

O gozo místico-erótico em O Êxtase de Santa Teresa de Bernini: entre escritura e escultura

Mystical-erotic pleasure in Bernini's The Ecstasy of Saint Teresa: between writing and sculpture.

Davi de Lira¹

Walter Melo²

RESUMO

Este artigo investiga a convergência entre erotismo e mística na representação de Santa Teresa de Ávila por Gian Lorenzo Bernini na escultura *O Êxtase de Santa Teresa*. Para tanto, analisa o *Livro da Vida*, autobiografia da santa, examinando a centralidade da experiência corporal e da linguagem esposal na teologia teresiana. Em seguida, analisa a iconografia de Bernini, destacando como o escultor amplifica a carga sensual da transverberação através da teatralidade barroca, rompendo com o decoro histórico e aproximando a imagem sacra de temas profanos. A discussão é fundamentada teoricamente nas perspectivas de Georges Bataille, sobre o erotismo sagrado e na psicologia analítica de C. G. Jung, acerca do espectro entre instinto e arquétipo. Conclui-se que a imagética erótica, presente na escritura e na escultura, não se reduz apenas à sexualidade corporal, mas revela a indissociabilidade entre corpo e espírito na união mística.

Palavras-chave: Santa Teresa de Ávila; Gian Lorenzo Bernini; Mística; Erotismo; Psicologia Analítica.

ABSTRACT

This article investigates the convergence of eroticism and mysticism in Gian Lorenzo Bernini's representation of Saint Teresa of Ávila in the sculpture *The Ecstasy of Saint Teresa*. To this end, it analyzes *The Book of Her Life*, the saint's autobiography, examining the centrality of bodily experience and spousal language in Teresian theology. Subsequently, Bernini's iconography is analyzed, highlighting how the sculptor amplifies the sensual charge of the transverberation through Baroque theatricality, breaking with historical decorum and bringing the sacred image closer to profane themes. The discussion is theoretically grounded in the perspectives of Georges Bataille on sacred eroticism, and in the analytical psychology of C. G. Jung concerning the spectrum between instinct and archetype. It is concluded that the erotic imagery present in both the writing and the sculpture cannot be reduced merely to bodily sexuality, but reveals the inseparability of body and spirit in mystical union.

Keywords: Saint Teresa of Ávila; Gian Lorenzo Bernini; Mysticism; Eroticism; Analytical Psychology.

¹ Doutorando em Psicologia (UFJF). Mestre em Psicologia (UFSJ). Psicólogo (UFC). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1279379779802944>. ORCID: <https://orcid.org/0009-0003-2197-9414>.

² Pós-doutorado (Sorbonne). Doutor em Psicologia Social (UERJ). Mestre em Psicologia (PUC-Rio). Graduação em Psicologia (UERJ). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7019802207342559>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5755-0666>.

Introdução

Em *Livro da Vida*, Teresa de Ávila narra suas experiências extáticas, dentre as quais se destaca a visão de um anjo perfurando o seu coração com uma flecha dourada. Trata-se da visão de um anjo ao seu lado, próximo ao seu corpo, em seu flanco esquerdo e, ele próprio, corporificado, de grande beleza, tendo nas mãos uma flecha de ouro, perfurando-a algumas vezes no coração, deixando-a “toda abrasada num imenso amor de Deus” (Ávila, 2001a, p. 194), fazendo-a gemer e passar o dia fora de si. A cena serviu de inspiração para a escultura *O Êxtase de Santa Teresa*, de Gian Lorenzo Bernini. Essa obra foi encomendada ao grande nome do barroco italiano para compor uma capela da igreja Santa Maria della Vittoria, em Roma, no século XVII, causando intensos debates sobre a relação entre erotismo e espiritualidade.

As polêmicas em torno da escultura foram iniciadas imediatamente, como demonstram comentários críticos dirigidos a Bernini, muitas vezes enfatizando o caráter erótico da obra (Mormando, 2023). No campo da psicologia, a escultura foi analisada por Jacques Lacan (1985) no debate sobre o gozo feminino. Mais recentemente, a obra voltou a ganhar notoriedade por meio do romance *Anjos e Demônios*, de Dan Brown (2004), que adiciona a censura do papa e a remoção da escultura para uma igreja distante. Diante de tantas polêmicas, perguntamos quais são os elementos eróticos presentes na escritura de Teresa de Ávila e na escultura de Bernini.

Para tanto, analisamos a obra *Livro da Vida* com o intuito de entrever como as imagens carregadas de sensualidade estão presentes na articulação entre *corpo escrito* e *corpo vivido* na composição de suas experiências visionárias de intensa tônica erótica. Em relação à escultura de Bernini, buscamos evidenciar as escolhas estéticas que amplificam a imagética sensual das vivências da santa. Ao final, elaboramos uma apreciação que articula a escritura à escultura, trazendo à baila a profunda relação psicológica entre corpo e espírito nos fenômenos místicos.

Esse tema foi abordado a partir da confluência entre a análise psicológica e os fundamentos filosóficos, tendo como parâmetro a noção de símbolo como vivência carregada de significado (Jung, 2011a) e o erotismo como experiência interior transgressora, na qual a condição humana se apresenta como “uma busca psicológica” (Bataille, 2017, p. 35). Essa busca serve de sustentáculo para vivências-limite (Bataille, 2016), como o caráter erótico do misticismo de Teresa de Ávila e as possíveis associações entre sexualidade e morte, que contribuem para a compreensão da teologia da santa.

Para Jung e Bataille, os aspectos culturais surgem, portanto, de um processo energético simbólico: a partir do excedente (Jung, 2011b) ou do dispêndio (Bataille, 2013). Ambas as perspectivas podem dialogar em razão de sua utilidade como ferramentas de análise da realidade. Nesse sentido, a psicologia junguiana se apresenta como uma caixa de ferramentas (Melo, 2025) que traz importantes contribuições para a análise de fenômenos culturais, dentre os quais destacamos os estudos sobre a arte (Jung, 2011c) e sobre as experiências, funções e dogmas de variadas religiões (Jung, 2011d). Em nosso caso, a escritura e a escultura fazem confluir arte e religião em analogias que favorecem o acompanhamento de séries de imagens do inconsciente enriquecidas por paralelos simbólicos que servem como pontos de comparação e compreensão típicos do método de amplificação (Jung, 2011e). Nesse sentido, são de extrema importância os elementos subjetivos da santa e do artista (biografia e relatos pessoais) e coletivos (mitos, lendas e documentos históricos) que foram cotejados com a apreciação do texto e da escultura como

uma forma de analisar os aspectos psicológicos presentes nessas imagens.

