

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE ARTES E COMUNICAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS**

**ESCRITA CONVENTUAL: RAÍZES DA LITERATURA DE
AUTORIA FEMININA NA AMÉRICA HISPÂNICA**

KARINE DA ROCHA OLIVEIRA

**RECIFE
2014**

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE ARTES E COMUNICAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS
DOUTORADO EM TEORIA DA LITERATURA

**ESCRITA CONVENTUAL: RAÍZES DA LITERATURA DE
AUTORIA FEMININA NA AMÉRICA HISPÂNICA**

Tese de doutoramento
apresentada ao Programa de
Pós-Graduação em Letras da
Universidade Federal de
Pernambuco como parte dos
requisitos para obtenção do
grau de doutor em Letras na
Área de Teoria da Literatura.

**RECIFE
2014**

Catálogo na fonte
Bibliotecária Maria Valéria Baltar de Abreu Vasconcelos, CRB4-439

O48e Oliveira, Karine da Rocha
Escrita conventual: raízes da literatura de autoria feminina na América
Hispânica / Karine da Rocha Oliveira. – Recife: O Autor, 2014.
203 f.: il.

Orientador: Alfredo Adolfo Cordiviola.
Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Pernambuco, CAC.
Letras, 2013.
Inclui referências.

1. Literatura hispano-americana. 2. Autobiografia. 3. Mulheres. I.
Cordiviola, Alfredo Adolfo (Orientador). II. Título.

809 CDD (22.ed.) UFPE (CAC 2014-15)

KARINE DA ROCHA OLIVEIRA

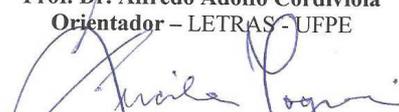
ESCRITA CONVENCIONAL: Raízes da Literatura de Autoria Feminina na América Hispânica

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal de Pernambuco como requisito para a obtenção do Grau de Doutor em Teoria da Literatura em 13/2/2014.

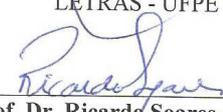
TESE APROVADA PELA BANCA EXAMINADORA:



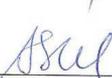
Prof. Dr. Alfredo Adolfo Cordiviola
Orientador – LETRAS - UFPE



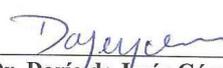
Prof. Dr. Lucila Nogueira Rodrigues
LETRAS - UFPE



Prof. Dr. Ricardo Soares da Silva
LETRAS - UFPE



Prof. Dr. André de Sena Wanderley
LETRAS - UFPE



Prof. Dr. Darío de Jesús Gómez Sánchez
LETRAS - UFPE

Recife – PE
2014

AGRADECIMENTOS

Aos meus pais, por servirem de base até aqui.

A Alfredo Adolfo Cordiviola, pela amizade e companheirismo incondicionais.

À professora Stacey Schlau, por suas conversas valiosas durante o período do doutorado sanduíche.

A Lucila Nogueira, por ter me iniciado, ainda na graduação, no universo das escritoras subterrâneas.

Aos amigos Fernanda Encarnação, Jailton Martins, Dori Sandra, Ilana de Belli, Ig Nunes por estarem sempre presentes, inclusive nos momentos mais difíceis.

Aos amigos Alisson da Hora, Juliana Sampaio, Raquel do Monte, Juliana Maioli, Felipe Queiroga, Johnny Martins e Cristhiano Aguiar pelas trocas de ideias e momentos de terapia acadêmica.

Aos meus alunos de 2013.1, pela compreensão nos momentos finais da tese.

RESUMO

O presente estudo tem como foco os escritos de freiras místicas hispano-americanas do período colonial. Escolhemos para compor o corpus da pesquisa quatro autoras que viveram entre os séculos XVII e XVIII: Josefa del Castillo, Úrsula Suárez, Gertrudes de San Idelfonso e María de San José. Estas freiras, que iniciam a genealogia de mulheres escritoras no Novo Mundo, compoem registros autobiográficos em que são descritas suas vocações religiosas, suas manifestações de elevação mística e seus vínculos com o divino. Estas memórias, cujos antecedentes podem ser encontrados em textos medievais como os de Hildegarda de Bingen, das beguinhas como Margarita Porete e Catalina de Siena, constituem um subgênero da autobiografia. Não se trata, porém, de autobiografias definidas pela busca do autoconhecimento, tal como seria a característica do gênero a partir do século XVIII. O que estes textos revelam são as imposições de uma figura onipresente que lê, censura e autoriza: o confessor. Marcada pela hierarquia, esta relação entre autora e confessor caracteriza o conjunto de escritos abordado nesta tese. Enclausuradas em suas celas, estas mulheres produzem obras que trazem à tona os modos em que o gênero se articula com o discurso místico, com as concepções de corpo e com os graus da experiência sagrada. Para analisar estes aspectos, neste estudo utilizamos um referencial teórico relativo à filosofia da religião, à história colonial, à história da igreja hispânica e aos estudos de gênero. Desta forma pretendemos contribuir para o resgate destas autoras que permaneceram durante muito tempo invisibilizadas e que hoje, a partir de novas perspectivas, permitem refletir sobre as singularidades da experiência feminina e sua relação com as letras e com o mundo.

Palavras-chave: autobiografia, literatura hispano-americana, mística.

RESUMEN

El presente estudio tiene como foco los escritos de las monjas místicas hispanoamericanas del periodo colonial. Para componer el corpus de la investigación, elegimos cuatro autoras que vivieron entre los siglos XVII y XVIII: Josefa del Castillo, Úrsula Suárez, Gertrudes de San Idelfonso y María de San José. Estas monjas, que inician la genealogía de mujeres escritoras en el Nuevo Mundo, componen registros autobiográficos en que son descritas sus vocaciones religiosas, sus manifestaciones de elevación mística y sus vínculos con lo divino. Estas memorias, cuyos antecedentes se encuentran en textos medievales como los de Hildegarda de Bingen, de beguinas como Margarita Porete y Catalina de Siena, constituyen un subgénero de la autobiografía. No se trata, sin embargo, de autobiografías definidas por la búsqueda del autoconocimiento, tal como sería la característica de este género a partir del siglo XVIII. Lo que estos textos revelan son las imposiciones de una figura omnipresente que lee, censura y autoriza: el confesor. Enmarcada por la jerarquía, esta relación entre autora y confesor caracteriza al conjunto de escritos abordados en esta tesis. Enclausuradas en sus celdas, estas mujeres producen obras que revelan los modos por los cuales el género se articula con el discurso místico, con las concepciones del cuerpo y con los grados de la experiencia sagrada. Para analizar estos aspectos, en este estudio utilizamos un referencial teórico relativo a la filosofía de la religión, a la historia colonial, a la historia de la Iglesia hispánica y a los estudios de género. De esta manera pretendemos contribuir con el rescate de estas autoras que permanecieron durante mucho tiempo invisibilizadas y que hoy en día, a partir de nuevas perspectivas, permiten reflexionar acerca de las singularidades de la experiencia femenina y su relación con las letras y con el mundo.

Palabras-clave: autobiografía, literatura hispanoamericana, mística.

ABSTRACT

The present study focuses on the writings of Spanish American colonial period of the mystical nuns. We chose to compose the corpus four authors who lived between the 17th and 18th centuries: Josefa del Castillo, Ursula Suárez, Gertrude of San Ildefonso and San Jose María. These nuns, who begin the genealogy of women writers in the New World, compose autobiographical records in their religious vocations, their expressions of mystical elevation and its links with the divine are described. These memories , whose antecedents can be found in medieval texts such as Hildegard of Bingen , the Beguines as Margarita Porete and Catalina de Siena , is a subgenre of autobiography. It is not, however, autobiographies defined by the pursuit of self-knowledge, as would be the feature of the genre from the eighteenth century. The texts reveal that these charges are a ubiquitous figure who reads, and authorizes censorship: the confessor. Marked by hierarchy, the relationship between author and confessor characterizes the set of writings addressed in this thesis. Cloistered in their cells, these women produce works that bring to light the ways in which gender interacts with the mystical speech, with the concepts of the body and the degree of sacred experience. To examine these issues, this study used a theoretical framework on the philosophy of religion, the colonial history, the history of the Hispanic church and gender studies. Thus we intend to contribute to the rescue of those authors who remained for a long time and that today invisibilized from new perspectives, allow us to reflect on the uniqueness of the female experience and its relationship with the lyrics and with the world.

Keywords: autobiography, Spanish-American literature, mysticism.

*FINJO-ME AUTOBIOGRÁFICA E RENASÇO COMO
PERSONAGEM*
(Lucila Nogueira)

SUMÁRIO

Introdução.....	10
1. Genealogia da mística feminina	22
1.1 Mundo hispânico e a tentativa de controle.....	22
1.2 Hildegarda de Bingen e a origem dos relatos místicos femininos.....	28
1.3 Beguinhas: a mística renano-flamenga	35
1.4 Catalina de Siena	47
1.5 Teresa D'Avila: modelo exemplar	52
1.6 Vida religiosa no Novo Mundo	57
2 Falas da Alma	79
2.1 Retóricas do misticismo	79
2.2 Estratégias do discurso místico	93
2.3 Mística no mundo hispânico	102
2.4 Caminho místico	109
3 Escritos da alma: entre o dizer e o não dizer.....	119
3.1 A necessidade de se contar	119
3.2 Autobiografia e seus pressupostos	129
3.3 Memórias de freiras: autobiografia?.....	133
3.4 O Eu que escreve.....	145
3.5 O Eu que interfere.....	154
4 Corpos Consagrados a Deus.....	161
4.1 Corpo: palco do sofrimento	161

4.2 Ascetismo: anestesiar o corpo para sentir a Deus	167
4.2.1. Jejuar: esvaziar-se para receber Deus	173
4.3 Corpo Enfermo: presente de Deus	177
4.4 Chagas e sangue: provas de redenção	180
4.5 Desejar um corpo ausente	184
Conclusão	193
Bibliografia	196

INTRODUÇÃO

Durante vários séculos mulheres que se dedicavam a vida religiosa tinham seus dias preenchidos pela escrita. No silêncio de suas celas, afastadas da vivência mundana, estas freiras confessavam suas experiências místicas. Algumas destas narrativas foram publicadas pouco depois da morte de suas autoras e se prestavam a servir de modelo para as fieis do mundo católico de então. Outras, no entanto, permaneceram guardadas nos conventos e só foram resgatadas a partir da década de 1970. Para nossa pesquisa, selecionamos um corpus de místicas que viveram no Novo Mundo entre os séculos XVIII: Josefa del Castillo, Úrsula Suarez, María de San José e Gertrudes de San Ildefonso. Em relação a esta última, ressaltamos a ausência de dados sobre a sua vida pessoal. O material que sobreviveu e chegou até nós não faz referência ao seu nascimento e nem sua trajetória até adentrar para a vida religiosa. Encontramos apenas um interesse no que diz respeito ao relato de seus momentos místicos.

A escrita de tais experiências partindo de corpos femininos é resultado de uma atmosfera de tensão religiosa vivida na Espanha. Esta crise será mostrada no primeiro capítulo, como forma de nos situarmos historicamente. No século XVI, a sociedade espanhola presenciara um aumento considerável do número de beatas que relatavam experiências místicas. Estas irão ganhar certa notoriedade entre seus contemporâneos graças à curiosidade desenvolvida por estes em torno de temas relativos à santidade. Paulatinamente, os conventos femininos passam a ter seu terreno invadido por fenômenos extrassensoriais. Um grupo considerável de freiras afirma estar em contato direto com Deus, através de êxtases, estados de letargia e visões. Já que quem protagonizava tais ocorrências eram mulheres, o Alto Clero se enche de suspeitas. É do conhecimento geral que a Igreja Católica, tendo como respaldo diversos trechos do Antigo Testamento e de Paulo, afirmava que o sexo feminino era bastante influenciável pelo diabo. Como atestar que estas religiosas não estariam compactuando, ou no melhor dos casos sendo enganadas, pelo diabo? Os perigos no campo religioso cresciam assustadoramente através das heresias. A Europa era palco dos alumbrados,

espíritos livres e adeptos da religiosidade individual. O único caminho encontrado pela Inquisição era a punição severa de tais indivíduos que se atreviam a propor reformas na Igreja. Enquanto possíveis hereges eram queimados na fogueira, uma freira do convento de La Encarnación se afligia por ter seu cotidiano invadido por momentos de transe e outras sensações corporais estranhas. Aparentemente temerosa com as possíveis consequências, Teresa de Jesús recorre às autoridades masculinas da Igreja para entender o que se passava. Seus confessores, Gaspar Daza e Francisco de Salcedo, enxergam a presença do demônio nas visões da freira, mas por não se sentirem seguros em seus conhecimentos, encaminham Teresa para os jesuítas. Estes, por sua vez, consideram mais acertado analisar detalhadamente o que a freira tem para relatar. O caminho para avaliar a religiosa do convento de La Encarnación foi escrever a sua autobiografia, que aqui ficaria sendo um mandato. Os jesuítas, no entanto, não criaram este tipo de escrita. Suas raízes estariam presentes na Idade Média, através de religiosas místicas, que iriam influenciar Teresa D'Avila e as freiras do continente americano. Vale a pena ressaltar que na Idade Média não havia um mandato expresso para a escrita destas memórias espirituais, este se dará a partir de Santa Teresa. Como forma de traçar o perfil de tais escritos, desenvolvemos uma espécie de genealogia da mística feminina dentro do universo católico.

A primeira mulher católica que escreveu sobre sua vida mística foi Hildegarda de Bingen, no século XII. Monja cisterciense, aos 43 anos, Hildegarda confessa a Bernardo de Claraval que foi investida de uma missão profética e era constantemente tomada por visões. Hildegarda afirma que a sua missão era reconduzir o homem a Deus e para isto seria necessário escrever tudo o que experienciou. Em seus escritos encontramos várias influências em Santa Teresa e as freiras hispano-americanas. Primeiramente, encontramos o auto-reconhecimento de ser necessitada da ajuda de um homem, já que era mulher. Hildegarda inicia uma estratégia de se colocar em posição inferior ao homem para falar mais livremente de suas visões. Ao se humilhar, mostrava-se como merecedora da palavra escrita. Estes, no entanto, não foram vigiados nem analisados por seus confessores. Devido a isto, Hildegarda cria para as suas visões uma aura didática, na qual irá reforçar os

ensinamentos cristãos como uma conduta a ser praticada no cotidiano. Santa Teresa toma para si este caráter didático e transforma suas obras em um material que guiará as noviças dentro da vida religiosa.

Ainda no século XII encontraremos outras figuras importantes, as beguinhas. Este movimento inicia-se na Holanda e Bélgica como consequência das Cruzadas. Com o deslocamento de muitos homens para a Terra Santa, mulheres ficavam viúvas, órfãs, sem dote e não tinham como sobreviver. A diocese cisterciense de Liegè decide abraçar estas mulheres, sem que elas tenham que fazer os votos. As beguinhas viviam em maior liberdade que as freiras, podiam circular no universo mundano e trabalhar. O Alto Clero nunca enxergou com bons olhos estas mulheres que não viviam sob o controle de uma figura masculina. O mesmo não se dava entre a população católica local, que via nestas mulheres uma aura de santidade. Beguinhas como Margarita de Porete, Beatriz de Nazaret e Matilde de Magdeburgo protagonizaram experiências místicas que foram divulgadas em forma de diários e poemas. Estas mulheres afirmavam que só poderíamos alcançar a Deus através da junção do amor com o conhecimento intelectual. Este último era negado ao sexo feminino em diversas passagens da Bíblia. Também afirmavam que para chegar até Deus não era necessário intermediário algum. Seu trânsito livre fora dos conventos resultou na criação de uma mística baseada no amor cortês e em uma mística nupcial. Estes traços irão influenciar fortemente Santa Teresa e as freiras que fazem parte do nosso corpus. Em todos os escritos, por nós analisados, encontramos afirmativas de serem escolhidas por Deus para revelar Suas verdades, criando entre Ele e as religiosas uma espécie de relação amorosa. Arrebatadas para vivências extáticas, todas elas confessaram serem tomadas por uma sensação de impaciência e angústia quando do regresso ao mundo material. Uma vez tocadas pela luz divina, não encontravam consolo na Terra, mas deveriam suportar o cativeiro da vida até que o Amado as convidasse para viverem juntos no plano divino. A mulher assume para si o papel do amante que sofre, que deverá conquistar o Amado e manter vivo o Seu interesse por elas. Cada oportunidade extática era interpretada como mais um avanço para o casamento místico. E estes eram dados graças à submissão das noivas às regras pré-nupciais: fugir do chamado mundano, consolar doentes, sofrer e encontrar-se feliz no sofrimento, ser

humilde e obediente. As beguinias manifestavam sentimentos de ciúmes pelo Amado e ansiedade por reencontrá-lo para que seus desejos fossem saciados. O Santo Ofício enxergou nesta atitude um comportamento que denunciava uma relação com o demônio e não com Deus. Margarita de Porete é, então, queimada na fogueira, acusada de heresia. Matilde de Magdeburgo se consagra freira para fugir da condenação. Os mesmos traços que condenaram as beguinias serão herdados pelas místicas hispânicas sem trazer nenhuma consequência grave.

A genealogia mística feminina segue no século XIV com a presença de Catalina de Siena. A religiosa italiana é responsável pela obra *Diálogo ou Tratado da divina Providência*, onde narra suas dificuldades para entrar no convento, seus jejuns, visões, doenças, êxtase e autoflagelações. Nos seus relatos encontramos características que influenciarão nossas freiras hispânicas. Tais características estariam vinculadas ao ato de penitência. Acreditava a mística que a penitência deveria ser constante, como fora o padecimento de Cristo. A vida ascética assume uma tonalidade positiva. Mortificações servem para domar as más inclinações dos sentidos. Dores físicas disciplinam a alma, o sofrimento ensina a amar e assim o espírito se eleva.

Teresa D'Ávila irá conhecer estas mulheres e ajudar na tradição da escrita conventual feminina. Teresa D'Ávila se erguerá como o modelo mais importante a ser seguido pelas freiras na América Hispânica. O seu *Livro da Vida* guiará às freiras que aqui analisaremos em seus escritos. É de Santa Teresa que virá a afirmação de receio de se entregar à escrita, o tecer de um discurso de se reconhecer ignorante, vil e orgulhosa. É no *Livro da Vida* que as demais freiras irão encontrar um caminho de purificação, que culmina com o matrimônio espiritual, tanto desejado pelas místicas medievais. Além do *Livro da Vida*, também deixará *As Sete Moradas da Alma*, analisado no segundo capítulo de nossa pesquisa. Santa Teresa terá o original de suas memórias queimado pela Inquisição, morrendo sem tê-lo visto ser reeditado. No século XVII, a figura da Santa de Ávila irá influenciar várias freiras na Espanha, causando uma enxurrada de autobiografias por mandato. Estas deixarão de existir na Península Ibérica no século XVIII, mas sobreviverão nas terras da colônia.

Nos vice-reinos espanhóis a vida religiosa começará no século XVI como alternativa para mulheres órfãs e sem dote para o matrimônio. Ao fazerem os votos, estas jovens tinham acesso a uma educação que lhes proporcionava uma maior habilidade com a escrita, sendo responsáveis pela autoria de peças musicais, teatro, crônicas e textos místicos. Em um ambiente culturalmente rico, ganhou destaque a última modalidade de texto mencionada. As autobiografias das monjas da Colônia estavam marcadas por imagens cristãs católicas, desconsolo, culpa, vigilância, humilhação, aceite da presença do confessor. Notamos, muito marcadamente, um jogo entre saber e fingir que não sabe, entre o ideal e o real. Tais marcas geram uma narrativa na qual a sintaxe e a seleção vocabular são responsáveis por uma cadência ambígua e até mesmo nervosa. Uma análise do discurso destas freiras pode mostrar questões importantes sobre poder e dominação, subserviência religiosa e alguns aspectos mais sutis da hierarquia da Igreja. E estes serão os aspectos analisados no segundo capítulo.

Sob o título de *Falas da Alma*, o capítulo sobre a mística irá se desenvolver a partir das heranças do cristianismo primitivo, que permearão o pensamento das freiras. É com o catolicismo que iremos iniciar uma prática do compartilhamento das experiências extrassensoriais. O místico é aquele que recebe de Deus rotas para guiar os homens na Terra, respondendo às perguntas que mais angustiam a alma humana. Verbalizar as experiências e respostas dadas pelo Criador, no entanto, se apresenta como a maior dificuldade encontrada pelos místicos. A fala humana é pobre diante da realidade divina. Era imprescindível, então, que o sujeito místico dominasse a arte da retórica, que soubesse articular as metáforas e que seduzisse o leitor com as palavras, através de uma racionalidade que controlaria a emoção das experiências sobrenaturais. A Igreja Católica irá institucionalizar tais exames em obras como *De Magistro*, de Santo Agostinho. Aqui encontraremos a maneira que a escrita mística deve ser organizada. Esta deverá obedecer a uma sequência cronológica das comunicações espirituais, ordenando tais fatos às alterações povocadas em sua alma. Como recurso estilístico, o místico deve recorrer aos sinais, classificados em *própria* e *res-cosa*, além de alegorias, como *theologica*, *historiae*, *factis*. Estas características serão analisadas e articuladas com os textos das freiras que fazem parte do nosso *corpus*.

Veremos que a mística é uma ciência construída a partir de processos de linguagem, muito bem conhecidos pelas freiras, que se confessavam ignorantes. Dominar a linguagem mística proposta pela Igreja era de fundamental importância para determinar o caráter divino dos acontecimentos. Tanto o confessor quanto os confessantes deveriam dominar a arte da retórica, sentir a sutileza das construções sintáticas, saber revelar / interpretar cada comunicação com o mundo espiritual. Dominar esta ciência era fundamental durante o período da Inquisição, principalmente no mundo hispânico. Aqui a sociedade respira uma atmosfera tensa, advinda das heranças de um tempo no qual conviviam espanhóis, judeus e muçulmanos. Os religiosos espanhóis temiam que as freiras houvessem sido contaminadas pelos segmentos místicos sufis ou judaicos. Percebemos que, apesar de todo o esforço de controle da escrita, as correntes místicas proibidas conseguiram se infiltrar no pensamento de San Juan de La Cruz e Santa Teresa, atingindo o Novo Mundo.

