade de Salamanca, mas o recusou para permanecer com sua vivência de oração e recolhimento. Contudo, apesar da recusa para um cargo na universidade, João da Cruz aceitou participar de diversos debates com catedráticos e teólogos que o procuravam (PASSOS, 2021, p. 28).

Pode-se identificar que, já nos primeiros diálogos entre Teresa de Jesus e João da Cruz, a Madre de Ávila identificou a profundidade espiritual e capacidade intelectual dele. Segundo ela,

> Pouco depois, chegou a Medina um padre novo que estudava em Salamanca. Ele veio com um companheiro que me contou grandes coisas da vida deste padre. Chamava-se Frei João da Cruz. Louvei a Nosso Senhor e, falando-lhe, muito me contentei. Ele, segundo me contou, também queria ir para a Cartuxa. Eu lhe disse o que pretendia e muito lhe roguei que esperasse até o Senhor nos dar um mosteiro. Mostrei-lhe que seria grande bem que ele, desejando buscar maior perfeição, o fizesse na própria Ordem; fiz-lhe ver que, assim, serviria melhor ao Senhor. Ele me deu a sua palavra, estabelecendo a condição que não demorasse muito (...)[25] (TERESA DE JESUS, 1995, p. 609).

No esteio desse raciocínio, compreende-se que a qualidade dos conselhos de João da Cruz direcionados, primeiramente, à Teresa de Jesus e, posteriormente, às monjas do Carmelo e aos demais que o procuravam, também se faz presente nos escritos teológicos e espirituais de João da Cruz, a saber: *Subida do Monte Carmelo, Noite Escura, Cântico Espiritual, Chama Viva de Amor,* etc.

Portanto, pode-se dizer que a amizade entre ambos, a partilha de seus dons e a troca de experiências transformaram não apenas o rumo da Ordem do Carmo, mas proporcionaram à Igreja Católica uma reforma interna, visto que muitos fiéis passaram a reconfigurar suas vidas de acordo com conselhos espirituais de Teresa de Jesus e João da Cruz.

1.3 A CRISE NA IGREJA E A ESPIRITUALIDADE TERESIANA

Na historiografia, o século quinhentista ficou conhecido como o Século do Ouro Espanhol, em razão das Expansões Marítimas. Diante dos avanços das grandes navegações e descobrimentos, o ouro era considerado um dos elementos mais importantes da época, intensificando na sociedade renascentista a valorização da riqueza. Todavia, nesse período de profunda exteriorização do homem, a Madre de

---

[25] *"Poco después acertó a venir allí un Padre de poca edad, que estava estudiando em Salamanca, y él fué la vida con otro por compañero, el cual me dijo grandes cosas de la vida que este Padre hacía. Lhámase Fray Juan de la Cuz. Yo alébe a Nuestro Señor, y hablándole, contentóme mucho y supe de él como se queria también ir a los Cartujos. Yo le dije lo que pretendia y le rogué mucho esperase hasta que el Señor nos diese monesterio, y el gran bien que sería, si havia de mejorarse, ser en su mesma Orden y cuánto más serviria al Señor. El me dió la palabra de hacerlo con que no se tardase mucho"* (TERESA DE JESÚS, 1954, p. 691).

Ávila vivenciava um caminho inverso: o descobrimento do mundo interior. Segundo Fullop-Miller (1976, p. 299):

> [...] quando o mundo exterior realizou tão gloriosos triunfos em todas as suas esferas, foi precisamente a época em que não menos gloriosos triunfos foram levados a efeito por Teresa de Ávila no mundo interior; um mundo sem espaço e ainda mais espaçoso; sem ouro e domínios e contudo não menos rico; sem conquistas, mas ainda assim de posse de segurança maior; um mundo sem tempo, mas de permanência mais duradoura; sem forma tangível mas nem por isso menos real do que o globo terrestre recentemente conquistado.

A importância do voto de pobreza na Reforma da Ordem foi circundada por debates, visto que, à medida em que os princípios da *espiritualidade teresiana* contrastavam com as tendências da esfera social europeia, intensificavam-se as oposições ao Carmelo Descalço.

No entanto, em seus conselhos às irmãs do Mosteiro São José, Teresa de Jesus afirmou que "a verdadeira pobreza traz consigo uma honra que a todos se impõe. A pobreza aceita só pelo amor de Deus não precisa contentar senão a Ele [...]"[26] (TERESA DE JESUS, 1995, p. 305).

Desse modo, não convinha às carmelitas descalças ouvirem os clamores do mundo, mas a voz de Deus que ecoava no mais íntimo do ser. Nesse aspecto, identifica-se um elemento essencial da doutrina teresiana: o encontro com Deus dentro da alma. Para isso, Teresa de Jesus ensinava a necessidade do despojamento de tudo o que impede o homem de se unir à Jesus Cristo, pois é próprio das almas perfeitas o domínio de todas as coisas; segundo ela, "aí, como encontra tudo, a alma tudo esquece" [27](TERESA DE JESUS, 1995, p. 329).

Destarte, por intermédio da total conformidade à vontade divina, o homem vive em plenitude a sua liberdade – tanto quanto é possível neste mundo – e se torna capaz de desprender-se de tudo, pois nada mais deseja além de Deus.

De acordo com Célia Borges (2011, p. 200):

> O desprezo pelo mundo, pelas riquezas e pelas honras, a opção por uma vida de pobreza e penitência austera, atraiu, como se viu, muitos religiosos e leigos em busca da santidade. Mortificar a vontade, humilhar-se e obedecer compunham um extenso rol de virtudes apreciadas por aqueles que queriam alcançar uma vida interior iluminada pela graça divina

---

[26] *"La verdadera pobreza trae consigo una honra que no hay quien la sufra. La pobreza tomada por solo Dios no ha menester a nadie sino a El (...)"* (TERESA DE JESÚS, 1954, p. 59).

[27] *"Que, como allí lo halla todo, olvida todo lo que acá tenía"*(TERESA DE JESÚS, 1954, p. 104).

Por isso, na espiritualidade de Madre Teresa, identifica-se a importância da vivência do deserto monástico para o encontro com Deus dentro da alma, visto que, desde o Antigo Testamento, a representação do deserto manifestava ao povo de Israel a concepção de um lugar onde Deus se revela e fala ao coração (BORGES, 2011, p. 192).

Com o surgimento dos mosteiros medievais, a importância da solidão foi reestruturada no monaquismo, influenciando diretamente na formação da Ordem carmelita. Assim, “os desertos correspondiam a uma expressão de fé evangélica e espiritual e, por isso mesmo, ocupavam um lugar cimeiro na espiritualidade monástica” (BORGES, 2011, p. 195).

Segundo Silvério de Santa Teresa (1958, p. 34), “Uma carmelita sem oração é um corpo sem alma: um verdadeiro fariseu nos vergéis do Carmelo; um espírito atacado de paralisia; uma pseudo-carmelita, falsificada”. Ou seja, a *espiritualidade teresiana*, ao se fundamentar na oração constante, exige das carmelitas uma vida de profunda união com Deus mesmo diante das atividades cotidianas, pois todas as obras de uma contemplativa são uma extensão da oração recolhida.

Em Teresa de Jesus, o Pai-Nosso “é uma oração que se torna exigente e que nos exige a própria vida” (BRITO, 2014, p. 81), pois, como síntese do processo de santificação, ela ensina às irmãs do Carmelo São José a importância da perseverança para prosseguir diante das contrariedades.

A *espiritualidade teresiana* apresenta o processo de transformação do homem como um necessário meio pelo qual se atinge a santidade, cujo modelo de perfeição é o próprio Jesus Cristo. No entanto, para alcançar a total configuração ao Divino Mestre, Teresa de Jesus afirma que a oração é o elemento essencial da vida cristã, sem a qual não é possível agradar a Deus.

Por isso, se a vida de oração é o fundamento do cristianismo, quanto mais o é para a Ordem do Carmelo Descalço que tem como missão primária “ser o jardim de delícias do Divino Amor” (WU, 2021, p. 143). Dentre os inúmeros conselhos da Madre às irmãs do Carmelo São José, identifica-se a primazia da oração no trecho a seguir:

> A nossa primeira Regra diz que oremos sem cessar. Por isso, façamo-lo com todo o cuidado possível, que é o mais importante, não deixando de cumprir os jejuns e disciplinas, bem como o silêncio requerido pela Ordem; porque já

> sabeis: para que a oração seja verdadeira, devemos recorrer a isso [...]"[28] (TERESA DE JESUS, 1995, p. 311).

De acordo com Teresa de Jesus, a principal motivação para a Reforma na Ordem do Carmo foi a Reforma Protestante. Segundo ela,

> Nessa época, chegaram a mim notícias sobre os danos e estragos causados na França pelos luteranos, e sobre o grande crescimento que essa seita experimentava. Isso me deixou muito pesarosa, e eu, como se pudesse fazer alguma coisa ou tivesse alguma importância, chorava com o Senhor e Lhe suplicava que corrigisse tanto mal. Eu tinha a impressão de que daria mil vidas para salvar uma só alma das muitas que ali se perdiam (...) fui tomada pela ânsia, que ainda está comigo, tendo Deus tantos inimigos e tão poucos amigos, de que estes fossem bons.Decidi-me então a fazer o pouco que posso: seguir os conselhos evangélicos com toda a perfeição e ver que essas poucas irmãs que aqui estão fizessem o mesmo. Depositei a minha confiança na grande bondade do Senhor, que nunca deixa de ajudar a quem se determina, por Ele, a abandonar tudo [29](TERESA DE JESUS, 1995, p. 302).

A partir do rompimento da unidade cristã, os filósofos cristãos da história passaram a estudar o conceito de "conflito" (SHEEN, 1960, p. 300). Assemelhando-se à concepção renascentista sobre a história, o protestantismo fundamentava-se na história descontinuada, isto é, "tal como a Renascença omitiu o homem sobrenatural para atingir o homem natural, a Reforma omitiu a Idade Média, retrocedendo à Cristandade primitiva, clássica" (SHEEN, 1960, p. 301)

De acordo com Frei Gabriel de Santa Maria Madalena (1986, p. 153), a função de *mestra espiritual* foi bem vivida por Teresa de Jesus, pois os membros de sua "família religiosa" seguiam com atenção os conselhos teresianos que tentavam conduzir as almas no "bom caminho".

---

[28] *"Dice la primera Regla nuestra que oremos sin cesar. Con que se haga esto con todo el cuidado que pudiéremos,*
que es lo más importante, no se desejarán de cumplir com los ayunos, disciplinas y silencio que manda la Orden; porque yas sabéis que para ser la oración verdadera se ha de ayudar com esto". (TERESA DE JESÚS, 1954, p. 70)

[29] *"En este tiempo vino a mi noticia los daños y estragos que habían hecho en Francia estos luteranos y cuánto iba en crecimiento esta desventurada secta; y como si yo pudiera algo y fuera algo llobara con Nuestro Señor y le suplicaba remediase tanto mal. Parecióme que mil vidas pusiera yo para remedio de un alma de las muchas que allí se perdían; (...) toda mi ansia era y es que, pues tiene tantos enemigos y tan pocos amigos, que ésos fuesen buenos; determiné de hacer eso poquito que era en mí, que es seguir los consejos evangélicos com toda la perfección que yo pudiese, y procurar algunas que hiciesen lo mismo, confiada en la gran bondad de Dios que nunca falta de ayudar a quien por El se determina a desarlo todo (...)"* (TERESA DE JESÚS, 1954, p. 53)

Por isso, a partir de 1562, com a fundação do primeiro convento descalço, em Ávila, dedicado à São José, Teresa de Jesus ficou conhecida como “andarilha” por sua capacidade de fundar muitos mosteiros em pouco tempo.

> Fundadora de monjas, e também de frades, percorreu mais de seis mil quilómetros por aqueles difíceis caminhos espanhóis do século XVI. Os seus conventos foram levantados a um ritmo prodigioso: Medina do Campo (1567), Duruelo (1568), Malagón (1568), Valladolid (1568), Toledo (1569), Pastrana (1569), Salamanca (1570), Alba de Tormes (1571), Segóvia (1574), Beas de Segura (1575), Sevilla (1575), Caravaca (1576), Villanueva de la Jara (1580), Sória (1581), Palência (1581) e Burgos (1582). (CARMELITANI SCALZI, 2024).

Contudo, sabe-se que Reforma na Ordem do Carmo não foi uma tarefa fácil. No contexto de atuação da Inquisição espanhola, o *Livro da Vida* de Teresa de Jesus foi denunciado e recolhido para avaliação, mas não condenado. Contudo, a Censura contribuiu para a tentativa de preservação da boa fama da Madre de Ávila, “em um momento delicado para a continuação da reforma descalça e para a própria reputação pessoal de Teresa” (PEDROSA-PÁDUA, 2016).

Nesse contexto inquisitorial, em que se intensificou o perigo da interrupção da Reforma na Ordem do Carmo, dois decretos do Capítulo Geral de Piacenza foram publicados em 1575. Como consequência, João da Cruz – responsável pela Reforma carmelita no ramo masculino – e seus companheiros foram presos em Ávila, e Teresa de Jesus ficou reclusa em um convento em Sevilha. No mesmo contexto, Teresa de Jesus demonstrou temer a prisão do Pe. Graciano, seu amigo e confessor (PEDROSA-PÁDUA, 2016).

Desse modo, a partir dos estudos elaborados neste capítulo, pode-se dizer que o carisma carmelitano se propagou rapidamente na Península Ibérica, mas sempre acompanhado por intensa ligação à figura da Madre de Ávila. Ou seja, supõe-se que não existia a possibilidade de propagação do carisma da Carmelo Descalço sem que os fiéis o associassem à vida de Teresa de Jesus (seu exemplo, conselhos e ações).

Esse movimento de admiração à Teresa de Jesus pavimentou o caminho de forte devoção ao seu exemplo de vida – não só orante, mas atuante na sociedade do século XVI – e intensificou as recorrentes tentativas de seguimento do seu estilo de vida e conselhos espirituais. Portanto, pode-se dizer que Teresa de Jesus, ainda em

vida, já havia se tornado *mestra*, não somente dos religiosos carmelitas, mas também de todos os fiéis que mantinham contato, direito ou indireto, com os frutos da sua vocação.

2. UM CASO DE ESPIRITUALIDADE LEIGA NO BRASIL DO SÉCULO XVIII

Este segundo capítulo se propõe a explorar o histórico da propagação devocional à Santa Teresa d'Ávila na Península Ibérica e seus desdobramentos na América Portuguesa, destacando-se a possível reconfiguração da *espiritualidade teresiana* na vivência laical da Venerável Ordem Terceira do Carmo na Vila de Itu (século XVIII).

Ao longo desta análise, a religião, enquanto objeto de estudo, será explorada como um dos principais elementos que propiciou a colonização portuguesa na América Portuguesa Assim, faz-se importante destacar como tal presença religiosa se entrelaçou com o contexto histórico, social e cultural da época.

Desse modo, ao compreendermos os recursos imagéticos utilizados e as fontes que alimentaram essa reconfiguração da *espiritualidade teresiana* na América Portuguesa, poderemos lançar luz sobre as complexidades desse fenômeno religioso.

2.1 DEVOÇÃO TERESIANA NA PENÍNSULA IBÉRICA (SÉCULOS XVI e XVII)

Na Península Ibérica, durante o período contrarreformista, Teresa de Jesus foi considerada uma das mais importantes religiosas da Ordem do Carmo do século XVI. Com o advento da Reforma na Ordem do Carmo, a influência de Teresa de Jesus se espalhou rapidamente entre religiosos e leigos, tanto na Espanha quanto no mundo católico, pois a ênfase na busca pela santidade era uma característica da época (ORAZEM, 2009, p. 43).

No dia 4 de outubro de 1582, em Alba de Tormes, Espanha, morreu Teresa de Jesus. O sepultamento aconteceu no dia seguinte, 15 de outubro, data em que o Calendário Gregoriano foi implementado oficialmente.[30] Por isso, o sepultamento de Teresa de Jesus em 15 de outubro tornou-se um marco de culto devocional à sua possível santidade, contribuindo para o rápido processo de sua beatificação e canonização, respectivamente datados em 1614 e 1622.

[30] Destaca-se que, no século XVI, o atraso no calendário foi calculado em cerca de dez dias, e, de acordo com a Bula Papal *Inter Gravissimus* de 24 de fevereiro de 1582, o Papa Gregório XIII apresentou publicamente a necessidade de uma reforma no calendário Juliano para o cálculo da Páscoa – solenidade central do calendário litúrgico católico – pois havia uma diferença de duração entre os anos trópico e juliano (TARSIA, 1995, p. 53).

De acordo com Borges (2005, p. 3), Santa Teresa d'Ávila se destacava nas devoções populares carmelitanas porque "o caminho por ela trilhado e os registros das suas experiências impuseram-se como um modelo a imitar". Por isso, mesmo após a separação dos dois ramos carmelitas, a Antiga Observância permaneceu recebendo influência da mística teresiana (HONOR, 2013, p. 39-40), sendo possível identificar diversas práticas devocionais aos santos reformadores da Ordem, quais sejam: Teresa d'Ávila e João da Cruz.

Para analisar o processo de inserção da devoção a Teresa de Jesus na América Portuguesa, particularmente na Ordem Terceira do Carmo de Itu, faz-se necessário compreender que, no período contrarreformista, a Península Ibérica estava permeada pela cultura visual católica. Por isso, o uso de imagens, ícones e gravuras já fazia parte do cotidiano de Teresa de Jesus, e ela era considerada uma "conhecedora da arte conventual do seu tempo" (GUTIÉRREZ, 2006, p. 10).

Após sua morte, iniciou-se a elaboração e propagação de gravuras devocionais que narravam sua vivência cotidiana a partir dos seus escritos. Também era comum o uso de efígie[31] para a elaboração de gravuras devocionais e, no caso da Madre de Ávila, Frei Juan da Miséria (1526-1616) foi o responsável pela única pintura da monja em vida (ORAZEM, 2009, p. 52).

Na efígie de Teresa de Jesus (ver figura 2), identifica-se a religiosa no centro da imagem virada à esquerda, olhando para cima e contemplando a pomba do Espírito Santo que surge dos céus. Nos seus escritos, ela identificava o símbolo da pomba para narrar a ação do Espírito Santo em sua vida. Acima da sua cabeça, há o escrito em latim *"Misericordias Domini, ineternum cantabo"*[32].

[31] Efígie é o retrato verdadeiro do ser humano feito em pintura com a pessoa em vida.

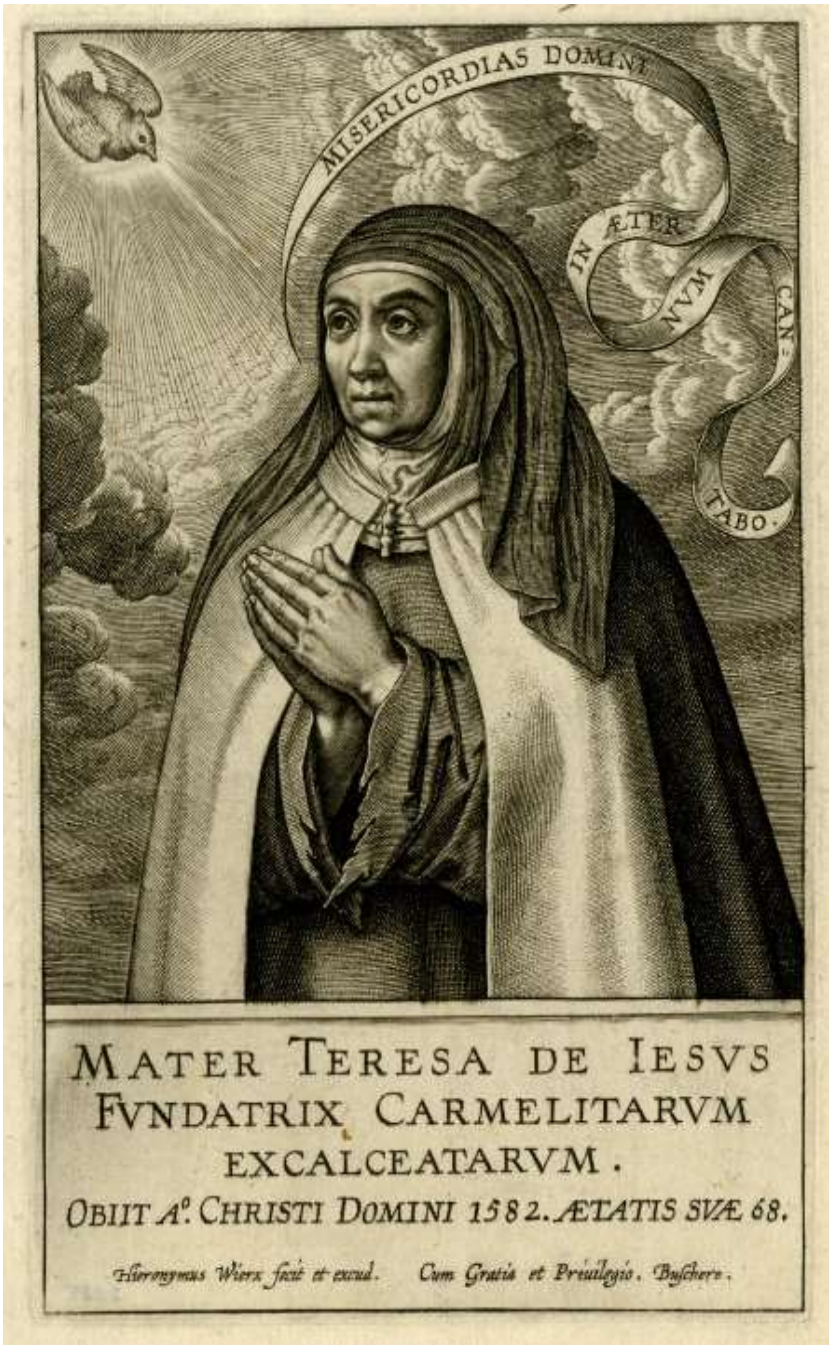
[32] No português, "Cantarei eternamente as misericórdias do Senhor" (Salmo 88).

Figura 2. Efígie da Madre Teresa de Jesus de Frei Juan de La Miseria, aproximadamente de 1576, Convento das Madres Carmelitas de Sevilla.

Fonte: *Museo Carmelitano (Carmus) e Madres Carmelitas Descalzas Alba D Tormes*. Disponível em: https://carmelitasalba.org/portfolio-items/vero-retrato-de-santa-teresa/, acesso em: 22 set. 2023.

Postumamente, a efígie da Madre Teresa de Jesus passou a ser reproduzida, sobretudo por gravadores flamengos do século XVII (ver figura 3). Segundo Orazem (2009, p. 52): “Na época, a região de Flandres ou dos Países Baixos foi a maior produtora de gravuras da Europa, onde tinham os melhores e mais requisitados artistas gravadores e foram realizadas as maiores encomendas”.