1. Santa Teresa de Ávila e o *Livro da Vida*

As memórias da vida da santa são narradas em *Livro da Vida*, desde momentos de sua infância até a entrada na ordem das carmelitas e a fundação das carmelitas descalças. Nesse sentido, muitos o consideram um livro autobiográfico, e outros questionam o enquadramento nesse gênero literário. Na concepção de Bernard McGinn (2017), o livro pode ser dividido em quatro momentos: (1) de grande intensidade confessional e autobiográfica; (2) tratado sobre a oração; (3) narração de seus arroubamentos místicos; (4) relato acerca da fundação do convento São José, primeiro da Ordem das Carmelitas Descalças. A primeira parte foi influenciada pelas *Confissões* de Santo Agostinho, livro que a impactou profundamente: “Começando a ler as *Confissões*, tive a impressão de me ver ali” (Ávila, 2001a, p. 68). A oração mental, por sua vez, é uma prática meditativa que busca o contato direto e aberto com Deus, tendo como referência o *Abeceário Espiritual*, de Francisco de Osuna (Ávila, 2001a), obra que, anos depois, foi censurada pela Inquisição (McGinn, 2017). As narrações de seus arroubamentos serviram como indícios de suas experiências místicas, que foram analisadas pelos *letrados*, os quais buscavam avaliar se possuíam lastro cristão ou demoníaco (Barbosa, 2006). Além disso, a escrita de Teresa de Ávila remete, em grande parte, às concepções de Dionísio, o Areopagita (2019), acerca da teologia mística, em que, de acordo com a santa, “a alma fica suspensa” (Ávila, 2001a, p. 70). Nesse estado, o método de oração mental permite a comunicação e a união com Deus.

Essa vocação religiosa esteve presente desde a infância de Teresa. Contudo, quando estava prestes a completar quatorze anos de idade, sua mãe faleceu e a jovem se interessou por aspectos do mundo profano: passou a ler os livros de cavalaria que pertenciam à sua mãe, demonstrou um cuidado especial com os cabelos, com as mãos e em estar sempre perfumada. Todos esses cuidados serviam para parecer bonita aos olhos dos outros e, assim, chegou a flertar com um de seus primos. Sobre esse período, afirmou: “Tenho a impressão de que desejava conciliar esses dois contrários, tão inimigos um do outro: a vida espiritual e os gostos, alegrias e divertimentos dos sentidos” (Ávila, 2001a, p. 59).

Essas atitudes causaram grande polêmica, e ela passou a ser conhecida como a “rainha da juventude de Ávila” (Câmara, 2020, p. 1124). Os hábitos mundanos de Teresa despertaram preocupações quanto à honra da família. Além disso, por razões políticas, a origem da família tinha que ser mantida em segredo, pelo fato de serem judeus convertidos. Caso essa situação viesse à tona, seria o suficiente para serem iniciadas as perseguições que poderiam levar à atuação da Inquisição, como aconteceu com muitas mulheres condenadas à fogueira por serem *judias conversas* (Strausz, 2005).

Na tentativa de coibir os hábitos mundanos de Teresa e protegê-la de possíveis acusações inquisitoriais, a família decidiu enviá-la ao convento de Nossa Senhora das Graças, de monjas agostinianas, onde permaneceu por um ano e meio. Ela relata que os primeiros dias foram muito difíceis, não em razão da reclusão, mas pela preocupação com a divulgação de suas vaidades. Superado esse período de tormenta, passou a sentir-se feliz no convento, mas não pensava em se tornar monja, apenas em ter boas amizades e encontrar alguém para se casar. Aos poucos, porém, começou a considerar a vida religiosa, mas não no convento de Nossa Senhora das Graças, como relata: “havia ali algumas práticas virtuosas que me pareciam exageradas” (Ávila, 2001a, p. 34).

No convento, foi acometida por uma grave doença e retornou à casa paterna. O período de convalescença e de recuperação foi fundamental para que, pouco a pouco, se decidisse pela vida religiosa. Assim, aos vinte anos de idade, contrariando as expectativas do pai, Teresa entrou para o Convento da Encarnação, de monjas carmelitas. A partir do momento em que *tomou o hábito*, o convento tornou-se o seu lar, onde encontrou verdadeira alegria: “As observâncias da vida religiosa eram um deleite para mim” (Ávila, 2001a, p. 37). Em pouco tempo, porém, passou a se incomodar com as condutas adotadas pelas religiosas. Mesmo assim, viveu vinte e sete anos entre as monjas. Se, antes, via exageros entre as agostinianas, agora condenava a postura das carmelitas. Considerava tratar-se de um convento mitigado³, no qual as monjas se mantinham distantes dos valores cristãos, enquanto ela queria viver sob os princípios do amor, silêncio e pobreza (Barbosa, 2006): “A meu ver, causou-me grande prejuízo não estar num mosteiro enclausurado. (...) considero muito perigosos mosteiros de mulheres com liberdade” (Ávila, 2001a, p. 53). Esse incômodo foi compartilhado com outras monjas e, daí, surgiu a sugestão de criar um convento semelhante às Descalças Reais de Madri, fundado por Juana de Áustria, em 1559 (Tormo, 1947). A ideia começou a circular e algumas freiras se mostraram contrárias à cisão: “A opinião do meu mosteiro sobre mim não era das melhores, pois eu queria fazer um mosteiro de clausura mais estrita” (Ávila, 2001a, p. 222).

Diante dos posicionamentos contrários, Teresa fez arranjos políticos intrincados e conseguiu o apoio papal (Strausz, 2005). Dessa maneira, levou a proposta adiante, não sem dificuldades. Os recursos financeiros eram parcos e não davam para pagar aos operários. Em meio a essa situação, São José, patrono do mosteiro que se iniciava, apareceu-lhe para dizer que os recursos não faltariam. Em outra ocasião, após comungar, Deus disse-lhe para começar como pudesse: “Fiquei pasma e vi que o Senhor tinha razão; fui à casa pequenina, elaborei meus planos e encontrei meios para torná-la um mosteiro regular, se bem que minúsculo” (Ávila, 2001a, p. 227). No dia 11 de agosto de 1562, dia de Santa Clara, quando Teresa seguia para a comunhão, a santa apareceu-lhe em imagem e disse-lhe que a ajudaria e, assim, tomada de devoção, Teresa de Ávila fundou, no dia 24 de agosto de 1562, o Carmelo de São José de Ávila.