O sufismo irá se estabelecer na península ibérica durante o reinado de taifas. A sua origem, entretanto, remonta ao século VIII, no território do Oriente Médio. Corrente contemplativa da religião islã, o sufismo se apresenta como uma doutrina de autoconhecimento através da meditação e do êxtase. Negam a necessidade do conhecimento intelectual, alicerçando suas práticas apenas no amor. Pregam que Deus é amor e está ao alcance de todas as religiões. Através da união mística, o homem e o Criador se fundem em um só, sem necessariamente ter que recorrer à presença de um intermediário. Suas experiências são gravadas em forma de poemas e música, tendo como maior representante o poeta Rumi. Perseguidos pelos muçulmanos e cristãos, vários de seus líderes foram condenados à morte por blasfêmia e heresia. Santa Teresa irá entrar em contato com a poesia sufi através de Francisco de Osuna, e seu discurso místico irá se impregnar desta linguagem mística oriental. Encontraremos Teresa D'Ávila e as freiras hispano-americanas falando da claridade de Deus, trevas e noite da alma, árvore, vinho, hortelão, jardim do paraíso. A maneira que as místicas costumam se nomear, tais como amiga, esposa, também tem sua origem na corrente sufi. Outros símbolos abundam em Santa Teresa e San Juan, como os castelos concêntricos da alma, jardim místico, mas estes não chegaram a ser utilizados pelas freiras do Novo Mundo.

Santa Teresa também sofre certa influência da mística judaica, mas não encontramos sobrevivência desta nos escritos das freiras aqui estudadas.

Teresa D'Ávila se erguerá como um importante guia para as nossas místicas no que diz respeito ao caminho místico. Analisaremos como o *Livro da Vida* e *As Sete Moradas da Alma* influenciam o percurso de freiras como Josefa del Castillo. Elas falaram sobre a importância da oração, a luta contra as más inclinações e a absorção de sua alma pela vida contemplativa, que ocorrerá gradativamente. Quando absorvidas por Deus, estas mulheres irão falar sobre os efeitos Deste em seus espíritos e como suas identidades começam a se diluir. Com o apagamento gradativo do Eu, as místicas irão ter guardados apenas poucos vestígios de impureza, tendo confirmado, assim, o matrimônio espiritual. O amor assumirá uma tonalidade mais ardente e intensa, levando a freira a um estado de embriaguez celestial. Notaremos que apenas Santa Teresa confirma esta união.

O terceiro capítulo de nossa pesquisa se intitula *Escritos da Alma: entre o dizer e o não dizer*. Nele nos dedicaremos ao questionamento da inserção dos escritos das freiras na categoria autobiográfica. Através de uma abordagem das principais definições de autobiografia surgem alguns questionamentos. É possível definir como autobiográfico um projeto no qual o autor não busca uma auto-compreensão? Mandato e desejo podem ser colocados juntos? Existe autobiografia quando o leitor também é co-autor?

Percebemos que o sujeito da Contra-Reforma é alguém que vive em conflito entre a consciência de uma possível liberdade e a persuasão da Igreja e do Estado para um autocontrole e submissão. Encontramos, neste período, lapsos de individualismo, formados por um interesse do sujeito em sua vida interior e pela necessidade de verbalizar tal experiência para o controle da Igreja. As freiras que assumiam a tarefa de relatar seu cotidiano teciam um discurso no qual se posicionavam como indivíduos ao mesmo tempo em que deveriam se apagar como seres autônomos. Encontramos, nos escritos, mesclas de ficção com períodos memorialísticos, seguindo os moldes das hagiografias. A estrutura destas narrativas sempre começava com uma infância difícil e uma adolescência rebelde. Neste período da vida nos deparamos com histórias da cultura popular, como *La varilla de la virtud*, de Úrsula Suarez,

como fatos realmente vivenciados pelas freiras. Tais passagens tiram o caráter de veracidade tanto buscado pelos autobiógrafos.

Outra característica bastante comum nestes escritos diz respeito à falta de desejo de escritura e à intromissão do confessor como co-autor das memórias. Ao contrário das autobiografias tradicionais, as freiras não escreviam quando tinham vontade ou quando a memória exigia. O ritmo e frequência eram determinados pelo confessor. Este era o responsável pelo envio de folhas em branco e tinta para as freiras. Embora afirmem não querer escrever, notamos que as místicas lutavam para manter o interesse da Igreja em seus relatos. Levando em consideração estas características exclusivas dos relatos místicos femininos, Kathleen Myers(2004), Stacey Schlau (2001) e Electa Arenal (1989) julgam mais conveniente situar as freiras em um subgênero da autobiografia, rotulando suas memórias como autohagiografia. Este eu que tenta, sutilmente, se auto-declarar como santa, irá recorrer a estratégias que marcam a sua condição de mulher. Homens também relatavam suas experiências místicas e os desígnios de Deus em suas vidas, como Santo Agostinho e Fray José de San Benito, por exemplo. Estes, no entanto, não falam do medo de uma interferência demoníaca, nem do peso do julgamento do leitor, já que não foram submetidos à vigilância de um confessor. Não negamos a presença dos confessores, estes existiam, mas não possuíam autoridade em relação aos confessantes masculinos, como exemplificaremos através de Fray José de San Benito. Também não encontramos nos homens a oscilação, tão frequente nas freiras, de um eu que se vê emparedado entre o ideal e o pessoal. Barreiras como esta limitarão a narrativa mística feminina, que no geral, pouco trará de novo. Notamos que as histórias de vida se repetem, não importando a nacionalidade ou a ordem à qual pertencia a freira. Recorrer à *Imitatio* nos mostra que havia a intenção de reproduzir um ideal de mulher. Submissas, discretas e dependentes, assim deveriam ser as freiras e as demais mulheres da colônia. Este modelo, no entanto, possuía algumas rachaduras. As freiras nem sempre se mostravam obedientes e submissas aos confessores. Santa Teresa confiava em seu confessor, mas desacreditava de qualquer um que questionasse os seus escritos. Josefa del Castillo, María de San José e Úrsula Suarez afirmavam se calar diante de um confessor sábio e honesto, mas possuíam técnicas para não serem questionadas. Úrsula Suarez

ainda apresentava um caráter mais ousado, chegando a denunciar possíveis imoralidades e atos luxuriosos do seu confessor. Outras apenas descreviam a crueldade dos mesmos em relação às suas penitentes.

Estes homens, algumas vezes questionados pelas freiras, eram considerados peças fundamentais da Igreja. Detentores de um vasto conhecimento, os confessores poderiam se tornarem figuras de extrema importância dentro da sociedade, afinal, eles seriam responsáveis pela produção de candidatas a santas. E por estarem preocupados com a santidade destas mulheres, os confessores se dão o direito de interferir nas memórias. Os manuscritos das freiras trazem, com frequência, a presença de letras diferentes, denunciando intromissões na escrita. Algumas delas são feitas por enunciados diretos, indicando quais palavras deveriam ser substituídas e o que deveria ser acrescentado. Em outros momentos, o confessor simplesmente risca o que não lhe parece conveniente ou insere trechos relatando episódios ocorridos com as freiras, em terceira pessoa. O confessor assume, então, um papel que vai além de um simples leitor, ele é uma presença material, que revela os jogos de poder dentro do universo católico.

Por fim, dedicamos um capítulo sobre o corpo que irá se configurar como uma obsessão dentro das narrativas místicas. Sendo, de certa forma, as autobiografias frutos da Contra-Reforma, é natural que estas mulheres coloquem o corpo como um dos centros de sua preocupação. E este corpo estaria diretamente vinculado aos padecimentos de Cristo e à salvação. Neste período havia uma preocupação especial com o corpo pecador, possuído pelos seres humanos cada vez mais próximos do espaço infernal. Reafirmando que o corpo era um entrave à divindade, este deveria ser maltratado, dominado, macerado até anular em si qualquer vestígio de pecado. Para ajudar os fieis e religiosos neste tentame, a Igreja irá recorrer às artes. Entre elas encontramos a retórica como elemento de grande poder persuasivo. As memórias das freiras servirão de material didático para as noviças, mostrando técnicas para domar o corpo, aparentemente ensinadas por Deus. Estas técnicas iam desde a purificação da alma até o controle dos gestos nos momentos de êxtase, pois o corpo místico em transe poderia denunciar se era Deus ou o diabo quem estaria atuando.

Purificar a alma através do corpo era prática já recorrente nos grupos eremitas da era primitiva do cristianismo. Jejuns, flagelação e isolamento faziam parte de um projeto que eliminaria qualquer vestígio de feminilidade em seus corpos, atingindo um grau de angelitude. Sobre a flagelação podemos afirmar que estava baseado na *imitatio* da Paixão. As freiras do Novo Mundo possuíam sua própria cruz de madeira, recorriam ao cilício, relatavam humilhações sofridas, com o propósito de transformar suas vidas em uma espécie de via crucis. Já os jejuns ajudariam as freiras a ouvirem Deus com mais clareza, além de se prestar à purificação. O Concílio de Trento irá dividir a abstinência alimentar em duas categorias: miraculosa e natural. Esta diz respeito ao sacrifício do religioso para ajudar na cura de alguém, provando que o místico está preocupado com a salvação de toda a humanidade. Relatos deste tipo de jejum são constantes nas autobiografias das freiras. A abstinência miraculosa poderia ter raízes divinas ou demoníacas, caberia ao clero investigar. O objetivo desta prática seria esvaziar o corpo para se preencher por Deus.

Outro aspecto marcante no que diz respeito ao corpo passa pela apologia da dor. A dor é uma alternativa de redenção e a doença é um presente de Deus. Ter uma vida tomada de enfermidades define o místico como alguém escolhido pelo Pai. Assim, as freiras relatam que desde o nascimento seus corpos se mostravam enfermiços. Esta característica, no entanto, era encarada com alegria e paciência, algumas vezes com temor. A doença também poderia estar ligada aos pecados de uma alma suja. Se o coração apresentasse falhas, a freira provavelmente havia transgredido o voto de castidade, por exemplo. A dor se apresentava, metaforicamente, em momentos de êxtase. Josefa del Castillo relatava que seus pés e mãos foram tomados por uma dor intensa e em seguida viu seu espírito recebendo as marcas das chagas.

O corpo exaustivamente narrado nas autobiografias também é o corpo do Amado. Graças às heranças medievais, as freiras irão desenvolver uma espécie de relacionamento amoroso com Deus e Jesus Cristo, reclamando diversas vezes deste corpo ausente. Para María de San José, este será o maior tormento de sua vida. Já a madre Castillo usa o seu corpo para marcar a ausência do Outro, construindo um discurso que encontra no sofrimento o

único prazer. Sofrimento e lamentações não fazem parte da autobiografia de Úrsula Suarez. Esta irá criar uma relação que deixará Deus inseguro por estar sempre ausente. Úrsula não quer seduzi-lo nem conquistá-lo, quer apenas ser por Ele seduzida. Com isto, a mística irá criar uma espécie de relação doentia, transformando Deus em um Amante vingativo, obcecado e perseguidor. Cada uma a sua maneira, estas mulheres desnudam um interior ainda tomado pelos anseios carnis. A relação mística é construída por elas com dor, toque, satisfação e gozo trazendo para o interior dos conventos, uma vivência mundana.

As autoras que propomos trabalhar merecem destaque dentro do conjunto significativo de autobiografias espirituais por conta da capacidade visível que possuíam para construir uma narrativa mais bem organizada. Aliando muitas vezes um domínio intelectual pouco comum entre as mulheres da época a um senso crítico com matizes irônicos que procuravam discretamente desestabilizar a ordem vigente. Estas autoras tiveram suas memórias sufocadas pelos muros conventuais e só conseguiram ultrapassá-los a partir da década de 1970, quando estudiosos norte-americanos e franceses iniciam um trabalho de resgate dos manuscritos. A pluralidade de práticas culturais do Novo Mundo permitiu que os pesquisadores, na atualidade, ampliassem suas fronteiras questionando o *corpus* da literatura, inclusive no período colonial. Deste modo, obras esquecidas ao longo do tempo, passam a ter um caráter relevante, como é o caso das autobiografias por mandato. Estas obras revelam mais uma das formas de submissão existentes na colônia, sob a forma da escritura feminina. Aliando-se o número crescente de pesquisas em torno da autobiografia ao interesse de muitos acadêmicos em relação à escritura feminina colonial, podemos entrever a pertinência em resgatar as autobiografias místicas dos séculos XVII e XVIII, campo ainda pouco transitado entre os pesquisadores brasileiros.

GENEALOGIA DA MÍSTICA CRISTÃ FEMININA

1.1. Mundo hispânico e tentativa de controle

No século XVI, atraídas pela possibilidade de ascender a Deus, um número crescente de mulheres da Península Ibérica decide entregar suas vidas à prática religiosa. Muitas delas escolhem seguir a beataria, embora se diga que esta opção também se fez como forma de resolver o desequilíbrio demográfico da Espanha. Este modelo de vida, entretanto, não era novidade. A origem da beataria em território espanhol é tida como uma imitação de um modelo de vida renano-flamengo, conhecido como beguinato¹. Assim como as beguinhas, as beatas surgiram no século XII e tinham que renunciar ao mundo material, mortificar os sentidos do seu corpo e levar uma vida de recolhimento. O que leva a um aumento no número de beatas dentro da Espanha é a curiosidade que a população estava desenvolvendo em torno do ideal de santidade. A partir do século XVI, relatos de experiências místicas fazem crescer o prestígio de indivíduos dentro da sociedade. Coincidentemente ou não, é neste período que os conventos femininos espanhóis passam a ser palco de visões celestiais, vozes divinas, êxtase, letargia e catalepsia, protagonizadas por freiras e beatas. Na contramão da mística, estava o Alto Clero, espectador que não enxergava com bons olhos tal cenário. A Igreja Católica acreditava que a influência do demônio se espalhava sorrateiramente pela sociedade e invadia os muros das instituições religiosas. A Espanha estava mergulhada em uma atmosfera messiânica e visionária, não se podia negar. Era preciso vigiar com olhos bem abertos os fenômenos que ocorriam entre as devotas, com o objetivo de garantir o poderio da Igreja dentro da sociedade.

¹ ESPINOZA, Alejandra Araya. *De espirituales a históricas: las beatas del siglo XVIII en la Nueva España*. Historia nº 37, v. 1, enero-junio 2004: 5-32. Pontificia Universidad Católica de Chile.

As velhas estruturas tradicionais religiosas começavam a ser criticadas. Diversos grupos espalhados pela Europa reclamavam uma religiosidade mais interior e individual, entrando em choque com os moldes comunitários da Igreja. Para ser salvo, era fundamental saber a doutrina e as obrigações cristãs. Este pensamento ecoava nos mosteiros franciscanos, tendo como principal voz o cardeal Jimenez de Cisneros. Precisar saber era um pensamento perigoso, pois o Clero havia negado o acesso das Sagradas Escrituras para a população, que não conhecia o latim. Para que se soubesse era preciso dominar a língua que transmitia o conhecimento, então os franciscanos, através da Universidade de Alcalá, desenvolvem o projeto de elaborar uma Bíblia poliglota. Outra proposta seria a de explicar as passagens do Evangelho e doutrinar as crianças. Explicar o Evangelho, mas na língua conhecida pelos fiéis, que não conseguiam entender a liturgia da palavra, já que estas eram ditas em latim. Pedia-se, desta maneira, uma reformulação da missa. Esta deveria ter um caráter doutrinal que ajudaria os cristãos a entrar em contato com Deus, não se centrando na elevação da hóstia, único momento em que a população, de fato, sentia-se participante da celebração. É em meio a este cenário que surge a mística espanhola, influenciada pela mística renana e flamenga, que mencionaremos mais adiante. O misticismo espanhol do século XVI é influenciado por um surto profético relacionado com as profecias joaquimistas e pelo movimento dos alumbrados, considerado extremamente perigoso pela Igreja e principal causa da necessidade de vigiar as freiras e beatas dotadas de uma relação com o invisível. Em determinado momento as profecias joaquimistas e o movimento dos alumbrados se tocam, sendo as primeiras, motivo do surgimento do segundo.

Joaquim de Fiore, abade cisterciense do século XIII, depois de estudar com afinco as Escrituras, cria o *Livro das Profecias*, tendo como foco o fim do mundo e a volta de Cristo. Tal livro ao cair nas mãos de Cisneros, no século XVI, é interpretado como um argumento em favor da conquista do norte da África, Ásia e Jerusalém, com o objetivo de levar a palavra de Cristo para os infiéis e salvá-los. Pregava Cisneros que a conquista de Jerusalém seria feita pelos reis de Espanha, Portugal e Inglaterra. Para celebrar tal vitória seria realizada uma missa no Santo Sepulcro, quando seria ofertada aos reis, pelas mãos de Cisneros, a hóstia. Tal interpretação do *Livro das Profecias* faz

aumentar o prestígio dos franciscanos, ordem que dará início ao alumbramento, e difunde a obra de Joaquim de Fiore, condenada pela Igreja Católica. Em meio a esta divulgação das profecias do abade cisterciense, chega ao século XVI o conhecimento da divisão da história da humanidade através das Sagradas Escrituras. Joaquim de Fiore havia encontrado nos textos bíblicos três eras, baseadas na Santíssima Trindade: a do Pai, do Filho e do Espírito Santo.

A Era do Pai estaria delimitada pelo momento da criação até o nascimento de Cristo. A segunda Era ficaria sob o signo da Igreja, sendo marcada pela passagem de Cristo até 1260, ano de grande tensão espiritual. Aqui vale a pena lembrar um movimento herético, apontado por estudiosos como Nachman Falbel (1976:30), de grande tensão escatológica, conhecido pelo nome de flagelantes. Surgidos em Perugia, no ano de 1260, as procissões de flagelantes ganham as ruas de quase toda a Europa anunciando a aproximação do reino de Deus e a consequente necessidade do homem purificar-se de seus pecados. Viajando de cidade em cidade, orando a Deus e vivendo da caridade, os adeptos de tal heresia chamavam a atenção, primeiramente, por se vestirem com uma longa túnica preta com capuz e andarem sempre descalços. Ao adentrar determinada cidade, este grupo herege caminhava em procissão durante 33 dias. Tal número foi escolhido, tendo em vista a crença de que Cristo havia sido morto aos 33 anos. No último dia do ciclo de procissões e preces, o grupo se concentrava em praça pública e a população local assistia a um espetáculo incansável de autoflagelação. Pregavam os flagelantes que através deste tipo de punição, a sensorialidade de seus corpos seria anulada e suas almas purificadas. Embora a autoflagelação tenha sido fortemente reprimida neste período da história pela Igreja, posteriormente membros do clero e as freiras místicas irão aderir a tal prática com o mesmo objetivo, purificação do corpo e da alma. Mas lá no ano de 1260, movimentos como o dos flagelantes serviram de alerta para a necessidade de alterações da vida espiritual, assim dizia Fiore. Chegamos então à última era, a do Espírito Santo. O Espírito dominaria este período tornando claro que não seria necessária a existência de instituições religiosas, muito menos de intermediários entre Deus e os homens. Tal crença condena

os escritos de Joaquim de Fiore ao rótulo de heresia, no ano de 1215, pelo Concílio de Latrão.

A crença no que fora considerado heresia pela Igreja renasce no século XVI dentro dos muros franciscanos espanhóis. O ano de 1512 marca, dentro da ordem, o ressurgimento da crença que a humanidade estaria vivenciando a Era do espírito. É criado, a partir daí, o alumbradismo. Tal movimento foi dividido em duas correntes: *dejamiento* e *recogimiento*. Tendo como principal representante, Francisco de Osuna, o *recogimiento* pregava o aperfeiçoamento da oração e influenciou a obra de Santa Teresa D'Avila. Tal procedimento meditativo deveria percorrer três vias até alcançar a perfeição: purgativa, iluminativa e unitiva. O *recogido*, primeiramente, iria se esvaziar do entendimento de todas as coisas criadas e do mundo. Assim teria condições para pensar na humanidade de Cristo e do seu sofrimento, chegando a alcançar temas mais abstratos que o levariam à fusão com o amor de Deus. Quanto mais perto de Deus, o *recogido* mais se abstrairia do mundo, abrigando-se em seu mundo interior. No seu mundo interior esvaziado de tudo que seria mundano, estaria o amor que o uniria a Deus. Os *recogidos* eram frequentemente assaltados por fenômenos de caráter místico. Sofriam duras críticas dos partidários do *dejamiento*. Corrente criada por Pedro Ruiz de Alcaraz e Isabel de La Cruz, os *dejados* consideravam desnecessário meditar sobre a humanidade de Jesus Cristo.² Para esta corrente, o Cristo sofrente seria um entrave para atingir a união com Deus. O caminho para a deificação encontrava-se no amor de Deus para com os homens e para meditar e sentir este amor é dispensável a figura do mediador, tal crença poderá ser notada em algumas confissões da Nova Espanha, como a da Madre María de San José. O radicalismo desta crença dos *dejados* atingia o ponto de desconsiderar o papel de Cristo ³ como mediador. Acreditavam também que a eucarística e outros ritos sacramentais eram algo sem importância porque Deus estava dentro de nós e poderíamos encontrá-Lo através da oração. O primeiro e maior impulso para este encontro é a vontade para percorrer os caminhos de uma experiência

2 . Tal negação do papel de Cristo é apontada por Antonio Marquez em *Los Alumbrados: origenes y filosofia (1525-1559)* como uma consequência da conversão forçada ao cristianismo de muitos dos membros do *dejamiento*. De origem judaica, estes indivíduos, ao abraçarem de maneira forçada a nova crença acabaram transferindo para esta, alguns traços da sua religião de origem.

interior que levaria à autodeificação, livrando-se, desta maneira, de todos os pecados. Este processo está ligado às crenças neo-platônicas do século XII que definiam Deus como *negatio negationis*, a negação da negação. Este significado pode ser visto como o esvaziamento de tudo o que pertence ao mundo material para, em seguida, encher-se com Deus. Tais pensamentos serão melhor analisados nos capítulos subseqüentes. Este segmento dos alumbrados gerou, no ano de 1529, um auto-de-fé na cidade de Llerena, com a intenção de alertar para o perigo de aderir às crenças dos “hereges iluminados”. A Igreja julgava necessária tal atitude, pois membros do clero, seculares, pessoas casadas e solteiras estavam mergulhando nas crenças de Isabel de la Cruz, representando um risco para os alicerces da Igreja Católica.