Figura 3. Gravura reproduzindo a efígie de Teresa de Jesus de Hieronymus Wierix, Bruxelas (século XVII).



Fonte: Museu Britânico. Disponível em: https://www.britishmuseum.org/collection/object/P_2006-U-561 acesso em: 26 set. 2023.

No esteio desse raciocínio, compreende-se que a efígie da Madre Teresa de Jesus foi utilizada como referencial para a elaboração de gravuras devocionais, sendo este considerado um material acessível à época e propagador do seu modelo de santidade em diversos núcleos sociais, como nobres, religiosos, políticos e a população humilde (ORAZEM, 2009, p. 54).

De acordo com Martín (2008, p. 536), a infanta Isabel Clara Eugênia (1566-1633), filha do rei da Espanha, Felipe II (1527-1598), e seu irmão Felipe III (1578-1621), veneravam Teresa de Jesus através de imagens devocionais. A Infanta também era conhecida por ser benfeitora da Ordem carmelita descalça em Flandres.

Ademais, há indícios de que o rei Felipe II também cultivava algum grau de devoção às gravuras de Teresa de Jesus, conforme a declaração do Duque de Lerma no processo para beatificação da Madre de Ávila: “Cada vez que Sua Excelência vê uma imagem dela (de Teresa de Jesus), o seu coração salta cem mil vezes e ele se emociona com grande devoção, e os Reis Nossos Senhores a estimam e veneram muito como Santa”[33] (MARTÍN, 2008, p. 537, tradução nossa).

Nesse sentido, com a União Ibérica (1580-1640), a unificação das monarquias de Portugal e Espanha facilitou a divulgação dos princípios da Contrarreforma na América Portuguesa e, particularmente, difundiu-se a devoção à reformadora carmelita. (ORAZEM, 2011, p. 1).

Ao analisarmos a efígie da Madre Teresa de Jesus e a gravura reproduzindo a sua efígie, percebe-se a valorização da figura de Teresa de Jesus *orante*. Esse elemento é importante para a análise iconográfica, pois, durante a sua vida, Teresa de Jesus difundiu a importância da oração para a espiritualidade teresiana, contudo, os receptores de seus ensinamentos e os propagadores de sua fama, sem negar o valor da oração, valorizavam mais a figura de Teresa de Jesus como *mãe e mestra*.

Esse contraste, embora não se contradiga, possui uma razão de ser. No período em que Teresa de Jesus viveu, a necessidade de visibilidade e apoio para a fundação dos novos mosteiros descalços fomentou uma visão de liderança sobre a Madre de Ávila, característica que também se intensificou no contexto do Concílio de Trento (1545-1563), época de valorização da Igreja Católica como *mãe e mestra da verdade.*

Nesse sentido, somente na transição entre os séculos XVI e XVII que Teresa de Jesus passou a ser representada *solitária* e *orante*, através da iconografia. Aquela Madre que, outrora, estava rodeada de pessoas e ficou conhecida como “mulher inquieta e andarilha” (PEDROSA-PÁDUA, 2016), passou a ser representada como uma madre mística e contemplativa, uma mulher que em sua oração pessoal e

[33] *“Cada vez que Su Excelencia ve uma imagen suya (de Teresa de Jesús), le dan cien mil vuelcos el corazón y le mueve a gran devoción, y los Reyes Nuestros Señores las estiman y veneran mucho como de Santa”.*

solitária se comunicava diretamente com o Espírito Santo (representado pela pomba branca).

Por fim, a presença do escrito acima de Teresa de Jesus “Cantarei eternamente as misericórdias do Senhor” (Sl 89(88), tradução nossa)[34], faz referência a um tema importante para a espiritualidade teresiana: a misericórdia de Deus. Ao contrário do que diziam em algumas correntes espirituais do século XVI, Teresa de Jesus apresentava em seus escritos a necessidade da misericórdia de Deus na vida do ser humano, pois o processo de autoconhecimento deveria ser acompanhado pelo confronto com as misérias e incapacidades pessoais (PEDROSA-PÁDUA, 2016).

2.2 A ORDEM DO CARMO NA AMÉRICA PORTUGUESA

Na América Portuguesa, os primeiros conventos carmelitas se instalaram no século XVI. Em 1579, período em que o Cardeal Henrique (1512-1580) era rei de Portugal, Frutuoso Barbosa – conhecido por sua riqueza em Pernambuco – recebeu a autorização para colonizar a Paraíba. O frei carmelita João Cajado, primeiro definidor do Capítulo[35], “concedeu que quatro de seus confrades fossem missionar ali. Eram eles: Fr. Alberto de Santa Maria, Fr. Bernardo Pimentel, Fr. Antônio Pinheiro e Fr. Domingos Freire. No final de janeiro de 1580 os frades partiram, tendo como superior nomeado Fr. Domingos” (VIEIRA, 2016, p. 30).

Inicialmente, esses conventos carmelitas pertenciam à Província Carmelitana de Portugal, mas, devido ao crescimento da Ordem em território colonial, em 1685, o vicariato do Brasil foi dividido em dois: Rio de Janeiro e Bahia (VIEIRA, 2016, p. 30).

O vicariato do Rio de Janeiro abarcava os conventos do Rio de Janeiro, Angra dos Reis, São Paulo, Santos, Mogi das Cruzes e Vitória, na capitania do Espírito Santo; já o vicariato da Bahia e Pernambuco incluía os conventos de Olinda, São Cristóvão, na Capitania de Sergipe del Rey, Paraíba, Recife, Goiana, Salvador e Rio Real. Em 1715, os vicariatos do Rio de Janeiro e da Bahia contavam, respectivamente, com 163 e 218 religiosos (VIEIRA, 2016, p. 30).

Em 1720, o Papa Clemente XI erigiu a Província Fluminense no Rio de Janeiro, responsável pela administração dos conventos localizados no Rio de Janeiro, Santos,

[34] Em latim, como está na iconografia, *“Misericordias Domini in aeternum cantabo”* (BÍBLIA VULGATA, 2024).
[35] O Capítulo é considerado um órgão da Ordem religiosa, no qual se examina o estado da Ordem e se presta consta de sua administração.

São Paulo, Angra dos Reis, Vitória do Espírito Santo e Itu (CAMPOS, 2011, p. 58). Nos conventos, "mesmo localizados em cidades diferentes com contextos específicos, havia um *modus operandi* comum e que era orientado e formatado pela política da sede provincial e pelos principais conventos: do Rio de Janeiro, de São Paulo e de Santos." (MOLINA, 2002, p. 112)

As pesquisas sobre a formação das Ordens Terceiras no Brasil, durante o período colonial, sobretudo nos territórios que, atualmente, constituem em parte os Estados de Minas Gerais e Bahia, assumem relevo nos trabalhos acadêmicos das últimas décadas.

Os estudos acadêmicos sobre os carmelitas na América Portuguesa, em seu aspecto histórico, artístico e devocional, gradativamente -têm despertado interesse dos estudiosos das religiosidades e devoções. Podemos citar alguns trabalhos desenvolvidos na área, tais como: André Cabral Honor[36], Célia Borges[37], Daniela Gomes[38], Nívea Maria Mendonça[39], Roberta Bacellar Orazem[40], entre outros. Cada qual, de acordo com sua perspectiva e analisando fontes e bibliografias consolidadas, enriqueceram o debate acadêmico sobre a presença dos carmelitas em território luso-brasileiro.

Inserindo-se no debate, identifica-se que há uma coesão entre as pesquisas ao apresentarem que as primeiras Ordens Terceiras do Carmo (constituídas pelos leigos) chegaram à América portuguesa associadas às Ordens Primeiras (constituídas pelos freis) e, em diferentes localidades, essas instituições religiosas leigas eram sustentáculos da sociedade, proporcionando a disseminação de outras formas de

---

[36] HONOR, André. **Universo Cultural Carmelita no além-mar: formação e atuação dos carmelitas reformados nas capitanias do norte do Estado do Brasil (sécs. XVI a XVIII).** Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2013.

[37] BORGES, Célia. **Os Eremitas e o Ideal de Santidade no imaginário português: o Deserto dos Carmelitas Descalços no séc. XVII**. Lusitania Sacra, n. 23, p. 189-206, 1 jan. 2011.
BORGES, Célia. **Santa Teresa e a Espiritualidade Mística: a circulação de um ideário religioso no mundo atlântico.** In: Universidade Nacional De Lisboa. Actas do Congresso Internacional O Espaço Atlântico de Antigo Regime: poderes e sociedade. Lisboa: FCSH/UNL, 2005.

[38] GOMES, Daniela. As Ordens Terceiras em Minas Gerais: suas interações e solidariedades no período Ultramontano (1844-1875). **Anais do II Encontro Nacional do GI História Das Religiões e das Religiosidades. Revista Brasileira De História Das Religiões – Anpuh.** Maringá (PR) v. 1, n. 3, 2009.

[39] MENDONÇA, Nívea Maria. As devoções carmelitas na perspectiva global: a influência das práticas devocionais dos séculos XVIXVIII na cristandade ocidental. **Temporalidades – Revista de História**, ed. 32, v. 12, n. 1, 2020.
MENDONÇA, Nívea Maria. As práticas piedosas dos terceiros carmelitas de Minas Gerais no século XVIII: as atitudes e crenças diante da morte e suas formas de expressão. **ANPUH-Brasil, 31° Simpósio Nacional de História,** Rio de Janeiro, 2021.

[40] ORAZEM, Roberta. **A representação de Santa Teresa d'Ávila nas igrejas da Ordem Terceira do Carmo de Cachoeira/Bahia e São Cristóvão/Sergipe.** Dissertação (Mestrado em Artes Visuais) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2009.

participação laical no catolicismo – por exemplo, as irmandades e confrarias (GOMES, 2009. p. 4) – e cumprindo um papel essencial na modelagem das religiosidades populares.

O ramo do Carmelo Reformado (Descalço), desde a sua primeira Constituição de Alcalá (1581), previa a existência de apenas dois ramos: o feminino e o masculino. O ramo dos carmelitas terceiros nunca foi idealizado por Teresa de Jesus, desta maneira, os leigos carmelitas pertenciam majoritariamente às Ordens Terceiras vinculadas a Antiga Observância. (RODRIGUEZ, 1980).

Sobre a participação dos leigos no ramo descalço, Justiniano (2016, p.42) afirma que:

> Na Espanha, só existirá instituição de Ordens Terceiras dos Descalços, após a Constituição de 1786, mas, também, é verdade que apesar de não existir oficialmente, em 1742, Frei Manuel de Santa Teresa aprovou o 'Instructorio espiritual de los Terceros, Terceras y Beatas de Nossa Señora del Carmen' e que poucos anos mais tarde o Geral, Frei Francisco da Apresentação, aprovou as 'Ordenaciones' para a instituição da primeira Ordem Terceira espanhola (1776). Porém, nestes dois casos as normas seguiram as orientações dadas pelo Geral dos Carmelitas da Antiga Observância, Frei Theodore Straccio, de 1637, esta sim, é considerada a primeira Regra oficial da Venerável Ordem Terceira de Nossa Senhora do Monte Carmelo.

No documento *Instructorio espiritual de los terceros, terceras, y beatas de nuestra señora del Carmen,* do Frei Manuel de Santa Teresa, estabeleceu-se a fundação dos carmelitas terceiros no Carmelo Reformado nos seguintes termos:

> E embora estejamos descalços, para levar à nossa quietude, temos lei na primeira parte de nossas constituições, cap. 3., que nos proíbe de admitir sob nossa proteção e governo os referidos Terceiros; para esta província sagrada das Índias onde não há Carmelitas calçados, ele dispensou a religião, e o General M. R. P. da reforma do Santa Teresa, que goza e obtém a mesma autoridade da Observância, como acordo do seu Venerável Difinitório, foi concedido poder aos RRs. PP. Provinciais de Ella para que possam fundar a referida Ordem Terceira quando for o caso (SANTA TERESA, 1816 [1741], p. 27-28, tradução nossa).

Um dos elementos distintivos das Ordens Terceiras é o seu caráter devocional. A este respeito, Gomes (2009, p. 3), ao analisar o caso das Ordens Terceiras do Carmo e da Penitência de São Francisco de Assis em Minas Gerais, apresenta que: "A devoção aparecia como ponto estruturador do grupo. Como salienta Anderson Machado de Oliveira, essa devoção desdobrava-se em múltiplos episódios que iam da celebração de festas até o culto aos santos."

De acordo com Boschi (1986, p. 3), para se compreender a participação laical no catolicismo, mais importante do que identificar a Igreja como instituição é conseguir captar as formas de sua ação na sociedade. Nesse sentido, é importante compreender que, no período colonial, a Igreja, consciente de sua missão espiritual e humana, ao atuar na vida social assumiu responsabilidades que, em princípio, seriam do Estado. Com isso, houve um entrelaçamento da relação Igreja-Estado.

Essa relação entre Igreja e Estado, no caso luso-brasileiro, foi denominado Padroado. De acordo com Cloclet da Silva (2023, p. 27), o Padroado, inicialmente, foi uma “concessão papal aos monarcas ibéricos que desde o século XVI, passaram a ter ingerência sobre assuntos de natureza eclesiástica em seus domínios, como contrapartida da conquista espiritual”.

Em Portugal, o Padroado possuía dois ramos, o régio e o da Ordem de Cristo. No Padroado régio, os reis tinham o direito de apresentar os bispos que seriam confirmados pelos Papas, e pela Ordem de Cristo o direito de nomear autoridades eclesiásticas e receber dízimos. (SANTIROCCHI, 2013, p. 4-5).

No caso brasileiro, a partir da Independência, em 1822, estabeleceu-se uma íntima relação entre o Governo e o clero (...) a presença atuante do clero no poder civil proporcionou forte influência em diversas áreas da sociedade, tais como economia, política, administração pública e oligarquias locais e regionais. (SANTIROCCHI, 2013, p. 11).

Contudo, o Padroado no Brasil imperial desdobrou-se de modo distinto do modelo lusitano. A Constituição brasileira de 1824 instituía o catolicismo como religião oficial, contudo, em desacordo com as decisões da Santa Sé. Dentre as características que diferenciam os dois modelos de padroado, pode-se destacar uma: a Constituição de 1824 nasceu em berço regalista (SANTIROCCHI, 2013, p. 12-14).

> O direito de nomear bispos e prover os benefícios eclesiásticos, que era uma concessão dada pela Sé Apostólica por meio de bulas aos reis portugueses e concessões ao Grão Mestrado da Ordem Cristo, passou a ser considerado como um direito constitucional do Poder Executivo e unilateralmente estabelecido, sem prévia discussão ou Concordata com a Santa Sé. (Santirocchi, 2013, p. 14).

Nesse sentido, durante a administração de Sebastião José de Carvalho e Melo (1750-1777), também conhecido como e Marquês de Pombal, o padroado régio foi reconfigurado em regalismo (CLOCLET DA SILVA, 2023, p. 32). Nesse sentido,

> (...) as reformas pombalinas sustentaram um verdadeiro conflito ideológico e teológico, que seria reativado no Brasil nas primeiras décadas do século XIX, quando uma significativa representação de clérigos de tendência regalista, defensores do direito do padroado e das prerrogativas do Estado em defesa de uma Igreja nacional, foi eleita para compor a esfera do poder Legislativo. (CLOCLET DA SILVA, 2023, p. 37).

Embora haja uma discussão conceitual quanto ao uso de terminologias diferentes para designar os grupos laicais no catolicismo – tais como irmandades, confrarias, ordens terceiras, pias uniões, etc – este trabalho se propõe a estudar exclusivamente a Ordem Terceira do Carmo da Vila de Itu (século XVIII). Portanto, destacar-se-á a terminologia *ordem terceira* como elemento fundamental para esta pesquisa.

No esteio desse raciocínio, Boschi (1986, p. 19) define que

> (...) as *ordens terceiras* são associações pias que se preocupam, fundamentalmente, com a perfeição da vida cristã de seus membros. Embora vivendo no século, os terceiros se vinculam a uma ordem religiosa, da qual extraem e adaptam regras para uma vida cristã no mundo. Tais regras, no entanto, devem ser aprovadas pela Santa Sé.

Assim, nas ordens terceiras, a relação entre leigos e religiosos era estreita, sobretudo pela necessidade da aprovação dos gerais ou dos provinciais das ordens religiosas correspondentes (autoridades que possuíam o poder dado pela Santa Sé para exercer tal fim). Em contrapartida, os leigos terceiros recebiam graças espirituais e indulgências por gozarem dos benefícios de determinada Ordem, destacando-se as principais: de São Francisco, de São Domingos, de Santo Agostinho e de Nossa Senhora do Carmo. (BOSCHI, 1986, p. 19-20)

Na América portuguesa, ser membro de uma ordem terceira também representava um *status social*, visto que, essas organizações laicais eram majoritariamente formadas por comerciantes, funcionários e intelectuais. Em Minas Gerais, por exemplo, tamanho era o vislumbre de ser *terceiro secular* que algumas irmandades tentavam se transformar em ordens terceiras para obter privilégios e graças especiais, como é o caso da Ordem Terceira do Carmo de São João del-Rei. (BOSCHI, 1986, p. 20).

Contudo, a Santa Sé, ao identificar o predomínio de interesses pessoais em determinadas associações laicais, sobretudo na busca de privilégios, em 30 de março de 1732, o Papa Clemente XII decretou a anulação de muitas graças, favores, indultos

e isenções que se continham nessas ordens terceiras, reduzindo-as às suas condições primitivas de confrarias (BOSCHI, 1986, p. 21).

A América Portuguesa foi, portanto, palco de um catolicismo marcado pela *religiosidade popular*, isto é, pouco ortodoxo e muito devocional. Por isso, um dos principais elementos dessa religiosidade colonial é a *exterioridade* da fé, valorizando-se elementos como: festas religiosas, procissões, música sacra, ritos, símbolos litúrgicos, objetos devocionais, etc (BOSCHI, 1986, p. 59-60).

Essa relação entre o catolicismo institucional e popular, tratando-se da participação laical na América Portuguesa, precisa ser compreendida em sua característica multifacetada. Por isso, "não podemos afirmar categoricamente que a vivência da fé católica das Ordens Terceiras deva ser considerada como devoção popular unicamente. Aliás, seus membros não se viam como participantes de uma fé que se distanciava das normas oficiais." (GOMES, 2009, p. 7)

Um outro elemento singular desse modo colonial de vivência do catolicismo é a *intimidade*. De modo geral, a união com um Deus que é Trindade se manifestava numa íntima relação de proximidade, tendo como intermediação a intercessão dos santos. Segundo Sérgio Buarque de Holanda, no seu clássico *Raízes do Brasil*,

> Cada casa quer ter sua capela própria, onde os moradores se ajoelham ante o padroeiro e protetor. Cristo, Nossa Senhora e os santos já não aparecem como entes privilegiados e eximidos de qualquer sentimento humano. Todos, fidalgos e plebeus, querem estar em intimidade com as sagradas criaturas e o próprio Deus é um amigo familiar, doméstico e próximo — o oposto do Deus "palaciano", a quem o cavaleiro, de joelhos, vai prestar sua homenagem, como a um senhor feudal. (HOLANDA, 1995, p. 149),

Assim, nesse cenário de construção do catolicismo na América Portuguesa, a propagação de uma vivência laical associada a carismas particulares se consolidou rapidamente, sobretudo pela forte atuação dos leigos na propagação da fé. Essas associações leigas eram promotoras da devoção e do culto católico, além de serem responsáveis por serviços sociais à população colonial (BOSCHI, 1986, p. 65).

Nesse contexto, a maioria das autoridades eclesiásticas estavam subordinadas aos interesses da Coroa Portuguesa. Portanto, precarizaram o trabalho primário de sua vocação: a propagação da mensagem evangelizadora (BOSCHI, 1986, p. 64). E, nessa brecha deixada pelos bispos e sacerdotes, os colonos passaram a vivenciar o Evangelho de acordo com os critérios laicais.

Portanto, o Brasil Colonial foi um período de forte propagação do catolicismo pelos leigos, pessoas não vinculadas à instituição eclesiástica (HOORNAERT, 1978, p. 118). Essa independência inicial das associações leigas, ao longo dos séculos, foi sendo vigiada pelo Estado até culminar em inúmeras tentativas de controle. Assim, a partir da segunda metade do século XVIII, estabeleceu-se uma política interventora do Estado, alterando a vitalidade orgânica das associações leigas e do catolicismo popular (BOSCHI, 1986, p. 70).

2.2.1 A Ordem Terceira do Carmo na Vila de Itu

A história da cidade de Itu, segundo o memorialista Francisco Nardy Filho (2000, p. 34-35), remonta à presença dos indígenas que habitavam em aldeamentos nessa localidade. Segundo ele, as bandeiras atravessaram os campos da região para alcançarem o porto, e no decorrer do caminho paravam para descanso. Foi nesse contexto que, em 1610, o bandeirante Domingos Fernandes (1577-1652) e seu genro Cristóvão Diniz, após receberem por sesmaria um lote de terras nos Campos de Pirapitingui, vão ao local chamado Utu-Guaçu e ali fundam uma capela dedicada à Nossa Senhora da Candelária.

Essa povoação fundada em 1610 foi elevada à freguesia em 1653 e, quatro anos depois, foi elevada à Vila de Itu (sendo considerada a sétima vila criada na capitania de São Paulo durante o período em que essa capitania estava associada à do Rio de Janeiro). Foi em 28 de setembro de 1722 que, Rodrigo Cesar de Menezes, governador da Capitania de São Paulo, solicitou ao rei a criação do cargo de Juiz de Fora na Vila de Itu, estando a jurisdição subordinada a de Sorocaba (NARDY FILHO, 2000, p. 55).