O termo *descalças* enfatiza a pobreza e o despojamento dos bens materiais, estabelecendo um contato mais direto com o sofrimento humano. As freiras abandonaram seus sapatos de couro e adotaram sandálias, além de viverem de esmolas e da caridade alheia. Nesse contexto e seguindo os mesmos princípios, Teresa de Ávila fundou dezessete conventos de monjas de sua ordem e São João da Cruz fundou quinze conventos de frades sob sua orientação (Ávila, 2001b). Nesse sentido, alguns escritos da santa têm o propósito de orientar as freiras de sua ordem na vida religiosa e nas práticas de meditação e oração, dentre os quais destacam-se *Caminho de Perfeição* (Ávila, 2001c) e *Castelo Interior* (Ávila, 2001d). Além disso, posicionou-se firmemente em defesa da Igreja Católica e contra a reforma protestante na Espanha. Teresa de Ávila conciliava, portanto, os momentos de êxtase com a participação política e institucional.

Por causa dos êxtases místicos, Teresa de Ávila passou por inquéritos da Igreja Católica e teve o *Livro da Vida* confiscado. Por outro lado, o seu inabalável posicionamento

³ Os mosteiros mitigados seguiam as alterações implementadas pelo Papa Eugênio IV na bula *Romani Pontificis*, de 15 de fevereiro de 1432. Nela, autorizava-se a ingestão de carne três vezes por semana, dispensava-se a obrigatoriedade do jejum durante sete meses do ano, reduzia-se o tempo de confinamento nas celas e permitia-se a livre circulação pelo claustro (Silveira, 2017). O último aspecto era o que mais desagradava a Teresa de Ávila (2001a).

contrário à Reforma Protestante contribuiu para afastar suspeitas inquisitoriais e, posteriormente, contribuiu para a sua canonização, que ocorreu em 1622. Santa Teresa de Ávila foi declarada, em 1970, como a primeira doutora da Igreja por criar uma doutrina teológica em consonância com o dogma católico (Barbosa, 2006). As doutrinas de Teresa de Ávila são permeadas por estados místicos, descritos por ela como vivências de arrebatamento, êxtase, voo de espírito, arrebatamento, enlevo (Ávila, 2001a), isto é, são momentos em que era roubada de si mesma, sendo alçada aos céus:

Muitas vezes, eu tinha a impressão de deixar o corpo com tanta rapidez que ficava livre do seu peso, chegando mesmo a um ponto em que mal sentia tocar o chão com os pés. Quando está enlevado, o corpo parece morto, sem ação, mantendo-se na posição em que é tomado: se de pé, se sentado, se com as mãos abertas, se fechadas. É rara a perda de sentidos. Há ocasiões em que os perco por inteiro, mas elas são poucas e é pequena a duração; de modo geral, a alma, mesmo perturbada e sem poder agir no exterior, continua a perceber e ouvir como se estivesse distante (Ávila, 2001a, p. 131-132).

Seus relatos, coloridos por vivências interiores extáticas, levaram-na a uma série de provações. Aos seus confessores, relatava o temor de que se tratassem de manifestações de origem demoníaca. Assim, o *Livro da Vida* foi escrito por recomendação dos confessores de Teresa, preocupados com a repercussão dos arrebatamentos da santa, que em muitos momentos, se tornaram públicos (Cohen, 2010). Teresa era arrebatada até mesmo durante a missa, no momento da comunhão, quando recebia o corpo e o sangue de Cristo: “o Senhor ainda permite que eu O veja na hóstia” (Ávila, 2001a, p. 267).

2. Experiência, corpo e erótica em Santa Teresa de Ávila

Por ser mulher, Teresa de Ávila teve pouco acesso à literatura teológica. Diante disso, construiu um corpo teórico fortemente fundamentado na noção de *experiência*; entendida como o contato direto com Deus, que pede para que ela não sofra, pois Ele lhe dará *livros vivos* (Ávila, 2001a, p. 171). Dessa maneira, o termo experiência se caracteriza como uma palavra-chave no léxico teresiano: “Para Teresa, a experiência constitui a fonte principal de um conhecimento empírico das realidades da alma, um conhecimento existencial, ou melhor, ‘experencial’” (Bonaventure, 1975, p. 56). Sob essa ótica, a experiência envolve o contato direto com os fenômenos da vida e o movimento de compreensão e estabelecimento de um vínculo mais profundo com Deus: “Para Teresa, ‘experiência’ é conhecer algo em um modo vital e holístico, uma dádiva que não exclui algum tipo de percepção externa ou interna, mas que necessariamente vai além de um mero sentir, alcançando o conhecer e o amar” (McGinn, 2017, p. 137, tradução nossa)⁴.

Partimos da ideia de experiência para indicar que, como aquilo que é vivido, oriunda de teologia mística, o vetor de manifestação da experiência seria, em primeiro plano, o corpo. A questão acerca da corporeidade no cristianismo é uma das mais espinhosas. Leituras teológicas mais ortodoxas vão enfatizar o corpo como um lugar de pecado e como palco da expiação, principalmente em sua dimensão sexual a partir da problemática do pecado

⁴ For Teresa, “experience” is coming to know something in a vital and holistic way, a gift that does not exclude some kind of external or internal perception, but that necessarily goes beyond mere feeling to knowing and loving.

original (Ranke-Heinemann, 2019). Outras perspectivas teológicas encaram o corpo como um agente divino carregado de potencial sacralidade. Na vida dos santos, a corporeidade é um fator de extrema importância, apesar de, muitas vezes, ser considerada uma questão secundária.

No entanto, podemos argumentar que a corporeidade não pode ser negligenciada, pois o reconhecimento eclesial da santidade, por exemplo, pressupõe a tramitação de uma causa de canonização destinada a atestar a heroicidade das virtudes do candidato. Para tanto, deve seguir critérios de comprovação de sua santidade, entre eles a realização de milagres. O milagre para ser comprovado precisa deixar lastro físico. Os milagres de cura, por exemplo, podem ser avaliados a partir da manifestação direta nas condições de saúde que não tenham explicação científica. Todo processo miraculoso envolve a manifestação divina na corporeidade.

No caso específico do processo de canonização de Teresa de Ávila, há relatos de freiras que testemunharam a santa alçar voos em momentos de êxtase, demonstrando o aspecto divino corporificado. Há, ainda, a incorruptibilidade de seu corpo e o fato de partes do corpo da santa serem consideradas relíquias da Igreja e estão preservadas pelas carmelitas descalças, sendo exibidas até os dias de hoje: um braço e o coração transverberado encontram-se na cidade de Alba de Tormes, na Espanha. Como artefato de santidade, as relíquias são os principais exemplos do valor da corporeidade nas tradições cristãs. A relíquia pode ser definida como um objeto que teve contato com algum personagem mítico, podendo ser, em muitos casos, o corpo e os restos mortais, objetos pessoais ou até testemunhos de acontecimentos sagrados (Bezerra, 2016). O objeto sagrado conjuga, portanto, a materialidade e o divino encarnado no homem.