No dia 14 de junho de 1575, domingo da Santíssima Trindade, a cidade de Llerena estava toda preparada para a condenação de 14 alumbrados. Estavam, entre os hereges, beatas e membros da Igreja, acusados de orgias, de copular com o demônio, prostituição, êxtases, visões, mal-estar diante das imagens de Jesus Cristo, de não sentir necessidade de intermediários para falar com Deus, de desrespeitar o jejum e de acreditarem que Deus neles habitava. A platéia assiste a um espetáculo de chicotadas, que variava entre cem e duzentas, condenações à prisão perpétua, trabalhos forçados, desterro e confisco de fortunas. A partir deste dia os *dejados* passam a ser confundidos com praticantes de atos místicos, algo que era veementemente condenado pelos fundadores da corrente.

Em meio a um cenário tão perigoso para aqueles dotados de capacidade mística, uma freira do convento de La Encarnación de Ávila começa a se inquietar com algumas sensações que invadem seu corpo e espírito. Teresa de Jesús poderia ser mais uma das personagens que compunham o ambiente místico que invadia os conventos, como foi dito anteriormente. No entanto, a sua angústia de estar sendo vítima das artimanhas do demônio a faz recorrer às autoridades eclesiásticas em busca de uma reposta e conseqüente orientação. Seu desejo era entender os transe desagradáveis que a faziam perder o controle de seu corpo. Seus confessores, Gaspar Daza e Francisco de Salcedo, enxergam a inegável presença do demônio em suas visões, mas devido à falta de maior conhecimento no assunto, encaminham a freira para os jesuítas. Estes vislumbram a necessidade de um acompanhamento diário das

experiências de Santa Teresa, mas em um primeiro momento, não sabem como realizar tal trabalho. Decidem, então, que a freira deverá escrever sua autobiografia. Esta seria feita de maneira obrigatória, sem a menor brecha para recusas. Esta prática ficaria conhecida como autobiografia por mandato e se relaciona com uma antiga tradição mística europeia vinculada à escritura conventual de mulheres. Os jesuítas resgatam este tipo de escritura da Idade Média dos países renano-flamengo, da Itália e do norte da Europa. Teresa de Jesús começa a relatar a sua vida, cotidianamente, relembra seu passado, tenta descrever suas experiências impalpáveis para as quais as palavras não bastam. Mas antes de adentrarmos na autobiografia por mandato de Teresa D'Ávila, que irá ser a influência central das freiras hispano-americanas, faz-se pertinente um regresso no tempo. Chegaremos ao século XII, com Hildegarda de Bingen e partiremos, em seguida, para as beguinas, no intuito de mostrar a genealogia mística que culminou com o *Livro da Vida* da freira de Ávila.

1.2 Hildegarda de Bingen e a origem dos relatos místicos femininos

No ano de 1106, uma família de barões da região do Reno envia sua filha aos cuidados do monastério de Disibodenberg, pertencente à ordem cisterciense, uma das que mais colaboraram intelectualmente com a Igreja medieval. Pensavam que a menina, com então oito anos, seria mais uma das nobres que atravessavam as portas do convento sem um destino definido. Durante a Idade Média era comum que jovens fossem enviadas à vida religiosa para tornarem-se freiras ou apenas ter algum tipo de acesso à cultura. Para este segundo grupo, a permanência na reclusão seria definida por sua personalidade e comportamento. Hildegarda aprendeu a ler e a escrever em latim, entrou em contato com partituras musicais, com a botânica e a medicina, abraçando definitivamente a vida conventual, única que lhe proporcionaria o prazer do conhecimento erudito. Em 1165 funda um convento em Eibingen, onde as noviças e freiras terão liberdade de possuir rituais próprios, sem modéstia no vestuário e penteado, além de um contato mais aprofundado com

a música. De acordo com Hildegarda de Bingen (1994:128) a modéstia seria apenas aplicada às mulheres casadas, que deveriam permanecer discretas aos olhos dos homens. Na qualidade de freiras e virgens esta restrição não teria cabimento, já que estas eram livres. Tal fato ia de encontro à regra cisterciense que tinha como objetivo seguir a Cristo, tão pobre como este foi. Neste convento, com regras próprias, muitas vezes chegavam cartas a ela endereçadas pedindo conselhos sobre questões políticas, temas do corpo e da alma e embates religiosos. Várias destas cartas foram escritas por religiosos importantes da época e pelo papa Eugênio III. Além de conselheira, Hildegarda conseguiu autorização da Igreja para pregar em praça pública, chegando, inclusive, a fazer algumas viagens com este objetivo. Atitudes como estas nem sempre foram bem vistas por todos os membros da Igreja, mas suportadas por conta do poder que Hildegarda ganhou ao longo dos anos.

Seu prestígio começa com a idade de quarenta e três anos, quando abatida pela enfermidade e o cansaço, decide não mais resistir e contar suas experiências sensoriais que transcendiam os limites do corpo. A ordem a qual pertencia Hildegarda oferecia condições para que tais relatos fossem tornados públicos. A ordem cisterciense, fundada no século XII, é um dos ramos beneditinos que propunha a renovação da vida monástica, através da contemplação. Os monges e monjas pertencentes a esta ordem recolhiam-se na solidão e no silêncio como forma de alcançar a Deus. O que movia esta nova ordem, na Idade Média, era uma busca espiritual ardente pela verdade e pela unidade em Deus, através de Cristo. Recomendavam-se horas de silêncio e prece que resultariam numa amizade divina. Os cistercienses levavam uma vida ascética numa tentativa de despojar-se de todos os desejos desordenados para abrir caminho ao redescobrimento de si mesmo e descobrimento da natureza de Deus; tal comportamento está presente nas freiras místicas, pertencentes à várias ordens, nos séculos XVI-XVIII. As experiências de Hildegarda de Bingen a colocavam em uma relação de extrema proximidade com o divino. Hildegarda confessa a Bernardo de Claraval que foi investida de uma missão profética e era constantemente acompanhada por visões:

Te ruego, Padre, por el Dios vivo, que me escuches,
a mí que te pregunto. Estoy muy preocupada por

una visión que me apareció en el misterio del espíritu y que no vi de ningún modo con los ojos de la carne. Yo, miserable y más miserable en mi condición de mujer, vi desde mi infancia grandes maravillas que mi lengua no sabría proferir (...). Padre segurísimo y dulcísimo, en tu bondad, respóndeme, a mí, tu indigna sierva, que nunca desde la infancia ha vivido en seguridad una sola hora; examina estas cosas en tu alma, con tu piedad y tu sabiduría, según has sido instruido por el Espíritu Santo. (BINGEN, 1998: 54)

As cartas que Hildegarda de Bingen trocou com o abade de Claraval revelam traços da condição mística feminina que serão herdadas pelas gerações seguintes. A monja se reconhece, em um primeiro momento, como necessitada da ajuda de um homem. A condição feminina se apresenta com uma conotação negativa nestas cartas, reproduzindo o discurso presente no Antigo Testamento que confere à mulher uma condição menos pura por sua ligação genealógica direta com Eva. Desta forma, com o espírito naturalmente maculado pelos erros da primeira mulher, a monja não possuiria condições suficientes para autenticar o que realmente seriam estas visões. A presença masculina se fará necessária. Assim, Hildegarda começa a revelar suas experiências através de cartas, na esperança que a Igreja decida o que fazer com suas visões, já que sentia que negar estes fenômenos não era mais possível. Seu estado debilitado de saúde era decorrente da negação deste encargo dado por Deus em um dia que, aparentemente, era igual a qualquer outro:

“Yo vi como una gran montaña de color ferroso, y sentado sobre ella un Ser tan resplandeciente, que Su resplandor reverberaba y me estorbaba la visión. A uno y otro de Sus lados se extendía una delicada sombra, como un ala, de anchura y largo asombrosos. (...)Y he aquí que Aquel que se sentaba sobre la montaña gritaba con voz fortísima y penetrante: Oh frágil ser humano, hecho del polvo de la tierra y de la ceniza que deja la ceniza: clama y habla del inicio de la pura e imperecedera salvación hasta que lo aprendan estos que, aunque ven la médula de las Escrituras, no quieren decirla ni predicarla porque son tibios y perezosos para cumplir la justicia de Dios. Ábrelas la puerta de los misterios, que ellos mismos temerosamente ocultan sin fruto en un campo escondido”.

(http://www.hildegardadebingen.com.ar/Scivias_1_1a.htm#scivias_uno_uno)

Deus aparece em uma montanha, sinal de transcendência daquele que vê. A montanha se faz presente em diversas passagens bíblicas, marcadas pelo momento de comunicação com o mundo espiritual. Moisés recebe os Dez Mandamentos no Monte Sinai; no Monte Tabor, Jesus revela sua divindade aos apóstolos; em uma passagem dos Salmos, o Monte Sion é apontado como a morada de Deus. Assim, Hildegarda legitima sua visão como divina. Deus, desde sua morada, com a suavidade de Sua presença, representada por delicadas sombras, escolhe a abadesa, um ser mortal e imperfeito, para falar da Salvação. Esta experiência de Hildegarda é ousada, pois revela que os homens, embora tenham sido contemplados pelas Sagradas Escrituras, não possuem elevação nem vontade espiritual suficiente para segui-las. Sendo assim, se faz necessário que outras pessoas não deixem morrer para a humanidade o trabalho do Cristo. Para Hildegarda é dada a missão de reconduzir os homens ao encontro com Deus, sendo para estes um vaso comunicante com o mundo espiritual:

“En la luz del Amor, la Sabiduría me enseña y me ordena decir cómo fui introducida en estas visiones. Las palabras que yo hablo no son mías, sino que la verdadera Sabiduría las pronuncia a través de mí y me dice así...”
(http://www.hildegardadebingen.com.ar/Scivias_1_1a.htm#scivias_uno_uno)

Em 1147, o Papa Eugênio III, depois de algumas reuniões com o abade de Claraval, decide conceder a Hildegarda de Bingen o exercício do relato de suas experiências místicas. A missão dada por Deus é reconhecida pela Igreja. Com a ajuda do monje Volmar, Hildegarda trabalha na árdua tarefa de traduzir em palavras seu contato com Deus. A presença do monje Volmar só se faz necessária porque a beneditina afirmava não possuir muita destreza na escritura, já que a educação dada às mulheres não era primorosa como a oferecida aos homens.

Aprovada a sua nova tarefa, Hildegarda passa a dedicar-se com mais afinco à prática da meditação sobre os mistérios de Deus, já que além de relatar suas visões, a monja as interpreta. Hildegarda tenta ver nas mensagens divinas, as imagens que refletem passagens bíblicas, povoadas pela Jerusalém Celestial, a transfiguração e os anjos. Através de sua missão, a monja beneditina revela que a vida material deve ser regida pela atividade da adoração, que dará aos homens asas para aproximar-se de Deus, e a oportunidade das virgens de se tornarem esposas de Cristo. O seu trabalho foi reunido na obra *Scito vias Domini*, dividido em três partes, que englobam o total de vinte e seis revelações. Estas visões não estão divididas de acordo com uma ordem cronológica, mas através de palavras-chaves como: criação, salvação, Verbo, Igreja e humanidade.

Através de um tom profético, Hildegarda inicia sua obra afirmando que irá revelar os sentidos do mistério de Deus, que é a plenitude de todas as coisas, sem começo nem fim, e cuja força faz brotar incessantemente na sua criação, a vida. Deus se apresenta como uma luz claríssima, de cor de safira, aquecida por uma chama. Esta luz envolve e se mescla com uma forma humana, revelando que Deus e seu filho formam uno. Jesus Cristo seria, então, o filho nascido do Pai, conferindo-lhe um caráter divino, mas nascido no mundo, dando-lhe um caráter humano. Luz, corpo e chama, misturados, representam a natureza tríplice de Deus, revelada de maneira indissociável. Desta forma, o homem não deve jamais esquecer-se de invocar e adorar à Santíssima Trindade:

Que el hombre no se olvide jamás de invocarme, a mí, el único Dios en tres Personas, pues las he manifestado al hombre para que me ame de forma tanto más ardiente; por amor a él, he enviado a mi Hijo al mundo, como lo proclama Juan, mi predilecto. (BINGEN, 1998: 64)

Operando como instrumento de Deus, Hildegarda cita a passagem bíblica na qual João revela que a vinda de Jesus Cristo, Seu único filho, ao mundo foi uma prova de Seu amor pela humanidade pecadora. O filho de Deus

é, então, considerado a verdadeira pedra angular, é o refúgio do povo fiel e arrependido de seus pecados. A vinda de Cristo revela outra oportunidade de salvação, quando a humanidade estava exposta aos perigos e aos castigos, graças à mulher primeira, que seduzida pelo demônio, condenou os filhos de Deus ao pecado. Jesus Cristo se fez verbo para reconduzir o homem ao bem, para livrá-lo de todas as impurezas e levá-lo ao estado de candura ao qual fomos destinados no momento da criação. Esse Deus revela, através de Hildegarda, que foi necessário dar forma humana ao Seu filho porque através da palavra se revelaria a trindade. A palavra seria portadora de som (*sonus*), força expressiva (*virtus*) e sopro (*flatus*):

En el sonido, escucha al Padre que manifiesta todas las cosas por su potencia indecible, em la fuerza expresiva, al Hijo que há nacido maravillosamente del Padre, em el soplo, al Espíritu Santo que arde dulcemente en ellos. Allí donde el sonido no es oído, la expresión no se manifiesta; allí donde el soplo no se eleva, la palabra no es comprendida, pues Padre, Hijo y Espíritu Santo no están separados sino que ejercen su obra en común. Así como estos tres elementos constituyen la palabra, así, la Trinidad suprema está en la suprema Unidad. (BINGEN, 1998: 66 - 67)

O objetivo principal das visões de Hildegarda não é a salvação individual, como veremos mais adiante com as freiras do Novo Mundo, mas a salvação coletiva. Hildegarda cria para as suas visões uma aura didática, na qual irá reforçar os ensinamentos cristãos como uma conduta a ser praticada no cotidiano; acredita que é possível disciplinar a alma para que esta fique semelhante a Deus. As visões da monja beneditina possibilitam assim a renovação da Igreja, conturbada por cismas, simonia e confusões teológicas que afastavam a instituição da verdadeira prática cristã.

Uma das principais reformas que Hildegarda de Bingen tenta instaurar encontra-se justamente na tentativa da salvação, que deve ser praticada igualmente pelo homem e pela mulher. Em uma de suas visões, afirma a monja, Deus divide a culpa dos pecados entre Adão e Eva:

Aquel fuego luminoso [el Padre] ofreció al hombre, a través de esa llama [el Hijo] que con un ligero soplo [el Espíritu Santo] ardía intensamente, una blanca flor resplandeciente que pendía de la llama como el rocío pende de la planta, cuya fragancia el hombre sintió con su nariz, pero cuyo gusto no percibió con su boca ni la tocó con sus manos, apartándose así [de la flor] y cayendo en densísimas tinieblas de las que no pudo levantarse. Y las tinieblas crecieron dilatándose más y más en el aire. (BINGEN, 1998: 33)

A flor branca, que de acordo com Hildegarda, seria a lei divina, é ofertada para Adão, que a recusa. Então, a visão que chega até a monja vem afirmar que o homem primeiro conhecia a verdade, mas a recusou por não amar suficientemente a Deus. Na visão de Hildegarda, ao recusar a flor branca, Adão é tocado pela serpente e a seguir é invadido por um embriagador desejo de fornicção. Eva e a maçã não fazem parte do que Deus mostra para ela. Na interpretação que Hildegarda faz desta revelação divina, Eva aparece como culpada da mesma forma que Adão, mesmo que a queda tenha vindo dele, que se deixou contaminar pela natureza da serpente. De acordo com Hildegarda, Deus criou o homem e a mulher para se amarem e para reproduzirem seres a Ele semelhantes, mas este amor acabou por ganhar uma chama mais ardente do que o necessário. O primeiro casal da humanidade passa a cultivar esta chama, buscando-se apenas para saciá-la, esquecendo-se de seus papéis na Criação. Deste equívoco, no qual Adão peca por debilidade e Eva por ignorância, surgiu o pecado original. Tal passagem do *Scivis* salta aos olhos por mostrar-se contraditória com as confissões que Hildegarda fazia em suas cartas endereçadas a São Bernardo. Como dito anteriormente, a monja afirmou não ter capacidade em distinguir o bem do mal por ser mulher, filha de Eva. No entanto, as suas visões surgem para dividir o peso da culpa dos males da humanidade entre Adão e Eva. Pode-se interpretar tal contradição como uma estratégia para ganhar acesso à escrita. A hierarquia da Igreja colocava às freiras em um patamar inferior aos religiosos, impedindo que estas se ocupassem dos cargos hierárquicos mais elevados e que participassem da pregação. A estratégia de Hildegarda, portanto, consistia em humilhar-se para conseguir o que desejava, direito à palavra. Uma vez conseguido seu objetivo,

a monja encontra liberdade para questionar algumas interpretações da Bíblia, já que seus escritos não eram vigiados.

A salvação da alma de acordo com Hildegarda estaria em anular às máculas herdadas pelo desejo carnal. A humanidade deveria aniquilar a sua alma cheia de contradições. Só através deste duelo interior, no qual as imperfeições implantadas pelo demônio arrastaram o homem à imperfeição, a alma seria igual a Deus, que as havia planejado para ser a sua imagem e semelhança.

Hildegarda de Bingen abre caminho para que as mulheres possam escrever em defesa da fé, através da inspiração direta do Espírito Santo. Este papel feminino de comunicação com o plano divino vai criar uma genealogia de religiosas místicas, que de uma forma ou de outra desestabilizarão a ordem da Igreja. As visões de Hildegarda proporcionam uma ligação com as beguinhas do século XIII, que também foram aplacadas pelo Espírito Santo e ganharam a oportunidade de relatar tal experiência, deixando, para os séculos seguintes, algumas influências nas autobiografias por mandato.

1.3 Beguinhas: a mística renano-flamenga

No século XII, um grande número de mulheres candidatas ao matrimônio encontra suas opções restritas pelas Cruzadas. Viúvas, jovens que tiveram seus pretendentes mortos no território dos ditos infiéis, além de moças pertencentes às famílias que só possuíam dotes para casar uma filha, passam a procurar a diocese cisterciense de Liège. Muitas não tinham dinheiro para custear a vida no claustro e nem preenchiam os requisitos estipulados pela Igreja, mas sentiam uma forte necessidade de amparo. A diocese de Liège decide acolher estas jovens, mas sem obrigá-las a fazer os votos. Assim, por um motivo ou outro, estas mulheres levavam a vida sob uma perspectiva religiosa, mas com maior liberdade que as freiras. No início este movimento é formado por mulheres provenientes da aristocracia, que não possuíam nenhuma possibilidade de seguir um ofício, como as pertencentes à classe

inferior. Só a partir do século XIII, o movimento passa a aceitar mulheres pobres.

A rotina destas mulheres, que eram comandadas por uma *magistra*, se dividia entre os horários de oração no mosteiro, estudos religiosos e a prestação de serviço nos hospitais e leprosários. Para se manterem, muitas delas, conhecidas como santas na Idade Média, vendiam artesanatos e roupas, e algumas mendigavam pelas estradas. À medida que o movimento ultrapassa a região do Flandres, a prática da mendicância passa a ser abolida, mas o caráter deste modo de vida se mantém inalterado:

Não tinha nenhuma regra definida, movimento fundamentalmente de mulheres, não reivindicava a autoridade de nenhum santo fundador, não buscava a autorização da Santa Sé, não tinha organização nem constituição, não prometia benefício, nem usava patronos; seus votos eram uma declaração de intenção, não um comprometimento irreversível a uma disciplina imposta pela autoridade, e seus membros podiam continuar suas atividades normais no mundo. (LIBERA: 1999, 292)

Além de todas estas regalias, os membros deste movimento poderiam abandonar o trânsito entre a vida religiosa e mundana a qualquer momento para se casar. Muitos representantes do alto clero passam a enxergar com maus olhos este agrupamento sem regras, formado por senhoras que não deviam obediência a homem algum. Estes olhares insatisfeitos batizam as mulheres santas de beguinas. O termo, de acordo com SCHWARTZ (2006: 10), origina-se como uma forma abreviada da palavra albigenense, hereges franceses que gozavam de certa popularidade na época. A partir daí, as mulheres que seguiam este estilo de vida passam a perder, lentamente, o status de santas, entre os membros do clero. O fato se agrava quando começam a surgir nos beguinatos experiências místicas. Por não serem tão estreitamente vigiadas pelo clero, como as monjas, as beguinas tiveram liberdade para divulgar seus escritos onde relatavam e interpretavam suas visões e sensações místicas. Tomadas por uma erudição incomum para as

mulheres da época, elas decidiram também divulgar o saber teológico no mundo laico, traduzindo trechos da Bíblia. Tamanha ousadia acabou culminando com uma violenta onda de perseguições. As denúncias de que foram vítimas eram das mais variadas: atitudes licenciosas, preguiça, exercício ilegal da medicina, pactos com o diabo, heresia de espírito livre. As execuções e encarceramentos se seguiram por toda a Europa medieval, até que no ano de 1311, o Concílio de Vienne, sob o comando do papa Clemente V, condenou todo o movimento à excomunhão, excetuando um grupo que vivia próximo a um hospício e se dedicava a penitência.