De acordo com o documento intitulado *Relação das confrarias e irmandades*, datado em 31 de janeiro de 1873 e assinado por João Paulo Xavier, a Ordem Terceira do Carmo se fez presente na vila de Itu desde o século XVII (XAVIER, 31 jan. 1873, Arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo). Todavia, no *Processo de tombamento da Igreja do Carmo de Itu, n° 22058*, datado de 1982, afirma-se que entre 1710 e 1716 a Ordem Terceira do Carmo de Itu construiu a primeira capela da Ordem na vila ituana. (SÃO PAULO, 1982, p. 11)

Após uma exaustiva pesquisa e cruzamento de fontes, compreende-se que a data mais exata da presença dos carmelitas na Vila de Itu seja 1716, conforme o

documento *Relatório apresentado ao Exmo. E Rvmo. Arcebispo Metropolitano, D. Duarte Rodolfo e Silva, por ocasião de sua visita pastoral a esta parochia de Ytu em 1910.*

Na *Representação dos irmãos Carmelitas de Ytu no mesmo sentido*, datada de 22 de maio de 1720 e escrita pelo secretário da Ordem Terceira de Itu, Pe. Simão Álvarez Rodriguez, identifica-se o protagonismo dos leigos na vivência da espiritualidade carmelita em Itu. Nesse documento, os terciários pediram ao rei, D. João V, a criação do Hospício[41] da Ordem para abrigar religiosos carmelitas na Vila, pois era desproporcional a quantidade de terciários a serem assistidos por somente dois freis. (RODRIGUEZ, 22 mai. 1720)

A partir do cruzamento das fontes, constata-se que, em meados de 1760, o convento carmelita já havia se consolidado em Itu. Na descrição do memorialista Nardy Filho (2000, [1928], p. 114): "Em 1764 residiam nesse Convento 12 religiosos e o seu crédito anual era de 562$620 anuais, quantia essa que nesse tempo representava soma bastante considerável".

Segundo Gomes (2009, p. 3), pode-se compreender a íntima relação entre a Ordem Primeira (constituída pelos religiosos) e a Ordem Terceira (constituída por leigos), porque as Ordens Terceiras se definiam como ordens subordinadas às ordens tradicionais – destacando-se os franciscanos e carmelitas –, e diferenciavam-se das confrarias e irmandades pelo vínculo à Ordem Primeira e cultivo devocional aos santos daquele carisma.

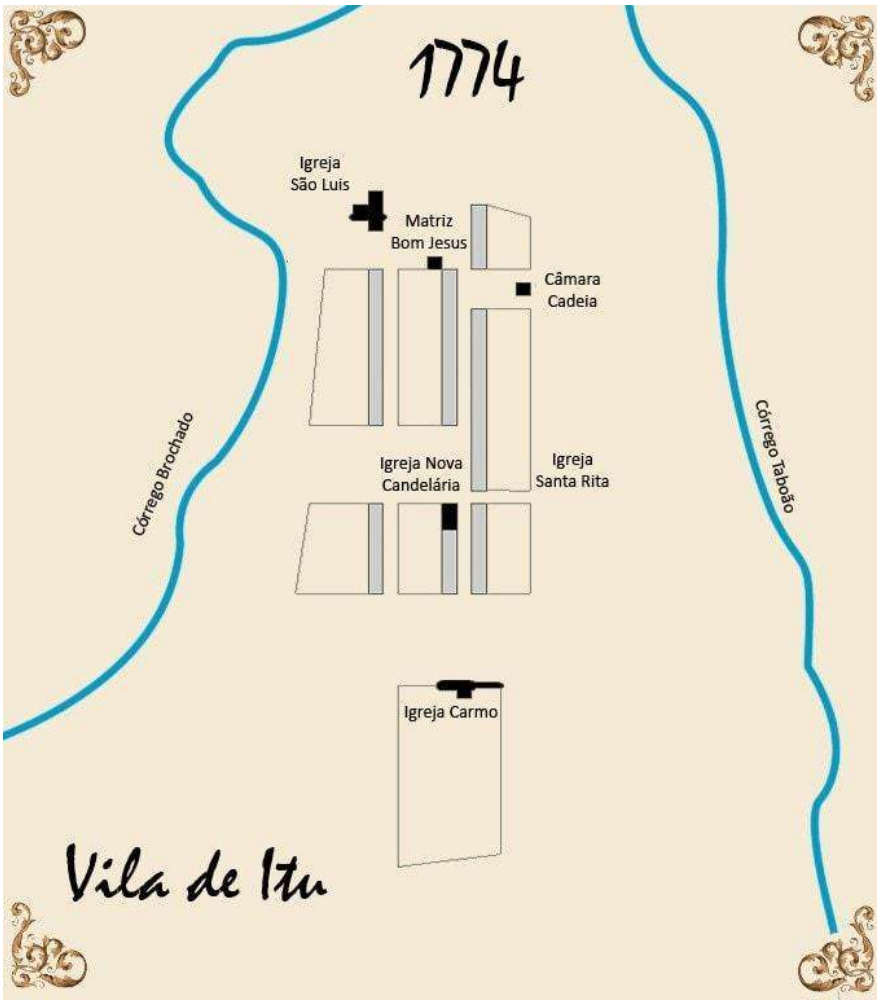
Identifica-se que, no Brasil durante o período colonial, a propagação das Ordens Terceiras teve influência de Portugal, cuja tendência era promover a unidade territorial entre os conventos religiosos e as sedes dos terciários. Pode-se identificar essa disposição na Ordem Terceira do Carmo na vila de Itu, cujos leigos foram responsáveis pela construção da primeira capela carmelita na região, antes da chegada dos primeiros quatro sacerdotes carmelitas (1732) e da construção do convento na década de 1760. (GOMES, 2009, p. 3)

Na década de 1770, pode-se identificar a disposição das principais construções na vila de Itu, destacando-se a relação das igrejas (ver figura 4).

---

[41] De acordo com Mario de Andrade, o termo Hospício foi utilizado para remeter à fundação carmelita na vila de Itu, pois, devido a ordem régia de 1702 – em que ficou decidido a não permissão para se fundar outro convento naquela vila, além do franciscano – solicitou-se a fundação do Hospício do Carmo, isto é, uma casa não formada cujo superior carregava o título de presidente (e não prior, como nos conventos). (2012, p. 116).

Figura 4. Mapa estilizado da evolução urbana da vila de Itu. Itu, São Paulo, 1774.



Fonte: Walter Toscano (1981). Disponível em: https://www.geledes.org.br/trajetorias-e-territorios-negros-na-vila-de-itu-1770-1840/

Até o século XVIII, as vilas paulistas eram pequenas e sem grande incremento populacional. Por isso, não necessitavam de muitas igrejas na mesma vila – geralmente, erguia-se uma ou duas igrejas por região – e, se comparadas às capitanias mais populosas e prósperas da América Portuguesa, as igrejas paulistas eram construídas em pequena escala. Todavia, identifica-se alguns casos de exceção, como em Itu, São Paulo, Santos e Sorocaba (ROSADA; BORTOLUCCI, 2014, p. 227-228).

Tratando-se da Capitania de São Paulo, é importante ressaltar que ela só pode ser compreendida a partir do estudo da Capitania de São Vicente e sua importância no século XVII. Segundo Bellotto (p. 5, 2015), um dos principais elementos de distinção da Capitania de São Vicente foi a descoberta do ouro das Minas Gerais no

final do século XVII, pois, a partir de então, tornou-se uma preocupação a defesa da fronteira para evitar o avanço Espanhol a partir do Prata.

Nesse contexto, o período do governo de Morgado de Mateus na Capitania de São Paulo, entre 1765 e 1775, tornou-se um marco para a colônia portuguesa. Após a extinção da Capitania de São Paulo, em 1748, e a subordinação da jurisdição ao governador do Rio de Janeiro por dezessete anos, Morgado de Mateus “vem com o epíteto de ‘O Restaurador’. Vem ser o restaurador de São Paulo, de alguma coisa que já não existia”. (BELLOTTO, p. 6, 2015).

Por isso, dentre os principais feitos de Morgado de Mateus na Capitania de São Paulo, destacam-se o crescimento da atividade agrícola paulista visando a exportação de produtos e a povoação de regiões interioranas (como Campinas e Piracicaba, povoações fundadas a partir de sua decisiva atuação na governança). Nesse contexto, desenvolveu-se a vila de Itu, filiada à Capitania de São Paulo.

2.3 ESPIRITUALIDADE TERESIANA NA ORDEM TERCEIRA DO CARMO DE ITU

Nesta pesquisa, assume-se o uso do conceito *espiritualidade cristã* para designar o modo característico de um cristão viver, cujo objetivo consiste em alcançar a plena configuração com Cristo através da perfeição sobrenatural (ROYO MARÍN, 2023, p. 31). Nessa perspectiva teológica, entende-se que há modos diferentes de se viver a vida cristã segundo o estado (vida religiosa, sacerdócio, leigo) e a circunstância de cada sujeito, mas todos devem tender ao ideal supremo da plena configuração ao Cristo. Assim, “todos hão de se esforçar por ser *outros Cristos*, isto é, *ser por graça aquilo que Cristo é por natureza: filhos de Deus.*” (ROYO MARÍN, 2023, p. 32).

No esteio desse raciocínio, é possível tratar de uma *espiritualidade cristã* e *leiga*, à medida em que os *leigos* são “cristãos que vivem no mundo” (ROYO MARÍN, 2023, p. 53) em busca da santidade. Desse modo, este item 2.3 se propõe a analisar a vivência de uma *espiritualidade cristã* e *leiga* segundo os ensinamentos espirituais de Teresa de Jesus. Portanto, uma *espiritualidade teresiana* reconfigurada ao caráter laical.

Para isso, faz-se necessário retomar o conceito de *espiritualidade teresiana* – já tratado no capítulo 1 – visto que, na América Portuguesa, houve um processo de reconfiguração dessa espiritualidade para a realidade dos leigos vinculados às Ordens Terceiras do Carmo, destacando-se o caso da Vila de Itu.

Em *Moradas del Castillo Interior*, Teresa de Jesus apresenta a sua compreensão sobre o conceito de santidade nos seguintes termos:

> Todo o empenho de quem começa a ter oração – e não vos esqueçais disto, pois tem grande importância – deve ser trabalhar, determinar-se e dispor-se, com toda a diligência possível, a amoldar sua vontade à de Deus. Como direi depois, estai bem certas que nisso consiste a maior perfeição a que se pode chegar no caminho espiritual. Quem mais se amoldar à vontade do Senhor mais receberá Dele e mais adiantado estará nesse caminho."[42] (1995, p. 457).

Compreende-se que, em Teresa de Jesus, o conceito de santidade é acionado para designar a perfeita identificação e conformidade da vontade humana à vontade divina (ROYO MARÍN, 2018, p. 21). Nesse sentido, a Madre de Ávila apresenta a existência de um *caminho espiritual* a ser trilhado na busca da santidade.

Em *Camino de Perfeccion* – escrito revisado por Teresa de Jesus em 1566, após ter sido "censurado" por padres amigos, e destinado às primeiras doze monjas do Carmelo Descalço São José, em Ávila – a Madre de Ávila aconselha as religiosas a buscarem a santidade nos seguintes termos:

> Deus nos livre, irmãs, de dizer, quando fizermos uma coisa imperfeita: "Não somos anjos", "não somos santas". Percebei que, apesar de não o sermos, muito bem nos traz pensar que, se nos esforçarmos, poderemos sê-lo, desde que Deus nos dê a mão; e não tenhais medo de que Ele nos falte, se nós não Lhe faltarmos.[43] (TERESA DE JESUS, 1995, p. 346).

Nesse trecho, identifica-se que Teresa demonstra crer que a santidade é possível para os indivíduos imperfeitos, desde que o itinerário espiritual seja percorrido com coragem. Ou seja, Teresa propõe um *caminho espiritual* para alcançar a perfeição cristã (justificando o título *Camino de Perfeccion*).

Ademais, nesse livro, identifica-se diversos trechos de valoração da fortaleza cristã para a perseverança na fé, proporcionando aos leitores a propagação do lema "determinada determinação", extraído do texto a seguir:

---

[42] *"Toda la pretensión de quien comienza oración – y no se os olvide esto, que importa mucho – ha de ser trabajar y determinarse y desponerse con cuantas diligencias pueda a hacer su voluntad conformar con la de Dios; y, como diré después, estad muy cierta que en esto consiste toda la mayor perfección que se puede alcanzar en el camino espiritual. Quien más perfectamente tuviere esto, más recebrirá del Señor y más adelante está en este camino (...)"* (TERESA DE JESÚS, 1951, p. 359).

[43] *"Dios nos libre, hermanas, de decir «no somos ángeles», «no somos santas», cuando fuéremos reprendidas de la obra no perfecta que habemos hecho. Mirad que, aunque no lo somos, que lo podríamos ser – con el favor de Dios – si nos esforzamos; y creed que no quedará por su Majestad si no queda por nosotras; (...)"* (TERESA DE JESÚS, 1951, p. 138).

> Digo que muito importa, sobretudo, ter uma grande e muito decidida determinação de não parar enquanto não alcançar a meta, surja o que surgir, aconteça o que acontecer, sofra-se o que se sofrer, murmure quem murmurar, mesmo que se morra no caminho ou não se suportem os padecimentos que nele há, ainda que se morra no caminho ou não se suportem os padecimentos que nele há, ainda que o mundo venha abaixo.[44] (1995, p. 362-363).

Contudo, identifica-se que a concepção teresiana de *vontade* possui influência do pensamento de Agostinho de Hipona (354-430), conforme analisado no primeiro capítulo. Por isso, a concepção de que a vontade está enferma devido ao pecado original e, na busca pela liberdade, percorrerá o *itinerário da queda à restauração* (VAZ, 2009), também influenciou diretamente na compreensão dos leigos carmelitas sobre um *caminho espiritual* a ser percorrido.

Nesse sentido, era comum entre os carmelitas terceiros a prática de bons hábitos e devoções próprias da Ordem para alcançar as virtudes necessárias à santificação pessoal. Ademais, as virtudes são tão importantes no *caminho espiritual* proposto por Teresa que, segundo ela, "(...) não deveis assentar vossos alicerces só em rezar e contemplar. Com efeito, se não buscardes virtudes e o exercício delas, sempre ficareis anãs. E praza a Deus que não seja apenas no crescer, porque já sabeis que quem não cresce diminui (...)".[45] (TERESA DE JESUS, 1995, p. 584)

É importante compreender que, na Espanha quinhentista, a influência da literatura na construção do imaginário coletivo contribuiu diretamente nas transformações sociais desde o Medievo (OLIVEIRA, 2017, p. 105). Por isso, em Teresa d'Ávila, identifica-se a influência da literatura desde a sua infância, pois os seus pais possuíam o hábito da leitura e os livros da biblioteca ficavam ao alcance de Teresa e seus irmãos (PIÑERO VALVERDE, 2020, p. 31).

Neste sentido, identifica-se nos escritos teresianos a influência da literatura medieval, profundamente inserida nas temáticas da morte e do pós-morte. Durante a Idade Média, esses temas eram recorrentemente abordados na formação dos

---

[44] *"Digo que importa mucho y el todo una grande y muy determinada determinación de no parar hasta llegar a ella, venga lo que viniere, suceda lo que sucediere, trabájese lo que se trabajare, murmure quien murmurare, siquiera llegue allá, siquiera se muera en el camino, siquiera no tenga devoción para los trabajos que hay en él, siquiera se hunda el mundo (...)"* (TERESA DE JESÚS, 1951, p. 170).

[45] "*Torno a decir que para esto es menester no poner vuestro fundamento sólo en rezar y contemplar; porque si no procuráis virtudes y hay ejercicio de ellas, siempre os quedaréis enanas; y aun plega a Dios que sea sólo no crecer, porque ya sabéis que quien no crece, descrece* (...)" (TERESA DE JESÚS, 1951, p. 491).

cristãos, encontrando-se nos sermões, nos livros espirituais e, também, no imaginário popular. (LE GOFF, 1995)

Por isso, na Ordem do Carmo, identifica-se a propagação dos conselhos espirituais de Teresa de Jesus para incentivar o crescimento nas virtudes para uma boa-morte, visto que os Novíssimos da Fé[46] eram recorrentemente abordados, como no trecho a seguir: “Praza a Sua Majestade conceder-nos o Seu amor antes de nos tirar desta vida, porque será de grande importância na hora da morte sabermos que seremos julgados por Aquele a quem amamos acima de todas as coisas (...)[47] (TERESA DE JESUS, 1995, p. 422).

Nesse sentido, um dos elementos distintivos da Ordem Carmelita é a crença no uso do escapulário para o auxílio nesta vida e no momento da morte. Trata-se de um objeto devocional usado pelos carmelitas desde o Medievo (ver figura 5) e que está representado simbolicamente nas iconografias, como é o caso das pinturas na Igreja do Carmo de Itu.

[46] Os Novíssimos da Fé, segundo o Catecismo de São Pio X de 1912, são os ensinamentos da doutrina católica sobre as últimas coisas que acontecerão com o indivíduo, sendo quatro: Morte, Juízo, Inferno e Paraíso. Chamam-se “(...) *últimas coisas que acontecerão ao homem* porque a Morte é a última coisa que nos acontece neste mundo; o Juízo de Deus é o último entre os juízos que temos a passar; o Inferno é último mal que hão de sofrer os maus; e o Paraíso é sumo bem que hão de receber os bons.” (2010, p. 150-151).
Destaca-se que, nos Novíssimos da Fé, não se inclui o Purgatório, pois ele é considerado um estado passageiro daqueles que estão salvos, mas precisam pagar as suas penas temporais antes de entrarem no Paraíso.

[47] *“Plega a su Majestad que nos le dé a entender antes que nos saque desta vida, porque será gran cosa a la hora de la muerte ver que vamos a ser juzgadas de quien habemos amado sobre todas las cosas (...)”* (TERESA DE JESÚS, 1951, p. 291).

Figura 5. Modelo de Escapulário carmelita para uso diurno (esquerda) e noturno (direita).

Fonte: *Archive du Carmel de Lisieux.* Disponível em: https://archives.carmeldelisieux.fr/pt/au-carmel-du-temps-de-therese/le-style-de-vie/habit-de-carmelite/ acesso em: 9 nov. 2023.

Destaca-se que, a partir da Bula *Sacratíssimo uti culmine*, publicada pelo Papa João XXII em 1322, popularmente conhecida como “Privilégio Sabatino”, disseminou-se a ideia de que Nossa Senhora do Monte Carmelo apareceu ao Papa e prometeu “tirar do Purgatório as almas de todos os fiéis que em vida tivessem pertencido à Ordem de Nossa Senhora do Carmo ou à Confraria do Santo Escapulário do Carmo no sábado seguinte à sua morte” (GONÇALVES, 1963, p.11-12).

Por isso, com o advento das Ordens Terceiras, os leigos carmelitas passaram a utilizar o Escapulário como objeto devocional de proteção da Virgem Maria, contanto que cumprissem os “preceitos associados à busca pela salvação” (MENDONÇA, 2020, p. 622).

Contudo, a elaboração iconográfica de Nossa Senhora com o hábito carmelita apareceu, pela primeira vez, no século XVI. Em âmbito legislativo, essa normativa se deu em abril de 1689, no Capítulo Provincial dos Carmelitas Portugueses, celebrado no Convento do Carmo de Lisboa (QUINTÃOS, 2018, p. 1).

Na Ordem do Carmo, há uma distinção do cunho devocional à Padroeira, geralmente delimitada por pesquisadores em dois períodos: das origens ao século XV, e do século XVI aos nossos dias. Essas periodizações marcam, sobretudo, uma mudança de compreensão sobre a figura da Virgem Maria na Igreja e na Ordem (QUINTÃOS, 2018, p. 1).

Analisando das origens ao século XV, pode-se dizer que os carmelitas exaltavam a figura da Virgem Maria a partir de duas dimensões: maternidade e virgindade. Ressalta-se que esses elementos são frutos do seu tempo, visto que, a *maternidade divina* e a *virgindade perpétua* são consideradas os dois primeiros dogmas marianos proclamados, respectivamente, no Concílio de Éfeso (431 d.C) e no Concílio de Latrão (649 d.C).

Portanto, a valorização da figura da Virgem Maria como mãe que cuida dos seus filhos e a declaração de sua pureza como condição necessária à união com Deus, também se desdobrará com a noção da Virgem Maria que é *irmã* dos que, à sua imitação, buscam ser dóceis à vontade divina – isto é, os carmelitas (QUINTÃOS, 2018, p. 3).

A partir do século XVI, iniciou-se uma associação direta da figura da Virgem Maria com o Escapulário, complementando os atributos de sua maternidade e virgindade difundidos nos séculos anteriores. Nesse contexto, houve a propagação também entre os leigos da devoção mariana à Virgem do Escapulário e as suas promessas (QUINTÃOS, 2018, p. 4).

Assim, a vivência do carisma carmelitano era permeada por ritos e símbolos, destacando-se a apropriação simbólica para exaltar a busca pela santidade dos devotos. Nesse sentido, a Ordem do Carmo ganhou protagonismo entre religiosos e leigos que almejavam a perfeição cristã através do recolhimento interior (MENDONÇA, 2020, p.622), conforme os ensinamentos teresianos.

Na Ordem Terceira do Carmo de Itu, identifica-se que o uso do hábito carmelita nas principais celebrações litúrgicas também se propagou, rapidamente, entre os leigos. Pode-se identificar o valor do hábito de um terceiro carmelita no início do século XVIII, a partir da análise do inventário de Ignácio Pacheco da Costa[48], datado de 1806. Dentre os bens arrolados, identifica-se na categoria de roupas “hum habito de Terceiro do Carmo, velho”. (folha 8, verso)

Se compararmos o valor avaliado do hábito velho com os valores das outras vestimentas do mesmo sujeito, percebe-se que o hábito era tão bem avaliado quanto uma roupa em bom estado (ver tabela 1).

[48] Inventário de Ignácio Paxeco da Costa, vila de Itu – 1806, maço 16A. Fundo Arquivo Central da Comarca de Itu. Primeiro ofício de Justiça. Arquivo Histórico do Museu Republicano “Convenção de Itu”.