Assim, o corpo aparece como importante elemento na vida e no legado de Santa Teresa, sendo o “locus onde a experiência mística se dá” (Oliveira, 2016, p. 226). Tal perspectiva transparece, inclusive, em seu estilo de escrita que não nega a corporeidade: “Teresa escrevia como sentia, mais com a pele que com a cabeça” (Betto, 2010, p. 12). No *Livro da Vida*, Teresa de Ávila (2001a, p. 203) faz uma defesa do corpo, afirmando: “nós não somos anjos, ao contrário, temos corpo. Querer fazer-nos anjos estando na terra – e tão na terra quanto eu estava – é desatino”. Para ela, Marta e Maria Madalena se equiparam em valor, pois considera que o cuidado com os afazeres do mundo é tão importante quanto a abnegação dos prazeres (McGinn, 2017) e esse era um princípio a ser seguido no mosteiro, como argumenta em *Caminho de Perfeição*:

Pensai, pois, que esta congregação é a casa de Santa Marta, devendo nela haver de tudo; e quem for levada para a vida ativa, não fique murmurando contra as que muito se absorverem na contemplação, pois sabe que, mesmo que elas se calem, o Senhor sai em sua defesa, já que, na maior parte do tempo, Ele as fez se descuidarem de si e de tudo (Ávila, 2011c, p. 348).

Esses argumentos não deixam de estar alinhados aos valores da Igreja, pois o corpo está relacionado, por um lado, às atividades cotidianas e, por outro, se apresenta como campo de penitência, entrega e sacrifício, sendo que há, para ela, uma distinção entre os prazeres terrenos e o contentamento divino, sendo este último mais profundo (Ávila, 2001c). Nesse sentido, em *Castelo Interior* a santa propõe uma jornada espiritual marcada por simbolismos de um castelo interior organizado em sete moradas compreendidas como graus de ascese. O corpo aparece como um campo ligado aos três primeiros níveis, que

representam os aspectos inferiores e ctônicos, povoados por animais rastejantes em uma atmosfera de obscuridade. Nesse contexto, o corpo é tido como o fosso do castelo, elemento periférico e inferior (Ávila, 2001d). Em outros escritos, contudo, a corporeidade tem papel central na compreensão dos processos místicos atravessados pela experiência com Deus. Isso fica claro nas discussões sobre os graus de oração em que, na etapa final, “são tão grandes a glória e o descanso da alma que o corpo participa muito sensivelmente dessa felicidade e alegria – disso não tenho dúvida –, e as virtudes, como eu disse, se fortalecem” (Ávila, 2001a, p. 111).

A participação extática do corpo em Teresa de Ávila se constitui a partir de uma imagética erótica (Pires, 2007; Cechinel, 2015; Oliveira, 2016; McGinn, 2017; Sampaio, 2018; Câmara, 2020). Existem, no entanto, críticas às leituras que tendem ao erotismo (Bonaventure, 1975). Em contraposição a essas interpretações, Pinho (2023, p. 82) argumenta que “a percepção humana sobre tais escritos é manchada pela indecência” e prefere o uso do termo *esposal* para caracterizar a linguagem teresiana, conforme a própria denominação utilizada por Teresa de Ávila, denominando Jesus como Esposo (Ávila, 2001a). Consideramos, porém, que independentemente dessas interpretações divergentes, há conotações eróticas na linguagem adotada pela santa, o que não denotaria indecência e não contradiz a sua santidade: “A complexidade simbólica da obra de Teresa desafia interpretações unilaterais” (Moura, 2025, p. 218).

Nos êxtases com Cristo, o corpo também participa. Afinal, qual o destino último do encontro dos esposos? A linguagem teresiana nos leva a pensar que a participação desse corpo tem uma natureza vizinha ao erótico. Georges Bataille (2017) faz uma leitura acerca da mística cristã a partir da compreensão de que o discurso da santa é de caráter erótico, mas não exatamente sexual. Nesse sentido, diferencia o erotismo em três tipos: dos corpos, dos corações e sagrado. No erotismo sagrado, um sentimento de continuidade profunda é despertado pela fusão com algo que transcende o sujeito. Há, assim, erotismos não sexuais, mas que acenam à sensualidade e ao movimento de fusão, da descontinuidade à continuidade dos seres. Em Teresa, trata-se da união mística com o Esposo.

As passagens dos textos de Teresa de Ávila que apresentam maior conotação erótica abordam, exatamente, a união com Deus. Acerca de sua relação com a dimensão terrena e sensual, a própria santa indica, como um importante impulso em sua vida, a tentativa juvenil de satisfazer os desejos ditos profanos. Ao amadurecer, Teresa deixa para trás os passatempos dos sentidos, mas podemos argumentar que, aquilo que fora abandonado na ordem terrena foi resgatado na relação com a divindade, nas núpcias realizadas com Cristo.

Acerca do processo de união, as descrições de Teresa de Ávila (2001a) são plenas de languidez que acompanha a suspensão das potências como manifestação do êxtase divino. Nesse contexto, afirma que, no momento de arroubamento, encontra-se “fluindo daquela agonia com o maior prazer que se pode imaginar” (Ávila, 2001a, p. 104). Esse intenso prazer se faz acompanhar pela vontade de que “o seu corpo e alma se despedaçassem para demonstrar a alegria que esse sofrimento lhe trazia” (Ávila, 2001a, p. 106). Diante do sofrimento permeado pela alegria, a santa tem as seguintes sensações: “é tanto o gozo que, por vezes, parece não faltar quase nada para a alma sair do corpo. E que morte venturosa seria!” (Ávila, 2001a, p. 108); e “essa dor é, no entanto, muito deliciosa, não havendo deleite na vida que possa ser comparado com ela. A alma desejaria (...) morrer sempre desse mal” (Ávila, 2001a, p. 193). Como consequência, Teresa de Ávila (2001a, p. 116) resume: “É

grande e bem conhecido o deleite exterior que sentimos”. Todas essas vivências apontam para “um duro martírio delicioso” (Ávila, 2001a, p. 129).

3. Uma Vênus não só prostrada como prostituída: o erotismo na obra *O Êxtase de Santa Teresa*

Como dissemos anteriormente, Teresa de Ávila foi canonizada em 1622. Pouco tempo depois, em 1647, o rico cardeal Federico Cornaro encomendou a Gian Lorenzo Bernini o projeto da Capela Cornaro, na Igreja de Santa Maria della Vittoria, em Roma. A pedido do cardeal, o projeto deveria enobrecer sua família e incluir uma estátua em honra de Santa Teresa de Ávila. Dessa maneira, Bernini esculpiu *O Êxtase de Santa Teresa*. O conjunto foi concluído em 1652. Na época, a capela foi amplamente elogiada, sendo considerada por muitos críticos como a obra-prima de Bernini (Mormando, 2023). Lavin (1980) indicou que a santa era uma das preferidas do cardeal e essa informação foi levada adiante pelos estudiosos de Bernini. Todavia, essa interpretação foi refutada em estudos posteriores que revelaram os objetivos políticos que influenciaram a escolha do religioso (Kalina, 2018).