As experiências místicas relatadas sob forma de diários e poemas de beguinhas como Margarita de Porete, Beatriz de Nazaret e Matilde de Magdeburgo apresentam uma profunda experiência interior, na qual misturam os conhecimentos intelectuais ao amor, como única forma eficaz de alcançar a Deus, sem a necessidade de qualquer intermediário. A forma de experimentar a mística desenvolvida por estas beguinhas pode ser interpretada como uma síntese entre amor cortês, mística nupcial e mística especulativa. A obra criada por estas mulheres medievais irá ter uma importância ainda pouco conhecida na história do misticismo cristão. Pesquisadores do século XX descobrem a influência da obra destas mulheres em expressões do mestre Eckhart e na construção da autobiografia mística de Santa Teresa D'Avila e outras freiras do mundo hispânico, por exemplo. Nestas, a influência desemboca na união com Deus através de um jogo amoroso baseado tanto no amor cortês quanto na mística nupcial.

Entregues a horas de meditação mescladas com estudos teológicos, as beguinhas místicas começam a desenvolver uma produção literária que gira em torno do amor dramático, erótico e dedicado a Deus. Para os teólogos cristãos o amor sempre se revelou como elemento de fundamental importância para a mística, tendo como raízes de sua concepção o platonismo e suas passagens sobre amor e amizade de *O Banquete* e *Fedro*. Estas raízes serão ampliadas em Roma e Milão, por volta de 350, quando grupos pagãos debruçavam-se sobre o pensamento de Plotino, criando a identificação do Uno com a existência verdadeira e o uso da tríade Ser-Verdade-Intelecto como

instrumento para a compreensão da Santíssima Trindade⁴. Por volta do ano 500 um pensador sírio, conhecido pelo pseudônimo de Dionísio, amplia o pensamento neoplatônico afirmando que Deus (Uno) se manifesta por sua criação permitindo que todas as coisas possam senti-Lo e desejar a Ele unir-se. Deus teria um programa cósmico, no qual seria interpretado como o *Eros Real*. Neste termo, Eros não significaria a atração física, mas certa capacidade de concretizar a fusão do Bem com o Belo. Uma vez tocado pela manifestação do *Eros Real*, a criatura ansiaria pela deificação de sua alma, retornando, desta forma, a Deus. Este retorno ao Criador, será explicado por Guillermo de Sanit-Tierry:

El hombre llega a ser una sola cosa con Dios, un solo espíritu, no sólo por la unidad de una voluntad que quiere lo mismo que Él, sino por una virtud más profundamente verdadera cuando no puede querer nada distinto [...] Como el Hijo con el Padre y el Padre con el Hijo [...] el hombre de Dios merece llegar a ser, no Dios, pero sí lo que Dios es; llegando el hombre a ser por gracia lo que Dios es por naturaleza. (SAINT-TIERRY In: <http://www.monasterioescalonias.org/oracion/216-oraciones-y-meditaciones-de-guillermo-de-saint-thierry-1o-oracion.html>)

Chegar a “ser o que Deus é” nos leva a concluir que a alma pode ser deificada. Os místicos cristãos pregavam que a alma não é divina por criação, mas pela caridade / amor de Deus. Esta linha de raciocínio se baseia no conceito de adoção dado por Paulo de Tarso em sua quarta carta aos Gálatas:

Mas, vindo a plenitude dos tempos, Deus enviou seu Filho, nascido de mulher, nascido sob a lei para remir os que estavam debaixo da lei, a fim de recebermos a adoção de filhos. E, porque sois filhos, Deus enviou aos nossos corações o Espírito de seu Filho, que clama Abba, Pai. Assim que já não és mais servo, mas filho; e, se és filho, és também herdeiro de Deus por Cristo (Gl.4, 4-7)

⁴ Esta associação com a intelectualidade é fortemente marcada nos escritos das beguinhas, que explicam suas experiências não apenas através do campo sensorial, mas a partir de tratados teológicos e da leitura das Sagradas Escrituras.

Uma vez tocado pela centelha divina, por esta compaixão que faz com que a criatura deseje apenas a aniquilação das vontades do mundo material, impõe-se uma atitude de recolhimento em uma jornada interior, ao mesmo tempo em que sairá de si em busca do conhecimento profundo de Deus. Lançada nessa estrada de mão dupla, a criatura chegará ao seu destino final quando o seu “eu” desaparece, alcançando uma unificação com o Pai. O aniquilamento era desejado pelas beguinas, mas parte do processo dependia da autorização de Deus, que marcava os encontros com os místicos. Como então atrair a atenção de Deus? Como conquistar aquele que Marguerita Porete chama de “amante, amado, amor”? A resposta encontrada pelas beguinas foi abandonar-se no amor e na sua linguagem, mas de uma forma diferenciada dos teólogos, inserindo elementos provenientes da cultura popular medieval.

O trânsito constante pela vida mundana colocou as beguinas em contato com o imaginário da época, povoado por castelos, guerras, conquistas, histórias de cavalaria e amores impossíveis. Deste universo sai parte do conceito de amor cortês, cujas raízes encontram-se nos trabalhos de Ovídio. A ideia exposta por Ovídio de que o amor é uma guerra e o amante, um guerreiro que está sempre submisso aos desejos femininos, ganhará uma tonalidade mais dramática e sacrificial na voz dos trovadores medievais. O amor, aqui, como sabemos, era encarado como uma arte cheia de regras a serem seguidas. O amante submetido aos desígnios de Eros deveria se consumir no serviço de amar a uma mulher inatingível. O objeto de seu amor pertencia a outro, pois não era concebível amar sem sentir ciúmes. A mulher amada era uma dama, de posição social elevada, arrogante e exigente. O seu papel dentro da arte do amor era passivo, pois apenas o homem é quem se movia neste jogo que culminava sempre com a insatisfação. As beguinas encontram nesta manifestação da cultura laica uma nova possibilidade para alcançar a transformação de suas almas. Invertem o papel delegado às damas, assumindo a tarefa de trovadoras, intituladas por elas de Dama Amor, que irão tentar conquistar o seu amor, criando o que hoje é conhecida como mística cortês.

Margarita Porete revela logo no início de sua obra *Espejos*, a influência da cultura profana fazendo referências ao *Roman d'Alexandre*, comparando sua relação com Deus à da princesa apaixonada pelo rei Alexandre, o grande. Esta princesa vivia em um reino distante e nunca havia encontrado o rei. Margarita afirma que nenhum outro amor poderia substituir este que havia invadido a princesa. Tomada pela dor de não concretizar seus desejos e para amenizar a distância, a princesa manda pintar um retrato do rei. E é através desta imagem que o amor irá, de alguma forma, tornar possíveis os encontros com o ser amado. Logo em seguida, Margarita de Porete revela que a alma (Deus) que a mandou escrever *Espejos* havia confessado que seu amor se desenvolverá de maneira semelhante:

De forma semejante, dice El Alma que hizo escribir este libro, como os digo, oí hablar de un rey de gran poder, que por su cortesía y por su grandísima nobleza y generosidad era como un noble Alejandro; pero se encontraba tan lejos de mí y yo de él, que no sabía cómo encontrar consuelo, y para que me acordase de él, me dió este libro que representa de una cierta forma su amor. Pero aunque tenga su imagen, no deja de estar, igual que yo, en un país extranjero y lejos del palacio en el que habitan los muy nobles amigos de este señor, que son todos puros, refinados y libres por los dones de este rey con el que viven. (PORETE, 2000: 203)

A diferença que notamos entre o *Roman d'Alexandre* e *Espejos* encontra-se no fato de que, neste, o rei / Alma entrega a sua imagem para aquela que o ama. E assim acontecia com todas as beguinhas místicas. Habitantes do reino material, todas ansiavam pelo encontro com este amor de um reino longe do alcance de seus olhos. Todas, nele, pensavam frequentemente e eram invadidas por um desejo de ir ao seu encontro, descobrir sua morada e receber alegremente as dádivas que o Amado poderia ofertar-lhes. O Amado das beguinhas é caridoso e benevolente, podendo, sempre que Lhe seja desejado, convidá-las para encontros breves. O chamado sempre ocorre em qualquer momento, sem nenhum aviso prévio. Aos instantes de torpor, no qual a convidada é impelida a um estado de sono, seguem várias sensações físicas que irão desligando lentamente a alma de sua vida terrena.

(...) mis sentidos fueron atraídos hacia el interior: un espíritu terrible como una fuerte tempestad me hizo entrar desde el exterior en mí. Desde el interior, fui elevada en espíritu. (...) Me acercaba a Dios. Él me envolvió desde el interior, en mis potencias y me elevó en espíritu. (PORETE, 2000: 139 - 140)

A força que arrasta Margarita de Porete, e outras beguinhas, é violenta. Esta presença só pode ser brutal porque dentro da mística cortês, Deus também sofre da inquietude nascida do desejo. Não é apenas o coração da criatura que arde, o Criador também não consegue se controlar. E é por encontrar-se fora de si, que Deus necessita a presença da Dama Amor. O caminho percorrido pelas Damas até Deus é realizado através de um processo de desenlace entre a alma e o corpo, deixando estes dois elementos em uma ligação tênue o suficiente para que a alma não se liberte completamente da matéria, mas tenha liberdade de exercer seus sentidos, abafados quando em estado de vigília. Uma vez encerrada a peregrinação da alma, esta vê diante de seus olhos, o reino do Amante ser descortinado, como nos mostra Matilde de Magdeburgo em *La luz resplandeciente de la divinidad*:

Quando la pobre alma llega a la corte, se muestra prudente y cortés, y mira a Dios con alegría. ¡Ah, con cuánto amor se la recibe allí! Ella calla, deseando inmensamente que Él la acoja. Él, entonces, le muestra con intenso deseo su corazón divino: se asemeja al oro rojo ardiendo en un gran fuego de carbones. Luego la pone en su corazón ardiente, de modo que el alto príncipe y la pequeña sirvienta se abrazan uniéndose como el agua y el vino. El alma, anonadada y fuera de sí, como no pudiendo ya más; Él, enfermo de amor por ella, como siempre lo estuvo, pues no hay (en este deseo) ni crecimiento ni merma. Y ella habla de este modo: ‘Señor, tú eres mi consuelo, mi deseo, mi fuente y mi sol, y yo soy tu espejo’. Así es el viaje a la corte del alma amante, que ya no puede estar sin Dios. (MAGDEBURGO, 1998: 92)

O amor é a palavra-chave desta experiência. É ele que promove a luz e permite a união dos amantes. A luz é a consequência do transbordamento da alma amante, fazendo com que ela se abra à presença de Deus e Seu amor,

aniquilando-se e tomando conhecimento das verdades eternas. Este processo fez com que as beguinhas produzissem trechos que colocavam em questão os ensinamentos e a autoridade da Igreja, chegando a afirmar que, nos breves encontros com Deus, Este revelava que o Alto Clero não conhecia a natureza divina, e por isto Se lastimava. Em *La luz resplandeciente de la divinidad*, Matilda de Magdeburgo relata uma fala de Deus justificando a Sua escolha por estas mulheres que não pertenciam a nenhuma ordem clerical:

Hija mía, más de un hombre sabio ha perdido por negligencia,
En el largo camino de los ejércitos, su valioso oro,
Que pretendía emplear para dirigirse a las escuelas superiores.
Ahora, es menester que alguien lo encuentre.
Por naturaleza lo he retenido tantos días:
Cuando quiero hacer algún don extraordinario.
Busco siempre el lugar más bajo,
El sitio más ínfimo, más oculto.
Las montañas más altas no pueden recibir la misión
De revelar mis gracias,
Pues la corriente de mi Espíritu Santo
Fluye por naturaleza hacia el valle.
Hay muchos sabios, maestros en Escrituras,
Que no son sino necios a mis ojos.
Y aún te diré más:
Ante ellos, es para Mí gran honor
Y refuerza enormemente a la santa cristiandad
Que una boca desnuda de instrucción
Enseñe por mediación de mi Espíritu Santo la lengua instruida.
(MADGEMBURGO: 1998, 91)

O contato com o mundo espiritual era encarado pelas beguinhas como uma oportunidade de orientação interior, impulsionando sua alma para purificar-se até o ponto que esta se perderia na simplicidade de Deus. Reconhecia-se o estado inicial imperfeito da alma, mas também se tinha consciência de que, através do êxtase e das visões, se chegaria a uma total identificação das beguinhas com o Criador de todas as coisas. Uma vez fundidas em Deus, estariam aptas para conhecer os mistérios da Criação. Este trecho de *La luz resplandeciente de la divinidad* é uma estratégia, encontrada

por Matilde, para legitimar o discurso. A experiência de amor destas místicas estava atrelada ao desejo pelo conhecimento. O desejo não era meramente erótico. A mística especulativa pregava que o amor estaria ligado à verdade e à inteligência, como vimos anteriormente. Então, os encontros com o Amado, o desejo constante de encontrá-Lo tinham um significado mais amplo do que um enlace enamorado. Deus as havia escolhido para serem Suas representantes na Terra. Através destas mulheres, negadas de possuírem uma instrução compatível com as possibilidades para os homens, a vontade divina seria revelada. A alma arrebatada para o reino celeste trazia a mensagem de que apenas através dos ensinamentos de Cristo, a sociedade cristã encontraria a paz. Nestas mensagens, Deus pedia que os homens amassem uns aos outros, pois descobrindo como amar e colocando este sentimento em prática, a humanidade se libertaria do orgulho e da vaidade. Tais afirmações poderiam abalar o poderio católico que manipulava os fiéis através do medo da ira de Deus e os incitava à salvação pela venda de indulgências. As beguinas, ao contrário, revelavam que a salvação encontrava-se no amor e no exercício da auto-vigilância.

O caráter destas revelações e a volta ao mundo material faz surgir nestas místicas uma sensação de impaciência e dor. Uma vez tocadas pela luz divina, não encontravam mais consolo na Terra. A alma nada mais anseia que seu Criador, enquanto teria que suportar o cativo da vida até o dia que Ele quisesse. Matilde de Magdeburgo, por exemplo, se confessa ferida por amor, necessitada de gozar o beijo de Deus, único capaz de aplacar suas dores e refrescar a sua alma de todas as necessidades humanas:

Te grito con el deseo, con clamor de desterrada; Te espero con el corazón angustiado, sin conocer reposo; Ardo sin consumirme con el ardor de tu amor; Te sigo, date prisa corriendo con el aroma de tus perfumes. (...) Estoy herida de muerte por el dardo ardiente de tu amor. Y no me aplicas unguento que calme mi dolor. (MAGDEBURGO, 1998: 47)

Aqui encontramos uma mulher que sofre a ausência de seu amado, invertendo os papéis do amor cortês. A ausência do amante sugere que a dama amor deverá conseguir conquistá-lo por completo, mostrando-se devota através de testes de sacrifício e fidelidade. A resignação também pode ser encarada como uma etapa do processo de conquista, pois a beguina deve-se mostrar feliz diante das enfermidades e desgraças que assolam a sua vida. A passagem acima transcrita revela imagens que podem nos levar a crer que a experiência amorosa das beguinas se assemelha a da noiva do *Cântico dos Cânticos*. O que encontramos nestes dois textos é uma mulher que lamenta a ausência do seu amado, vive entre o encontro e a partida, consegue se sentir amada mesmo quando não recebe nenhuma notícia do seu amado, mas mesmo assim está inquieta. A ausência, nas beguinas, era mitigada pelas preces, numa atitude de tentar captar Sua presença. Elas sabiam que deveriam esperar pelo convite, mas esta espera não deveria ser meramente passiva. Enquanto o Amado estava longe, as beguinas se prepararam para o reencontro. Cada encontro com o Criador era interpretado como um passo a mais para o casamento, porque estas místicas sabiam-se mulheres e conheciam seus desejos, não se contentando com uma possível identificação com a Virgem Maria:

(Los sentidos)

Dama, si queréis refrescaros en el amor,
Inclinaos sobre el seno de la Virgen
Hacia el niño, y mirad y gustad
Cómo él, la alegría de los ángeles,
Ha mamado de la Virgen eterna la leche sobrenatural.

(El alma)

Es un amor infantil
Amamantar y acunar a un niño;
Soy una esposa adulta
Y quiero seguir mi amado.
(MAGDEBURGO, 1998: 93)

Logo em seguida, *Los sentidos* afirma para Matilde que tal união é impossível, pois sua natureza humana imperfeita sucumbiria se permanecesse

ao lado do Amado por um período longo. O fogo divino cega os seres imperfeitos. *Los sentidos* assegura para Matilde que ela deve se contentar com o casamento espiritual, pois este é o mais conveniente para a situação. O amor infantil negado pela beguina seria mais um caminho para depurar o espírito e deixá-lo mais próximo de Deus. Assim, ela iria transformar-se em mãe espiritual e cuidar dos doentes e dos pobres, e orientar os sofredores através da prece e dos ensinamentos do Cristo. Por dados instantes, a beguina se contenta com esta posição, mas não por muito tempo:

Dios ha concedido a todas las criaturas ser acordes con su naturaleza. ¿Cómo podría yo resistirme a la mía? Tuve que dejarlo todo para acercarme a Dios, que es mi Padre por naturaleza, mi Hermano por humanidad, mi Esposo por amor, y yo soy suya sin comienzo. ¿Creéis que no siento mi naturaleza? Puede quemarme intensamente y con su consuelo refrescarme. (p.94)

Matilde de Magdeburgo conhece os perigos de permanecer muito tempo perto de Deus, mas como o amor é um jogo, ela está disposta a arriscar-se. Assim como os trovadores, as beguinas reconhecem a superioridade do ser amado, mas ao contrário daqueles, não se contentam com um amor não-realizado. Assim como o *fin amant*, as candidatas à esposa de Deus passam por momentos de rebelião, no qual a espera não é suficiente. Elas cortejam a Deus através de atos caridosos e do recolhimento. É no silêncio que estariam as armas da conquista. Amar o nada, fugir do chamado mundano, consolar os doentes, colocar-se sempre em segundo plano, sofrer e encontrar-se feliz no sofrimento. Encontramos aqui um caminho de despojamento do *eu*, com o objetivo de alcançar a essência da alma, que seria desejar e amar apenas a Deus. E a dama amor sabe que pode conquistar definitivamente o seu Amado. Tanto é que Matilde de Magdeburgo afirma ter despido sua alma para Deus e diante de tal visão *él se da a ella y ella se da a él*. O casamento se consuma, mesmo que os esposos tenham que viver em casas separadas. Uma vez casada, a dama amor retorna ao seu reino material, onde irá permanecer de maneira mais tranquila porque sabe que atingiu o seu objetivo. A dama amor já não se auto-referencia como noiva, mas como esposa e esta sua condição lhe

permite convidar às demais criaturas para a corte de seu Esposo. Ela seria a porta de entrada:

Envío a las criaturas a la Corte
Y les ordenó glorificar a Dios por mí
Con todo su sabiduría,
Con todo su amor,
Con toda su belleza,
Con todo su deseo,
Tal como fueron creadas por Dios en su integridad,
Y también con todas sus voces,
Tal como ahora cantan
Cuando contemplo esta gloria excepcional
No siento mal en ninguna parte.
(MAGDEBURGO, 1998: 98)

Tais escritos quando caíram nas mãos da Igreja causaram uma sensação desconcertante, pois não era concebível que mulheres pudessem escrever sobre temas teológicos, muito menos com tanta habilidade. Além do mais, o clero detectou nestes escritos o relato da existência de uma vida amorosa. Mesmo entregues ao celibato, as beguinas relatavam sentir as mesmas sensações que uma mulher do mundo. O contato com Deus gerava ciúmes, ansiedade por reencontro, saciamento dos desejos e vontade de saciá-los novamente. Tal comportamento é encarado pelo Santo Ofício como uma prova de que estas mulheres eram vasos comunicantes de seres demoníacos. Filhas de Eva, as mulheres eram seres inclinados aos pecados da vaidade, infidelidade, luxúria e desobediência. Apenas os homens tinham autoridade para controlá-las e evitar que estas cedessem às investidas do diabo. As beguinas, como vimos anteriormente, não deviam obediência à homem algum e isto era mais do que suficiente para levar a crer que este grupo de mulheres havia sido tomado pelo demônio. O Santo Ofício avisa para os fieis que os escritos místicos das beguinas poderiam arrastá-los ao inferno e que se fazia necessário cerrar esta porta de comunicação com o mundo espiritual. Assim, Margarita Porete é queimada na fogueira no ano de 1310, acusada de heresia, de ultrapassar e transcender as escrituras, por errar nos sacramentos e usar a palavra com o objetivo de prejudicar a Igreja Católica Apostólica Romana. O mesmo destino terão várias outras beguinas anônimas. Matilde de

Magdeburgo, para fugir das perseguições, faz os votos e se consagra freira no convento cisterciense de Helfta, aí permanecendo até a sua morte em 1282. Através de tais atitudes, a Igreja acreditava estar silenciando as vozes destas mulheres e afastando sua influência das demais. Todavia, o pensamento delas conseguiu permanecer de maneira sutil nos séculos vindouros, servindo de inspiração para outras místicas que nasceram no seio da Igreja Católica entre os séculos XVI e XVIII.