Tabela 1 – Roupas do inventário (1806)

Roupas	Valores (em réis)
Hum habito de Terceiro do Carmo, velho	3$200
Hum vestido de ganga de xita	$800
Hum vestido de droguete escarlate com calção e colete	2$000
Hum vestido de panno azul	3$200
Hum calção e colete de ganga	1$000
Humas calças e coletes de riscado	$400

Para auxiliar na análise do valor de um hábito carmelita da Ordem Terceira de Itu de 1806, vamos compará-lo com alguns bens da mesma época, na região de São Paulo. De acordo com Bueno (2005, p. 76), em 1809, essa era a relação de valores dos imóveis mais caros de São Paulo:

Tabela 2 – Valores dos imóveis mais caros de São Paulo (1809)

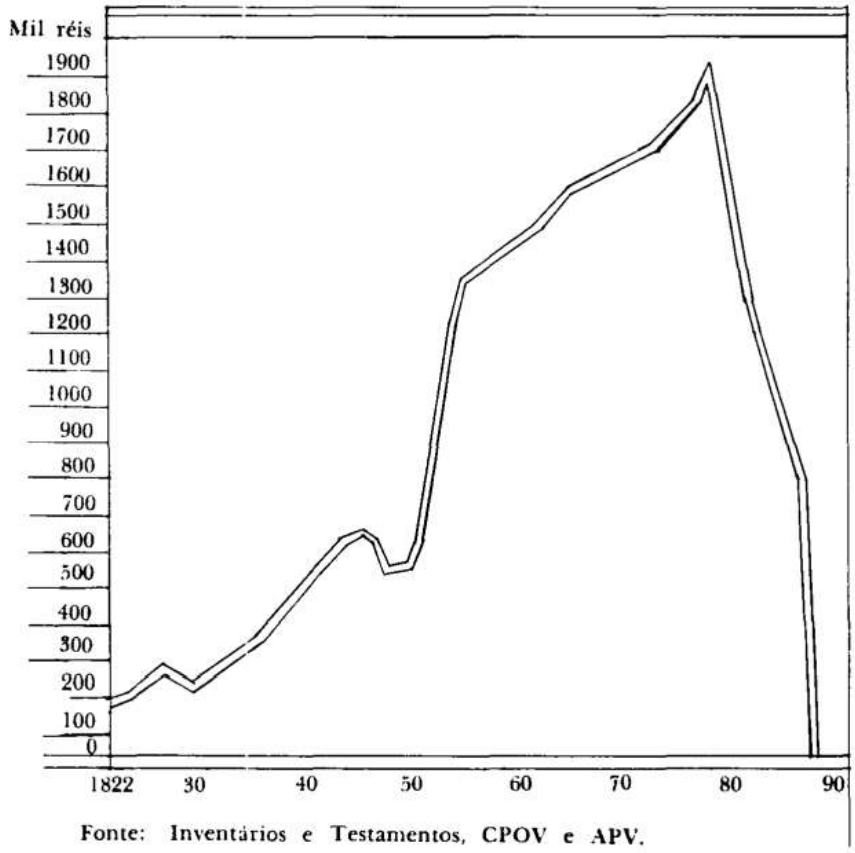
Logradouro	Imóvel	Valor (Réis)
Rua do Carmo, 49	Sobrado de dois lanços e um andar – propriedade do testamenteiro de D. Francisca de Mattos	102$400
Rua do Comércio, 25	Sobrado de cinco lojas e um andar – propriedade de D. Anna de Almeida	96$480
Travessa das Casinhas, 8	Sobrado de duas lojas e um andar – propriedade de Jozé Pinto Tavares	71$400
Rua do Rosário a Boa Vista, 13	Sobrado de cinco lojas e um andar – propriedade de Joaquim Jozé da Silva	65$280
Rua do Comércio, 7	Sobrado de quatro lojas e um andar – propriedade de Luiz Gonzaga de Araújo	63$900
Travessa das Casinhas, 2	Sobrado de três lojas e um andar – propriedade de Jozé Amaro de Camargo	63$360
Rua Direita, 1	Sobrado de uma loja e um andar – propriedade do Guarda-mor Vicente Ferreira de Oliveira	61$440
Rua de São Bento, 85	Sobrado de um lanço, três lojas e 1 andar – propriedade de Felisberto Pedrozo Siqueira	60$000
Rua do Ouvidor, 37	Sobrado de dois lanços e um andar – propriedade de Antonio Jozé Barboza – Inquilino:Câmara)	57$600
Rua Direita, 6	Sobrado de uma loja e um andar – propriedade do Mosteiro de São Bento)	57$600
Rua de São Bento, 28	Sobrado de seis lojas e um andar – propriedade do Reverendo Manuel Francisco de Andrade	51$920
Rua Boa Vista, 37	Casa térrea de dois lanços – propriedade de João Soares de Figueiredo Cardozo Barbas	51$200
Rua Direita, 2	Sobrado de uma loja e um andar – propriedade do Reverendo Bartholomeu Pereira Mendes	50$000

Fonte: Livro da Décima de 1809. Arquivo do Estado de São Paulo.

Na América Portuguesa, o valor do escravo possuía variação, mas Castro (1973, p. 56) apresenta um gráfico referente ao preço médio de escravos no século XIX:

GRÁFICO 1

Preço médio de escravos



Fonte: Inventários e Testamentos, CPOV e APV.

A partir do cruzamento dessas informações, identifica-se que o hábito carmelita da Ordem Terceira do Carmo de Itu não tinha grande valor se comparado aos imóveis mais caros de São Paulo em 1809. Contudo, o referido hábito valia, em média, de duas à quinze vezes mais que o preço médio de um escravo na mesma época. Ou seja, de acordo com os dados dessa tabela, mesmo com a grande variação de valores do preço médio de um escravo no século XIX, pode-se afirmar que um escravo nunca valeu mais que o hábito carmelita da Ordem Terceira de Itu, datado em 1806.

Outro caso muito relevante para esta pesquisa é o de João de Mello Rego, batizado em 27 de janeiro de 1684 e oriundo de Fenais da Luz, na ilha de São Miguel,

no arquipélago dos Açores[49]. De acordo com a certidão de óbito de João de Mello Rego, ele era carmelita terceiro da Ordem do Carmo de Itu e foi sepultado com o hábito da Ordem de Nossa Senhora do Carmo:

> Aos quinze dias do mes de Dezembro de mil e sete centos e setenta e hum anos, faleceo da vida prezente, nesta villa, com todos os Sacramentos por se ter Sacramentado havia três dias, JOÃO DE MELLO REGO, de idade de noventa e quatro anos, natural da ilha de São Miguel, Bispado de Angra, freguesia de Nossa Senhora da Lux, do lugar dos Fenais, termo da cidade de Ponta Delgada, morador nesta villa, filho do Alferes Manoel de Mello e Almada e de Luzia Cabral de Mello, sua mulher, e viúvo por falecimento de Dona Bernarda de Arruda. *Foi amortalhado no habito de Nossa Senhora do Carmo, acompanhado dos Sacerdotes Seculares e Regulares, teve hu officio de três liçoins e dois mementos a Canto de Orgão, e missa a Canto Cham, conforme seu testamento, que sem que sabe quem aceita por estarem ausentes os testamenteiros. Está sepultado no Carmo, onde era Irmão Terceiro.* De que fiz este assento (IGREJA CATÓLICA, p. 49 (53), grifo nosso).

O sepultamento de João de Mello Rego com o hábito de carmelita terceiro e na cripta da Igreja do Carmo de Itu é um indicativo importante. De acordo com Bogaciovas (1991, p. 14), João de Mello Rego era um sujeito da elite ituana, tendo desempenhado diversas funções importantes:

> João de Mello do Rego foi capitão-mor da vila de Itu, e nela serviu os honrosos cargos, tendo sido ainda coronel do Regimento de Auxiliares, provedor dos Reais Quintos e comissário dos direitos da Fazenda Real a que estavam sujeitas as bestas saídas das campanhas do Rio Grande do Sul. Fez testamento a 12-AGO-1771 em Itu, nele pedindo para seu corpo ser sepultado na capela de N.S. do Carmo, de onde era terceiro.

Sobre o prestígio da Ordem Terceira do Carmo na vila de Itu, Nardy Filho (2000, p. 118-119) apresenta que:

> A essa Ordem pertenciam as mais nobres e distintas famílias ituanas; grande era a devoção dos antigos ituanos para com a Virgem do Monte Carmelo, o que prova o grande número de deixas, dádivas e doações feitas aos Carmelitas e que constituíram o seu considerável patrimônio, hoje, aliás em mãos de terceiros sem que a Ordem possa reavê-lo.[50]

[49] ARQUIVO REGIONAL DOS AÇORES. **Livro de Batismos de Fenais da Luz, São Miguel (1672 - 1701),** p.92.
[50] Citação com escrita atualizada.

De acordo com Magda Ricci (1998, p. 14-15), no Brasil oitocentista, a maioria dos testadores de Itu desejavam ser enterrados com algum hábito de ordem terceira ou irmandade, destacando-se as de São Francisco (42%) e de Nossa Senhora do Carmo (36%).

A antiga devoção dos ituanos à Padroeira da Ordem do Carmo, Nossa Senhora do Monte Carmelo, pode ser identificada antes da chegada dos carmelitas na região. No testamento de Domingos Fernandes (1577-1652), bandeirante paulista atuante na fundação do povoado de Itu, encontram-se diversos pedidos para que fossem rezadas missas por sua alma, dentre os quais se destaca o pedido de “cinco missas a Nossa Senhora do Carmo” (NARDY FILHO, 2000, p. 46).

Frei Jesuíno do Monte Carmelo, além de seus serviços como pintor, arquiteto e escultor, também desempenhava o papel de músico. Sua arte, em suas diversas manifestações, podia ser vista por Itu, destacando-se três locais de importante atuação na Vila: Igreja Nossa Senhora do Carmo, Matriz da Candelária e Igreja de Nossa Senhora do Patrocínio. Segundo Magda Ricci (1998, p. 162-163):

> Espalhavam-se suas obras em diversos altares centrais e nos laterais dedicados às irmandades. Sua arte atingia os olhos, tanto quanto os ouvidos, pois sua música ganhava fama, enchendo de vida as missas do Carmo e da matriz da Candelária. Até mesmo podia ser sentida em toda plenitude na inovadora arquitetura patrocinista. Nos dizeres de padre Diogo, Jesuíno era aquele que, piedosamente, chamava os povos circunvizinhos ao “país” ituano. O inventor Jesuíno atuava no terreno do divino e, através dele alcançava o mundo temporal. Sua arte atraía os povos, inclusive os desconhecidos. Estes ajuntamentos em Itu faziam retornar à cidade todo o investimento nos templos (...)

No esteio desse raciocínio, faz-se necessário analisar a importante influência artística de Frei Jesuíno do Monte Carmelo na Vila ituana, sobretudo na Igreja de Nossa Senhora do Carmo, pois sua atuação auxiliou na vivência da *espiritualidade* dos carmelitas terceiros.

De acordo com Mário de Andrade (2012, p. 19), o mestre de capela Francisco Vaz Teixeira tinha o monopólio da música sacra na Matriz da Candelária, contudo, em 1751, o rei Dom José I colocou fim a isso, ação que possibilitou o início da atuação musical de Frei Jesuíno do Monte Carmelo na liturgia católica da Vila de Itu.

> As festas ituanas ressoavam agora de música muita e variada. Jesuíno Francisco monta nos órgãos que faz cantar em melodias novas, desconhecidas na vila. A multidão dominical principia pondo reparo no músico desconhecido. Quem toca tão "arrebatadoras" músicas? É esse moço, Jesuíno Francisco, chegado faz pouco de Santos, recomendado pelo "prior" do Carmo, bom moço, dizem todos (ANDRADE, 2012, p. 19).

Dentre as partituras elaboradas pelo Frei Jesuíno do Monte Carmelo, destacam-se alguns hinos católicos muito conhecidos no mundo ocidental, por exemplo: *Pange Lingua* (1826), *Requiem, Hino sacris solemniis*, *Jesu dulcis memoria,* Ladainha de Nossa Senhora (1827), *O salutaris Hostia* (1837), etc (MÚSICA BRASILIS, 2024).

Nesse sentido, esses hinos sacros centenários (alguns serão analisados no capítulo 3), ao assumirem uma nova expressão nas partituras compostas pelo frei carmelita, contribuíram para a formação do imaginário e da espiritualidade dos católicos que participavam das celebrações litúrgicas na vila ituana, entre os séculos XVIII e XIX. Particularmente, interessa a este trabalho a sua influência na vivência dos carmelitas terceiros, que bebiam do mesmo carisma e viam suas contribuições à Igreja da Ordem do Carmo.

Outro aspecto importante para a vivência do carisma carmelita e da espiritualidade teresiana é a prática da *oração*. Teresa de Jesus (1995, p. 458)[51], quando descreveu sobre as sete moradas da alma e os meios pelos quais os fiéis progridem na vida espiritual, afirmou que "a porta para entrar nesse castelo é a oração".

Fundamentada num dos elementos mais importantes do cristianismo – a crença na filiação divina – Teresa de Jesus compreende essa participação e herança da vida divina, com Cristo, como dom gratuito divino. Por isso, ela manifesta ter sede de almas, visto que compreende a igualdade fundamental entre todos diante de Deus e a necessidade da propagação do Reino de Deus (PEDROSA-PÁDUA, 2016).

Segundo Pedrosa-Pádua (2016), Teresa de Jesus compreende que o Reino de Deus acontece na oração. Isto é, Deus – o Rei – habita no interior do humano, e

[51] "*La puerta para entrar en este castillo es la oración"* (TERESA DE JESÚS, 1954, p. 344)

quando o indivíduo busca essa união com o divino através da oração, o céu se manifesta na alma humana, onde Deus está presente e instala o seu Reino.

Nesse sentido, destaca-se a importância da oração do Pai Nosso na espiritualidade teresiana, pois é um texto oracional compreendido como instrumento de união à Santíssima Trindade. Por isso, “uma das características do Pai reforçadas por Teresa, a partir da sua experiência mística de união com Deus, é o seu desejo de doar-se, dar-se a nós (...) ao doar-se, doa o seu amor. O dom do Pai é o amor” (PEDROSA-PÁDUA, 2016).

Desse modo, a temática do amor *caritas* se propaga na espiritualidade teresiana como um dos seus eixos, alcançando a vivência dessa espiritualidade na Península Ibérica e na América Portuguesa, também entre os leigos carmelitas. Com isso, a compreensão de que a santidade é fruto do amor perfeito, e que tal amor só pode ser alcançado pela união a Deus, consolida um caminho próprio de vivência dessa espiritualidade.

Ao estudarmos a presença da Ordem do Carmo na América Portuguesa, faz-se necessário compreender a sua atuação em diálogo com outras ordens religiosas. Nesse sentido, as ordens religiosas tinham atuações distintas no processo de missionação, a saber:

> a) jesuítas: estavam imbuídos do verdadeiro espírito de missão e esta foi a base de sua ação evangelizadora. Aprenderam a língua dos índios, moravam perto das aldeias e defendiam a sua liberdade.
> b) franciscanos: instalaram-se em conventos e concebiam a sua missão como uma dilatação de fronteiras, isto é, expansão religiosa. O peso de sua ação recaiu nos trabalhos junto aos moradores das cidades.
> c) c) carmelitas: estabeleceram-se em conventos e fazendas, onde buscavam catequizar os índios à sua volta, mas também tinham a missão de ampliar as fronteiras. Foi importante a sua ação no Alto Amazonas junto aos Rios Negro, Solimões e Madeira. Permaneceram, no litoral, prestando assistência aos moradores das cidades.
> d) d) beneditinos: dedicavam-se à vida contemplativa, que pouco deixava a uma atuação missionária. (AZZI, 1987).

Contudo, esse processo de atuação da Ordem do Carmo na América Portuguesa, de acordo com o histórico da Ordem e os princípios do carisma, sofreu reconfigurações importantes para se adaptar à América Portuguesa.

Pode-se identificar que, nos primeiros séculos de fundação da Ordem, os carmelitas fundamentavam sua vivência espiritual na “solidão, oração, obediência, castidade, jejum e abstinência de carne” (AZZI, 1987).

A partir de 1247, a Ordem do Carmo passou a ser equiparada às Ordens Mendicantes, pois se inseriu na vida urbana e passou a ter como características: oração, ascese, fraternidade, pobreza, apostolado e atividades pastorais – como a missa, os sacramentos, a pregação, assistência a confrarias e a propagação da devoção mariana (AZZI, 1987).

Nesse sentido, somente nos séculos XVI e XVII, tornar-se-á próprio da Ordem do Carmo a propagação da devoção mariana, a fundação de novas ordens terceiras e a confraria do Escapulário (AZZI, 1987), elementos fundamentais para a compreensão da fundação da Ordem Terceira do Carmo na Vila de Itu.

Portanto, a relevância deste capítulo consiste em aprofundar os estudos sobre a presença do carisma carmelita na Vila de Itu e o desenvolvimento da devoção à Santa Teresa d’Ávila na região, visto que tais elementos influenciaram direta e indiretamente na formação dos indivíduos e da sociedade colonial.

3. DEVOÇÃO TERESIANA, ARTE E LINGUAGEM SIMBÓLICA

Este terceiro capítulo almeja abordar a dimensão da devoção à Santa Teresa d'Ávila a partir de suas variadas manifestações na América Portuguesa, destacando-se a Vila de Itu, tais como: orações, procissões, festas litúrgicas, iconografias e músicas sacras.

Nesta pesquisa, dentre os elementos artísticos identificados no caso de Itu, pode-se dizer que as diversas modalidades de linguagem simbólica são importantes para se compreender melhor o culto devocional à Santa Teresa d'Ávila e, consequentemente, a religiosidade popular na Venerável Ordem Terceira do Carmo de Itu, destacando-se o seu caráter laical.

Para tanto, utilizar-se-á do método iconológico de Erwin Panofsky para a análise das fontes iconográficas, isto é, algumas gravuras devocionais propagadas na Península Ibérica e as pinturas devocionais feitas pelo Frei Jesuíno do Monte Carmelo no teto da Igreja do Carmo de Itu, no final do século XVIII. Essas pinturas na Igreja do Carmo apresentam a figura de Santa Teresa d'Ávila em destaque diante de outros santos carmelitas, bem como em diálogo com a valorizada figura da Padroeira da Ordem, Nossa Senhora do Monte Carmelo (popularmente conhecida como Nossa Senhora do Carmo).

Além disso, serão contextualizadas algumas partituras compostas pelo Frei Jesuíno do Monte Carmelo, que se difundiram na Vila de Itu e passaram a ser tocadas nos dois principais templos religiosos do século XIX: a Igreja Nossa Senhora da Candelária e a Igreja do Carmo. Dentre as músicas sacras centenárias de Frei Jesuíno do Monte Carmelo, algumas versões ainda hoje são recitadas em concertos sacros, tais como: *Pange Lingua* (1826), *Requiem, Hino sacris solemniis*, *Jesu dulcis memoria,* Ladainha de Nossa Senhora (1827) e *O salutaris Hostia* (1837) (MÚSICA BRASILIS, 2024).

Um outro elemento importante para a análise da devoção à Santa Teresa d'Ávila na Igreja do Carmo da Vila de Itu é a valorização da Semana Santa; particularmente, o mistério da Paixão de Cristo celebrado na Sexta-feira Santa. Pode-se dizer que essa é, talvez, uma das práticas devocionais mais fiéis aos conselhos de

Teresa de Jesus, contudo, no caso da Vila de Itu, reconfigurada e adaptada à América Portuguesa. Historicamente, esse elemento também pode ser explicado a partir do estudo da presença de um programa imagético da Paixão De Cristo das Ordens Terceiras do Carmo no Brasil Colonial (BRUSALIN, 2019).

Portanto, tendo apresentado alguns elementos de culto devocional à Santa Teresa d'Ávila na Vila de Itu do século XVIII, a presente pesquisa também se aprofundará na análise de práticas de orações e celebrações litúrgicas na Igreja do Carmo, relacionando-as aos conselhos espirituais de Teresa de Jesus e a *espiritualidade teresiana.* Nesse aspecto, os poemas de Teresa de Jesus serão analisados em sua dimensão espiritual-mística como ponte para melhor identificar as reconfigurações da expressão artística carmelita na América Portuguesa, bem como as suas adaptações ao caráter laical da Ordem Terceira do Carmo, em Itu.

3.1 ARQUITETURA E ICONOGRAFIA TERESIANA NA ORDEM TERCEIRA DO CARMO DE ITU

Na América Portuguesa, as Ordens Terceiras do Carmo eram responsáveis por uma ampla coleção iconográfica, tornando-se detentoras de uma linguagem simbólica própria. Identifica-se que um dos principais valores transmitidos nas iconografias carmelitas era o bem-morrer, isto é, morrer tendo cumprido fielmente os principais preceitos da fé católica. (MENDONÇA, 2021, p. 5)

Na Ordem Terceira do Carmo de Itu, a partir da segunda metade do século XVIII – quando os carmelitas já haviam se consolidado na vila ituana –, concentraram-se esforços na construção da Igreja em estilo barroco. Segundo Nardy Filho (2000, p. 119-120):

> O começo da Igreja do Carmo foi uma pequena capela, constando só da capela mor e sacristia; somente em 1779 é que foi construído o corpo da igreja. Em 1777, unindo-se a Mesa Administrativa da Ordem Terceira deliberou que fosse feito o corpo da igreja, trabalho esse que ficou concluído em 1779; nesse mesmo ano de 1777 resolveu a Mesa mandar vir do Rio de Janeiro as sete imagens para a procissão do Triunfo [...] Tanto no corpo da igreja, como na capela mor e no forro viam-se lindos painéis devido ao pincel do Padre Jesuíno do Monte Carmelo, que os executou quando ainda não havia se ordenado e, para executar os quais fora trazido de Santos por um Frade Carmelita; hoje desses painéis só existe um, o do forro da capela mor, o qual forma um belo grupo, onde se destaca a Virgem do Carmelo, rodeada de nuvens e anjos e os Patriarcas Carmelitas.

Figura 6. Igreja da Ordem Terceira do Carmo na Vila de Itu (sem data).

Fonte: Acervo Digital do IPHAN. Disponível em: https://www.ipatrimonio.org/wp-content/uploads/2013/12/Igreja-e-Convento-de-N.-S.-do-Carmo-Itu-Acervo-Digital-do-Iphan.jpg acesso em: 15 out. 2024.

No contexto de valorização do barroco na América Portuguesa, a Vila de Itu adquiriu maior visibilidade a partir das obras artísticas de Jesuíno Francisco de Paula Gusmão (1764-1819), o Frei Jesuíno do Monte Carmelo. Embora ele tenha pintado outras obras em Itu – inclusive na Igreja da Candelária, principal templo católico da Vila – esta pesquisa se restringe ao estudo da Ordem Terceira do Carmo em Itu.

Segundo Sebastián (1989, p. 239, tradução nossa):

> Uma das características da iconografia barroca cristã foi o pleno desenvolvimento que adquiriram as ordens religiosas, que até o século XV apenas havia iniciado. Fenômeno decisivo nesta mudança foi o impulso que se deu às ordens religiosas como força propulsora da nova espiritualidade contrarreformista. Característica das ordens religiosas foi a tendência em criar grandes ciclos de quadros históricos sobre um personagem ou uma ordem, isto chegou ao seu pleno desenvolvimento no século XVII, e encontra nas Igrejas, claustros, refeitórios, bibliotecas e outras salas monacais os marcos adequados para sua exposição e leitura tanto histórica quanto retórica e mística. [52]

No século XVIII, o Rococó[53] se inseriu na arte colonial paulista como um movimento de renascimento iconográfico nos tetos das igrejas. Nesse período, distinguia-se dois grupos de formação artística, cujos principais representantes eram José Patrício da Silva Manso (1753-1801) e Manoel do Sacramento (1769-1832). (ROSADA, 2019, p. 208).