O projeto surgiu em momento oportuno para o escultor, pois ele esteve envolvido em grande polêmica na elaboração dos campanários da Basílica de São Pedro e, além disso, com a morte do Papa Urbano VIII, Bernini deixou de contar com o seu principal mecenas. Naquele período, viu-se desassistido e, ao mesmo tempo, com a abertura de novas possibilidades de trabalho para além dos interesses papais (Mormando, 2011). Assim, o projeto da capela se tornou uma nova possibilidade de trabalho e também uma oportunidade para provar novamente seu valor, dado que a Itália daquele período era permeada por enormes disputas no campo das artes, como a rixa entre Bernini e Francesco Borromini, seu maior rival, que se beneficiou da saída temporária de Bernini dos holofotes.

A escultura de Santa Teresa de Ávila está localizada no transepto, ou seja, na parte transversal da edificação que cruza perpendicularmente a nave principal. No projeto de Bernini, esse local é maior do que o padrão da época, aumentando a profundidade e dando maior destaque às obras ali dispostas (Mormando, 2023). A estrutura onde a estátua se encontra se alimenta de luz natural, criando um efeito teatral, estando a santa sob uma espécie de holofote. Na parte lateral, o conjunto também destaca os membros da família Cornaro, como em camarotes de teatro. A teatralidade é, em verdade, um aspecto profundamente característico do barroco, no qual um instante cenográfico é capturado na configuração que torna o espaço em uma espécie de palco. Essas características são percebidas de maneira evidente nessa peça de Bernini (Marcondes, 2000).

A escultura *O Êxtase de Santa Teresa* representa a santa em posição de prostração, com seu vestido parecendo flutuar e, ao seu lado, um anjo com um meio-sorriso, segurando uma flecha dourada, prestes a perfurar o peito de Teresa de Ávila. Essa cena, como vimos, tem como base o relato da transverberação:

Quis o Senhor que eu tivesse algumas vezes esta visão: eu via um anjo perto de mim, do lado esquerdo, em forma corporal, o que só acontece raramente. (...). O Senhor quis que eu o visse assim: não era grande, mas pequeno, e muito formoso, com um rosto tão resplandecente que parecia um dos anjos muito elevados que se abraçam. (...). Vi que trazia nas mãos um comprido dardo de ouro, em cuja ponta de ferro julguei que havia um

pouco de fogo. Eu tinha a impressão de que ele me perfurava o coração com o dardo algumas vezes, atingindo-me as entranhas. Quando o tirava, parecia-me que as entranhas eram retiradas, e eu ficava toda abrasada num imenso amor de Deus. A dor era tão grande que eu soltava gemidos, e era tão excessiva a suavidade produzida por essa dor imensa que a alma não deseja que tivesse fim nem se contentava senão com a presença de Deus. Não se trata de dor corporal; é espiritual, se bem que o corpo também participe, às vezes muito (Ávila, 2001a, p. 194).

O relato é marcado pela sensualidade e pelo ato da penetração da flecha do anjo. A dor corporal acompanhada de gemidos e uma suavidade intensa que remete ao gozo fazem o leitor imaginar uma cena na qual se destaca a voluptuosidade. Dentre as várias visões relatadas pela santa, esta é a mais famosa e mais frequentemente mencionada. A escultura de Bernini parece ter reforçado esse prestígio. A transverberação é considerada um dos grandes milagres de Santa Teresa, o que a torna herdeira de uma tradição peculiar no âmbito do cristianismo: a ferida do amor, presente em mulheres místicas, como Catarina de Siena e Rosa de Lima. A relação da ferida do amor com a feminilidade e com Cristo é evidenciada, também, em livros medievais de oração em que a chaga lateral de Jesus é retratada em forma de vulva. Em alguns desses livros de oração, há a orientação para que as mulheres beijem as gravuras da ferida (Saxon, 2021).

Acerca desse caráter sensual, Mormando (2023) questiona se a escultura feriu os ideais de decoro no século XVII e conclui que sim, mas não de forma óbvia. Os defensores da observância do decoro de Bernini alegam que ele apenas seguia as descrições da santa. Esse argumento parte do princípio de que seria possível transpor a escritura para a escultura sem a interferência criadora de Bernini. Consideramos que o artista adiciona elementos que amplificam a imagem erótica, como a voluptuosidade das formas.

A experiência da transverberação aconteceu quando Teresa contava com mais de quarenta anos de idade e a primeira edição do *Livro da Vida* (*Vita B. Virginis Teresiae a Iesu*), de 1613, é composta por desenhos de Adriaen Collaert e Cornelis Galle, O Velho, que representam a santa de forma historicamente acurada, como uma mulher de meia idade, de aspecto matronal, a face de traços não idealizados, sem emitir expressões, ajoelhada piedosamente, com vestes simples. Essas representações influenciaram as posteriores, como a ilustre peça de altar de Palma Giovane, de 1615. Giovane foi um pintor de grande reputação em Roma, sendo muito provável que Bernini tenha visitado a Basílica de São Pancrazio e visto a tela. Essas imagens estão alinhadas aos valores da ordem religiosa (Mormando, 2023).

No caso da escultura de Bernini, as diferenças em relação a essas representações anteriores são evidentes. De acordo com Mormando (2023), o artista decidiu excluir elementos que mantivessem o *decorum*, pois representa a santa mais jovem, com pose, expressão facial e vestes que vão ao encontro do que era estabelecido ou historicamente condizente com a imagem habitual da religiosa. Os traços do rosto contrastam, de maneira flagrante, com o retrato feito por Juan de la Miseria, de 1576, quando Teresa estava com sessenta e um anos de idade, assim como a descrição de sua aparência feita por Francisco de Ribera (1996), em biografia publicada em 1590. Dessa maneira, Bernini abandona a redondeza do rosto, traço preservado nas primeiras iconografias da santa, e opta pela representação da beleza feminina idealizada: jovem, lânguida e com feições delicadas. Além disso, a face não denota contrição. Ao contrário, a cabeça inclinada, voltada para o céu, os olhos fechados e a boca aberta (por onde escapariam gemidos), revelam sensualidade: “Bernini conseguiu uma intensidade de expressão facial que jamais fora tentada em arte”

(Gombrich, 1999, p. 346). Para muitos, essa intensidade no rosto da santa traz a expressão do orgasmo. Sobre o assunto, afirma Lacan (1985, p. 82): “Basta ir a Roma e ver a estátua de Bernini para compreender de imediato que ela goza, não há dúvida alguma”.