1.4 Catalina de Siena

O século XIV reserva outra personagem da história católica medieval que influenciou as freiras místicas da Espanha e suas colônias, Catalina Benincasa. Nascida em Siena, Catalina foi a filha mais nova de uma família de artesãos. Em seu *Diálogo ou Tratado da Divina Providência*, Catalina afirma que sua primeira visão ocorreu quando tinha apenas seis anos de idade. Tal visão se deu quando voltava da casa de sua irmã mais velha. Ao passar pela frente da igreja dos dominicanos, Catalina vê, no topo da abóboda, Jesus Cristo sentado em um trono, acompanhado de Paulo, João Evangelista e Pedro. Paralisada, Catalina presencia o Cristo a convidando, sorridentemente, a servi-lo. A criança sente-se invadida pelo amor do filho de Deus, renunciando, a partir daí, as vaidades e qualquer prazer mundano. O resto de sua infância é marcado pelo desejo de entrar para um convento e conhecer os mistérios de Deus. Aos doze anos, a família Benincasa acerta os detalhes do casamento de sua filha mais nova com aquele que era viúvo da filha mais velha. Catalina recusa esta possibilidade de matrimônio, por estar convicta de que sua vida deveria ser ofertada a Deus. É condenada, então, a passar o resto de sua existência em serviços domésticos para os pais e irmãos. Tal pena, no entanto, é modificada quando a jovem tinha dezesseis anos, quando ao entrar no quarto da filha rebelde, o pai a encontrou orando em estado de

êxtase. Convencido da santidade de Catalina, a sua família acha por bem liberá-la para servir a Deus. Catalina escolhe viver entre as manteladas, viúvas e solteironas que não viviam no convento, mas usavam o hábito negro das dominicanas. Estas a recusam por ser muito jovem. Os anos seguintes da vida de Catalina Benincasa serão marcados por doenças, jejuns e autoflagelações, até que será aceita na Terceira Ordem Dominicana. Como religiosa, Catalina de Siena defendeu a volta da sede do papado para Roma e convenceu os reis da importância da realização de cruzadas para a libertação dos lugares santos que estavam em terras Palestinas. Respeitada dentro da Igreja por sua inteligência e seus arroubos místicos, Catalina de Siena deixou um tratado, orações e diversas cartas que revelam suas experiências espirituais e como percorrer o caminho até Deus. Seus escritos, todavia, não saíam de seu próprio punho. Catalina entrou para a ordem dominicana analfabeta e só através da vida religiosa teve acesso ao mundo da escrita. Sua obra mais importante é o *Diálogo ou Tratado da Divina Providência*, confeccionado ao longo de cinco dias de êxtase. Este tratado é uma espécie de colóquio de amor entre Deus, Jesus Cristo e ela, no qual são reveladas questões sobre a Igreja e o cristianismo. Este colóquio era travado em momentos de êxtase, nos quais Catalina ditava os ensinamentos divinos para seus discípulos que tinham maior intimidade com a escrita:

Tened la seguridad, padre, que nada de lo que sé concerniente a los caminos de la salvación me ha sido enseñado por un mero hombre. Fue mi Señor y Maestro, el Esposo de mi alma, nuestro señor Jesucristo, quien me lo reveló mediante sus inspiraciones y apariciones. Él ha hablado lo mismo que yo os hablo ahora.⁵

Estas palavras, direcionadas, em uma carta para o seu confessor Fray Raimundo, se assemelham à estratégia usada pelas beguinhas para legitimar o seu discurso. Quem fala não sou eu, mas outro. Novamente a mulher é apenas um veículo pelo qual as ideias divinas são propagadas. Através de Catalina, Deus e Jesus Cristo, revelam os motivos pelos quais os homens foram criados

⁵ Apud ROS, Carlos. *Catalina de Siena, Santa de Europa*. Madrid: Centro Pastoral litúrgico, 2003.

e como devemos retornar ao nosso caminho natural, a perfeição. Esta rota teria sido desviada pela desobediência do primeiro casal criado por Deus, Adão e Eva. A partir deste ato, a humanidade se condenou ao envenenamento de suas almas com o orgulho, o rancor, a vaidade, a inveja, a soberba, afastando-se Daquele que os havia criado por amor e para amar. O padecimento humano seria conseqüência de seus próprios atos e as atitudes de desconfianças e culpabilidade de Deus por isto, é um reflexo que o homem não fora capaz de captar a grandeza da bondade de seu Criador.

A bondade suprema de Deus, revela o *Diálogo ou Tratado da Divina Providência*, pode ser percebida no momento em que o segundo elemento da Santíssima Trindade se transformou em carne e veio até nós para nos resgatar. O filho de Deus se oferta na cruz e derrama seu sangue como prova de amor. E por que sofreu Jesus Cristo? Catalina de Siena interpreta tal fato bíblico afirmando que Deus, em sua natureza, não poderia sofrer, assim os homens não teriam como se identificar com Este. A humanidade é composta de peregrinos que machucam seus pés por produzirem espinhos em sua caminhada, através dos pecados. O caminhar humano, por conta de suas imperfeições, é sofrimento. Sofrimento que gera revolta. Então, Jesus Cristo, feito da mesma matéria que os demais seres humanos, poderia sofrer e estaria mais próximo de cada um de nós. Ao encerrar uma vida devotada ao amor, com o sacrifício no Gólgota, Cristo deu para a humanidade seu último ensinamento, permanecer estável na fé, superar todo sofrimento acreditando que se se ama, seria possível chegar ao Pai. Para Catalina de Siena, contemplar o sangue de Cristo e o seu sofrimento lhe dá ânimo para continuar sua caminhada terrena, afastada do Pai. O sangue de Cristo se converte em luz e se alicerça como ponte até Deus. De acordo com José Conde y Salvador (1982: 31), tal pensamento foi incrustado na crença medieval através dos ensinamentos de Nicolás de Osimo, São Bernardo, Dionísio e Domingo Cavalga. Resumidamente, esta ponte seria construída com pedras talhadas, que simbolizariam as virtudes de Cristo, o mediador com Deus. A argamassa que uniria estas pedras/virtudes seria o sangue e sofrimento de Jesus como manifestação do amor divino. A união destes elementos daria para os cristãos, já que só se chegaria até Deus através do Cristo, uma ponte forte e resistente que os ajudaria a resistir às tentações e dificuldades da caminhada. Esta ponte

converte-se em um caminho seguro e sem interrupções até Deus. Catalina de Siena, em carta de 1376 endereçada ao franciscano Nicolás de Osimo, completa esta metáfora da ponte, afirmando que a maior dificuldade encontrada pelo homem é acercar-se a esta ponte. O amor desordenado dos homens pelas coisas materiais, incluindo aqui o nosso corpo, age como um espinho no caminho da verdade, retardando nossa aproximação com Deus:

Esta voluntad propia es una espina que se encuentra en el camino de la verdad. La conciencia de un lado y los sentidos de otro, se hallan en lucha, pero cuando la voluntad delibera con energía, diciendo con odio y desprecio al pecado: 'Quiero seguir a Cristo crucificado', súbitamente se rompe la espina y se halla una dulzura inefable" (SIENA, 2003: 42)

Vale ressaltar que o rompimento deste espinho não se dá de maneira simples, já que o ser humano não consegue libertar-se de si mesmo de forma amena. Para tal quebra é necessário o sofrimento corporal, através das penitências. Aqui, Cristo se faz novamente modelo, pois sua carne sofreu tormentos atrozes, mas sua alma permanecia entregue a união com Deus. Catalina de Siena, como os demais religiosos medievais, acreditava que a penitência era um desejo de Deus e deveria ser constante, como assim foi o padecimento de Cristo. A vida ascética deve ser encarada como algo positivo e recebida puramente, sem pensar em nenhuma forma de prêmio por sofrer. Estes sofrimentos poderiam vir tanto por mortificações do corpo quanto pelas intempéries da vida. Assim, falsas acusações, ingratidão e perseguições podem ser encaradas como um ato de misericórdia divina, pois:

Gusta el alma del alimento de la paciencia, el perfume de la virtud, el deseo de sufrir, de modo que no se podrá saciar (el alma) de llevar la cruz por Cristo crucificado. Hace como el borracho, que canto más bebe, más quiere beber; así cuanto más sufre, más quiere sufrir. Los sufrimientos son su refrigerio y los suspiros su alimento. (SIENA, 2003: 124)

Catalina de Siena leva a seus escritos a ideia de que a vida mística não pode existir sem a vida ascética. As diversas penitências existentes servem para dominar as más inclinações dos sentidos, evitando a caída do penitente

nos erros pecaminosos, sedimentando suas virtudes. Desta forma, fica claro que as dores físicas disciplinam a alma. A elevação espiritual e o exercício do amor não podem se desvincular do sofrimento, única forma de provarmos que nossa fé e devotamento são verdadeiros. Através das práticas místicas e ascéticas, Catalina diz ter conseguido chegar próximo de Deus e alcançado Seu desejo, que seria ser amado por nós tão louco e puramente, como Ele nos ama. Os arrebatos místicos, diz Catalina, transformavam sua alma em uma *cela de conhecimento*. Depois dos rápidos encontros com Deus, Catalina se via obrigada a horas de recolhimento, nas quais buscava sentir em sua alma os efeitos de Deus. A entrega ao silêncio é geradora do conhecimento, que torna a alma insaciável. Quanto mais a alma sente e conhece o amor de Deus e a oportunidade de salvação, mais ela o anseia. O conhecimento nos revela também a nossa natureza, o nada que somos e a fragilidade da vida humana, fazendo com que o orgulho e a soberba percam terreno dentro da alma. Surge assim espaço para a humildade, que deve ser exercitada cotidianamente. Estas descobertas fazem nascer no penitente um forte desejo de confissão para *vomitare la podredumbre* da alma e buscar através dos desígnios de Deus a felicidade humana.

A prática da vida ascética e da vida mística desembocava na união perfeita entre o céu (Deus) e a Terra (homem), pois se reconhecendo frágil e insignificante, a alma destruiria todas as suas vontades carnis para entregar-se às vontades divinas. Tal sentimento também esteve presente nos relatos de várias beguinhas do século XIII, como vimos anteriormente. Catalina confessa que quanto mais sentia o burilamento de sua alma, mais freqüentes eram seus encontros com Deus. Assim como em vários outros místicos, tais encontros causam uma angústia que a acompanhava em sua existência fora dos transes. A presença de Deus preenche os vazios da alma de Catalina de Siena que acaba reforçando o coro do apóstolo Paulo, que clamava: “Quem me desligará do meu corpo? Desejo ser desligado do meu corpo para estar com Cristo” (FLP. 1:13). Este apelo se dá porque a proximidade com Deus e Cristo proporcionada pelos místicos os arrebatava para um estado de felicidade e serenidade plenas, incapaz de ser sentido no cotidiano na Terra. Surge um impasse, pois a única forma de alcançar tal gozo é com a morte e esta só poderá vir quando Deus permitir, pois o suicídio estragaria todo o projeto

místico. Resta aos místicos viverem a angústia de uma presença interrompida em suas vidas e o medo de ofender a este ser ausente, que seria Deus. Catalina de Siena afirma que a vida entre os homens a expõe aos pecados que poderiam afastá-la definitivamente de Deus, além dos perigos de sua própria alma. A freira mística dominicana diz que este desejo de morte e o apego a doçura dos arrebatos espirituais constituem um início de queda. A alma ao estabelecer um contato mais constante com Deus pode acreditar que seu trabalho já foi concluído e julgar-se perfeita, quando na verdade este caminho nunca se encerra em vida. Julgando-se perfeito, o místico pode novamente ser acometido pela soberba e vaidade, afastando-se novamente do Criador.

Catalina de Siena morreu em no dia 29 de abril de 1380, aos 33 anos, na cidade de Roma, vitimada por seus constantes jejuns, várias vezes condenados pelo seu confessor frei Raimundo de las Viñas. Após sua morte foi canonizada e incluída no seleto grupo dos *doutores da Igreja*. A obra da santa italiana serviu de modelo e fonte de inspiração para Teresa D'Avila. O reconhecimento da sua inferioridade, a luta contra as más tendências, o auto-flagelamento seguido do arrependimento sincero, o desejo de ser desligada do corpo para permanecer em Deus contaminará o *Livro da Vida*, de Teresa D'Avila, que posteriormente, será repassado para as místicas do mundo colonial hispânico.

1.5. Teresa D'Avila: modelo exemplar

Teresa D'Avila nasceu no ano de 1515, filha de cristãos novos e bastante devotos. Educada rigidamente dentro dos preceitos católicos, Teresa desde cedo mostra certa inclinação natural para os temas da alma. Aos dezesseis anos de idade, seu pai a leva para o convento de La Encarnación, com o intuito de lhe oferecer uma educação mais sólida. A vida entre os muros conventuais intensifica o desejo que Teresa possuía de dedicar sua vida a Deus. Faz os votos e durante vinte anos leva uma vida tranqüila. Tal calma é quebrada por súbitos momentos de êxtase, levitação, letargia, gerando na freira inquietudes por não conseguir controlar seu corpo. Abrimos este capítulo falando de quão perigosas estas experiências eram, já que muitos místicos estavam colocando em perigo determinados dogmas da Igreja. Todo este clima gerava um ambiente tenso nos conventos e no caso de Teresa havia motivos maiores. Primeiramente, corria em suas veias sangue de cristãos conversos, classe vista com maus olhos pelos católicos. Não fazia muito tempo que a perseguição e conseqüente expulsão dos judeus de solo espanhol fora realizada pelos reis católicos Isabel e Fernando. Após a perseguição dos judeus, a inquisição se alastra para outros segmentos sociais, atravessando os próprios muros da Igreja com o objetivo de eliminar os sujeitos perigosos. Teresa D'Avila viu a condenação de uma das freiras de maior prestígio na Espanha, Sor Magdalena de La Cruz. Esta professava no convento de Córdoba e, através dos seus dotes místicos, aconselhava nobres e religiosos. Mal vista por Ignacio de Loyola, Magdalena de La Cruz acaba sendo pega em flagrante enquanto compactuava com o demônio. Presa pelo Santo Ofício, acaba por confessar seu pacto com o diabo, as farsas de seus jejuns e de seus arroubos. Magdalena escapa da fogueira, mas é condenada a, durante o resto de sua vida, deitar-se na porta do refeitório do convento para que todas as freiras passassem por cima dela. Natural, portanto, o temor de Teresa de Jesús, afinal, os arroubos de sua alma iriam definir a trajetória de sua vida material.

Como dito anteriormente, Teresa de Jesús busca ajuda em seus confessores Francisco de Salcedo e Gaspar Daza. Ambos acham que a melhor

maneira para analisar a freira de La Encarnación seria através do relato de sua vida, suas memórias, suas experiências místicas. Colocar no papel estas vivências que traziam consigo questionamentos muito sutis sobre as crenças católicas parecia uma saída razoável para os confessores. Do lado de Teresa de Jesús estava o medo de revelar-se:

Bendito seja Ele para sempre, que tanto me esperou; e, com todo o meu coração, suplico me dê graças para, com toda clareza e verdade, fazer este relato que meus confessores me mandam. Que o Senhor o quer, eu o sei há muitos dias, mas não me atrevi; e que seja para glória e louvor Seu e para que, doravante, conhecendo-me eles melhor, me ajudem na minha fraqueza para que eu possa compensar algo do que devo ao Senhor, a Quem sempre devem louvar todas as coisas. Amém. (DE JESÚS, 2010:17)

Sob as imposições da Inquisição, Teresa de Jesús aniquila sua vontade em favor do voto de obediência e passa a se despir nas páginas que comporiam suas memórias. O resgate obrigatório de sua vida se inicia com a afirmação de ser ignorante e obediente às regras da Igreja, e atribuindo ao confessor um papel primordial no exercício da escrita das memórias. Este homem irá designar o que é sagrado e o que é demoníaco. Os homens tinham maior abertura para estudos teológicos e suas almas não eram tão impuras quanto as das filhas de Eva. Teresa de Jesús afirma que a presença de um confessor, desde os primeiros momentos de seus arrebatamentos, teria sido de grande ajuda para “evitar as ocasiões de ofender a Deus” (p.36). A preocupação da freira é clara, fazer-se entender. O diário escrito por Teresa de Jesús teria um caráter diferente dos demais, ela não seria a autora-leitora, mas iria dirigir as páginas de sua vida para outrem, capaz de decifrá-la.

Humilhar seria uma estratégia discursiva para salvar-se, já que o orgulho e a soberbia eram considerados pecados graves e uma chaga na alma dos seres humanos. A retórica da humilhação irá se pautar em várias passagens bíblicas, como no *Livro de Jó*, sendo uma forma de mostrar seu esforço em se tornar uma alma pura. Esta mesma estratégia será utilizada pelas freiras hispano-americanas, como veremos no capítulo segundo. No caso de Santa Teresa, escrever-se era um ato extremamente delicado e seu discurso determinaria o rumo de sua vida. Teresa de Jesús sabia que alguns anos atrás

havia sido instaurado o *Índice de Livros Proibidos* de Valdés, e reconhecia que uma passagem mal interpretada poderia colocá-la nesta temida lista. Teresa cria, então, uma voz de mulher que ao confessar-se, fala dos desígnios de Deus para convertê-la, de seus pecados de juventude, do sofrimento da infância aplacada por visões e dos tormentos de sua alma pecadora sempre em busca da distante salvação. Teresa de Jesús deixa para as demais freiras místicas um caminho de purificação, que culmina com o matrimônio espiritual, desejado pelas místicas medievais. As fases deste caminho são chamadas de oração, no *Livro da Vida*, e de moradas, na obra *Sete Moradas da Alma*.

Para a mística espanhola, a primeira etapa do caminho de oração é um trato inicial com Deus. Esta etapa representa o descobrimento de que é importante se conhecer e saber-se inferior. Quando um indivíduo se predispõe a olhar para o seu interior, ele irá encontrar elementos negativos, caso seja humilde. Teresa, em seu *Livro da Vida* (p.25), afirma que tinha uma esperteza muito grande para as coisas do mal e que as más companhias incitavam estas más inclinações:

Meus primos eram quase da minha idade, sendo pouco mais velhos que eu. Andávamos sempre juntos. Eles gostavam muito de mim, e conversávamos sobre todas as coisas que lhes davam prazer. Eu os ouvia falar de suas aspirações e levandades, que nada tinham de boas. Pior ainda foi que a minha alma começou a não resistir ao que lhe causava todo o mal. Se eu tivesse de aconselhar, diria aos pais para se acautelarem com as pessoas que têm contato com seus filhos nessa idade. É grande o perigo, já que a nossa natureza tende mais para o mal do que para o bem. (ÁVILA, 2000: 24/25)

Na passagem acima, Teresa de Jesús confessa que estamos longe da “angelitude”, longe da luz. É importante lutar contra a nossa natureza malévola e direcionar corpo, emoções e intelecto para Deus. É travada, nesta etapa, uma batalha contra todas as sensações que percorrem o corpo humano, no intuito do penitente de chegar até Deus. O pecado se alastrava pelo corpo, por isso era necessário vencê-lo. A tentativa de anular qualquer sensação prazerosa da carne era feita através de trabalhos pesados, mortificações e desejo de adoecer, como afirma: “pedi a Deus (...) que me desse as

enfermidades que desejasse” (ÁVILA, 2000: 40). Estas práticas deveriam ser desempenhadas rigorosamente, pois só através de percepções desagradáveis aos sentidos humanos, a alma se afasta mais do material, aproximando-se de Deus.

Este estilo de vida tem suas raízes na Idade Média, quando monges e sacerdotes cristãos passam a enxergar no corpo material um perigo. Praticando o ascetismo, religiosos passam a se isolar do mundo em seus conventos, repudiando o sensualismo e exercitando a criatividade em diversas práticas de mortificações. Através da dor corporal, os religiosos acreditavam que o espírito atingiria o último grau da virtude divina. Atingindo o status angelical, o corpo não se submeteria mais aos caprichos da carne, estando preparado, assim, para a união com Deus. Desta forma quanto maior fosse a dor física, maiores as chances de ganhar o perdão divino e se livrar em definitivo do combate espiritual travado cotidianamente no seu interior. A relação mulher-corpo-sagrado será analisada, todavia, no último capítulo deste trabalho.

Teresa de Jesus convence seus confessores e a Inquisição de que suas experiências extracorpóreas são de natureza divina, ao transformar sua vida em uma busca por Deus. Anos depois da publicação do *Livro da Vida*, Domingo Báñez ameaça destruir o original desta obra por conta da enorme difusão e das interpretações divergentes dentro da Espanha. Em 1572, o Santo Ofício decide recolher todas as cópias existentes dos escritos de Teresa de Jesus, cuja vida irá se voltar para a fundação de conventos. Morre em 1584 sem voltar a ter entre suas mãos o pergaminho que continha a sua vida e sem saber que daria início a uma tradição de escrituras de autobiografias espirituais nos conventos femininos.

Em seu livro *La saga de Santa Teresa*, Sonja Herpoel traça o desenvolvimento desta tradição dentro da Espanha, tendo como marco as duas primeiras décadas do século XVII, quando o *Livro da Vida* é devolvido para os seus leitores. As primeiras freiras que escrevem suas autobiografias espirituais, sempre a mando de um confessor, não se esforçam para adentrar em terrenos mais profundos, gerando apenas relatos dos aspectos mais marcantes de suas vidas, tendo, neste caso, as experiências místicas como foco. Aqui não há espaço para questionar os motivos de tais ocorrências, tampouco o

aprendizado da alma, apenas tentam relatar as sensações físicas de momentos que extrapolam a língua e o entendimento humano. Entre 1631 e 1646, nota-se um aumento da consciência das freiras de si mesmas e de seu poder. Herpoel (1999:61) afirma que o sentimento de insegurança começa a ser dissipado e as místicas tomam a iniciativa de explicar suas experiências, quebrando um pouco a dependência que as vinculavam aos confessores. Reconhecem-se como figuras importantes dentro da sociedade, destoando muitas vezes da atmosfera de humildade que as envolvia:

Reclaman una mayor atención por parte de las autoridades eclesiásticas y, al mismo tiempo, se reconocen tributarias de las mismas. En ocasiones se atreven a discrepar sutilmente con sus superiores. Las más audaces llegaron incluso a reivindicar abiertamente su derecho de expresión. (HERPOEL, 1999: 64)

Este caráter vacilante das freiras e o aumento das reivindicações fazem com que, ao final do século XVII, a tradição da autobiografia por mandato comece a ser extinta dentro da Espanha, chegando a desaparecer no século seguinte. Mas, graças ao alargamento do território espanhol no além-mar, o que se convencionava chamar autobiografia por mandato não morre. É nestes territórios coloniais que a autobiografia por mandato irá encontrar um espaço de sobrevivência até o século XVIII. A obra de Teresa D'Ávila ganha a simpatia dos religiosos do Novo Mundo e é autorizada a ser lida pela população da colônia. As religiosas que vivem nos conventos encontram consolo na autobiografia da freira de Ávila e enxergam nela uma saída para os dramas de suas próprias experiências místicas.