O primeiro grupo, influenciado pelas técnicas artísticas de José Patrício da Silva Manso, teve como um de seus discípulos, Jesuíno Francisco de Paula Gusmão (1764-1819), responsável pelas pinturas no teto da Igreja do Carmo de Itu. Identifica-se que, as pinturas desse grupo de artistas, distinguiam-se do rococó de outras regiões na América Portuguesa (sobretudo, o rococó mineiro), pois possuíam "uma paleta escura e em tons queimados e ocres, com certo tenebrismo nas cenas (...) Essas composições mais austeras e escuras se tornaram uma marca da pintura colonial paulista". (ROSADA, 2019, p. 208).

Na pintura de Jesuíno do Monte Carmelo, localizada no teto da capela-mor da Igreja do Carmo em Itu (ver figuras 7 e 8), vê-se Nossa Senhora do Carmo entregando o escapulário[54] da Ordem aos Santos Carmelitas – Profeta Eliseu, Profeta Elias, Santa Teresa d'Ávila e Santa Maria Madalena de Pazzi – rememorando, através dessas personalidades carmelitas, a trajetória dos principais fundamentos da Ordem.

---

[52] *"Una de las características de la iconografía barroca cristiana fue el pleno desarrollo que adquirió la de las órdenes religiosas, que hasta el siglo XV apenas se había iniciado. Fenómeno decisivo en este cambio fue el impulso que se dio a las órdenes religiosas como propulsoras de la nueva espiritualidad contrareformista. Característica de las órdenes religiosas fue la tendencia a crear grandes ciclos de cuadros históricos sobre um personaje o una orden, lo que llegó a su pleno desarrollo em el siglo XVII, y encontro en las Iglesias, claustros, refectorios, bibliotecas y otras salas monacales los marcos adecuados para su exposicion y lectura tanto histórica como retórica y mística"* (SEBASTIÁN, Santiago. Contrareforma y barroco. Madri: Alianza Forma, 1989).

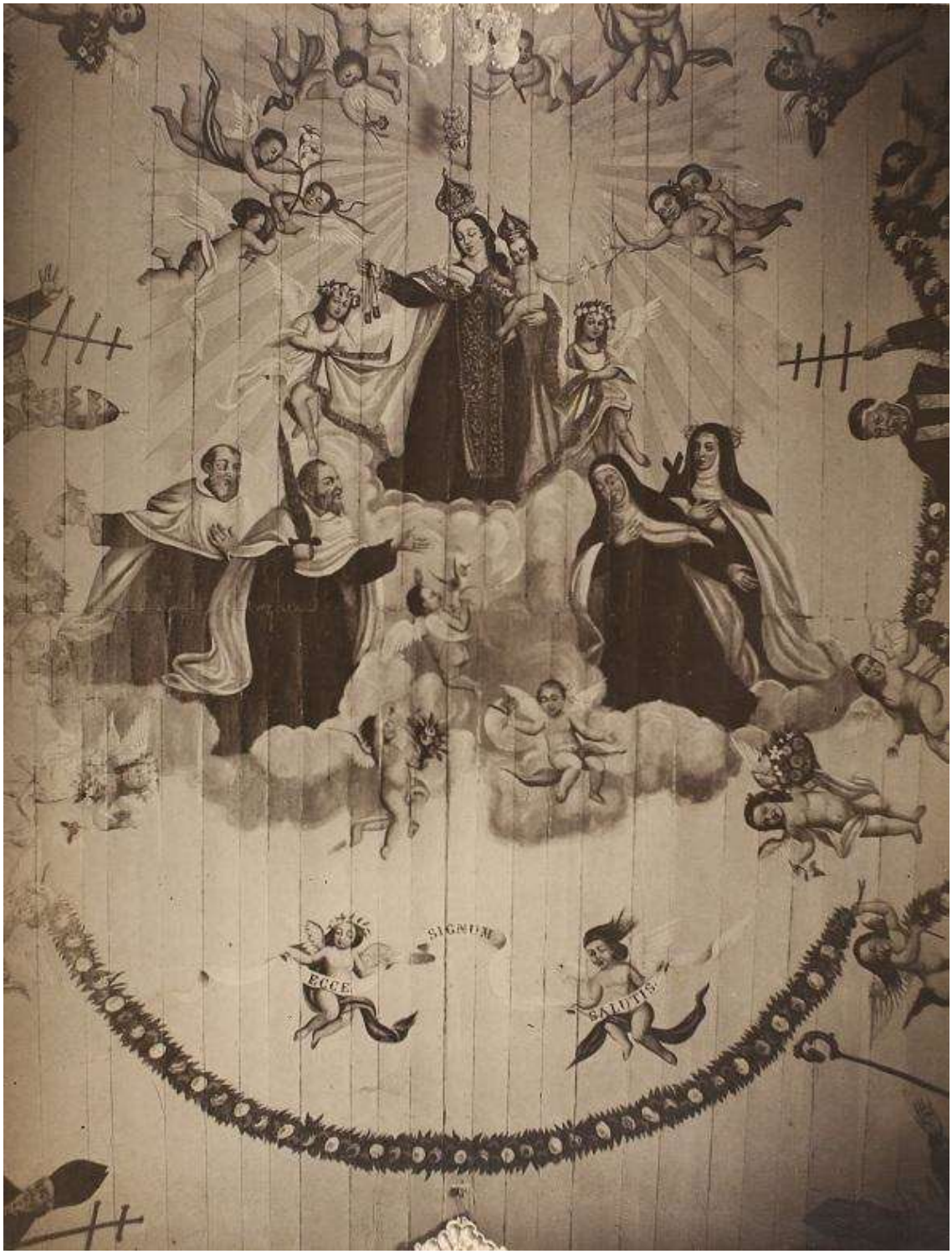
[53] De acordo com Rosada (2019, p. 209), no Brasil Colonial paulista, identifica-se quatro principais fases artísticas (não bem delimitadas, visto que se sobrepõem nas transições), sendo tais: "o Maneirismo (1559-1736), o Barroco Português (ou Barroco Nacional, na classificação portuguesa, 1700-1730), o Barroco Joanino (1735-1766), e o Rococó (1759-c. 1830)".

[54] O Escapulário de Nossa Senhora do Carmo, do latim *Escapulae*, significa espáduas, ombros. É um objeto devocional feito de pano marrom, semelhante ao avental, utilizado por cima do hábito religioso (CAMPOS, 2011, p. 55).

Figura 7. Fotografia do teto da capela do altar-mor da Igreja do Carmo de Itu. Iconografia pintada pelo Frei Jesuíno do Monte Carmelo (século XVIII).

Fonte: Condephaat. Disponível em: https://www.ipatrimonio.org/itu-igreja-e-convento-de-nossa-senhora-do-carmo/pintura-teto_vhm_igreja-e-convento-de-nossa-senhora-do-carmo/ acesso em: 26. Set. 2023

Figura 8. Fotografia de época em preto e branco (sem data). Iconografia de Frei Jesuíno do Monte Carmelo no teto da Igreja do Carmo de Itu.



Fonte: Acervo Digital do Iphan. Disponível em: https://www.ipatrimonio.org/wp-content/uploads/2013/12/Igreja-e-Convento-de-N.-S.-do-Carmo-Itu-Acervo-Digital-do-Iphan-10.jpg acesso em: 26 set. 2023.

De acordo com os três níveis de análise do método iconológico de Erwin Panofsky, o primeiro se concentra, inicialmente, na identificação desses personagens na iconografia na Igreja do Carmo da Vila de Itu.

No segundo nível de análise, inicia-se o trabalho de interpretação da mensagem do ícone e o seu significado. Nesse sentido, na referida iconografia constata-se que, para a escolha desses quatro santos carmelitas em torno da Padroeira da Ordem do Carmo, algum critério foi utilizado.

A partir dos estudos sobre a Ordem do Carmo em seus dois ramos (Antiga Observância e Carmelo Descalço), pode-se identificar que, na iconografia da Igreja do Carmo da Vila de Itu, foram escolhidos santos de ambos os ramos carmelitas. Ao lado direito de Nossa Senhora do Carmo, vê-se que há a representação de Santa Teresa d'Ávila em primeiro plano, recebendo destaque em relação à figura de Santa Maria Madalena de Pazzi (1566-1607), carmelita da Antiga Observância, representada em segundo plano ao lado de Santa Teresa d'Ávila.

No lado esquerdo da iconografia, há a representação de dois santos masculinos que compõem o Antigo Testamento: Profeta Elias e Profeta Eliseu. Ambos são considerados pela Ordem do Carmo como pais fundadores do carisma, cuja figura de destaque se dá ao Profeta Elias, que rezava no Monte Carmelo.

Adentrando no terceiro nível de análise, faz-se necessário interpretar a iconografia do ponto de vista histórico, social e cultural. De acordo com Justiniano (2016, p. 43), a partir das transformações históricas dos séculos XVI e XVII, principalmente a repercussão de Trento na Europa, a Ordem do Carmo ocupou um lugar de destaque na Igreja Católica com os processos de beatificação e canonização dos santos carmelitas da era Moderna, cuja tríade é: Santa Teresa de Jesus, Santa Maria Madalena de Pazzi e São João da Cruz.

Por isso, um elemento importante para a melhor compreensão da iconografia de Frei Jesuíno do Monte Carmelo é a contextualização histórica dessas canonizações que influenciaram na escolha de santos carmelitas para as representações iconográficas, potencializando a devoção à Nossa Senhora do Monte Carmelo e à Santa Teresa d'Ávila na América Portuguesa.

Nesse sentido, após pesquisar sobre as diversas igrejas da Ordem do Carmo fundadas na América Portuguesa, foi possível identificar que, no mesmo período de construção da Igreja do Carmo na Vila de Itu e do crescimento da recém fundada Ordem Terceira do Carmo (século XVIII), no território das Minas Gerais, foram criadas

e adornadas igrejas dedicadas à Ordem do Carmo e com participação laical das Ordens Terceiras.

Nessas igrejas mineiras foi possível identificar a valorização da devoção à Nossa Senhora do Carmo e à Santa Teresa d'Ávila, desde o período colonial. A título de informação, no antigo Arraial do Tijuco (atual território de Diamantina), "em 1765, a capela estava praticamente construída, iniciando-se os trabalhos de ornamentação. A capela possui excelentes imagens de Santo Elias, Santa Teresa e Nossa Senhora do Carmo adquiridas da corte lisboeta" (REZENDE, 2016, p. 52). Ou seja, percebe-se que havia uma forte tradição na Ordem do Carmo na América Portuguesa, com influência portuguesa, de valorização das figuras desses santos representados na iconografia de Frei Jesuíno do Monte Carmelo na Vila de Itu.

Nos adornos da iconografia, percebe-se a representação de diversos anjos orientados para o centro, isto é, para a figura da Padroeira da Ordem e dos quatro santos que a acompanham.

No relato de Miguel Arcanjo Benício da Assunção Dutra, datado em 1847 e contido na obra de Mário de Andrade[55] sobre Frei Jesuíno do Monte Carmelo, os anjos estavam brincando, alegres no céu:

> Em Itu existe o convento do Carmo todo [sic] pintado por sua mão; cujo teto da capela-mor é sobremaneira apreciável pelo gosto e ideia que sua imaginação produzia, na variedade do grupo de anjos que, ao derredor da Virgem do Carmelo, alegres brincam. (ANDRADE, 2012, p. 60).

Ainda sobre a iconografia no teto Igreja do Carmo de Itu, Mário de Andrade apresenta que Jesuíno Francisco de Paula Gusmão, antes de ser ordenado sacerdote, foi um leigo casado e pai de família, mas que rapidamente sofreu com a perda de sua família, o que proporcionou a possibilidade de seguir a vida religiosa. A pintura no teto da Igreja do Carmo de Itu foi feita por Jesuíno ainda enquanto leigo, num contexto de sofrimento pelo falecimento do filho (ANDRADE, 2012, p. 64), o que pode ter influenciado na pintura dos anjos no céu.

Sobre as cores utilizadas na referida iconografia, Mário de Andrade (2012, p.64) descreve:

---

[55] Mário de Andrade (1893-1945), embora muito conhecido na Literatura Brasileira, também atuou em outras áreas. Nesse sentido, destaca-se o seu importante papel na preservação da memória brasileira, assumindo a criação do anteprojeto do futuro SPHAN – Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – atual IPHAN, bem como diversos trabalhos como memorialista, entre 1937 (criação do SPHAN) e 1945 (falecimento de Mário de Andrade).

> Cabe ainda salientar o colorido deste teto de capela-mor, que é outra volúpia bastante original da pintura jesuínica. Pode-se mesmo afirmar que é uma das curiosas contribuições pessoais deste painel. Nem mais as cores profundas, os vermelhos e azuis intensos das telas, nem o colorido refinado, muito belo mas conhecido, do teto da Matriz ituana. Nem também aqueles coloridos tão brasileiros, tão regionais, vermelhos crus, azuis firmes e frios, de tanta frequência nos tetos mineiros. É uma coloração geral ensolarada, com predominância de um amarelo ardente, sem muita intensidade talvez, sem "verticalidade", mas vibrante. Uma cor especialmente voluptuosa e feliz de que não conheço outro exemplar entre nós, nem mesmo na obra jesuínica.

Em outras duas iconografias localizadas na Igreja da Ordem Terceira do Carmo de Itu, identifica-se novamente a representação de Santa Teresa d'Ávila, respectivamente, próxima à Nossa Senhora do Monte Carmelo (Padroeira da Ordem) e sozinha em oração (ver figuras 9 e 10).

Figura 9. Fotografia de época em preto e branco (sem data). Iconografia de Santa Teresa de Jesus próxima à Nossa Senhora do Monte Carmelo, pintada na Igreja do Carmo de Itu.

Fonte: Acervo Digital do Iphan. Disponível em: https://www.ipatrimonio.org/wp-content/uploads/2013/12/Igreja-e-Convento-de-N.-S.-do-Carmo-Itu-Acervo-Digital-do-Iphan-14.jpg acesso em: 8 nov. 2023.

Figura 10. Fotografia de época em preto e branco (sem data). Iconografia de Santa Teresa de Jesus sozinha em oração, pintada na Igreja do Carmo de Itu.

Fonte: Acervo Digital do Iphan. Disponível em: https://www.ipatrimonio.org/wp-content/uploads/2013/12/Igreja-e-Convento-de-N.-S.-do-Carmo-Itu-Acervo-Digital-do-Iphan-11.jpg acesso em: 8 nov. 2023

Nesse sentido, parece um sugestivo indício do protagonismo da mística seiscentista, justificando o uso por esta pesquisa das iconografias citadas como fontes para se compreender a devoção à Santa Teresa d'Ávila na Ordem Terceira do Carmo de Itu.

No âmbito artístico, identifica-se que a arte colonial de São Paulo possuía características próprias e era altamente valorativa. Nos principais centros da América Portuguesa – como Itu, Campinas, São Paulo, Santos e Guaratinguetá – encontram-se realizações artísticas refinadas, responsáveis pela representação da qualidade artística paulista diante "do que de melhor se executava pelo Brasil afora". (ROSADA, 2019, p. 202)

O aspecto singelo das igrejas coloniais de São Paulo manifestava fachadas maneiristas e, sobretudo a partir do século XVIII, um barroco simplificado. Além disso, a ornamentação exterior mais austera foi fortemente influenciada pela arquitetura portuguesa, visto que, em Portugal, até os templos mais adornados interiormente possuíam fachadas austeras. (ROSADA, 2019, p. 204)

No século XVIII, a intensificação do comércio com as Minas Gerais e a maior ascensão econômica da região, proporcionou um surto de reformas barrocas em algumas vilas paulistas. Nesse sentido, destacavam-se os "frontões movimentados, de linhas interrompidas, com contracurvas, janelas e portas de vergas arqueadas" (ROSADA, 2019, p. 204).

Os estudos sobre a arquitetura dos edifícios da Ordem do Carmo no Brasil Colonial demonstram que houve a elaboração de um programa arquitetônico para as construções carmelitas. Identifica-se que, nesse período, era recorrente a composição de uma igreja conventual com claustros e suas dependências, bem como as partes anexas vinculadas à Ordem Terceira – por exemplo, capela dedicada à Santa Teresa d'Ávila, sala de reuniões, jazigo ou cemitério etc. (SALOMÃO, 2020, p. 279).

Na atual região dos estados de São Paulo e Rio de Janeiro, pode-se dizer que as construções carmelitas apresentavam uma singularidade arquitetônica: a igreja conventual e a igreja da Ordem Terceira eram construídas como corpos gêmeos de um mesmo edifício. Essa disposição se encontrava nas edificações carmelitas na cidade de São Paulo, Mogi das Cruzes, Santos e Angra dos Reis. (SALOMÃO, 2020, p. 279).

Todavia, o caso de Itu se desenvolveu de modo distinto. A capela da Ordem Terceira do Carmo se instalou na vila ituana antes da chegada dos primeiros freis; por

isso, ela foi cedida para que leigos e religiosos utilizassem o mesmo espaço (NARDY FILHO, 2000, p. 111-112).

Tendo passado por uma série de reformas – em 1820, 1861, 1863 e 1918 – constata-se que, neste último ano, o pintor Pery Blackman foi o responsável pela última tentativa de restauração do conjunto iconográfico na Igreja do Carmo de Itu, cuja obra original se espalhava por toda a igreja, mas somente restou a pintura do teto do altar-mor (SALOMÃO, 2020, p. 287).

No altar-mor da Igreja do Carmo da Vila de Itu, pode-se identificar três ícones principais: ao centro, Nossa Senhora do Carmo; à esquerda, Profeta Elias; à direita, Santa Teresa d'Ávila (ver figuras 11 e 12). Novamente, identifica-se a escolha desses três santos para a composição artística e devocional da igreja, influenciando diretamente na vivência dos leigos que ali frequentavam.

Figura 11: Altar-mor da Igreja do Carmo na Vila de Itu e o brasão da ordem (sem data).

Fonte: Acervo Digital do Iphan. Disponível em: https://www.ipatrimonio.org/wp-content/uploads/2013/12/Igreja-e-Convento-de-N.-S.-do-Carmo-Itu-Acervo-Digital-do-Iphan-2.jpg acesso em: 15 nov. 2024.

Figura 12: Altar-mor da Igreja do Carmo na Vila de Itu (sem data). Ícones central de Nossa Senhora do Monte Carmelo, ao lado direito Santa Teresa de Jesus e ao lado esquerdo o Profeta Elias.

Fonte: Acervo Digital do Iphan. Disponível em: https://www.ipatrimonio.org/wp-content/uploads/2013/12/Igreja-e-Convento-de-N.-S.-do-Carmo-Itu-Acervo-Digital-do-Iphan-4.jpg acesso em: 15 nov. 2024.

3.2 A PROCISSÃO DO TRIUNFO NA ORDEM TERCEIRA DO CARMO DE ITU

A importância da Procissão do Triunfo nas Ordens Terceiras do Carmo possui raízes na Península Ibérica. Embora essa procissão não tenha sido citada na Regra da Ordem Terceira do Carmo, pode-se identificar referências a ela somente em documentos do século XIX, tais como: Compromissos e Estatutos da Ordem Terceira do Carmo.

Em Portugal, no ano de 1815, o texto do Compromisso dos Irmãos Terceiros Carmelitas de Alcácer do Sal apresentou a importância da Procissão do Triunfo, e o Estatuto dos terceiros do Carmo da cidade do Rio de Janeiro também descreveu a Procissão do Triunfo (JUSTINIANO, 2016, p.328-329).

Segundo o documento Compromisso da Venerável Ordem Terceira de Nossa Senhora do Monte do Carmo, da Vila de Alcácer do Sal, de 1817, no seu capítulo XXI, a Procissão do Triunfo é apresentada nos seguintes termos:

A Procissão do Triunfo da Paixão de Cristo Nosso Senhor se fará Domingo de Ramos com as Imagens, e todo o mais ornato, que a Ordem tem para esta ação: nela se guardará toda a compostura, modéstia, e concerto que o ato pede para que mova à devoção aos fiéis (COMPROMISSO, 1817, p. 37).

A partir dessa citação, identifica-se que na Procissão do Triunfo havia o uso de andores com os passos da Paixão de Cristo, segundo a ordem temporal dos fatos narrados no Novo Testamento. Além disso, segundo Justiniano (2016, p. 331), geralmente havia a representação de uma figura feminina, Verônica, responsável por enxugar a face de Jesus na Passio Domini, bem como a presença da música sacra durante o rito.

Nesta pesquisa, faz-se importante analisar o modus operandi da Procissão do Triunfo na Ordem Terceira do Carmo do Rio de Janeiro, pois, nesse contexto, o Rio de Janeiro já sediava a Província Fluminense, responsável pela administração de várias Ordens Terceiras da América Portuguesa, incluindo a Ordem Terceira da Vila de Itu.

De acordo com o documento do Rio de Janeiro, Estatutos da Venerável Ordem terceira de Nossa senhora do Monte do Carmo (1895, [1848], p. 42), a Procissão do Triunfo possuía o seguinte rito:

> "Na Sexta-feira antes do Domingo de Ramos, ou neste dia quando o tempo naquele não der lugar, sairá a nossa Procissão do Triunfo do Senhor, para o que ficarão prontos de véspera na nossa capela os andores como é costume; a qual procissão terá por princípio o pendão e quatro Irmãos Graduados com suas tochas, que sustentam as guias do mesmo, precedidos da trombeta e seguindo-se-vos a cruz com as ceriaes da comunidade, e logo o Noviciado e a ordem com o Definitório, e depois os nossos religiosos, e no fim o Sagrado Lenho debaixo do pálio.
>
> Nesta procissão dar-se-á cera a comunidade e irão sempre os sete andores da Paixão do Senhor; com advertência que o andor do Horto irá entre os irmãos noviços e professos, e logo os da Prisão, Coluna, Coroação, Ecce Homo, Cruz às costas e Calvário, de modo que indo este andor entre a mesa e o do Horto no princípio dos Irmãos Professos, se sigam os mais por toda a extensão da Ordem, com as distâncias e proporções necessárias; diante das quais irão os anjos com as insígnias dos martírios que o Senhor padeceu, além dos dois coros de música como é costume.
>
> [...]
>
> A procissão será posta em marcha por ordem dos Irmãos Secretários e do Procurador-Geral, e regida por dois ex-Procuradores-Gerais que terão de regular as alas dos Irmãos, para que sempre emparelhados os de um com outro lado, não vão mais de uma frente que de outra, e bem assim dar mudas aos Irmãos que carregam os andores. O irmão Vigário irá após os andores da Ordem, e os Irmãos Sacristães cada um atrás dos mais andores, segundo suas graduações. Essa Procissão seguirá por aquelas ruas da cidade que é de costume, e ao recolher-se, e postos os andores na nossa capela d'onde se haviam tirado, entrará o Sermão respectivo com que se última esta solenidade, a que a mesa assiste, estando os andores guarnecidos com todas ceras acesas como se tem praticado".