Em relação às vestes, imperam as dobras que marcam o traço típico do barroco (Marcondes, 2000) em movimentos drapeados que flutuam sobre o corpo, apontando para a experiência do *voo do espírito*, aumentando “o efeito de excitação e movimento” (Gombrich, 1999, p. 346). O exagero expressivo é evidente na suntuosidade das vestes da santa: o véu está frouxo, como se ela, espontaneamente, se desnudasse diante do anjo de Deus; e os tecidos são luxuosos, diversos do hábito das carmelitas descalças. O nome da ordem não remete a algo literal, mas à relação com a pobreza e com valores de abnegação. Em verdade, Teresa substituiu os confortáveis sapatos das freiras carmelitas da Encarnação por sandálias grosseiras. Esse fato era de conhecimento público, mas Bernini optou por representá-la com os pés expostos, aludindo ao termo descalça, mas, também, como apelo erótico (Mormando, 2023).

O pé direito está coberto, mas é possível perceber a sua posição a partir das dobras do vestido; e o pé esquerdo ocupa lugar proeminente, no centro da obra, visível, apontando diretamente aos visitantes da igreja. O dorso está recostado, pois a santa está “desfalecida em êxtase” (Gombrich, 1999, p. 346). E, mesmo nessa posição, encontra-se com as pernas abertas, sugerindo a cópula, à semelhança de outras obras, como *Rapto de Europa*, de Ticiano, finalizada em 1562 (Mormando, 2023).

A partir desses apontamentos, corremos o risco de erotizar a obra de Bernini de maneira indevida. Muitos críticos desse tipo de interpretação argumentam que são exageros e projeções que acontecem por influência do discurso psicanalítico. Todavia, alguns achados históricos indicam a falta de decoro de Bernini e entendem que há sensualidade na imagem representada. Esse é o caso de *Il Costantino messo alla berlina*, de 1670, texto anônimo que traz duras críticas à escultura de Bernini como um modo de arrastar a santa para as imundícies e fazê-la uma espécie de Vênus prostrada e prostituída. Agostino Mascardi, por sua vez, faz um alerta sobre a concupiscência dos olhos, afirmando que a primeira porta do pecado é o olhar, tema teológico abordado por Santo Agostinho (1984, p. 180) como “o conjunto de experiências que nos vem pelos sentidos”. E, antes do êxtase, o que vê a santa? A imagem do anjo prestes a transpassar-lhe o coração. No entanto, Mascardi chama a atenção para o perigo de vermos o Cupido no lugar do anjo de Deus (Mormando, 2023). A partir desses escritos de contemporâneos de Bernini é possível afirmar que o sentimento erótico causado pela escultura *O Êxtase de Santa Teresa* não é fruto do período pós-freudiano em que vivemos, pois está presente nos debates sobre a obra desde as primeiras análises.

4. O gozo de Santa Teresa: entre corpo e espírito

O tema do erotismo é despertado pela leitura do *Livro da Vida* e pela apreciação de *O Êxtase de Santa Teresa*. De acordo com Bataille (2017), as questões que circundam o erotismo são marcadas pelas insígnias da interdição. Na perspectiva da religião cristã, o assunto torna-se especialmente delicado. Enquanto em outras religiões há a sacralização do que se apresenta pelo erotismo (vide as orgias sagradas), no cristianismo ocorre a dissociação entre religiosidade e eroticidade. A dissociação e a interdição não impedem que, no encontro entre os corpos, exista um sentido de conexão presente no orgasmo, tido como uma *petite mort*.

Dessa maneira, Bataille (2017, p. 146) defende que a sexualidade somente se tornou profana com o cristianismo, mas a sua sacralidade é encontrada justamente em uma dimensão impura: “o sagrado impuro foi desde então relegado ao mundo profano”. E o erotismo se caracteriza, dessa maneira, como “a aprovação da vida até na morte” (Bataille, 2017, p. 35). No ato sexual temos, portanto, a oportunidade de buscar o entrelaçamento entre a vida e a morte. Este, aliás, é um discurso que atravessa as experiências extáticas de Teresa: a morte como caminho místico de encontro com Deus. A mortificação é encarada com deleite, como um caminho desejado pelo fiel:

É como um moribundo que está com a vela na mão, prestes a ter a morte que deseja, fluindo daquela agonia com o maior prazer que se pode imaginar. Não me parece senão um morrer quase por inteiro para todas as coisas do mundo e um estar fruindo de Deus (Ávila, 2001a, p. 104).

Em um de seus poemas, *Aspirações à Vida Eterna*, Teresa declara: “Lá no Céu, definitiva, / É que a vida é verdadeira; / Durante esta, passageira, / Não a goza a alma cativa. / Morte, não seas esquiva; / Mata-me, para eu viver, / *Que morro de não morrer*” (Ávila, 2001e, p. 959, grifo no original). A exaltação da morte é um paradoxo na obra de Teresa, pois ao buscar o contato com Cristo deseja que a morte chegue logo, mas não podendo alcançá-la, mortifica-se em vida.

Essa visão paradoxal encontra-se no cerne das proposições de Jung (2011f) para a relação entre instinto e arquétipo, representantes das manifestações corporais e psíquicas. De maneira metafórica, essa relação se assemelha ao espectro de luz que se estende do infravermelho (instinto) ao ultravioleta (arquétipo). Dessa maneira, existe uma diferença de grau entre uma manifestação de natureza instintiva (corporal, sensual) e outra manifestação arquetípica (mental, espiritual). A partir dessa perspectiva é provável que corpo e mente, sexualidade e espiritualidade, sejam aspectos distintos de um mesmo fenômeno, que sempre se defrontam no dinamismo da psique. No caso específico das experiências místicas de Teresa de Ávila, essa relação se evidencia nos arroubamentos que conjugam atributos corporais e espirituais, de tal forma entrelaçados que, ao longo dos séculos, estimularam a criação de percepções eróticas a partir da escritura e da escultura.

A sexualidade se caracteriza, portanto, como fenômeno instintivo que se apresenta em conteúdos psicológicos e diz respeito ao tensionamento entre cultura e natureza. Trata-se, em última instância, de elemento criativo do psiquismo (Jung, 2011c), favorecendo a produção de inovações para a consciência. Dessa maneira, podemos articular o misticismo erótico de Teresa de Ávila (2001a) com a noção de erotismo sagrado (Bataille, 2017) e com a relação entre instinto e arquétipo (Jung, 2011a). Nessa articulação, o erotismo é compreendido como um impulso criativo, “uma busca psicológica independente do fim natural” (Bataille, 2017, p. 35). No caso específico da santa, faz com que ela organize formas de meditação (Ávila, 2001d) e a impulsiona à criação de mosteiros (Ávila, 2001e).