1.6 Vida religiosa no Novo Mundo

Durante o período que se costuma determinar como de conquista do continente americano, a presença das mulheres foi escassa. Pregava-se que

empreitadas militares eram muito perigosas para aquelas criatura nascidas sob o signo do sexo frágil, desta forma, a ausência feminina foi de grande valia para os espanhóis que queriam tomar o maior número possível de terras e estabelecer um prolongamento do império para além do mar. No entanto, uma vez sedimentada a conquista espanhola em diversos pontos do continente americano, a figura da mulher passou a ser considerada de extrema importância. Os espanhóis não queriam transformar esta nova região da Espanha em uma terra de mestiços, mantendo, desta forma, alguma espécie de vínculo favorável com os antigos donos do que seria um novo continente. A vinda de mulheres castelhanas significaria, sob a ótica do colonizador, soprar em terras exóticas um pouco da civilidade espanhola, de sua cultura e suposto refinamento. A coroa de Espanha decide encorajar as esposas dos conquistadores a irem ao encontro de seus maridos neste mundo recém-descoberto, além de levar jovens solteiras para iniciar o mercado matrimonial entre os conquistadores solteiros. A Igreja via esta empreitada com bons olhos, pois a presença das europeias nas terras da colônia acabaria, ou ao menos diminuiria, o número de relacionamentos ilegais, pois muitos espanhóis estavam mantendo uma vida de casal regular com as índias, já que suas esposas encontravam-se longe.

As primeiras espanholas chegam ao Novo Mundo na segunda década do século XVI. Quando os navios que traziam estas mulheres atracavam nos portos da nova terra, geralmente se fazia uma festa. As esposas dos conquistadores reencontravam seus maridos e as solteiras eram recebidas pelo governador local com a intenção de serem direcionadas para um possível matrimônio. As jovens cuja família possuía condições de ofertar um bom dote eram as preferidas, já que a união com estas poderia gerar ligações políticas e sociais importantes. As jovens deveriam casar-se com homens vinte ou trinta anos mais velhos, que seriam nada atraentes mas vantajosos, como mostra Susan Migden Socolow em um trecho da *Historia General del Perú* no qual o Inca Garcilaso de la Vega se refere aos conselhos de uma jovem local às recém chegadas para que :

Marry these rotten old men because after their death you will be able to choose a young man of your liking to take the place of

the old one, as one changes an old, broken pot for a new one in good condition. (SOCOLOW, 2000: 56)

Como no século XVI havia uma escassez de mulheres, as viúvas eram desejáveis entre os homens da sociedade, podendo casar-se uma segunda vez. O casamento com tais mulheres era tido como benéfico, pois o segundo marido poderia usufruir dos bens herdados pela viúva. No entanto, passada a fase inicial da conquista e dos arranjos matrimoniais, o número de mulheres na colônia aumenta, chegando, em algumas localidades, a ultrapassar o número de homens. Ao longo da América Hispânica vão surgindo viúvas e órfãs sem condições de ter um dote, mulheres que habitam regiões abandonadas pelos homens, filhas ilegítimas, famílias com várias meninas e sem dinheiro para arranjar casamento para todas. Sem saber ler, desprovidas do direito de trabalhar, este grupo de colonas estaria fadado a uma vida sem perspectivas, tornando-se um problema para a sociedade local. Para as viúvas da elite, a situação também havia se modificado, já que a oferta de mulheres para contrair núpcias tinha aumentado. Para casar-se novamente, a viúva, além de rica, deveria ser jovem e ter condições de gerar mais filhos. Caso não tivesse filhos e nem fosse capaz de gerá-los, estaria condenada a uma vida de solidão. O que fazer com estas desamparadas?

No ano de 1540, o arcebispo Juan de Zumárraga, consegue permissão da coroa para fundar um mosteiro feminino na Nova Espanha. Seu argumento era a necessidade de manter professoras na colônia. Como a educação feminina era conduzida por freiras, seria contra os princípios da Igreja que as religiosas tivessem livre acesso à vida mundana, além de ser tradição na Espanha, desde a Idade Média, que as meninas fossem educadas dentro dos conventos. Assim em 1542 é fundado o primeiro convento na Nova Espanha, da ordem concepcionista. Neste convento, também professaram duas netas de Moctezuma, fato que mais adiante gerou problemas e a necessidade de fundação de mosteiros apenas para indígenas de sangue nobre. Daí, as instituições religiosas femininas se espalharam por toda a Nova Espanha e vice-reino do Peru. As ordens mais comuns nas terras coloniais eram das clarissas, urbanistas e dominicanas. Estes conventos eram divididos entre o regime particular e o comunal. Este último era o menos procurado pelas

mulheres da colônia, por seu regime severo e de extrema pobreza. Nestes conventos, também conhecidos como de ordem descalça, não era necessário um dote, apenas dinheiro suficiente para viver. As freiras dormiam no chão, alimentavam-se de pão e peixe e dedicavam sua vida aos cuidados dos pobres e à contemplação, sem qualquer forma de acesso à sociedade mundana. O tipo mais procurado de mosteiros era o de regime “particular”, eliminando quase totalmente o regime de convivência comum, exigido pela Igreja. Este tipo de convento atraiu a grande maioria das mulheres que optaram pela vida religiosa, por serem mais leves e abertos à quebra de votos. Nas cidades, formavam construções enormes, que foram crescendo sem grandes planejamentos:

Debido a que éstas se iban levantando irregularmente, sin atenerse a un plan general previo de distribución, empezaron a formarse callejuelas y patiecillos que dieron lugar a pequeños claustros con fuentes, arriates de flores y yerbas salutíferas o de sazón que servían para la salud y los guisos de aquellas alta cocina mongil. Así se llegó a construir dentro de las murallas conventuales un pequeño pueblo con más de 400 mujeres entre monjas, criadas, esclavas y niñas educandas. (MURIEL, 1992: 134)

A arquitetura conventual dava a oportunidade das freiras viverem em celas de dois andares, com uma fonte e jardim. Dentro deste espaço, havia uma cozinha, banheiro com banheira e alojamento para as suas protegidas. Podia-se viver no claustro sem a necessidade de compartilhar nada com as demais irmãs de ordem. Octavio Paz (1998: 184) afirma que a regra de convivência em comum só não era quebrada por conta de alguns raros momentos da rotina diária, com as horas dedicadas às orações. Estas freiras podiam ter em suas celas travesseiros, colchões, usar jóias e manter tertúlias com políticos e demais membros da elite local. Nestes encontros eram traçados estratégias políticas e econômicas para o mosteiro. Um dos grandes motivos de discórdia estava presente nas eleições para abadessa, porteira, vigária, bibliotecária e contadora. Estes cargos eram disputados a cada três anos, gerando dentro dos conventos intrigas, fofocas e rebeliões. Também eram alvo de perseguições, as freiras dotadas de capacidades místicas, pois

ganhavam certo destaque dentro do convento, por acreditarem-se escolhidas para serem noivas de Deus:

“(…) se levanto contra mí una persecución tal, que cuando me veían pasar, me escupían, me decían cosas muy sensibles; y como eran muchas las amigas y criadas, por todas partes me hallaba acosada y afligida, y más cuando vía mi interior tan lejos de lo que siempre (o el tiempo antes) había pretendido” (CASTILLO, 2008:81)

A passagem acima transcrita, presente na autobiografia da colombiana Josefa del Castillo, mostra claramente que haviam grupos de oposição nos conventos hispano-americanos que dedicavam alguns momentos de seu dia à agressão física. Josefina Muriel (apud Paz, 1982: 178) revela que no convento mexicano da Imaculada Conceição houve, inclusive, tentativa de assassinato contra a então abadessa, por um grupo mais rebelde. O que as crônicas e algumas passagens das autobiografias por mandato revelam é uma falta de atmosfera celestial dentro destas instituições religiosas. Uma das causas para determinada tensão pode-se estar vinculada ao fato de que várias mulheres entravam para a vida religiosa por motivos alheios aos do espírito. Os portões conventuais eram abertos para situações e condições diversas, criando uma espécie de micro-sociedade dentro das principais urbes da colônia. Na base da pirâmide estavam as recolhidas, adultas e crianças desamparadas, em busca de uma maneira de sobreviver, indígenas que vivem em regime de escravidão, divorciadas, filhas ilegítimas e adúlteras jogadas ao ostracismo. Um pouco mais acima encontramos noviças, nem sempre devotas, e meninas que eram educadas pelas freiras, além de algumas protegidas. No topo desta sociedade estavam as filhas legítimas das linhagens mais abastadas da sociedade. Estas entravam para a vida religiosa, muitas vezes, quando eram oriundas de famílias com muitas jovens, tornando o dote uma questão de grande complexidade. A solução para muitas seria tomar o véu negro ⁶.

A cerimônia era pomposa, mas menos cara do que um casamento. No dia marcado, as jovens noviças saíam em procissão até a capela do convento,

6. Vale a pena ressaltar que muitas jovens manifestavam ardente desejo em dedicar suas vidas à Cristo. Outras, portadoras de alguma espécie de anomalia física eram obrigadas por seus parentes a viverem no claustro.

cada qual segurando sua vela. Guiadas pela madre superiora, as noviças, ricamente adornadas, carregavam em seus corpos até o altar um crucifixo, jóias e coroas de flores. O crucifixo, nestas ocasiões, tinha o significado da aceitação de uma vida criada pelo sacrifício, mas que ao seu término, seria coroada com os deleites do paraíso celestial. Depois da procissão, as jovens trocavam a coroa de flores por uma de espinhos, que seria colocada em cima do véu negro. Em seguida, deitavam-se no chão com os braços em forma de cruz e eram cobertas por um pano escuro, simbolizando que acabavam de morrer para o mundo. Posteriormente, recebiam um livro com as regras da ordem e sua rotina conventual, além de terem os cabelos cortados e o recebimento de um anel, simbolizando o casamento com Deus. Em cerimônias como estas, eram pintados vários retratos, alguns pedidos pela família, e que ficaram conhecidos como *monjas coronadas*.



Figura 1 Sórora María Engracia in www.lettraslibre.com



Figura 2 Monja Coronada in www.artelista.com



Figura 3 Monja Coronada in www.flickr.com

Os retratos das *monjas coronadas* revelam alguns traços das ordens professadas, como, por exemplo, a maior abertura para uma vida de luxo. Tal fato pode ser observado ao compararmos as imagens 2 e 3, sendo a 2 de uma noviça de uma ordem particular, e a 3 de uma ordem descalça. As ordens particulares permitiam que as freiras se adornassem ricamente com jóias, refletindo tal costume na cerimônia de profissão dos votos, na qual as noviças se vestiam com roupas coloridas e eram ricamente ornamentadas com flores.

As ordens descalças, entretanto, mantinham uma vida austera e seria natural que, nas cerimônias, as noviças estivessem vestidas de maneira mais simples e sem muitos adereços. Estes retratos também representavam as freiras, consideradas venerandas, em seu momento de morte. Esta seria considerada a hora do reencontro com o Esposo Divino e para tanto se fazia necessário ornamentá-las com flores.



Figura 4 Catalina Teresa de Santo Domingo in www.museonacional.gov.co

Novamente as freiras teriam depositados ao longo dos seus corpos os mesmos objetos do momento em que tinham recebido o véu. A cruz, as flores, a palma, representando os sacrifícios e a recompensa. Ser coroada, neste momento, significava que sua alma estaria sendo transportada para a glória celestial, algo só concebido para os seres que haviam vencido o mundo. Alguns dos significados do fato de ser uma freira coroada em sua morte podem ser encontrados nas autobiografias por mandato, como na de María de San José:

recogida con Dios en oración, aquí sin saber cómo, ni de qué manera, fui arrebatada en espíritu y me hallé en la misma reja del convento [...] donde tenían puesta a la difunta en el féretro para darle sepultura con palma, guirnalda y muy enflorada. Luego que la vi me llené toda de gozo y alegría que parecía que participaba yo de la gloria que ella estaba gozando en el cielo: no parecía difunta, ni que estaba muerta sino gloriosa, le salían del

rostro y manos grandes resplandores, tenía el rostro blanco como un papel y las mejillas sonrosadas que parecía estar viva. (SAN JOSÉ: 1993)

Esta morte adornada com flores significaria adentrar diretamente ao paraíso, sem a necessidade de passar pelo purgatório. Por isto, estas mulheres eram sempre retratadas de maneira serena. Para seres como as *monjas coronadas*, a morte do corpo seria a libertação para os gozos do espírito, uma etapa que revelaria a verdadeira vida.

Mas voltando ao tema de seguir a vida religiosa, podemos perceber que independente de qual ordem seguir, professar seria menos custoso para a família e ainda a coroava com o prestígio de serem religiosos e honrados. Outro interesse, quiçá, mais importante, seria algumas facilidades financeiras. As monjas de conventos de regime particular poderiam gerenciar negócios, comprar terrenos, casas. Alguns conventos eram donos de bairros inteiros, por exemplo. Este poderio econômico facilitava em vários momentos a vantagem das famílias das freiras em algum tipo de tramite comercial.

Desta abertura para o comércio e contato com o mundo exterior surge um grave problema dentro dos conventos, o flerte de admiradores. Era comum nos séculos XVII e XVIII a presença de homens que nutriam desejos sexuais pelas freiras. Estas por sua vez, esquecidas do voto de castidade, cediam aos seus apreciadores nos momentos dedicados às tertúlias:

Me sucedió en otra ocasión, siendo también día de comunión y, como dejo dicho, tener por las mañanas el cuerpo adormecido, vino este hombre. Yo salí de mala gana, porque parecía que en mi interior se me quejaban o no si por estar en este sueño bien hallada: fui con esto media recrujiendo a verlo. Trajome no sé que saine. Empecé agasajarle, y una monja se hizo graciosa, diciendole: "Mas con todo eso que dice que lo ama, no le permite entrar la mano en la manga del habito, y jurare que si se la agarra o se la llega a tocar se ha d'enojar". Yo, así que la monja dijo de la manga, me dio rabia y la mire hecha una ira; él lo tuvo por cosa facilísima y dijo: "Bueno fuera que a mí me negase esa frionera". Y no sabía mi tirria: solo las monjas lo sabían, que no sé yo si es especie de locura o tentación: desde el día que tomé el hábito, ni en veras ni en chanza he permitido me entren las manos en la manga. (SUAREZ, 1983: 180)

Úrsula Suarez, freira chilena, cuja autobiografia também analisaremos, relata que os momentos de galanteios nos conventos eram bastante comuns. Este tipo de prática era conhecida como *devoção* e muito mal vista pela Igreja, fazendo com que muitos conventos tivessem seu regime particular posto em perigo. Os devotados tinham o hábito de presentear às freiras com jóias, comida, tecidos e outros artefatos necessários para as religiosas e as mulheres sob sua proteção. Em troca, elas apareciam sem véu e deixavam seus admiradores percorrerem seus corpos com as mãos, colocando em risco o voto de castidade e a importante missão de se tornarem seres angelicais. Diante de tantos fatos pouco religiosos, podemos concluir que os conventos nem sempre eram locais que favoreciam o isolamento das práticas mundanas. Observamos, entretanto, que optar ou ser escolhida para exercer uma vida entre os muros conventuais era uma opção de vida ativa, que as mulheres não encontrariam em nenhum outro lugar:

In spite of the constraints on their life, nuns could find room for self-expression and self-fulfillment within the convent walls. It is quite possible that life in the nunnery was less confining for elite women than the other socially acceptable option, marriage. In spite of being cloistered, nuns were not inactive. Here women read, wrote, and worked with numbers. Nuns had a level of literacy far above that any other group of women, and hundreds of nuns left writings that attest to their education and spirituality. Nuns chronicled their convents, wrote the histories of exemplary nuns, authored their own spiritual biographies, recorded mystical experiences, and wrote poetry and plays. They also wrote and directed religious plays for their own edification and entertainment. There was also music within the convent walls. (SOCOLOW, 2000:102)

Criados em terras do Novo Mundo, com o intuito de prover um pouco de educação para as jovens, os conventos femininos ocuparam um papel importante no que diz respeito à vida cultural. As meninas costumavam ser enviadas aos conventos, para estudar, com a idade de seis anos e uma vez terminados seus estudos, voltavam para suas famílias com uma educação

rudimentar, mas considerada suficiente para uma mulher. Josefina Muriel (1992:147) afirma que para serem educadas por monjas, as meninas não precisavam ser ricas, tampouco pertencerem a uma família de elite e nem serem brancas. A família seria responsável apenas por cobrir os custos de alimentação e das *nanas*, mulheres que cuidavam das meninas nos conventos. Tais despesas, entretanto, já poderiam limitar a presença de algumas crianças entre as freiras. A educação monástica feminina era pautada em uma formação cristã, principalmente. As educandas aprendiam a ser obedientes, a não cultivar muito a vaidade, a serem castas e tementes a Deus. Esta parte da formação feminina era muito bem cuidada, pois o ideal de mulher no período barroco se pautava todo em passagens da Bíblia que provavam a inferioridade das mulheres e a necessidade de obediência. Através destes trechos, aprendiam a ler e escrever, mediante hagiografias, livros de oração e autobiografias de freiras convertidas em modelo de santidade, como Santa Teresa D'Avila. Com as monjas dedicadas aos serviços contábeis dos conventos, as meninas aprendiam matemática. Era parte essencial da formação feminina, também, a aprendizagem da arte de cozinhar, costurar e fazer artesanatos. Assim, as jovens saíam dos mosteiros aptas a confeccionarem seus enxovais de casamento para, uma vez casadas, cozinhar para os maridos. Aliando habilidades domésticas, virtudes cristãs e um pouco de básica educação erudita, as monjas eram responsáveis pela produção das esposas perfeitas nas terras coloniais.

As jovens que optaram pela vida religiosa, geralmente, tinham acesso a uma educação mais rebuscada, mas ainda inferior à recebida pelos homens. As monjas eram capazes de fazer cálculos matemáticos mais complexos, possuíam uma habilidade maior para a escrita e tinham um conhecimento mais avançado sobre música, podendo, inclusive, escreverem peças musicais. A produção cultural das monjas do Novo Mundo foi rica, mas era destinada apenas aos limites dos conventos. O descobrimento deste lado da cultura colonial vem sendo resgatado desde a década de 1980, tendo, no entanto, muito ainda por ser feito. Entre as obras das freiras, a que maior destaque vem ganhando diz respeito à produção escrita. Esta era muito variada, indo de crônicas, peças de teatro até escritos místicos.

Uma série de fatores motivava o ofício da escrita entre as religiosas, tais como, as cerimônias para professar os votos, a morte de alguma freira veneranda, elogio às autoridades da colônia, comemoração de datas santas, motivos espirituais variados. Também existiam as criações de narrativas com o intuito de enraizar sentimentos nobres e elevados nas noviças. Em *Untold Sisters*, Electa Arenal e Stacey Schlau (2009: 44) fazem referência à obra *Instrucción de novicias: Diálogo entre dos religiosas*, escrita pela mexicana Madre María de San José, também autora de uma autobiografia espiritual que será trabalhada por nós. Através do diálogo entre duas freiras, Gracia e Justa, as noviças aprendiam as regras das carmelitas, como saber se realmente tinham vocação religiosa, técnicas de oração mental e os objetivos de se levar uma vida religiosa. Dentro destes diálogos, María de San José também expunha algumas críticas sobre Teresa D'Avila, afirmando que esta deveria ter especificado melhor as técnicas de meditação do seu caminho místico. O diálogo foi escrito em francês, revelando a fluência das freiras em idiomas alheios aos seus, e só traduzido ao espanhol em 1966.

O número de crônicas escritas por freiras tenha sido muito vasto, já que cada convento confeccionava as suas. Estima-se que, apenas, na Nova Espanha do século XVI, havia sido iniciado o processo de composição de sessenta e uma crônicas, das quais apenas seis manuscritos chegaram às mãos de estudiosos dos séculos XX e XXI. Estas crônicas, como os demais escritos conventuais, não deveriam ser publicadas. A preocupação das freiras era de preservar a história do convento para as gerações vindouras. Assim, estava presente a história da fundação, contendo os nomes que contribuíram financeiramente para isto, a biografia das principais freiras, as rebeliões, votações e festividades. Estes textos foram primeiramente escritos pelas fundadoras dos conventos e a responsabilidade para levar o projeto adiante ficava a cargo de alguma monja eleita, a cada três anos, pelas religiosas da ordem. No entanto, estas mulheres não eram responsáveis pela versão final do texto. O costume era repassá-lo para algum padre cronista, para que este revisasse e alterasse as passagens impróprias e lapidasse a escrita.

Outra forma de escrita que merece destaque são as peças teatrais, consideradas a atividade recreativa que mais interessavam às freiras. O teatro era visto também como forma de completar a educação das noviças e meninas

que estudavam nos conventos. Electa Arenal (2009:146) afirma que estes momentos quebravam a monotonia da vida destas mulheres, mudando, mesmo que por um curto período, o tormento sentido por várias religiosas, muitos deles de cunho místico, como veremos no capítulo sobre o discurso místico. As peças teatrais produzidas pelas monjas hispano-americanas eram essencialmente autos, festas ou colóquios, sendo o primeiro mais praticado, como forma de permanecer vivo nos mosteiros um costume medieval. Em suas pesquisas Arenal também encontrou manuscritos que provam que as monjas produziram alguns musicais. O exemplo dado por ela é a *Fiesta a una profesión*, de Cecília del Nacimiento. Combinando poesia e música, a freira cria uma peça em homenagem às noviças que estavam recebendo os votos. O conteúdo da *fiesta* nos lembra algumas bases dos escritos de Santa Teresa D'Ávila:

Esposo:
Aqueste anillo trueca
Por la espina y El clavo.
....
Con él te doy mi honra,
Que ya tú cuides de ella,
Y la tuya en mis manos
Desde este punto queda.
(Apud. Arenal &Schlau, 2009:149)

Notamos aqui que ao professar os votos, as noviças iriam depositar a sua honra na relação que manteriam com seu Esposo, Deus. Esta honra seria uma conquista individual, obtida ao percorrer um árduo caminho até ser aceita por Deus. Arenal (2009:149) afirma que ao entrarem para a vida religiosa, as mulheres já não mais seriam depositórias da honra de seus pais e maridos. Vale a pena lembrar, no entanto, que ter uma filha que seguiu a vida religiosa ajudava a fortalecer a honradez da família, concluindo, portanto, que a honra familiar ainda era responsabilidade daquelas que morriam para o mundo. E é este ato de morrer para o mundo que tornou a existência das peças conventuais insólita. Nos momentos de encenação, as freiras riam, dançavam, cantavam e se fantasiavam para representar seus personagens. Tal movimentação era vista com ressalvas pelos elementos masculinos da Igreja.