Numa análise comparativa com o caso das Ordens Terceiras do Carmo nas Minas Gerais, cuja documentação está mais preservada, a Procissão do Triunfo geralmente era realizada no Domingo de Ramos a tarde, visto que de manhã acontecia a missa solene. (CAMPOS, 2003, p. 101).

Além disso, em algumas igrejas da Ordem do Carmo na América Portuguesa, não raras vezes, encontrava-se os ícones dos Sete Passos de Jesus nos altares laterais ou sacristias, sendo transportados na Procissão do Triunfo uma vez ao ano, no dia de Domingo de Ramos. Também era comum, em alguns locais da América Portuguesa, a presença de homens encapuzados segundo o costume ibérico,

responsáveis por carregar os andores durante a Procissão do Triunfo. (CAMPOS, 2003, p. 101).

Nesse sentido, identifica-se que na Ordem Terceira do Carmo da Vila de Itu também havia a vivência da Procissão do Triunfo e a valorização da música sacra nos ritos. Essa afirmação se fundamenta em fontes escritas e iconográficas. Segundo Andrade (2012, p.60), “a primeira procissão do Triunfo, que em Itu se faz no Domingo de Ramos, teve lugar no ano de mil setecentos e oitenta e cinco, quatro anos depois de cá estarem as imagens”. (ANDRADE, 2012, p. 60).

De acordo com Justiniano (2016, p. 338):

> “No Brasil, das dezoito igrejas da Ordem Terceira do Carmo, doze ainda apresentam os Passos da Paixão fazendo parte do programa iconográfico nas naves e capelas-mores: Belém (Pará), João Pessoa (Paraíba); Recife e Goiana (Pernambuco); Salvador (Bahia); Rio de Janeiro e Campos dos Goytacazes (Rio de Janeiro); São Paulo, Santos, Mogi das Cruzes, Itu (São Paulo) e, Ouro Preto (Minas Gerais).”

Segundo as pesquisadoras Adalgisa Campos e Fátima Auxiliadora de Souza Justiniano, os documentos *Estatutos* da Ordem Terceira do Carmo das Minas Gerais e do Rio de Janeiro descrevem o rito da Procissão do Triunfo na América Portuguesa, desde o cortejo às músicas entoadas.

Atualmente, ainda se encontram os altares laterais com os ícones da Paixão de Cristo utilizados na Procissão do Triunfo. Contudo, não foi possível encontrar fotografias de época de tais ícones (ver figuras 13, 14, 15, 16, 17 e 18).

A encomenda das esculturas para a Igreja da Ordem Terceira do Carmo da Vila de Itu é relatada por Oliveira César nos seguintes termos:

> Em 26 de janeiro de 1777, deliberou a mesa que o procurador promovesse a cobrança do que se devia à Ordem, para satisfazer o importe das 07 imagens para a procissão do Triunfo, reque estavam encomendadas a Pedro da Cunha, do Rio de Janeiro. Em 15 de agosto do mesmo ano de 1779, sendo submetida ao Prior da Ordem o P. João Leste Ferrez, resolveram mandar fazer os seis altares para as imagens do Triunfo, assim com as sete charolas para as mesmas. Foi contratado tudo com o Mestre Miguel Francisco, pelo risco que apresentou, [...] Mas, passados três anos a 12 de agosto de 1781, é que observavam que os altares ‘principiados’ não estavam em relação às imagens, resolveram, portanto, adotar outro risco, que é o dos atuais altares, a 80$000 rs cada um, [...] com prazo de ano e meio. Tem lugar aqui a verificação de um facto. Não se menciona a vinda das imagens, lacuna

> proveniente de falta da folha no velho livro. Mas, parece certo, que foi nesta época que elas chegaram, porque é então, à vista delas, que reconheceram a desproporção dos altares e mudaram de plano. [...] Consta de assuntos, que mal se podem ler, que o transporte das imagens, de Santos para aqui, coube cada uma a 08 irmãos terceiros, os quais forneceram os carregadores pretos ou índios para trazerem em rede. Toda a despesa de transporte montou a 15$000 (OLIVEIRA CÉSAR, (1925), 1928, p. 43-90).

Figura 13: Primeiro Passo: ícone de Jesus no Horto das Oliveiras (2024).

Fonte: Elaborada pelo autor. Acesso em: 21 fev. 2024.

Figura 14: Segundo Passo: ícone de Jesus preso (2024).

Fonte: Elaborada pelo autor. Acesso em: 21 fev. 2024.

Figura 15: Terceiro Passo: ícone de Jesus atado à coluna e flagelado (2024).

Fonte: Elaborada pelo autor. Acesso em: 21 fev. 2024.

Figura 16: Quarto Passo: ícone de Jesus escarnecido e coroado de espinhos (2024).

Fonte: Elaborada pelo autor. Acesso em: 21 fev. 2024.

Figura 17: Quinto Passo: ícone de Jesus apresentado ao povo por Pilatos (2024).

Fonte: Elaborada pelo autor. Acesso em: 21 fev. 2024.

Figura 18: Sexto Passo: ícone de Jesus carregando a Cruz às costas (2024).

Fonte: Elaborada pelo autor. Acesso em: 21 fev. 2024.

A importância das celebrações litúrgicas da Quaresma, Semana Santa e Páscoa, na Vila de Itu, reflete um aspecto mais amplo da América Portuguesa, visto que havia em muitas regiões a valorização do mistério da Paixão de Cristo e de sua Ressurreição. Particularmente, as Ordens Terceiras do Carmo, desde o período colonial, cultivavam rituais e devoções próprias. Segundo Campos (p. 2011, p. 58):

> A celebração de seus rituais litúrgicos implicava na aquisição de armações efêmeras, gastos com decoração de andores e compra de velas, bem como o pagamento de músicos e encomenda de sermões para ocasiões especiais. Todo o cuidado era dedicado aos atos solenes como os cortejos processionais de Nossa Senhora do Carmo (realizado em 16 de julho) e das cerimônias quaresmais, a saber: Procissão do Triunfo (Domingo de Ramos) e Procissão do Enterro (Sexta-feira da Paixão). Sem dúvida, a mais relevante era a procissão do Triunfo, pois acarretava o adorno de andores relativos aos sete passos da Paixão de Cristo (...)

De acordo com Debret (1989, p. 32-34), a Procissão do Triunfo no Rio de Janeiro acontecia na sexta-feira que antecede o Domingo de Ramos:

> A Procissão do Triunfo sendo a quarta do ano, saía na sexta-feira que precede o Domingo de Ramos, das quatro às cinco horas da tarde, a população do Rio de Janeiro se reúne para ver sair da capela do Carmo a procissão do Triunfo, isto é, dos sofrimentos e humilhações que compõem o conjunto da Paixão de Nosso Senhor e cujas cenas esculpidas são carregadas em procissão.
>
> [...]
>
> A dupla ala que ladeia a procissão compõe-se dos membros da irmandade da capela do Carmo e dos monges da mesma ordem. A retaguarda é constituída por um destacamento de infantaria precedendo a banda que executa marchas fúnebres. Os soldados carregam o fuzil em funeral. No regresso do cortejo colocam-se as imagens nos seus pedestais, arranjados em duas filas de cada lado da nave. Aí ficam elas expostas aos fiéis que vêm durante todo o dia seguinte beijar-lhe os cordões da cinta.

Além da Procissão do Triunfo, Debret (1989, p. 44) também apresenta que a Ordem Terceira do Carmo ficava responsável pela Procissão do Enterro na Sexta-feira da Paixão. Essas informações nos auxiliam na compreensão da valorização dos mistérios da meditação da Paixão, morte e Ressurreição de Jesus na Ordem do Carmo, devoção esta que possui raízes antigas na Ordem e teve Teresa de Jesus como uma importante propagadora da prática oracional votiva a esses mistérios.

3.1.1 A música sacra na Ordem Terceira do Carmo da Vila de Itu

Nos estudos sobre as práticas devocionais dos carmelitas na Venerável Ordem Terceira do Carmo da Vila de Itu, identifica-se que a música sacra sempre esteve presente na vivência do carisma carmelita e dos ritos (como a Procissão do Triunfo).

Nesta pesquisa, ao tratarmos sobre a importância de Frei Jesuíno do Monte Carmelo, foi apresentado que o artista responsável pelas pinturas na igreja da referida Ordem também era músico e compunha para as celebrações litúrgicas na vila ituana. Particularmente, alguns hinos centenários foram adaptados por ele para a realidade da Vila, dentre os quais analisamos, a partir das contribuições da metodologia histórica[56], os mais importantes para o contexto das práticas devocionais carmelitas.

Na meditação dos mistérios da Paixão, morte e Ressurreição de Jesus na Ordem Terceira do Carmo da vila de Itu, apresentamos que o Domingo de Ramos recebeu destaque devido a Procissão do Triunfo. Contudo, no âmbito musical, a liturgia do Domingo de Ramos também recebeu honras através de Frei Jesuíno do Monte Carmelo que compôs, pelo menos, dois hinos sacros: *Paixão de Domingo de Ramos*[57] e *Procissão de Palmas*[58].

O nome *Paixão de Domingo de Ramos* faz referência ao título conferido à liturgia eucarística do domingo que inaugura a Semana Santa, popularmente conhecido como Domingo de Ramos, mas que na liturgia do rito tridentino também era denominado como *Domingo da Paixão*. O uso do termo "paixão" faz referência aos sofrimentos de Jesus durante a *Passio Domini,* propagado no catolicismo, sobretudo, a partir do final da Idade Média, no contexto de surgimento da espiritualidade desenvolvida pelas ordens mendicantes e pela *Devotio Moderna* (JUSTINIANO, 2016, p. 9).

---

[56] O termo "metodologia histórica" é uma nomenclatura já consagrada nos estudos de Música. Embora seja abrangente – pois a História enquanto ciência abarca diversos métodos – é um termo que se refere ao método utilizado por historiadores que se depararam com a música enquanto fonte e, nesse sentido, essa metodologia é composta pela influência da Micro História, sobretudo de Carlo Ginzburg, e das contribuições do filósofo Mikhail Bakhtin para a análise de partituras musicais enquanto linguagem com produção de sentido (BARROS, 2018).

[57] Acesso à partitura da Paixão de Domingo de Ramos:
https://musicabrasilis.org.br/sites/default/files/jmc_paixao_de_domingo_de_ramos_score.pdf

[58] Acesso à partitura da Procissão de Palmas:
https://musicabrasilis.org.br/sites/default/files/jmc_procissao_de_palmas_score.pdf

O hino *Paixão de Domingo de Ramos,* composto em latim, inicia-se com a frase "Paixão Nosso Senhor Jesus Cristo segundo Mateus", palavras ditas pelo sacerdote durante a celebração eucarística, antes de proclamar o Evangelho do dia (no caso da liturgia da época, Evangelho de Mateus). De acordo com Francisco (2004, p. 5), nas obras de Jesuíno do Monte Carmelo, "as Paixões eram alternadas entre o gregoriano (sacerdote) e as partes do povo (coro)", no Domingo de Ramos e na Sexta-feira Santa.

Após a proclamação, a letra do hino prossegue com trechos fragmentados do Evangelho de Mateus. O hino inicia-se no capítulo 26 do Evangelho de São Mateus, dizendo: *"Non in die festo ne forte tumultus fieret in populo*[59]*. "Hic dixit possum destruere templum Dei et post triduum aedificare illud"*[60], *"reus est mortis*[61]*"*. *"Prophetiza nobis Christe quis est qui te percussit"*[62], *"vere et tu ex illis es nam et loquella tua manifestum te facit"*[63].

Em seguida, adentra no capítulo 27 do Evangelho de Mateus: *"Quid ad nos? Tu videris"*[64]. *"Non licet eos mittere in corbonam, quia pretium sanguinis est"*[65]*. "Barabam"*[66], *"Crucifigatur, crucifigatur"*[67]. *"Sanguis eius super nos et super filios nostros"*[68]. *"Ave rex Iudaeorum*"[69], *"qui destruit templum et in triduo illud reaedificat salva temet ipsum si Filius Dei es descende de cruce*"[70]. *"Alios salvos fecit se ipsum non potest salvum facere si rex Israhel est descendat nunc de cruce et credemus ei confidet in Deo liberet nunc eum si vult dixit enim quia Dei Filius sum*"[71]. *"Eliam vocat iste"*[72], *"sine videamus an veniat Elias liberans eum*"[73]. *"Vere Dei Filius erat iste*"[74].

---

[59] "Não no dia da festa, para que não haja tumulto entre o povo (Mt 26, 5).
[60] "Aqui ele disse que posso destruir o templo de Deus e depois de três dias reconstruí-lo" (Mt 26, 61).
[61] "Ele é culpado de morte" (Mt 26, 66).
[62] "Profetiza-nos Cristo quem te feriu" (Mt 26, 68).
[63] "Verdadeiramente tu também és um deles, porque a tua palavra te faz manifestar" (Mt 26, 73).
[64] "E nós? Você vê" (Mt 27, 4).
[65] "Não é permitido mandá-los para a sepultura, porque é o preço do sangue" (Mt 27, 6).
[66] "Barrabás" (Mt 27, 21).
[67] "Crucificado, crucificado" (Mt 27, 23).
[68] "Seu sangue caia sobre nós e sobre nossos filhos" (Mt 27, 25).
[69] "Salve, rei dos judeus" (Mt 27, 37).
[70] "Aquele que destrói o templo e o reconstrói em três dias, salve-se a si mesmo se és o Filho de Deus que desceu da cruz" (Mt 27, 40).
[71] "Ele salvou outros, não pode salvar a si mesmo. Se ele é o rei de Israel, deixe-o descer da cruz agora e vamos acreditar nele. Ele confiará em Deus. Deixe-o libertá-lo agora, se quiser, pois ele disse que é o Filho de Deus" (Mt 27, 42-43).
[72] "Ele chama Elias" (Mt 27, 47).
[73] "Vejamos se Elias virá libertá-lo" (Mt 27, 49).
[74] "Verdadeiramente este era o Filho de Deus" (Mt 27, 54).

Identifica-se que há uma lógica interna na letra do hino *Paixão de Domingo de Ramos,* rememorando os principais momentos narrados no Evangelho de Mateus, no contexto do interrogatório de Jesus diante do sumo sacerdote Caifás e da condenação de Jesus sob Pôncio Pilatos.

Também se pode identificar um diálogo entre os personagens, como Caifás, Pôncio Pilatos e parte do povo judeu que incentivava a morte de Jesus. Um elemento importante da composição dos fragmentos do texto é que, no texto integral do Evangelho de Mateus, Jesus fala algumas vezes; contudo, no texto da *Paixão de Domingo de Ramos,* as falas de Jesus são omitidas.

Frei Jesuíno do Monte Carmelo também compôs o hino *Procissão de Palmas* para a procissão do Domingo da Paixão (ou Domingo de Ramos). Após uma exaustiva pesquisa sobre a propagação póstuma desses hinos[75], foi possível encontrar somente uma gravação do hino *Procissão de Palmas* e nenhuma gravação da *Paixão de Domingo de Ramos.*

De acordo com Mario Ernesto Humberg, responsável por escrever em 1982 um texto para a divulgação do LP *Música Sacra Paulista – vol. 2* (que contém três obras de Jesuíno do Monte Carmelo, incluindo a *Procissão de Palmas*), ainda hoje, no Brasil, a música sacra colonial é pouco estudada e divulgada. Nesse sentido, o principal músico a promover esse trabalho foi Régis Duprat (PQP BACH, 2024).

Além dessas composições para o Domingo de Ramos, Jesuíno do Monte Carmelo compôs hinos marianos e eucarísticos, temáticas devocionais importantes para a Ordem do Carmo.

O hino mariano carmelita mais conhecido é o *Flos Carmeli,* dedicado à Nossa Senhora do Carmo. Esse hino também era cantado nas igrejas da América Portuguesa e, particularmente, na Igreja do Carmo da Vila de Itu. Além disso, cantava-se a antífona de Nossa Senhora e a Ladainha a Nossa Senhora. Frei Jesuíno do

[75] Essa etapa da pesquisa consistiu em analisar arquivos físicos e onlines, tais como: Arquivo Histórico do Museu Republicano "Convenção de Itu", Arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo, Arquivo Digital UNESP, Arquivo Nacional, Música Brasilis, Ibermúsicas, etc.

Monte Carmelo fez sua própria versão da *Litaniae Beatae Mariae Virginis*[76] para ser tocada nas missas. Essas informações podem ser encontradas na seguinte narrativa:

> E, depois das páginas faltantes do livro velho, ainda encontra outra data revelando que, a 27 de julho de 1782, a Mesa resolve "para mais culto e honra de Deus e de sua Mãe Santíssima, fossem as missas dos sábados, dali em diante, acompanhadas de música de instrumentos, e a ladainha e *Flos carmeli* cantadas depois da missa, para não ser mais cantochão, pelo que se daria ao mestre de capela, a quantia de dez mil réis por ano". (ANDRADE, 2012, p. 60).

A *Litaniae Beatae Mariae Virginis* de Frei Jesuíno do Monte Carmelo foi mais divulgada que os hinos quaresmais, possuindo recentes gravações disponibilizadas no YouTube[77]. Alguns trechos desse hino mariano foram compostos na Idade Média, no contexto de propagação da devoção à Nossa Senhora de Loreto. Contudo, no contexto de Teresa de Jesus, em 1587, o Papa Sisto V aprovou a oração *Litaniæ lauretanæ* (Ladainha Lauretana). Segundo Costa (2008, p. 124), a Ladainha caracteriza-se como uma

> Oração ou prece litúrgica usada em rituais religiosos diversos, onde os fiéis, organizados ou não em procissão, entoam uma série de invocações a Deus, a Jesus Cristo, à Virgem e/ou aos santos, louvando-os ou solicitando-lhes graças e ajudas.

A partir disso, compreende-se que a *espiritualidade teresiana*, na fundação da Venerável Ordem Terceira do Carmo da Vila de Itu (século XVIII), foi reconfigurada a partir de dois elementos importantes: a valorização da Humanidade de Jesus e o cultivo devocional à Virgem Maria. O mistério da Paixão de Cristo, na Vila de Itu, desenvolveu-se através das práticas litúrgicas da Semana Santa, destacando-se a Procissão do Triunfo e a elaboração de partituras musicais contemplando os mistérios dolorosos da vida de Jesus. A devoção mariana, por sua vez, faz-se presente na iconografia dedicada à Padroeira, Nossa Senhora do Carmo, nas partituras e orações.

---

[76] Acesso à partitura da Ladainha de Nossa Senhora (1827): https://musicabrasilis.org.br/sites/default/files/jmc_ladainha_de_nossa_senhora_score.pdf

[77] Acesso a recém gravação da Ladainha de Nossa Senhora: https://www.youtube.com/watch?v=LPQ_OBSVMNQ

Nesse sentido, a versão barroca de Frei Jesuíno do Monte Carmelo se destacou na América Portuguesa, pois o seu trabalho na música sacra paulista tinha poucos concorrentes à altura. Também é possível identificar a gravação póstuma da Ladainha de Nossa Senhora no LP *Música Sacra Paulista – vol. 2,* que engloba as composições de Frei Jesuíno do Monte Carmelo (1764-1819) e Francisco de Paula Ferreira (1777-1833).

Ao analisarmos essas fontes, percebe-se que a opulência dos ornamentos e o predomínio do luxo característicos da estética barroca não apenas ressaltam a busca incessante por um ideal de beleza, mas também revelam possíveis contrastes sociais, por exemplo, entre religiosidade popular e ostentação. Nesse cenário, as celebrações religiosas católicas se configuram como um espaço privilegiado em que o esplendor barroco se manifesta, refletindo tanto a devoção dos fiéis quanto a busca por distinção social.

Ao analisar a Procissão do Triunfo na Venerável Ordem Terceira do Carmo na Vila de Itu, pode-se afirmar que as festividades religiosas foram profundamente moldadas pela estética barroca. A decoração exuberante das igrejas, a elaboração de altares profusamente adornados (muitas vezes, com materiais preciosos, como ouro e prata) e a adoção de vestimentas suntuosas por parte dos clérigos e fiéis exemplificam essa afirmativa.

As procissões, os autos e as celebrações litúrgicas transformaram-se em momentos em que a religiosidade se entrelaçava com a exibição de riqueza. Por isso, a problemática do excesso de luxo e adornos no Barroco brasileiro levanta reflexões sobre as implicações sociais e espirituais dessa estética nas festividades religiosas.

Portanto, essas problemáticas nos levam a compreender que a busca por um ideal de beleza e a ostentação de riqueza, embora tenham contribuído para a grandiosidade das celebrações, suscitaram e suscitam questionamentos acerca das contradições entre fé e devoção, entre espiritualidade e materialidade, entre simplicidade do culto e exuberância das festividades, etc. Essas questões seguem desafiando as próximas gerações de pesquisadores na compreensão do papel do luxo na expressão religiosa artística e em sua vivência de práticas espirituais no Brasil Colonial.

CONCLUSÃO

Elaborar uma dissertação de Mestrado em Ciências da Religião sobre a fundação da Venerável Ordem Terceira do Carmo da Vila de Itu, no século XVIII, está cercada de desafios. O objeto de estudo escolhido, ao que tudo indica, não foi exaustivamente estudado pelos pesquisadores, tendo em vista a dificuldade em encontrar fontes primárias e fontes secundárias que deem conta de adentrar e destrinchar o tema de pesquisa.

Além disso, relacionar a fundação da referida Ordem Terceira com a prática devocional à Teresa de Jesus na Vila de Itu, bem como compreender as possíveis reconfigurações e adaptações da *espiritualidade teresiana* no contexto colonial luso-brasileiro, são etapas importantes para esta dissertação.

A presença dos carmelitas terceiros, na Vila de Itu, do século XVIII, foi envolvida por questões próprias da América Portuguesa, desenvolvendo-se com influências variadas e igualmente importantes, tais como: a herança teológica, predominantemente, ibérica; a religiosidade popular; as práticas devocionais; o Barroco e seus desdobramentos na arquitetura, na iconografia, na liturgia, na música, nas festas, nas procissões; etc.

Fundada por leigos devotos ao culto da Virgem do Carmo e de Santa Teresa de Jesus, a Ordem Terceira do Carmo consolidou-se como um dos principais marcos da religiosidade popular na região, atuando na Vila de Itu como reflexo das dinâmicas da Igreja Católica e, mais que isso, das interações e divergências entre o clero regular, os religiosos e os leigos, o que conferiu à Ordem um papel relevante na configuração das influências sociais e das práticas religiosas da época.