Nos escritos da santa e na obra de Bernini, o erotismo pode ser compreendido como manifestação da sexualidade que se caracteriza como dimensão criativa, ou seja, como busca para um determinado fim. Isso é evidenciado em especial no livro *Castelo Interior* (Ávila, 2001d), pois no processo de ascese espiritual, “a experiência mística pode ser compreendida como uma das vias do erotismo, na medida em que expressa o desejo de transcendência e comunhão com o divino” (Moura, 2025, p. 224). Determinadas obras de Bernini retratam a busca erótica a partir de temas da mitologia greco-romana: o rapto. Nesse sentido, podemos destacar *Rapto de Proserpina*, de 1622, e *Apolo e Dafne*, de 1625. Essas obras apresentam

semelhanças com *O Êxtase de Santa Teresa*, pois vemos a figura feminina sofrendo uma ação violenta de elemento masculino. No caso da estátua que representa a santa, pode-se questionar acerca do *sexo dos anjos*, mas estão presentes elementos masculinos que garantem a transverberação. O pavor e o fascínio de Teresa diante da penetração da seta ardente do anjo de Deus eliciam na santa respostas de prazer extremo, gozo e suspensão das faculdades da consciência, junto de enorme dor que invade a alma e o corpo. Em síntese, a presença da violência nessas formas eróticas apavora e fascina (Bataille, 2017):

Não é possível encarecer nem exprimir o modo como Deus chaga a alma, nem o tormento enorme que isso provoca, deixando-a fora de si. Essa dor é, no entanto, muito deliciosa, não havendo deleite na vida que possa ser comparado com ela. A alma deseja (...) morrer sempre desse mal (Ávila, 2001a, p. 193).

Considerações finais

A escritura de Santa Teresa de Ávila e a escultura de Bernini revelam profundas relações entre erotismo e mística. As palavras revelam a alma feminina tomada de paixão por Deus, o Esposo com o qual a santa se une em êxtase. No mármore encontramos a antinomia entre a carne e o espírito, que é ampliada pelas escolhas criativas do artista, intensificando o erotismo que se faz presente em local sagrado. Diante do risco das leituras *indecentes*, poderíamos afirmar como recurso apotropaico que a impureza está no intérprete, como no clássico ditado *a maldade está nos olhos de quem vê*. Mas, diante das características do relato da transverberação e da expressividade escultórica, não podemos nos furtar de analisar a relação entre sagrado e profano. Podemos afirmar, portanto, que há um inegável erotismo nas vivências de Teresa e no modo como Bernini representou a santa, mesmo que seja um tipo de erotismo que não se revela necessariamente pela sexualidade.

A pesquisa aqui apresentada revela uma série de desafios. Destacamos dois em particular: os obstáculos históricos e a delicadeza da discussão, permeada pelo problema da moral. Falamos de um choque entre horizontes hermenêuticos (Gadamer, 1997) em nossa análise dos textos e obras dessas duas grandes personagens do Barroco. Em nosso horizonte hermenêutico vivemos uma época pós-freudiana e que atravessou há pouco a dita *revolução sexual*. O cuidado quanto ao perigo de distorcermos o nosso objeto de estudo se revela no risco da aplicação de ideais e pressupostos contemporâneos ao passado. Quanto ao horizonte teresiano e berniniano, a contextualização histórica dá conta da compreensão de ricos aspectos sociais, guardadas as devidas limitações de acesso. Todavia, com a apresentação de nossos achados julgamos satisfatória a elucidação de nossa argumentação.

A escritura de Teresa de Ávila e a escultura de Gian Lorenzo Bernini apontam para a presença de opostos extremos que, de maneira paradoxal, se tocam. A possibilidade de conjunção entre espírito e carne faz com que a santa e o artista sejam arautos de ideias que, talvez, não se concretizem, pois vivemos tempos de grandes dissociações e o elemento unitivo, erótico, parece ter batido asas e se deslocado para bem longe. Necessitamos, portanto, observar de maneira atenta o coração transpassado da santa que une opostos psicológicos a partir do erotismo sagrado presente no gozo escrito e esculpido da santa. O contato de Teresa de Ávila com Jesus desperta vivências esponsais, sensuais, lânguidas, voluptuosas, eróticas e expõem as profundas e insuspeitadas relações entre sexualidade e espiritualidade.

Referências

- AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. São Paulo: Paulus, 1984.
- AREOPAGITA, Pseudo-Dionísio. **A hierarquia celeste**. Campinas: Ecclesiae, 2019.
- ÁVILA, Teresa de. Livro da Vida. In: ÁVILA, Teresa de. **Escritos de Teresa de Ávila**. São Paulo: Loyola, 2001a, p. 21-291.
- ÁVILA, Teresa de. Fundações. In: ÁVILA, Teresa de. **Escritos de Teresa de Ávila**. São Paulo: Loyola, 2001b, p. 591-772.
- ÁVILA, Teresa de. Caminho de perfeição. In: ÁVILA, Teresa de. **Escritos de Teresa de Ávila**. São Paulo: Loyola, 2001c, p. 295-429.
- ÁVILA, Teresa de. Castelo interior. In: ÁVILA, Teresa de. **Escritos de Teresa de Ávila**. São Paulo: Loyola, 2001d, p. 433-588.
- ÁVILA, Teresa de. Aspirações à vida eterna. In: ÁVILA, Teresa de. **Escritos de Teresa de Ávila**. São Paulo: Loyola, 2001e, p. 956-961.
- BARBOSA, Luciana Ignachiti. **De amor e de dor: A experiência mística de Santa Teresa d'Ávila**. 2006. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2010. Disponível em: <https://repositorio.ufjf.br/jspui/bitstream/ufjf/2983/1/lucianaignachitibarbosa.pdf>. Acesso em: 14 mar. 2026.
- BATAILLE, Georges. **A parte maldita: precedida de “A noção de dispêndio”**. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.
- BATAILLE, Georges. **A experiência interior**. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.
- BATAILLE, Georges. **O erotismo**. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.
- BETTO, Frei. A sedução de Teresa. In: D'ÁVILA, Teresa. **Livro da Vida**. São Paulo: Penguin Classics; Companhia das Letras, 2010, p. 9-13.
- BEZERRA, Rosana Zanelatto. Relíquia. In: GRIECO, B.; TEIXEIRA, L.; THOMPSON, A. (org.). **Dicionário IPHAN de Patrimônio Cultural**. 2. ed. rev. ampl. Rio de Janeiro: IPHAN/DAF/Copedoc, 2016. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/dicionarioPatrimonioCultural/detalhes/84/reliquia>. Acesso em: 12 jan. 2026.
- BONAVENTURE, Leon. **Psicologia e vida mística**. Petrópolis: Vozes, 1975.
- BROWN, Dan. **Anjos e demônios**. Rio de Janeiro: Sextante, 2004.
- CÂMARA, Yls Rabelo. Entre o sacro e o profano, entre o gozo e o interdito: a polêmica, prolífica e profícua Santa Teresa de Ávila. **Caracol**, São Paulo, n. 21, 2020, p. 1120-1147.