Rir, chorar, dançar representava resquícios de uma vida próxima da mundana, contrariando o comportamento sóbrio e austero esperado de uma mulher que escolheu viver em Cristo. Desta forma, nem sempre os conventos conseguiam autorização para encenar suas peças, que permanecem inéditas até a atualidade. Ainda hoje o estudo destas peças teatrais é tarefa árdua, tendo como uma das principais dificuldades a autorização das freiras para que os manuscritos sejam manuseados e, posteriormente, publicados.

A produção escrita mais importante entre as freiras foi a mística, sendo composta por diversas autobiografias por mandato. Como ocorria na Espanha, os conventos hispano-americanos foram invadidos por uma onda de misticismo que preocupou as autoridades eclesiásticas. Êxtase, suspensão de corpos, catalepsia e visões também estavam fazendo parte do cotidiano de monjas ao longo de todo o império espanhol em terras de América. A solução encontrada pela Inquisição foi a mesma aplicada na metrópole, o relato por escrito da vida das freiras, contendo seus impulsos religiosos, os caminhos que a guiaram até o convento, suas aspirações, seus contatos com o invisível. O relato cotidiano destas vidas e as experiências místicas que englobavam corpo e alma, também aqui, eram guiados pelas mãos de um confessor, encarado pela Igreja como um “celestial oracle, who monopolized the cure of souls” (APUD FRANCO, 1989: 6), para utilizar as palavras do padre Nuñez de Miranda, responsável pelas confissões de Sórora Juana⁷. Assim, esta figura masculina acaba conferindo à autobiografia das freiras um caráter peculiar, já que o narrador das memórias não controla o ponto de vista de seu relato, mas sim um terceiro elemento, personificado na figura do confessor. Sob o comando da Inquisição, estas freiras diziam aniquilar sua vontade em favor do voto de obediência e passavam a se despir nas páginas que comporiam suas memórias. O resgate obrigatório destas vidas costuma se iniciar afirmando-se ignorante e obediente as regras da Igreja, e atribuindo ao confessor um papel primordial ao exercício da escrita das suas memórias:

(...) el confesor me manda escribir estos favores y misericordias del Señor; es imposible que a mí me encargue obra tan dificultosa. Yo soy una ignorante, y menos que nada, cómo

7. Vale à pena ressaltar que Sórora Juana Inés de La Cruz não faz parte do rol de freiras místicas.

haré cosa de provecho? Eso no, no hablará conmigo el mandato (ILDEFONSO: 1984 a).

O trecho acima transcrito, retirado da autobiografía *La perla mística escondida en la concha de la humildad*, da freira equatoriana Gertrudes de San Ildefonso, revela claramente o quanto a vida destas mulheres estava atrelada a hierarquia eclesiástica. Depois de fazer seus votos, Gertrudes de San Ildefonso e tantas outras freiras místicas, deveriam confessar-se regularmente e discutir os estados de suas almas. Havia neste mandato um medo de revelar seu passado, tido por elas como pecaminoso, que iria mostrar para o Santo Ofício uma alma suja. Através de um discurso marcado claramente por imagens cristãs católicas, como veremos no capítulo dedicado à análise das autobiografias, as freiras tentavam provar que eram umas das eleitas de Deus. Este tipo de eleição costumava gerar intrigas por parte das demais irmãs da ordem, criando um clima de perseguição, vigilância e desconforto. E daí vinha o desconsolo por se encontrar incompreendida entre os seus, confusões e culpas geradas pela exposição a que haviam sido submetidas em nome de Deus, no momento em que foram escolhidas para o casamento místico. Casamento que poderia levá-las para as celas da Inquisição. Tais temores, afirmavam, paralisavam o processo criador da maioria das freiras, que preferiam seguir um caminho seguro e não deixavam de cumprir algumas regras que as salvariam. Este caminho deveria ter o discurso humilde da Bíblia, aceitação da autoridade do confessor, fazendo tudo que este exigia; seguir à risca os Exercícios Espirituais de Santo Ignácio de Loyola e por último humilhar-se sempre, reconhecendo-se um ser pequeno e sujo. A voz da mulher que confessa fala dos desígnios de Deus para convertê-la e dos tormentos de sua alma pecadora sempre em busca da distante salvação.

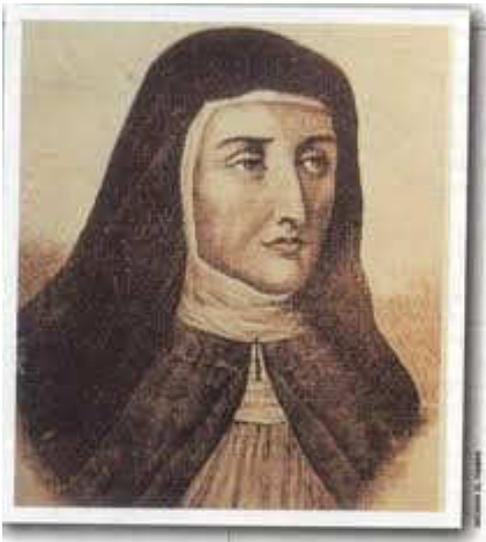
Assim, os diários confessionais eram escritos de maneira vigiada e em muitos casos o que se deixa tornar mais nítido é uma falta de liberdade para se entregar às suas memórias e um medo constante da interpretação do leitor. Em todas as confissões podemos encontrar palavras riscadas, escritas com letras diferentes e conselhos para alterar determinadas passagens, dando para o leitor atual uma autobiografia cheia de contradições e espaços vazios. Aceitar a

intromissão do confessor-leitor é tido como uma estratégia discursiva nas escrituras conventuais e, no caso da experiência feminina, assume, ao ver de Josefina Ludmer em *Tretas del débil*, um caráter de necessidade vital:

No decir pero saber, o decir que no sabe y saber, o decir lo contrario de lo que sabe. Esta treta del débil, que aquí separa el campo del decir (la ley del otro) del campo del saber (mi ley) combina, como todas las tácticas de resistencia, sumisión y aceptación del lugar asignado por el otro (LUDMER, 1984: 6).

Este jogo entre saber e fingir que não sabe, entre o ideal e o real, gera uma narrativa na qual a sintaxe e a seleção vocabular criam uma cadencia ambígua e até nervosa. Uma análise do discurso destas freiras pode mostrar questões importantes sobre poder e dominação, a subserviência religiosa e alguns aspectos mais sutis da hierarquia da Igreja Católica. As autobiografias por mandato revelam-se textos ricos para variados temas, como a questão da autoria, o discurso místico, imitação de outras fontes, estratégias para falar ideologicamente estando aparentemente em silêncio, aspectos que serão abordados neste trabalho. Tais obras, escritas aparentemente contra a vontade, revelam um caráter criativo da capacidade humana para sobreviver. Dentre as freiras que se dedicaram a este tipo de prática, escolhemos Úrsula Suarez, Francisca Josefa del Castillo e Madre María de San José.

Sobre a vida da Madre Castillo, antes de sua entrada no convento, pouco se sabe. Nascida em 6 de outubro de 1671, na cidade de Tunja, Francisca trouxe em seu sangue um dos principais requisitos para a vida monacal, nobreza. Seu pai, Francisco Ventura de Castillo y Toledo, era um jurista educado na Espanha e que chega a Tunja graças a um pedido do rei Felipe IV. Francisco atua como alcaide, recebendo diversas homenagens por sua atuação. Casa-se com María de Guevara Niño y Rojas, tunjana, de família importante na localidade. O casal tem uma família pequena para a época, um filho e três filhas. Durante a infância uma das meninas demonstra um comportamento diferente, dedicando-se ao isolamento e imitação da vida de santos. Aos dezoito anos, Francisca Josefa del Castillo, decide comunicar a sua família o desejo de entrar para o convento e dedicar sua vida a Deus.



www.colarte.com



es.wikipedia.org

Mas qual convento escolher? Qual ordem? O que iria influenciar sua escolha. Naquela época, existiam três opções, geograficamente possíveis: o Convento Real de Santa Clara (Tunja), Carmelitas Descalças (Santa Fé) e o Convento de la Concepción (Tunja). A jovem expressou o desejo de se tornar uma carmelita, por ter adoração a Santa Teresa, mas acaba vivendo entre as clarissas. O motivo não tinha nenhuma ligação com a religiosidade ou regras desta ordem, mas algo familiar. O referido convento havia sido fundado pela irmã da tataravó de Francisca, Catalina de Sanabria. Aos vinte e um anos, a jovem tunjana toma o hábito de noviça e no ano de 1694 se torna freira. Assim que tomou o véu negro, a freira começa a expressar sua espiritualidade através da escrita. Francisco de Herrera a incentiva na confecção de peças teatrais e poemas. Francisca compõe *Sentimientos Espirituales*, publicado em 1843, e *Afectos Espirituales*, publicado em 1942. Graças a estes trabalhos, Francisca recebeu como encargo escrever sua autobiografia espiritual.

Dentro do convento, ocupou diversos cargos como de secretaria, enfermeira, sacristã, professora e abadessa. Seu destaque maior, no entanto, se deu através dos arroubos místicos. Estes foram capazes de atrair a atenção do Santo Ofício, lhe conferir o status de mulher santa e gerar para a família

8. Não foi encontrado nenhum documento que fale sobre a vida deste religioso.

uma posição social mais honorável, cheia de facilidades econômicas e financeiras. A sua presença neste convento também facilitou a entrada de suas seis sobrinhas, filhas de seu irmão, e de sua irmã Juana Angela. Esta se tornou noviça depois de enviudar e permaneceu neste estado até sua morte. Francisca Josefa de la Concepción del Castillo y Guevara morre no ano de 1742.

Outra das freiras aqui estudadas veio de Santiago, no Chile, Úrsula Suarez. Nascida em 1666, a mística tinha em sua árvore genealógica, por parte de pai, funcionários da coroa espanhola, tais como secretários de governo e secretários perpétuos. Sua avó paterna era descendente de ricos comerciantes de origem espanhola que havia se fixado em Santiago. Esta era casada com Alonso del Campo Lantadilla ⁹, capitão que ao morrer destinou parte de seus bens para a fundação de um convento em homenagem a Santa Clara. Em seu testamento, no entanto, deixa uma cláusula que obriga o convento a aceitar um número de vinte jovens de sua família e em situação econômica difícil. Úrsula Suarez irá, futuramente, ser agraciada com uma destas vagas. O ramo materno de Úrsula irá remontar aos primeiros conquistadores do Chile. A sua mãe, María de Escobar, viveu durante um tempo no Convento de Santa Clara. E foi aí que a oportunidade do casamento surgiu. Aquela que seria a sua futura sogra estava visitando um parente quando viu María de Escobar e se encantou com sua beleza. Logo em seguida, seu interesse aumentou ao descobrir que aquela jovem era de família aristocrática. Casa-la com seu filho, Francisco Suarez, iria trazer mais prestígio e facilidade econômica para todos. Desta união nasceu uma menina que desde cedo rejeita a ideia de casamento e pede insistentemente aos pais para ser freira, Úrsula Suarez.

9. Mario Ferreccio Podestá, na introdução a *Relación Autobiográfica* afirma que Alonso del Campo Lantadilla era parente de Santa Teresa D'Avila.



www.memoriachilena.cl

Este apelo irá gerar uma atmosfera conflituosa na família, já que a sua mãe irá se recusar a aceitar o destino religioso da filha. Ao narrar sua vida, Úrsula afirma que os momentos de briga com a mãe eram inúmeros e se davam em qualquer local e a qualquer hora. Na presença ou não de amigos, nos momentos de refeição e nas horas de recreio da família. Apesar de inúmeros pretendentes ao matrimônio, Úrsula Suarez consegue vencer a mãe e entra para o Convento de Santa Clara, fundado por seu avô paterno. Assim que professou votos, a freira foi convidada a exercer o cargo de *provisora* e logo em seguida o de vigaria. Passa então, a ser acometida por visões divinas e isto lhe dá acesso aos altos cargos conventuais, além de diversas brigas com as freiras do convento. Estas conseguem impedir durante décadas que Úrsula seja a madra superiora. Morre no ano de 1749, deixando uma autobiografia na qual denuncia práticas erradas dentro dos mosteiros e a recusa a vida ascética como forma de alcançar a purificação.

Já María de San José não era da ordem das clarissas, mas uma recoleta. María de San José nasceu sob o nome de Juana Berruecos, no ano de 1659, na fazenda de Santa Cruz, a doze horas de distância da cidade de Puebla.



www.colarte.com

Filha de Luis de Palacios y Solórzano (descendente de conquistadores espanhóis) e Antonia Berruecos Menéndez, María de San José teve uma infância e adolescência que sofreu a falta de privacidade em uma casa frequentada por oito irmãos, serviçais, trabalhadores rurais. Em sua autobiografia, a recoleta afirma que durante muito tempo a família gozou do conforto material. Sua mãe se configurava como o núcleo familiar, sendo responsável pela educação cristã de seus filhos. O pai também contribuía para a religiosidade do lar, criando reuniões noturnas onde lia para os demais a vida dos santos. Luis de Palacios morre quando María de San José tinha a idade de doze anos. Em consequência deste fato, Tomás, único filho do casal, passa a ser o responsável pelas fazendas e suas irmãs. Este decide não se casar e dedicar sua vida a garantia do conforto material de todas. As filhas mais velhas, Agustina e Ana María, também optam pelo celibato para ajudar o irmão. María, a quarta mais velha não se casa por motivos de doença. Durante adolescência, ela adquire um tumor nos olhos e com o passar do tempo fica cega. Tal situação a irá impedir de casar e de seguir a vida religiosa, já que as freiras deveriam gozar de boa saúde e aparência física. Isabel e Catarina (a mais nova de todas) se casam, fazendo alianças econômicas importantes para os Berruecos.

Leonor, Francisca e Juana (Madre María de San José) decidem dedicar-se a Deus. Todas três demonstram desde cedo grande inclinação para a vida contemplativa. Leonor entra para o Convento de San José, na cidade de Puebla, com a idade de vinte e dois anos e toma o nome de Leonor de San José. Anos mais tarde, se muda para a cidade de Guadalajara, onde funda um convento de carmelitas e se torna priora. A biografia de Leonor foi escrita pelo padre biógrafo Gómez de la Parra. Francisca opta por uma ordem menos rígida que a irmã e escolhe o Convento de San Jerónimo, em Puebla. Lá passa cinco anos sem professar os votos. A família já não contava com dinheiro suficiente para isto. Já haviam casado duas irmãs e pago o dote de Leonor. O bispo Fernández de Santa Cruz assume o papel de benfeitor e paga as despesas de Francisca.

O caminho que levou Juana a se tornar a madre María de San José foi árduo. A primeira das dificuldades veio de seu aspecto físico, como aponta Kathleen Myers (1999: 260). Ao longo da autobiografia da freira mexicana encontramos várias passagens que atestam o rigor de suas práticas ascéticas já durante a infância. A mística relata que costumava passar dias em uma caverna sem comer, que cobria seu corpo com sangue antes de se atirar aos porcos, carregava uma pequena cruz e se ajoelhava durante horas consecutivas. Estas práticas, no decorrer dos anos, tiveram como consequência uma aparência física frágil e enferma. Todos os conventos de Puebla, a recusaram por conta disto. Além deste fator, a candidata a freira havia mentido gravemente uma vez ao tentar entrar para o convento das carmelitas sem que a família o soubesse. Outro ponto fundamental para atrasar sua entrada no convento foi a dificuldade financeira. Assim como no caso de sua irmã Francisca, a família não podia custear o seu dote. A jovem teve que esperar¹⁰, na fazenda, durante anos até que fosse aberto em Puebla o Convento de Santa Mônica. Com esta nova chance, a moça tem uma entrevista com o bispo Fernández de Santa Cruz, que novamente ajuda os Berruecos, pagando seu dote com parte do fundo destinado para as descendentes de espanhóis. María de San José vive neste convento até o fim

10. Neste período María de San José tentou viver como uma beata, mas tal ideia lhe foi negada pela família. Por esta época algumas beatas haviam sido condenadas pela Inquisição sob a acusação de falsa santidade.

a sua morte, escrevendo sobre seus relatos espirituais até 1719, ano de seu falecimento.

FALAS DA ALMA

2.1. Retóricas do misticismo

Dentro do idioma grego, encontramos o verbo *myo*, que significa o exercício de cerrar a boca ou os olhos. *Mystikes* seria, portanto, a iniciação ao mistério de caráter religioso, onde haveria uma conexão do silêncio com o inefável, em uma retórica que encontra dificuldade em ultrapassar o limite dos lábios. Para o mundo grego pré-cristão, misticismo envolvia calar, esconder, aprender um segredo e ouvir sempre o que estava chegando aos ouvidos em transe. O misticismo surge nas religiões pagãs ligado à rituais que conectavam os iniciados a determinado deus ou deusa. Os iniciados não revelavam os segredos de suas tradições religiosas; este zelo dos iniciados acabou deixando poucos rastros da mística grega, no que diz respeito ao ritual, para as gerações modernas, gerando algumas lacunas no entendimento da herança pagã no misticismo cristão.

É inegável, como se sabe, a conexão da mística entre estas duas culturas, mas a totalidade de sua relação é desconhecida. Também é de nosso conhecimento que muito da mística grega estava mais vinculada à filosofia do que à religião, e que os fundamentos daquela, influenciaram diretamente os primeiros místicos cristãos, chegando inclusive, a afetar as freiras místicas, como veremos mais adiante.

Sabe-se que um dos fundadores da mística cristã foi Dionísio de Areopagita, suposto autor do *Corpus Dionysiacum* e da *Teologia Mística*. Acredita-se que Dionísio tenha sido convertido por Paulo em uma pregação no Areópago de Atenas e que aquele acabou sendo o primeiro bispo da Igreja Católica desta cidade. Pouco se sabe a respeito de Dionísio e o caráter nebuloso de sua identidade culminou com uma aceitação de seus escritos pelos membros da Igreja medieval e a criação de várias histórias miraculosas sobre a sua vida. Os ensinamentos do Areopagita estão banhados de

pensamentos neoplatônicos, ao afirmar que cada homem pode aprender de Deus a partir da perfeição de seu amor. Ou seja, quanto menos imperfeito for o homem, maior será a sua capacidade para entender o mistério de Deus:

O autor tem a intenção de conduzir, de fato, não só para além de toda luz, mas também para além até mesmo do não-conhecimento, onde os mistérios simples e absolutos da teologia se manifestam na 'obscuridade luminosíssima do silêncio', 'mediante a inatividade de todo conhecimento, onde se é capaz de conhecer além da inteligência através do conhecer nada'. 'Com um êxtase irrefreável, absolutamente desamarrado de ti mesmo e de todas as coisas, liberado de tudo, poderás ser elevado em direção ao raio supersubstancial da treva divina', escreve efetivamente Dionísio, retomando temas e termos neoplatônicos e calando-os num contexto cristão (VANNINI, 2005, 50)

Derramar-se em êxtase e garantir um contato com o divino era algo pregado pelos gregos e que estava vinculado à ideia de salvação. O contato com o mistério moralizava os iniciados e esta concepção será repassada para os cristãos, através dos escritores e teólogos platônicos, entre os séculos III e V. William R. Inge (2007: 350) afirma que, assim como para os gregos, a salvação é vista dentro da Igreja Católica como uma oferta da revelação, que gera conhecimento. A contemplação e o exercício do silêncio garantiriam a aquisição de conhecimento para os espíritos que decidem se entregar a um processo de purificação. E o que significava a salvação para estes primeiros teóricos? A salvação estava relacionada com a libertação dos grilhões da humanidade. Salvar-se significaria morrer para a atmosfera mundana e mirar o divino. De acordo com o pensamento de Platão, o espírito humano vive em uma prisão, que é o corpo. Quem buscasse a elevação, viveria no paradoxo entre estar no mundo, mas a ele não pertencer. Esta noção irá fincar raízes no pensamento cristão, perdurando até os dias de hoje. No que diz respeito às freiras, iremos analisar como este processo de morte em vida se realiza, através das etapas místicas e das mortificações.

A busca pela salvação também estaria auxiliada por alguns rituais religiosos, que foram passados para a crença católica, como o batismo. As raízes de tal prática são encontradas nos mistérios de Elêusis, que garantiam uma vida pós-morte feliz para aqueles que compartilhavam das alegrias e

dissabores de Deméter. O *Hino Homérico a Deméter*¹¹ nos fala da busca desta por sua filha Perséfone, raptada, podendo ser interpretado como o mito da passagem da vida para a morte e a ressurreição. Abandonando os deuses, Deméter vaga sem destino entre os homens, fica velha, irreconhecível e com o coração cheio de ódio. Renega todas as graças que os deuses tentam lhe dar, mas ao final, para reintegrar-se ao convívio dos deuses, é feito um ritual de purificação, no qual todos os seus equívocos são limpos. A tradição cristã assimilou este ritual através do batismo de imersão, que simboliza a morte do corpo, a anulação de todos os pecados para o iniciado.