A construção da Igreja do Carmo na Vila de Itu, por exemplo, não apenas simbolizou a devoção dos membros da Ordem Terceira aos santos do carisma, mas também consolidou o poder simbólico da Ordem dentro do contexto urbano que se desenvolvia. Nesse sentido, a Igreja do Carmo se tornou um centro de agregação de fiéis, mas também um local de prestígio social, onde a leigos (sobretudo a elite local) poderia exercer seu poder por meio de doações e apoio a projetos de grande envergadura. Dentre as figuras mais importantes da referida Ordem, destaca-se o

papel de Frei Jesuíno do Monte Carmelo na Vila de Itu e na América Portuguesa, como artista e sacerdote carmelita.

Portanto, diante do contexto apresentado, conclui-se que, a presença de uma espiritualidade elaborada na Espanha quinhentista, propagada na Península Ibérica e disseminada na América Portuguesa como um dos principais pilares da Ordem do Carmo, contribui à tomada de consciência sobre o potencial das ordens religiosas na história. Nesse sentido, compreender as reconfigurações da espiritualidade teresiana na América Portuguesa é, antes de tudo, compreender o potencial da religião e de suas manifestações em locais e épocas distintos, mas igualmente importantes e influentes em seus respectivos contextos.

REFERÊNCIAS

Fontes primárias:

AGOSTINHO, Santo. **A vida feliz**. (Coleção Patrística). São Paulo: Paulus, 1998.

AGOSTINHO, Santo. **Confissões.** Lucia Maria Csernik, 2007.

AGOSTINHO, Santo. **O Livre-arbítrio.** (Coleção Patrística). São Paulo: Paulus, 1995.

ARCHIVE DU CARMEL DE LISIEUX. **O hábito carmelita.** 2023. Disponível em: https://archives.carmeldelisieux.fr/pt/au-carmel-du-temps-de-therese/le-style-de-vie/habit-de-carmelite/

ARQUIVO REGIONAL DOS AÇORES. **Livro de Batismos de Fenais da Luz, São Miguel (1672 - 1701),** p. 92.

BÍBLIA VULGATA. **Nova Vulgata: Liber Psalmorum**. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2024. Disponível em: https://www.vatican.va/archive/bible/nova_vulgata/documents/nova-vulgata_vt_psalmorum_lt.html#PSALMUS%2088

BRITISH MUSEUM. **Representation of: St Teresa of Avila.** 2006, U.561. Disponível em: https://www.britishmuseum.org/collection/object/P_2006-U-561

OLIVEIRA CÉSAR, Joaquim Leme de Oliveira, **‘Notas históricas de Itú’,** publicado em Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo, V. 25 (1925), 1928, p. 43-90.

DEBRET, Jean Batista. **Viagem pitoresca e histórica ao Brasil**, Belo Horizonte / São Paulo, Itatiaia / Editora da Universidade de São Paulo, 1989.

Estatutos Da Veneravel Ordem Terceira de Nossa Senhora do Monte do Carmo. Novamente impressos com as reformas feitas pelo meza conjunta de 29 de setembro de 1848, sendo prior da Ordem o Irmão Prior jubilado João Baptista Lopes Gonçalves, reimpresso em 1895, Rio de Janeiro, Typ. e Papelaria Neves.

IGREJA CATÓLICA. **Livro de Óbitos de Itu, SP (1768 - 1788)**, pág. 49 (53).

Inventário de Ignácio Paxeco da Costa, vila de Itu – 1806, maço 16A. Fundo Arquivo Central da Comarca de Itu. Primeiro ofício de Justiça. Arquivo Histórico do Museu Republicano “Convenção de Itu”.

IPATRIMONIO. **Itu - Igreja e Convento de Nossa Senhora do Carmo.** 2024. Disponível em: https://www.ipatrimonio.org/itu-igreja-e-convento-de-nossa-senhora-do-carmo#!/map=38329&loc=-23.26587100000001,-47.297295000000005,17

MUSEO CARMELITANO. **Vero Retrato de Santa Teresa.** 2024. Disponível em: https://carmelitasalba.org/portfolio-items/vero-retrato-de-santa-teresa/

MÚSICA BRASILIS. **Jesuíno do Monte Carmelo**. 2024. Disponível em: https://musicabrasilis.org.br/compositores/jesuino-do-monte-carmelo

NARDY FILHO, Francisco. **A cidade de Ytu: histórico da sua fundação e dos seus principais monumentos. Vol. I.** Itu: Ottoni Editora, 2000.

PAULO VI. **Proclamação de Santa Teresa de Jesus a Doutora Da Igreja: Homilia do Papa Paulo VI.** Vaticano,1970. Disponível em: https://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/homilies/1970/documents/hf_p-vi_hom_19700927.html

Relatório apresentado ao Exmo. E Rvmo. Arcebispo Metropolitano, D. Duarte Rodolfo e Silva, por ocasião de sua visita pastoral a esta parochia de Ytu em 1910. Pasta ITU-SP (IV), INT-03-03-07. 1910.

RODRIGUEZ, Simão. **Representação dos irmãos Carmelitas de Ytu no mesmo sentido.** Biblioteca Digital UNESP, Volume 18 - Avisos e cartas régias (1714- 29). 22 mai. 1720. Disponível em: https://bibdig.biblioteca.unesp.br/server/api/core/bitstreams/4ad34788-945a-423e-9e86-7dc4f8c7a631/content

SANTA TERESA, Fr. Manuel de, ***Instructorio espiritual de lós terceros, terceras, y beatas de nuestra señora del Carmen.*** *De la venerable tercera orden de nuestra Senõra del Carmen de San Sebastian de la ciudade de México, Reimpreso en la imprenta de la calle de Santo Domingo, año de 1816*, p. 27-28. (primeira edição 1741)

SÃO PAULO. Conselho de Defesa do Patrimônio Histórico, Arqueológico, Artístico e Turístico do Estado Secretaria de Estado da Cultura. **Processo n° 22058/82. Tombamento em "ex-officio" – Igreja do Carmo – Itu.** N° inscr. 53, p. 3, 24/6/1971. 23 abr. 1982.

TERESA DE JESUS. **Obras Completas.** São Paulo: Edições Carmelitanas; Edições Loyola, 1995.

TERESA DE JESÚS. **Obras Completas. Vol 1.** Madrid: *Biblioteca de Autores Cristianos*, 1951.

TERESA DE JESÚS. **Obras Completas. Vol 2.** Madrid: *Biblioteca de Autores Cristianos*, 1954.

TOMÁS DE AQUINO. ***De Magistro*.** Campinas: Kírion, 2017.

XAVIER, João Paulo. **Relação das confrarias e irmandades**. Arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo. Pasta ITU-SP (III), INT-03-03-06. 31 jan. 1873.

Fontes secundárias:

ANDRADE, Mário. **Padre Jesuíno do Monte Carmelo.** Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012.

ARINTERO, Juan González. ***Influencia de Santo Tomás en la mística de San Juan de la Cruz y Santa Teresa.*** Campinas: Livre, 2020.

AZZI, Riolando. **A cristandade colonial, um projeto autoritário.** São Paulo: Paulinas, 1987.

BARROS, José D'Assunção. HISTÓRIA E MÚSICA: Considerações sobre suas possibilidades de interação. **História & Perspectivas**, Uberlândia (58); 25-39, jan./jun. 2018.

BELLOTTO, Heloísa. Itinerário documental do Morgado de Mateus e o projeto resgate. In: **Seminário *Em nome d' El Rey:* 2º seminário comemorativo dos 250 anos do governo do Morgado de Mateus.** Arquivo Público do Estado de São Paulo: USP, 2015.

BLOCH, Marc. **Apologia da História ou, o ofício do historiador.** Rio de Janeiro: Zahar,
2001.

BOGACIOVAS, Marcelo Meira Amaral. Os irmãos Mellos de Itu. In: **Edição Comemorativa do Cinquentenário do Instituto Genealógico Brasileiro**. São Paulo: IMESP, 1991. pp. 685-736. Disponível em: https://www.asbrap.org.br/pdf/Mellos.pdf

BORGES, Célia. Os Eremitas e o Ideal de Santidade no imaginário português: o Deserto dos Carmelitas Descalços no séc. XVII. **Lusitania Sacra**, n. 23, p. 189-206, 1 jan. 2011. Disponível em: https://revistas.ucp.pt/index.php/lusitaniasacra/article/view/5704/5525

BORGES, Célia. Santa Teresa e a Espiritualidade Mística: a circulação de um ideário religioso no mundo atlântico. In: **Universidade Nacional De Lisboa. Actas do Congresso Internacional O Espaço Atlântico de Antigo Regime: poderes e sociedade.** Lisboa: FCSH/UNL, 2005. Disponível em: http://cvc.institutocamoes.pt/eaar/coloquio/comunicacoes/celia_maia_borges.pdf

BOSCHI, Caio César. **Os leigos e o poder.** São Paulo: Editora Ática, 1986.

BRITO, Jorge Germano. **Santa Teresa de Jesus experiência orante de uma vida determinada.** 2014. Tese (Mestrado Integrado em Teologia) – Faculdade de Teologia, Universidade Católica Portuguesa, Porto, 2014. Disponível em: https://repositorio.ucp.pt/bitstream/10400.14/15166/1/201495236.pdf

BRUIT, Héctor. ***Bartolomé de Las Casas* e a simulação dos vencidos.** 1993. Tese (Doutorado em História) – UNICAMP, 1993.

BRUSALIN, Lia. **O programa imagético da Paixão de Cristo das ordens terceiras do Carmo: contraponto entre história, iconografia, materiais e técnicas de esculturas devocionais dos séculos XVII – XIX no Brasil.** Tese (Doutorado em Artes) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2019.

BUENO, Beatriz. Tecido urbano e mercado imobiliário em São Paulo: metodologia de estudo com base na Décima Urbana de 1809. **Anais do Museu Paulista**. São Paulo. N. Sér. v.13. n.1. p. 59-97. jan. -jun. 2005.

CAMPBELL, Joseph. **O poder do mito.** São Paulo: Editora Palas Athena, 1991.

CAMPOS, Adalgisa. A ordem Carmelita. ***Per Musi***, n. 24, p. 54–61, jul. 2011.

CAMPOS, Adalgisa. Cultura artística e calendário festivo no barroco luso-brasileiro: as Ordens Terceiras do Carmo. **Imagem Brasileira.** Belo Horizonte, v.2, 2003.

CARMELITANI SCALZI. **Santa Teresa de Jesus.** 2024. Disponível em: https://www.carmelitaniscalzi.com/pt-br/quem-somos/fundadores/santa-teresa-de-jesus/#:~:text=Os%20seus%20conventos%20foram%20levantados,1580)%2C%20S%C3%B3ria%20(1581)

CLOCLET DA SILVA, Ana Rosa. Do regalismo pombalino ao regalismo imperial: herança e ruptura na formação do Estado nacional brasileiro. *In:* **Pombal e os projetos do Brasil.** Aracaju, SE: Criação Editora; Lisboa, Theya, 2023.

COSTA, Sergio Roberto. **Dicionário de gêneros textuais**. São Paulo: Autentica, 2008.

CASTRO, Helio. Viabilidade econômica da escravidão no Brasil: 1880-1888. **Revista Brasileira de Economia,** Rio de Janeiro, 27 (1):43-67, jan.-mar. 1973.

DANIELSKI, Gislene. **A herança espiritual-carismática de santo Aníbal Maria à luz da espiritualidade de santa Teresa de Jesus**. Tese (Doutorado em Teologia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.

DANIEL-ROPS, Henri. **A Igreja da Renascença e da Reforma I.** São Paulo: Quadrante, 1996.

DANIEL-ROPS, Henri. **A Igreja da Renascença e da Reforma II**. São Paulo: Quadrante, 1999.

DE SANTA TERESA, Silvério. **A carmelita perfeita.** Tomo I. São Paulo: Edições Paulinas, 1958.

DELUMEAU, Jean. **A civilização do Renascimento.** Vol. I. Lisboa: Editora Estampa, 1994.

DI STEFANO, Roberto. *Disidencia Religiosa y Secularización en el siglo XIX*

iberoamericano: cuestiones conceptuales y metodológicas. In: **Projeto História**. São Paulo, n. 37, pp. 157-178, dez. 2008.

DILLMANN, Mauro. Religiosidade popular católica no Brasil durante a vigência do Padroado. **Revista Espaço Acadêmico** – n° 138, novembro de 2012.

DUQUE, Baldomero Jiménez. ***San Juan de la Cruz figura y mensage.*** Madrid: San Pablo, 2000.

FRANCISCO, Luís Roberto de. **Música e cultura religiosa em Itu (III).** Itu: ACADIL, 2004.

FREITAS NETO, José Alves de. ***Bartolomé de Las Casas*****: a narrativa trágica, o amor cristão e a memória americana.** São Paulo: Annablume, 2003.

FULLOP-MILLER, René. **Os santos que abalaram o mundo**. 8. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1976.

GABRIEL DE SANTA MARIA MADALENA, Frei. **Santa Teresa de Jesus. Mestra de vida espiritual.** São Paulo: Paulus, 1986.

GOMES, Daniela. As Ordens Terceiras em Minas Gerais: suas interações e solidariedades no período Ultramontano (1844-1875). Anais do II Encontro Nacional do GI História Das Religiões e das Religiosidades. **Revista Brasileira De História Das Religiões** – Anpuh. Maringá (PR) v. 1, n. 3, 2009.

GONÇALVES, Flávio. O Privilégio Sabatino na arte alentejana. In: ***Separata de A cidade de Évora.*** Évora, n. 45 e 16 (1963).

GUTIÉRREZ, Antonio Cea. Modelos para una santa. El necesario icono en la vida de Teresa de Ávila. In: **Revista de Dialectología y Tradiciones Populares,** nº 1, vol.LXI, jan.-jun. 2006. (p.7-42). Disponível em: http://unirioja.dialnet.es

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil.** São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HONOR, André. **Universo Cultural Carmelita no além-mar: formação e atuação dos carmelitas reformados nas capitanias do norte do Estado do Brasil (sécs. XVI a XVIII).** Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2013. Disponível em: https://repositorio.ufmg.br/bitstream/1843/50226/1/Andr%C3%A9%20Cabral%20Honor%20-%20Universo%20cultural%20carmelita.pdf

HOORNAERT, Eduardo. **Formação do catolicismo brasileiro — 1550-1800: ensaio de interpretação a partir dos oprimidos.** Petrópolis: Vozes, 1978.

JEDIN, Hubert. ***Manual de Historia de la Iglesia V.*** *Reforma, Reforma Católica Y Contrarreforma.* Barcelona: Editorial Herder, 1972.

JUSTINIANO, Fátima. **AS IMAGENS DA PAIXÃO DE CRISTO DA PROCISSÃO DO TRIUNFO, das Veneráveis Ordens Terceiras de Nossa Senhora do Carmo no Brasil e seus antecedentes portugueses.** Tese (Doutorado em História), Universidade de Lisboa, 2016.

LLAMA MARTINEZ, Enrique. San Agustín y la «conversión» de Santa Teresa. In: ***Augustimus***, vol. 32, 1987, p. 385-415.

LE GOFF, Jacques. **O nascimento do Purgatório.** Lisboa: Editorial Estampa, 1995.

LEITE, Leonardo; MORAES, Gerson. As contribuições da Filosofia Mística de Santa Teresa de Ávila para espiritualidade prática. **Estudos de Religião**, v. 35, n. 1, 63-87, jan. - abr, 2021.

LIMA, Maria Graciele de. **Uma Inquieta Escritura:** Estudo e tradução de *Exclamaciones E Vejamen de Teresa d'Ávila*. 2018. Tese (Doutorado em Letras) – Faculdade de Letras, Universidade Federal da Paraíba, 2018. Disponível em: https://repositorio.ufpb.br/jspui/bitstream/123456789/16853/1/Arquivototal.pdf

MARTÍN, María José. **Santidad, devoción y arte a través de cuatro referencias a estampas de Santa Teresa de Jesús, años 1609-1615.** Universidad de Valladolid, 2008. Disponível em: https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2835943

MARTINS. Maria Manuela. Os motivos agostinianos mais significativos na obra de Teresa d'Ávila. **Didaskalia XLV**, 201-321, Porto, 2015.

MENDONÇA, Nívea Maria. As devoções carmelitas na perspectiva global: a influência das práticas devocionais dos séculos XVIXVIII na cristandade ocidental. **Temporalidades – Revista de História**, ed. 32, v. 12, n. 1, 2020.

MENDONÇA, Nívea Maria. **As práticas piedosas dos terceiros carmelitas de Minas Gerais no século XVIII: as atitudes e crenças diante da morte e suas formas de expressão.** ANPUH-Brasil, 31° Simpósio Nacional de História, Rio de Janeiro, 2021. https://www.snh2021.anpuh.org/resources/anais/8/snh2021/1628544218_ARQUIVO_8c6878d342489e471ff4be9c38b640f2.pdf

MOLINA, S. R. Na dança dos altares: a Ordem do Carmo e a Irmandade da Boa Morte entre o poder e a sobrevivência no Rio de Janeiro dos primeiros tempos do império (1814-1826). **Revista de História**, [S. l.], n. 147, p. 109-134, 2002. Disponível em: https://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/18944

NASSER, Maria Celina. Linguagem simbólica como ponte. **Ciências da Religião: História e Sociedade**, ano 2, n. 2, 2004.

NOVAIS, Fernando. Entrevista. **Revista Brasileira de Psicanálise** · Volume 42, n. 2, 15-31, 2008.

NUNES, Ruy Afonso. **História da Educação no Renascimento.** Campinas: Kirion, 2018.

OLIVEIRA, Katia Aparecida. Entre cavaleiros e pícaros: literatura e sociedade espanhola da Idade Média ao Renascimento. **Revista *Signum***, 2017, vol. 18, n. 1. Disponível em: http://www.abrem.org.br/revistas/index.php/signum/article/view/257/267

ORAZEM, Roberta. **A representação de Santa Teresa d'Ávila nas igrejas da Ordem Terceira do Carmo de Cachoeira/Bahia e São Cristóvão/Sergipe.** Dissertação (Mestrado em Artes Visuais) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2009. Disponível em: https://repositorio.ufba.br/bitstream/ri/9853/1/robertaorazempt1.pdf

PASSOS, Silmara Luiza. **A mística de João da cruz no cenário de reformas do Século XVI.** Dissertação (Mestrado em História Ibérica) - Universidade Federal de Alfenas, Alfenas, 2021. Disponível em: https://bdtd.unifal-mg.edu.br:8443/bitstream/tede/1712/5/Disserta%c3%a7%c3%a3o%20de%20Silmara%20Luiza%20%c3%93rf%c3%a3o%20Novais%20Passos.pdf

PEDROSA-PÁDUA, Lucia. **Santa Teresa de Jesus: Mística e humanização.** Paulinas: São Paulo, 2016. E-book Kindle.

PIÑERO VALVERDE, Maria de la Concepción. Aproximação à Obra Literária de Teresa de Jesus. **International Studies Coepta** (International Studies on Law & Education) jan-ago 2020 Cemoroc-Feusp / IJI - Univ. do Porto / Colégio Luterano São Paulo. Disponível em: http://www.hottopos.com/isle34_35/29-38Concha.pdf

PIO X, Papa. **Catecismo Maior de São Pio X.** Niterói: Permanência; Edições São Tomás, 2010.

PQP BACH. **Música Sacra Paulista – Frei Jesuíno do Monte Carmelo (1764-1819) & Francisco de Paula Ferreira (1777-1833).** 2024. Disponível em: https://pqpbach.ars.blog.br/2017/10/11/musica-sacra-paulista-frei-jesuino-do-monte-carmelo-francisco-de-paula-ferreira/

PRATES, Admilson Eustáquio. **Imaginação material e mística: traços dos quatro elementos naturais presentes na obra Castelo Interior de Santa Teresa d'Ávila.** 2016. 184 f. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) - Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciência da Religião, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2016. Disponível em: https://sapientia.pucsp.br/bitstream/handle/19092/2/Admilson%20Eust%c3%a1quio%20Prates.pdf

QUINTÃOS, Manuel. **Da "Senhora do Monte Carmelo" à "Senhora do Escapulário": Origem e evolução da invocação Nossa Senhora do Carmo.** Portugal, 2018.

REYNAUD, Elisabeth. **Teresa de Ávila ou o divino prazer**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2001.

REZENDE, Leandro. **O Monte Carmelo nas montanhas de Minas: Artes, Iconografia e devoção nas Ordens Terceiras do Carmo de Minas Gerais (séculos XVIII e XIX).** Tese (Mestrado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, 2016.
RODRIQUEZ, Fr. O., **The Third Order of the Teresian Carmel, its origin and history,** Roma, *Teresianum*, 1980. Disponível em: http://helpfellowship.org/OCDS%20Lessons/Lesson%2011.htm

ROS GARCÍA, Salvador. *La conversión de santa Teresa. Lectura de uma experiencia fundante (450 años),* ***Revista de Espiritualidad***, 63 (2004).

ROSADA, Mateus. Um panorama do Barroco e do Rococó em São Paulo. *In:* **O Barroco na América Portuguesa: Novos Olhares**. João Pessoa: Editora do CCTA-UFPB; Sevilla: Universidad Pablo de Olavide/ EnRedARS, 2019.

ROSADA, Mateus; BORTOLUCCI, Maria Ângela P.C.S. Afinal, existe um barroco paulista? **Arquiteturas do mar, da terra e do ar – Vol. I, Arquitetura e Memória.** Lisboa: Academia de Escolas de Arquitetura e Urbanismo de Língua Portuguesa, 2014. p.227-235.

ROYO MARÍN, Antonio. **A espiritualidade dos leigos.** São Paulo: Ecclesiae, 2023.

RUIZ, Federico. **Místico e mestre São João da Cruz.** Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1994.

SALOMÃO, Myriam. O programa artístico das pinturas de forro nas igrejas carmelitas das cidades paulistas de São Paulo, Itu e Mogi das Cruzes. *In:* **No embalo da rede. Trocas culturais, história e geografia artística do Barroco na América Portuguesa,** vol. 13, 2020, Sevilla, España / São Paulo, Brasil. Disponível em:https://rio.upo.es/xmlui/bitstream/handle/10433/8785/20%3aSALOMAO.pdf?sequence=1&isAllowed=y

SANTOS, Luciana. Os Letrados e a Doutora: os processos de canonização de Santa Teresa de Jesus e a Universidade de Salamanca (1591-1610). **Anais do XXIX Simpósio Nacional de História.** Brasília: UNB, 2017. Disponível em: https://www.snh2017.anpuh.org/resources/anais/54/1502824418_ARQUIVO_TextoANPUH2017.pdf

SHEEN, Fulton John. **Filosofia da Religião.** Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1960.

SILVEIRA, Emerson Sena (org.). **Como estudar as religiões: metodologias e estratégias.** Petrópolis: Vozes, 2018.