Disponível em: <https://revistas.usp.br/caracol/en/article/view/167790/173449> Acesso em: 14 de mar. 2026.

CECHINEL, Fernanda Maria Rocha de Andrade. Entre corpo e espírito: O livro da vida, de Santa Teresa D'Ávila. **Litterata: Revista do Centro de Estudos Hélio Simões**, Ilhéus, v. 3, n. 2, 2015, p. 10-21. Disponível em: <https://periodicos.uesc.br/index.php/litterata/article/view/849>. Acesso em: 12 jan. 2026.

COHEN, John Michael. Introdução. In: D'ÁVILA, Teresa. **Livro da Vida**. São Paulo: Penguin Classics; Companhia das Letras, 2010, p. 15-28.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método**. Petrópolis: Vozes, 1997.

GOMBRICH, Ernst Hans. **A história da arte**. Rio de Janeiro: LTC, 1999

JUNG, Carl Gustav. **Tipos psicológicos**. Petrópolis: Vozes, 2011a.

JUNG, Carl Gustav. **A energia psíquica**. Petrópolis: Vozes, 2011b.

JUNG, Carl Gustav. **O espírito na arte e na ciência**. Petrópolis: Vozes, 2011c.

JUNG, Carl Gustav. **Psicologia da religião ocidental e oriental**. Petrópolis: Vozes, 2011d.

JUNG, Carl Gustav. **Psicologia e alquimia**. Petrópolis: Vozes, 2011e.

JUNG, Carl Gustav. Considerações teóricas sobre a natureza da psique. In: JUNG, Carl Gustav. **A natureza da psique**. Petrópolis: Vozes, 2011f, p. 39-52.

KALINA, Pavel. Mystics and politics: Bernini's Transverberation of St Teresa and its political meaning. **Sculpture Journal**, Liverpool, v. 27, n. 2, 2018, p. 193-204. Disponível em: <https://doi.org/10.3828/sj.2018.27.2.4>. Acesso em: 12 jan. 2026.

LACAN, Jacques. **O Seminário, livro 20: mais, ainda (1972-1973)**. Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Tradução de M. D. Magno. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

LAVIN, Irving. **Bernini and the Unity of the Visual Arts**. New York; London: The Pierpont Morgan Library; Oxford University Press, 1980.

MARCONDES, N. **Bernini: o êxtase religioso em dobras e catástrofes**. São Paulo: Arte & Ciência; Villipress, 2000.

MCGINN, Bernard. Teresa of Avila: The Contemplative in Action. In: MCGINN, Bernard. **Mysticism in the Golden Age of Spain (1500-1650)**. New York: Herder & Herder, 2017, p. 120-209.

MELO, Walter. **Nise da Silveira: liberdade, atividade, afetividade**. Brasília: Conselho Federal de Psicologia, 2025.

MORMANDO, Franco. **Bernini: his life and his Rome**. Chicago: The University of Chicago Press, 2011.

MORMANDO, Franco. Did Bernini's Ecstasy of St. Teresa Cross a 17th-century Line of Decorum? **Word & Image**, [S. l.], v. 39, n. 4, 2023, p. 351-383. Disponível em: <https://doi.org/10.1080/02666286.2023.2180931>. Acesso em: 12 jan. 2026.

MOURA, Anderson. O erotismo místico em Teresa de Ávila. **Numen: revista de estudos e pesquisas da religião**, Juiz de Fora, v. 28, n. 1, parte I, jan.-jun. 2025, p. 217-228. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/numen/article/view/45763/29151>. Acesso em: 14 mar. 2026.

OLIVEIRA, Cleide de. Teresa D'Ávila: perfil. In: BINGEMER, Maria Clara; PINHEIRO, Marcus Reis (org.). **Narrativas místicas**. São Paulo: Paulus, 2016, p. 225-227.

PINHO, Alan Marques. A escrita teresiana, a alma esponsal e o amado: apontamentos sobre os conceitos místicos e a dissonância com a impureza erótica. **Litterata: Revista do Centro de Estudos Hélio Simões**, Ilhéus, v. 11, n. 1, jan.-jun. 2023, p. 68-85. Disponível em: <https://periodicos.uesc.br/index.php/litterata/article/view/3584/2348>. Acesso em: 14 mar. 2026.

PIRES, Raquel Elisabeth. Erotismo e religião: um diálogo instigante. **Revista Brasileira de Psicanálise**, São Paulo, v. 41, n. 2, jun. 2007, p. 141-148. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0486-641X2007000200013&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 12 jan. 2026.

RANKE-HEINEMANN, Uta. **Eunucos pelo reino de Deus: Igreja Católica e sexualidade - de Jesus a Bento XVI**. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2019.

RIBERA, Francisco de. **La vida de Santa Teresa de Jesús**. Madrid: Edibesa, 1996.

SAMPAIO, Maria Julia Ferraz. **Eu te almo: mística e erotismo em Teresa d'Ávila**. 2018. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2018.

SEXON, Sophie. Gender-querying Christ's wounds: a non-binary interpretation of Christ's body in late medieval imagery. In: SPENCER-HALL, Alicia; GUTT, Blake (ed.). **Trans and genderqueer subjects in medieval hagiography**. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2021. p. 133-154. Disponível em: <https://doi.org/10.2307/j.ctv1ks0cj4.9>. Acesso em: 12 jan. 2026.

SILVEIRA, Felipe Augusto de Bernardi. **Isenção administrativa carmelitana: a procura por autogestão dentro da Ordem Terceira do Carmo em Minas Gerais (XVIII-XIX)**. 2017. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2017.

STRAUSZ, Rosa Amanda. **Teresa: a santa apaixonada**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2005.

TORMO, Don Elias. **En las Descalzas Reales de Madrid: estudios históricos, iconográficos y artísticos**. Volumen IV y ultimo. Madrid: Blass, 1947.

Recebido em 20/02/2026
Aceito em 04/05/2026