TARSIA, Rodrigo. O calendário Gregoriano. *In:* **Revista Brasileira de Ensino de Física,** vol. 17, n°1, 1995. Disponível em:http://www.sbfisica.org.br/rbef/pdf/vol17a06

TODOROV, Tzvetan. **A conquista da América: a questão do outro**. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 1988.

VAZ, Henrique Cláudio. **Antropologia filosófica**. São Paulo: Loyola, 2009.

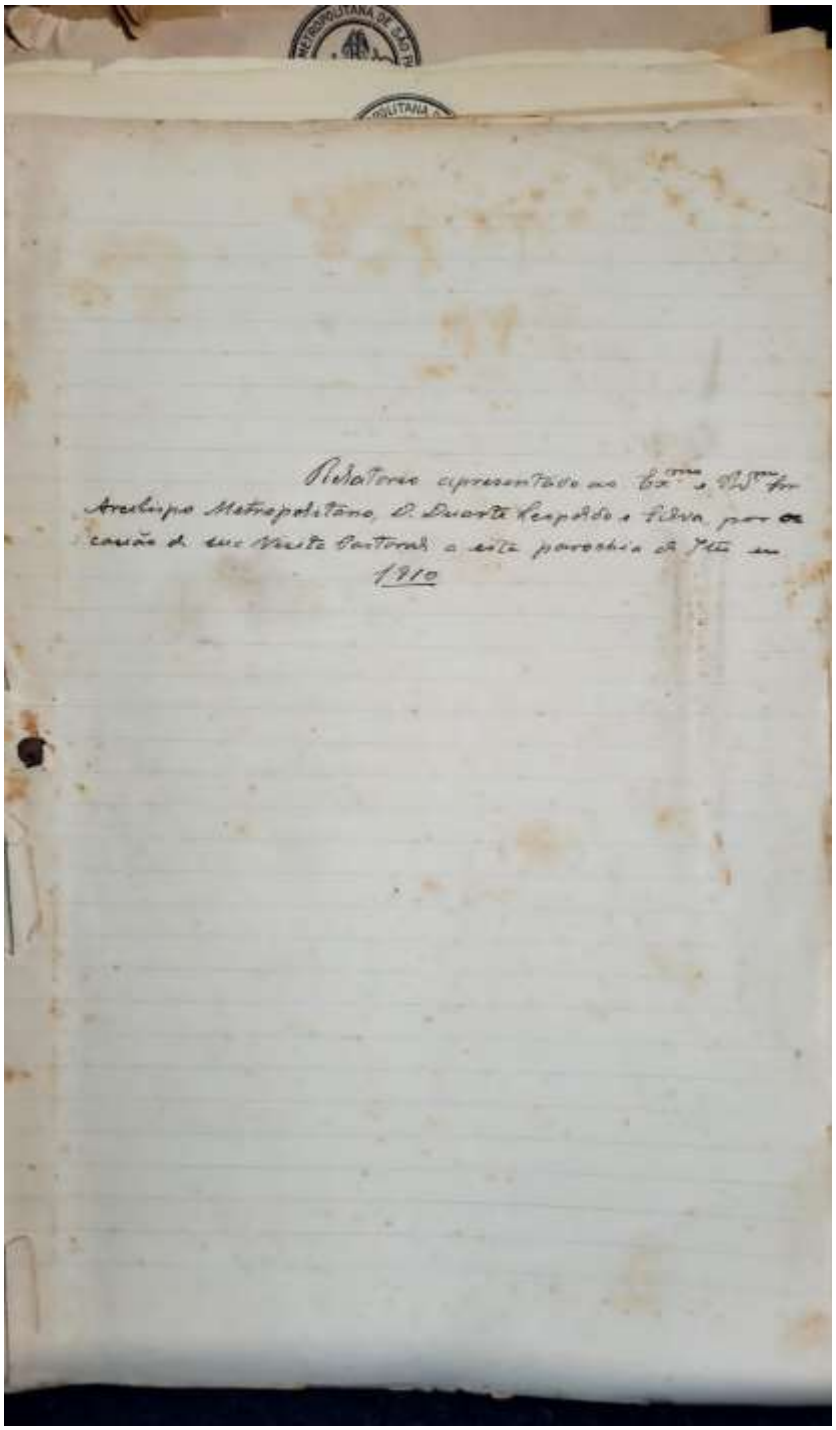
VAZ, Henrique Cláudio. **Experiência mística e filosofia na tradição ocidental.** São Paulo: Loyola, 2000.

VIEIRA, Dilermando. **História do catolicismo no Brasil (1500-1889).** Vol I. Aparecida: Editora Santuário, 2016.

WU, John. **O Carmelo Interior.** Rio Grande do Sul: Minha Biblioteca Católica, 2021.

ANEXOS

ANEXO I: Relatório apresentado ao Exmo. E Rvmo. Arcebispo Metropolitano, D. Duarte Rodolfo e Silva, por ocasião de sua visita pastoral a esta parochia de Ytu em 1910. Arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo. Pasta ITU-SP (IV), INT-03-03-07. 1910.



Igreja da V. O. 3ª de S. Francisco.

A existencia da V. O. 3ª de S. Francisco em Itu, parece tão antiga como a primitiva povoação. No mais antigo livro de Actas de eleição da Ordem, se vê que a "Acta" constante de sua primeira folha foi escripta a quinze de Setembro de 1697, e no alto della se lê: "Livro das eleições que se fazem todos os annos" o que leva a crer que outros livros existiam anteriores aquelle, e que se perderam. Possuia a Ordem no começo uma Capellania que se communicava por um arco com a capella-mór da igreja de S. Luiz, Bispo de Tolosa. Em 1793, cuidou a Ordem Terceira da edificação da actual igreja; reunindo todos materiaes necessarios para essa obra, principiou-se pela demolição da velha capellinha. Após 8 annos de trabalho, foi finalmente benta a nova igreja, no dia 8 de Fevereiro de 1802. Em 1856, sob a direcção do Procurador da Ordem cap. Francisco José de Andrade, deu-se principio ao forro da igreja, ficando o mesmo pintado e dourado. O retabulo é trabalho do entalhador Bernardino de Sena Reis que o concluio em 1866. Em 1909 com o producto de esmolas angariadas pelas Irmãs Terceiras, foram feitos diversos trabalhos nessa igreja, os quaes fazem a segurança do altar mór. do presbyterio, que acharam-se arruinados.

Convento e igreja do Carmo. A mais antiga data que se encontra de actos da Ordem do Carmo é de 1716. Em 4 de Dezembro de 1826, frei Manuel dos Reis, prior desse Convento, informou ao então Presidente da Provincia, Visconde de Congonhas do Campo, dizendo "Este Hospicio é filial a Casa Capitular do Rio de Janeiro. Ignora-se o anno de sua fundação, e só se sabe por tradicção, que foi depois de 1718 e por concessão do Serenissimo Senhor D. João V, e que foi seu fundador o Reverendissimo Padre frei João Baptista de Jesus, Religioso Carmelita" Sãos os fundos applicados a sua manutenção, são redditos dos predios seguintes: Uma morada de casas na cidade de S. Paulo; Um sitio na fazenda denominada

Pirapetinguy, uma fazenda denominada N. S. do Desterro e outra denominada N. S. do Soccorro, todas no districto desta Villa, e dua acções do Banco do Brazil. Em 1765 existia, segundo consta, uma pequena capella, que somente consistia na capella-mór e sachristia. Em 1778 foi feito, por deliberação da Meza, o corpo da igreja. Em 1820, como a Capella ameaçasse ruina, o Prior Frei Francisco do Monte Carmello, de accordo com a Ordem 3ª mandou reforçar os fundos da Capella com barbacans e contrafortes. Em 1851 a Meza authorisou, que se fizessem diversos reparos na Capella, alargando-a, tornando-a solida, e que fosse construida uma nova torre, em substituição a que foi demolida em 1822. Finalmente, a 15 de Outubro de 1857, foi solemnemente inaugurada.

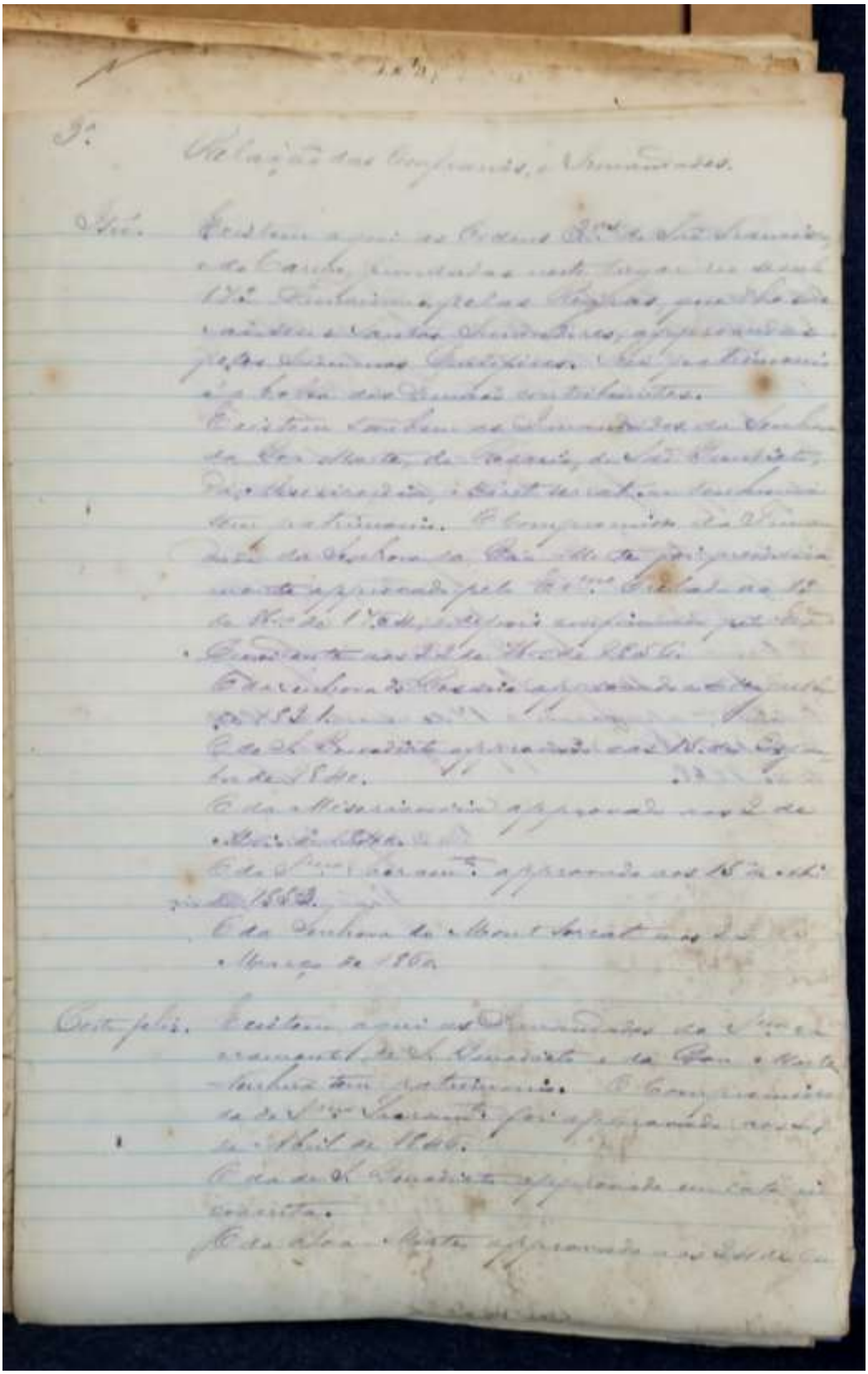
Por concordata celebrada entre os Frades e a Ordem 3ª, quando esta convidou-os a virem occupar o Convento, serviam-se ambos do mesmo templo, fruindo o Convento a renda dos toques de sinos, quando exigido por Irmãos Terceiros.

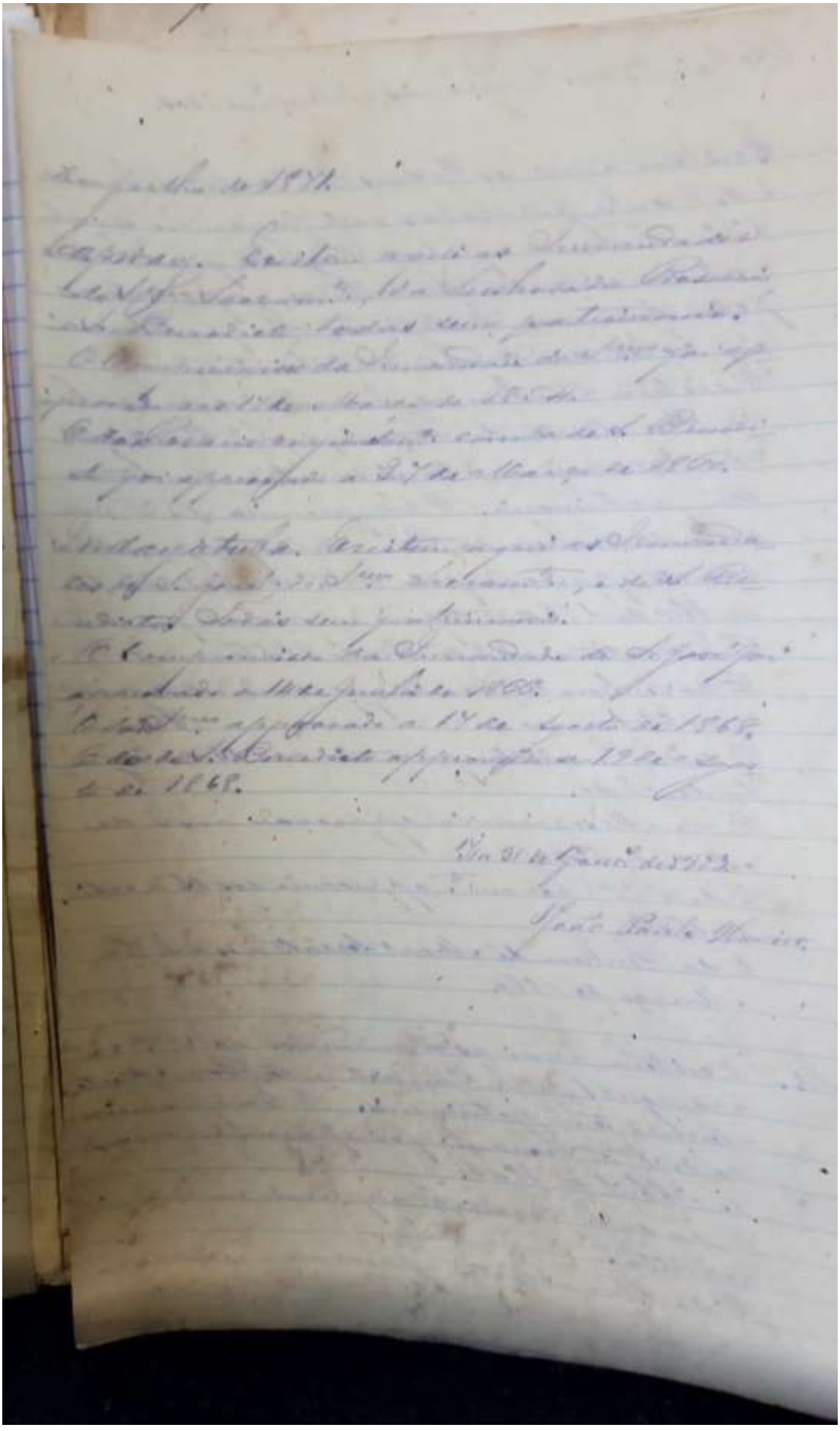
Após a retirada dos RR. Frades Carmelitas, e a extincção da Ordem Terceira, nesta cidade passaram os bens deste Convento a serem zelados por syndicos, o primeiro dos quaes foi o Sr. Feliciano Mendes Pacheco, o 2º o Sr. Cel José Feliciano Mendes, o 3º o Sr. Barão do Itahim, o 4º o Sr. Leite Pinheiro e o 5º actual o Sr. Carlos Grellet Junior. Actualmente alli celebram os RR. PP. Jesuitas.

Igreja do Bom Jesus e Santuario do SS. Coração.

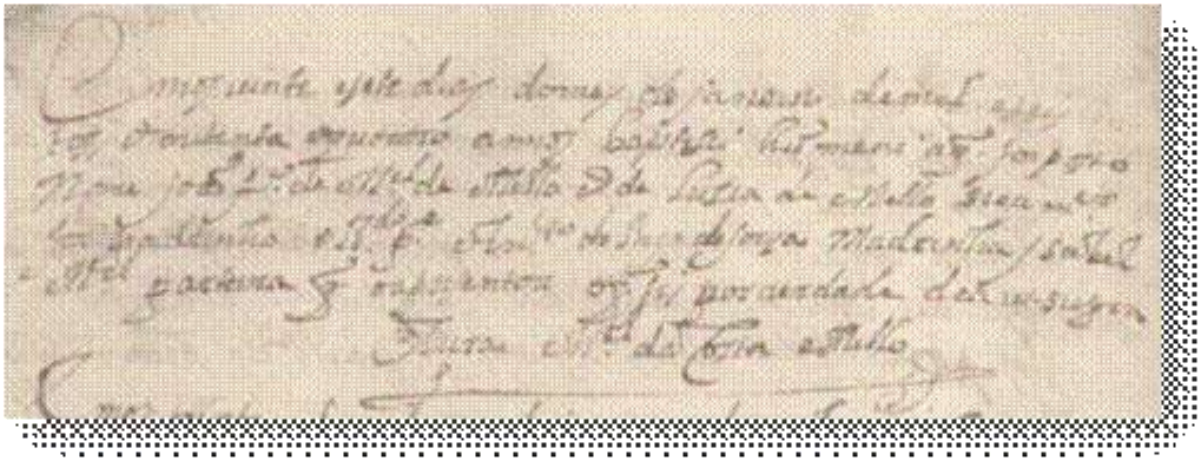
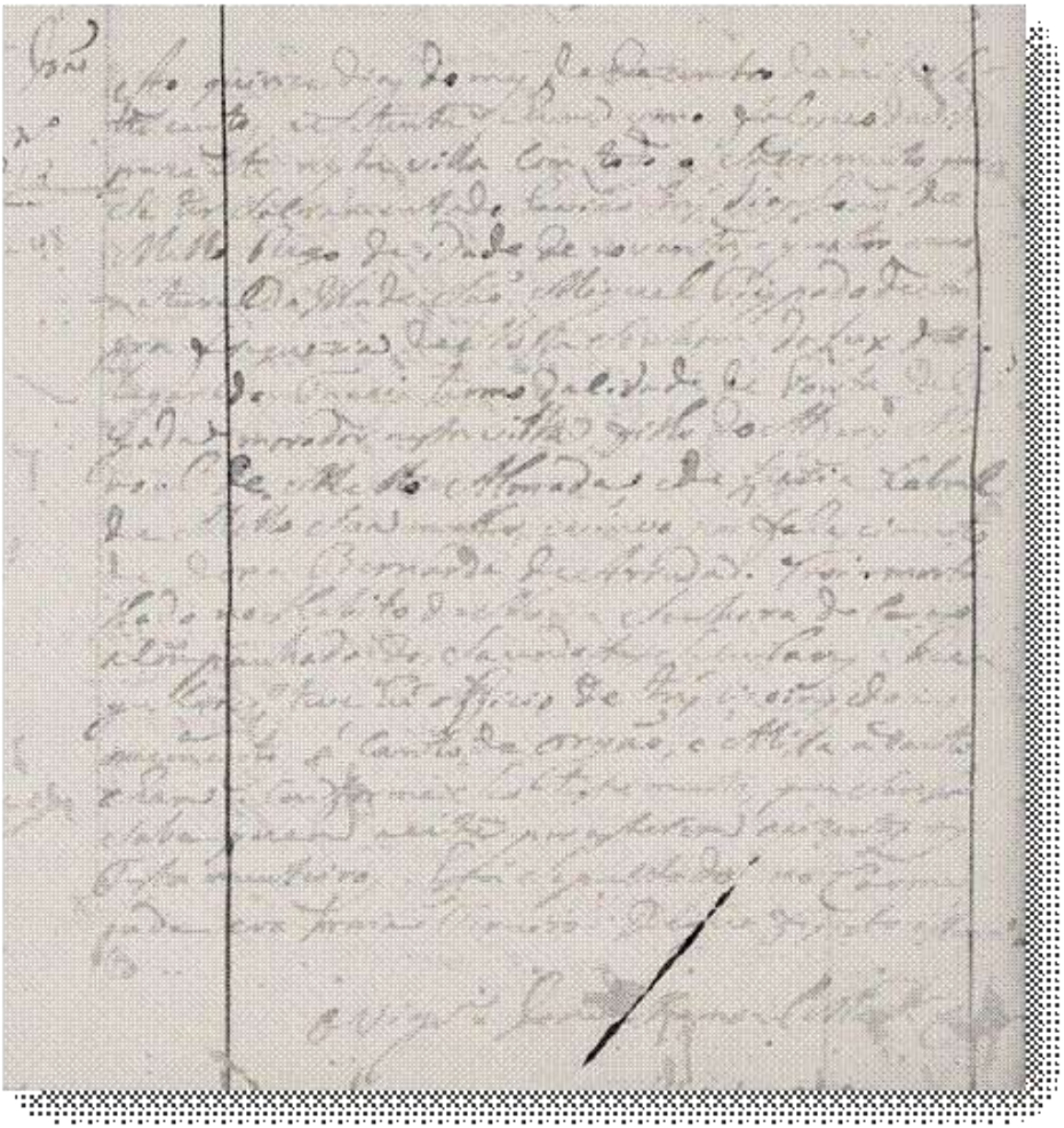
A primeira Capella que existiu no lugar da actual igreja, era tão antiga como a povoação, e segundo alguns, serviu primitivamente de Matriz, a esta então povoação. Entre os annos de 1763 a 1765 foram edificados pelo Vigario da Vara Dr. Manoel da Costa Aranha, thesoureiro e protector da Capella, a igreja actual e sobrado annexo ao mesmo, destinado ao zelador da Capella. Em 1800, fallecendo o Vigario Dr. Manoel da Costa Aranha, seguiu-se-lhe como zelador da Capella o celebre Capitão-mór Vicente da

ANEXO II: XAVIER, João Paulo. **Relação das confrarias e irmandades**. Arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo. Pasta ITU-SP (III), INT-03-03-06. 31 jan. 1873.





ANEXO III: ARQUIVO REGIONAL DOS AÇORES. **Livro de Batismos de Fenais da Luz, São Miguel (1672 - 1701),** p. 92.



ANEXO IV: IGREJA CATÓLICA. **Livro de Óbitos de Itu, SP (1768 - 1788)**, pág. 49 (53).