Em termos de diferença entre gregos e cristãos encontramos em maior evidência a transformação do conceito de misticismo em algo para ser revelado e não escondido. O exercício místico, para os católicos, era praticado por poucos, mas suas descobertas deveriam ser compartilhadas com os demais. Caso fosse algo reservado, deixaria de ser mística e passaria a ser mistificação. E por que deveria ser compartilhado? Porque esta experiência silenciosa traz, para o núcleo interior do sujeito místico, o sagrado. No interior destes corpos místicos, quando tocados pelo invisível, inicia-se uma busca pelas respostas a todas as perguntas obscuras da vida humana. De onde vimos? Para onde vamos depois da morte? Qual nosso papel no mundo? Por que existimos? Como traçar o nosso caminho de volta ao Criador¹²? Como manter uma relação com O Incompreensível, com Algo que não somos capazes de entender?

Estas respostas, no entanto, estavam em um patamar difícil de ser traduzido para a fala humana. E nesta dificuldade se centra a angústia do místico cristão, pois estes não poderiam privilegiar o segredo, mas só possuíam como ferramenta de trabalho a língua humana, pobre para explicar a divindade. O místico, ao tentar expressar sua vivência, alcança apenas o patamar da sugestão, da analogia, da metáfora. Apesar dos entraves, os questionamentos acima citados, aos quais os místicos eram expostos, geraram, dentro do seio de diversas religiões, o desejo de institucionalizar e racionalizar estas experiências que, de certa forma, ultrapassam o nosso

11 A edição consultada é um ebook para ipads, sem referência bibliográfica padronizada.

12 Vale a pena ressaltar que perguntas referentes ao relacionamento com Deus só fazem sentido dentro de determinadas crenças, como a cristã. Para os budistas e taoistas, por exemplo, um místico pode ser ateuista ou agnóstico.

entendimento. Os místicos, para a Igreja Católica, seriam capazes de unir dois tempos e dois espaços separados, garantindo a continuidade da criação:

Se repite, por lo demás, en muchas órdenes religiosas que suponen, después de la muerte del fundador (corte temporal) que su “espíritu” sigue operando en el desarrollo de su obra. El término místico, es, pues mediador, asegura la unidad entre dos tiempos, supera su división y hace de ellos una historia. Es místico el tercero ausente que une dos términos separados, tercero el que exige la construcción de una serie temporal. (DE CERTEAU, 2000:100)

O misticismo, que aparece no *Novo Testamento* camuflado na palavra mistério, é totalmente focado na figura de Jesus Cristo. O misticismo cristão se centra nesta figura porque é através de Cristo que os segredos da natureza divina e seu amor incondicional são expostos para os homens. Ele é a concretização de Deus na humanidade; seus gestos e pensamentos traduzem o que o Criador espera de nós. Jesus é o único caminho do místico cristão e se não estivermos com ele, não poderemos ter Deus em nós. Depois de sua morte, Cristo iria agir através de vários homens, com o objetivo de alastrar o amor de Deus e Sua obra:

Of this gospel I have become a servant according to the gift of God's Grace that was given me by the working of his power. Although I am very least of all the saints, this grace was given to me to bring to the Gentiles the news of the boundless riches of Christ, and to make everyone see what is the plan of the mystery hidden for ages in God who created all things... (Paul's Ministry to the Gentiles: 3 -7)

Na época de Paulo, o cristianismo ainda era uma crença marginal, que começava a delimitar seu espaço dentro da sociedade, sofrendo lutas frequentes contra o Império Romano. Os místicos deste período pregavam em praça pública, interpretando os Evangelhos deixados pelos apóstolos e falando da ação de Deus em suas vidas. Com o passar dos séculos a fé cristã se institucionaliza, alcançando uma importância que irá se alastrar pela vida da população de grande parte das terras conhecidas do ocidente.

Durante a Idade Média, mas precisamente entre os séculos 12 e 13, surgem na Europa as primeiras manifestações literárias místicas. Este tipo de

escrita estaria ameaçado pelo surgimento das primeiras heresias populares, como o catarismo e valdismo. Com o intuito de precaver-se de tais perigos, o papa Inocêncio III convoca o IV Concílio de Latrão com o objetivo de afirmar a identidade cristã diante dos judeus e muçulmanos, além de traçar diretrizes que trouxessem moralidade para o seio da Igreja. Inocêncio III tinha como objetivo proteger a Igreja das diversas críticas lançadas pelos grupos heréticos em relação à moralidade clerical. Assim, passou a ser exigida do clero uma vida casta, sem abuso de bebidas, visitas ao teatro, nem a prática da simonia. Os religiosos católicos deveriam servir a Deus com o espírito puro, zelando pela moralidade e servindo de exemplo para os fiéis¹³. Desta forma, a Igreja Católica poderia ter o mundo cristão sob seu domínio. Como forma de evitar a perda de fiéis para alguma seita herética, fica determinado pelo IV Concílio de Latrão o uso de idiomas vulgares nas práticas sacramentais e a divulgação de uma literatura que convencesse as pessoas de que o catolicismo era o único caminho até o paraíso. Ganha destaque neste pastorear de almas a literatura patrística ¹⁴, que através da didática e da vivacidade da descrição de cenários bíblicos atraía para a Igreja grande número de fiéis temerosos. Esta literatura refletia a doutrina de Paulo. O pensamento patrístico afirmava que a salvação do homem se dava através do conhecimento e do amor:

No estado perfeito, final, o conhecimento, em grau máximo é a sua forma. E isso por duas razões: primeiramente, porque nele o amante capta a plenitude do amado sem deteriorá-lo; depois, porque, na medida em que a sua adequação ao que se visa conhecer é maior, o amante como cognoscente, se identifica com o amado: para a sabedoria antiga, em especial para a que se inspirou em Platão, conhecer é essencialmente ser e só acidentalmente representar. E é precisamente porque isto não ocorre a não ser quando se é livre, pois só o ente livre é capaz de um verdadeiro amor, que o livre-arbitrio foi dado ao homem e, para que este se exercesse, o tempo e a história. (NETTO, 1992:27)

Unindo estes dois fatores, o homem viveria em beatitude, um estado do ser que quando alcançado não sofreria mais com as intempéries da vida

13 Decretos do IV Concílio de latrão. Breviarium Extravagantium / (coligido por Bernardus Papiens...Collectio Alcpbacensis II. In www.purl.pt

14. A literatura patrística ocidental possui um caráter dogmático e educativo, enquanto que a ramificação oriental desta escala é voltada para questionamentos ontológicos e especulativos.

humana. A doutrina patrística, como vemos tão explicitamente em Santo Agostinho, busca a consolidação do *logos*. Aqui encontramos um questionamento em relação à distribuição do saber na sociedade medieval. Se o conhecimento aliado ao amor traria a salvação, então nem todos os membros da família humana estariam brindados com tal graça. Os ensinamentos de Paulo afirmavam que o conhecimento deveria ser negado à mulher por sua total falta de capacidade. À mulher só existiria acesso ao amor, mas o que é o amor sem conhecimento senão imperfeição? O amor sem conhecimento poderia gerar o sentimento de poder, que para Paulo e seus seguidores era uma das causas de queda da humanidade. Um amor doente afastaria o ser humano de Deus. Como então a mulher alcançaria a Deus? Como as freiras místicas iriam trilhar o caminho místico sem conhecer? Sem conhecer, principalmente a si mesmas, pois se o raciocínio era algo ausente nas mulheres, uma análise profunda de seu interior não poderia ser realizada. E conhecer a si mesmo era uma das pistas deixadas por Cristo para aqueles que querem chegar até o Criador. Pistas incansavelmente lembradas pelos patrísticos.

Auerbach (2000: 60) afirma que autores como Santo Agostinho, escreveram sermões brilhantes em termos de retórica. O objetivo de tais sermões era falar coletivamente, mas atingindo individualmente cada fiel, pois a salvação de todos estava em jogo. Resta saber se a das mulheres também. A escola patrística escrevia textos em que convidava as ovelhas para exercerem uma vida de humildade e purificação da alma. Os sermões sempre lembravam a importância do orar e vigiar, através da figura de Cristo no deserto, sempre tentado pelos demônios. A oração era um escudo que nos defendia das tentações cotidianas dos nossos corpos, herdeiros do pecado dos primeiros homens. Vigiar era a segunda receita da salvação, como nos alerta Santo Agostinho no sermão 256:

Não vás longe, não voltes teu pensamento para todo lado. Volta-te para ti, olha para ti mesmo: tu ainda és mau. (...) Ouve o Apóstolo e compreende ali de que mal deves ser livrado: “Eu me deleito” – diz ele – “na lei de Deus segundo o homem interior; mas percebo outra lei em meus membros, que peleja contra a lei da minha razão e que me acorrenta à lei do pecado que existe” – onde? – “que me acorrenta”, diz ele, “à

lei do pecado que existe em meus membros". (Apud AUERBACH, 2000: 32)

Relembrando a carta de Paulo aos romanos, Santo Agostinho clama aos seguidores de Cristo que se conheçam, pois o único entrave para voltar aos braços do Pai encontra-se dentro de cada um de nós. É preciso olhar para o nosso corpo, pois ele deixará marcado no espírito todas as nossas ações. E este corpo espiritual irá revelar todos os nossos pecados, nos conduzindo ao céu e ao inferno. Tal relação entre corpo e espírito irá se converter em um dos temas mais inquietantes para as freiras místicas, como veremos no quarto capítulo do nosso trabalho. Agostinho dizia que ainda somos maus, mas temos a chance de nos tornarmos seres dignos de serem chamados filhos de Deus.

Outro suporte para que os fieis pudessem crer que poderiam vencer suas debilidades morais e voltar para Deus se encontrava nas hagiografias, largamente consumidas na Idade Média. A vida dos santos servia de modelo para que o homem comum soubesse que comportamento Deus queria de nós. Estas hagiografias também serviram de suporte para as freiras que aqui nos propomos a estudar. Surgida ainda entre os cristãos primitivos, a hagiografia tinha como objetivo documentar o suplício dos mártires que lutavam pelo florescimento dos ensinamentos de Cristo dentro dos domínios romanos. Este gênero, no entanto, só irá ganhar força na Idade Média, período no qual a Igreja soube manipular a vida de homens santos ao seu favor.

A hagiografia não é considerada parte do gênero teológico, apesar de a este servir. A escrita hagiográfica celebrava a vida dos que venceram o diabo e o mal, e ganhavam a glória eterna. Servia para que as diversas ordens religiosas arrecadassem dinheiro dos fieis, fazendo-os acreditar que assim conseguiriam milagres e bens espirituais. Vale a pena lembrar que o IV Concílio de Latrão se propunha a acabar com tal prática, mas este plano não chegou a ser concretizado. O objetivo, no entanto, que aqui nos interessa, diz respeito ao modelo a ser cultuado e imitado pelos adoradores dos santos. Andréia Cristina Frazão (2001:309) afirma que existe uma profunda ligação entre hagiografia, santidade e memória, já que o autor da vida dos santos irá selecionar e sistematizar os dados sobre a pessoa, com o objetivo de cristalizar

as boas ações. Os hagiógrafos tinham, portanto, ideias e interesses a defender. No cenário hagiográfico era comum que surgisse a figura de Jesus e Maria em momentos considerados sobrenaturais. Talvez a mais famosa destas passagens seja a da estrada de Damasco, quando a luminosidade do Cristo cega o judeu Saulo e o impulsiona a converter-se em um dos maiores propagadores do cristianismo, Paulo. Estes personagens traziam, também, mensagens que ajudavam a construir a estrada dos santos até Deus. Muitas destas visões traziam consolações diante dos percalços da vida daqueles que escolhem percorrer as sendas do bem. A hagiografia legitimava as experiências místicas, mostrando que tais fenômenos serviriam de suporte para aqueles que se entregam a Deus.

No que diz respeito ao Novo Mundo, as hagiografias também alcançaram grande prestígio entre a população dos conventos e a mundana. E este tipo de escrita irá ligar-se estreitamente com as autobiografias por mandato, por conta do caráter que este tipo de biografia vem a adquirir:

La hagiografía católica del siglo XVII se especializa en un tipo de discurso subordinado que no nos relata propiamente la vida de los santos, sino la de aquellos que al dar pruebas de "humildad profunda, mortificación extremada, pureza angelical", optan por el camino de la perfección, o son postulados por sus biógrafos para la santificación (GLANTZ: 153)

É comum afirmar que as confissões das religiosas místicas iriam ser lidas apenas pelo confessor. Os confessores seriam os primeiros leitores destas experiências, e depois decidiriam se tais páginas deveriam ou não ser repassadas para as demais religiosas. Os diários confessionais do Novo Mundo, escritos nos séculos XVII e XVIII, ao se relacionarem com as hagiografias tentam se consolidar como um modelo a ser seguido pelas futuras gerações. Dentre as influências que mais chamam a atenção encontra-se a narração da infância, que irá justificar a escolha destas mulheres para receber mensagens divinas. Aqui, vale a pena ressaltar que este modelo hagiográfico de infância foi imitado das páginas de *O Livro da Vida*, de Santa Teresa D'Avila, que por sua vez se confunde com a história de alguns santos que foram pecadores, mas conseguiram se entregar a Deus. Josefa del Castillo,

Maria de San José e Úrsula Suarez irão descrever uma infância desenvolvida no seio de uma família cristã perfeita:

Entre las grandes misericórdias que Dios Nuestro Señor me ha hecho, i una de las maiores, es que fuesse nieta y hija de padres mui christianos. Se me acuerda, aunque fui de las últimas, que le oí desir a mi madre que mis cuatro abuelos eran gachupines de España, i que se allaron en la conquista destes reinos de las Indias. (...) Crió mi madre a sus ochos hijas i un hijo con mucho recogimiento, i mi padre la ayudava a enseñarlos a ser buenos cristianos. Como e dicho, ambos eran amigos de la virtud i de buenos libros, en que les hasían leer. (...) Quiero poner aquí algunas cosas buenas que conocí en mi padre. (...)un continuo silencio, un no ablar mal de nadien sino bien de todos (...). (SAN JOSE: 1993, 87 / 88)

No trecho acima transcrito, presente na *Autobiografía Espiritual* de Madre María de San José, encontramos vários elementos em comum com o modelo de infância hagiográfico. Primeiramente, vemos a figura da mãe como modelo de criatura abnegada que vive apenas para a educação dos filhos. A figura materna é construída aqui seguindo o modelo cristão, elemento familiar destinado ao zelo espiritual dos filhos. Esta tarefa é justificada através de crenças, hoje já bastante questionadas, de que a mulher é um ser voltado mais para o interior do lar, estabelecendo um contato mais estreito com seus filhos, contato este que já começaria, diretamente, na gestação. Maria de San José, assim como as demais freiras, irá colocar dentro do cenário de família perfeita, a figura paterna, como auxiliar na educação cristã. É através dos pais, que as freiras irão aprender as orações, irão ouvir histórias bíblicas e crescer em um ambiente de harmonia. Quase todas as freiras apresentam suas famílias como um exemplo máximo de cristandade com o objetivo de provar, para a Igreja, que estas haviam travado seus primeiros contatos sociais em uma atmosfera virtuosa. Este era um dos vários requisitos para que as mulheres fossem aceitas nos conventos.

Outro elemento importante, e que não está presente nas hagiografias medievais e européias, é a justificativa de pureza de sangue. No capítulo anterior mencionamos que os conventos do Novo Mundo não aceitavam como religiosas mulheres que tivessem sangue indígena, portanto, se fazia necessário provar a nobreza de sangue. É por isto que Maria de San José abre

os relatos de sua infância afirmando ser descendente de espanhóis gachupines, e que agora viviam na região setentrional das Américas. Kathleen Ann Myers (1993: 104) afirma que os avôs de Maria de San José participaram da conquista do Peru e da Florida. A freira mexicana, então, herdara da família todos os atributos considerados, na época, necessários para a vida religiosa: virtude cristã e nobreza de sangue. Mas inserir-se neste quadro poderia ser perigoso, se auto-reconhecer como portadora de toda a perfeição familiar poderia soar arrogante, principalmente por ser mulher. Maria de San José, assim como as demais freiras, segue a estratégia de se apresentar como um ser destoante de tamanha perfeição familiar e assim, se equiparariam aos santos de passado duvidoso:

Paréseme que puedo desir que em estos dies o onse años que fueron los qué gasté en esta vida más de animal que de persona rasionel, no llegué a tener uso de rasón ni lus ninguna para conoser que ofendía a Dios en las cosas malas que hasía. (SAN JOSE, 1993: 92)

Padre mio, no sé qui le diga en lo que me manda escrebir de mis niierias, porque en mi infancia y pu[e]ricia fui peversisima. Como vera vuestra paternidad, he sido la suma de la maldad, pues aun no rayaba en mi la lus de la rasón, cuando me arrastro la mala inclinacibn, que si hasta la Divina Providencia no la hubiera sujetado con gravisimas enfermedades, hubiera sido mi vida un desastre. (SUAREZ, 1998: 86)

“(...) y yo trataba de divertirme, y poniendo más cuidado en las galas y aliños; de modo que ya no trataba de otra cosa que de cuidar el cabello, andar bien aderezada, aunque no con intención particular, sino sólo con aquella vanidad y estimación de mí misma. (...) Pues en estas vanidades y miserias que digo, gastaba yo el tiempo y la vida, aprendiendo música, leyendo comedias y cuidando de galas y aliños; mas algunas veces, mirándome al espejo, me ponía a llorar en él, acompañando a aquella figura que miraba en él, que también me ayudaba llorando. Otras se me proponía: oh, si yo me condeno, qué tal arderán mis ojas y mi cara, qué espantosa estaré! Y así me quedaba mirando, y me salía del cuarto; mas no por eso trataba de más enmienda, aunque algo me debía de servir para mirar sin tanta estimación las cosas en que andaba divertida. Mi madre siempre nos llevaba a la Compañía, porque allí se confesaba y nos hacía confesar, y en este tiempo vía yo a Vuestra Paternidad

que había entrado, siendo ya sacerdote y estaba de novicio, y luego que lo vía, sentía en mi corazón una reprensión de mis locuras, una compunción y respeto tal, que luego me llenaba de temor vergüenza, y tapaba con el manto(..)” (Castillo, 2007: 65 / 66)

Descrever a sua infância como um momento de rebeldia espiritual tinha como inspiração modelos como Santo Agostinho e Santa Teresa. Para não soarem arrogantes, a estratégia consistia em descortinar um passado duvidoso. Enquanto os pais e irmão se voltavam para atividades cristãs e leituras salutares, as futuras freiras eram tomadas por um forte apelo da vida mundana. Sempre se mostram como uma criatura perdida, cujas escolhas presentes as afastariam mais do Criador. Mônica Flórez (2007: 30) lança um questionamento em relação a este modelo de infância: seria um exame árduo de consciência ou apenas um modelo que satisfaria ao clero? Nos arriscamos a escolher a segunda opção, tendo em vista que o objetivo primeiro destas autobiografias era alcançar o status de santidade.

Agostinho, Teresa D'Avila, Paulo, entre tantos outros, haviam relatado a vivência de uma juventude leviana, mas foram salvos por um momento extraordinário e ao deixarem este mundo, ganharam o título de santos. Tornar possível ser autora de uma autobiografia por mandato tinha um significado maior do que apenas relatar uma vida. Santa Teresa, através de sua autobiografia e demais escritos, conseguiu um espaço inédito para uma mulher do século XVI. As freiras, que aqui nos ocupamos de estudar, tinham pretensões mais modestas. Estas buscavam uma posição de destaque dentro do convento. Através de seus arroubos, o segmento masculino da Igreja Católica teria seus olhos voltados para estas mulheres, que posteriormente seria um modelo a ser seguido pela comunidade católica local. Confessar uma juventude pecaminosa se converteria em uma estratégia para se mostrar humilde, virtude necessária para uma mulher que deseja entregar a vida à religião, além de satisfazer ao pensamento patrístico. Este, como vimos, afirmava que deveríamos saber reconhecer as nossas imperfeições e contra elas lutar.

Para travar esta luta interior, as freiras recorrem à outra característica bastante comum nas hagiografias, a figura do eremita. Sabemos que entre os

crístãos primitivos existia a prática de passar um tempo no deserto. Nestes meses solitários, os fiéis liam os pergaminhos do Novo Testamento, meditavam acerca da passagem do Cristo entre nós e se fortaleciam para iniciar a tarefa de divulgador da, então, recente doutrina. O desejo deste isolamento também surge no interior das freiras, mas no período da infância:

Estaba serca de la casa de mi madre um serro que avia de distansia como uma legua de camino. Avia oído desir que em este serro avia uma queba o concavidad mui acomodada para haser en Ella vida solitária de ermitaño. (..) Dispuse el salir a voca de noche, por no ser vista de nadien, i caminar a esta cueba i enserarme em Ella a haser vida de ermitañía. La prebención que llevaba no era outra más de lãs armas e instrumentos que tñia de silisios i disciplinas. Todos los que pude llevar puestos me puse; los demás los llevaba com disimulo. (SAN JOSE: 1993: 139)

Esta busca por lugares isolados se deu graças a momentos sobrenaturais que as fizeram mudar de vida. Tais fatos serão expostos e analisados um pouco mais adiante, ainda neste capítulo. O que aqui nos interessa, no momento, é a vida eremítica retirada das hagiografias. Está presente, tanto no Antigo quanto no Novo Testamento, que Deus apontava o deserto como um local de crescimento espiritual. Os padres do deserto acreditavam que era preciso seguir para este terreno árido e solitário porque lá seria a morada do demônio, elemento a ser combatido pelos religiosos. Isolar-se, portanto, deveria fazer parte da rotina do *vir sanctis*, ou seja, daquele que se predispõe a alcançar a perfeição evangélica. Está presente também nos *Exercícios Espirituais*, de Santo Ignácio de Loyola, que o isolamento evita interferências mundanas na busca espiritual do penitente. O isolamento é uma experiência quase-sacramental, na qual o indivíduo irá se sentir completo só com a presença de Deus. Tal prática é apontada por Santo Ignácio de Loyola como um caminho de liberação pessoal tendo como objetivo combater os demônios interiores, além do próprio personagem em si.

Uma vez vencida esta batalha, o fiel seria tomado por um apaziguamento espiritual, uma solidão que melhor aclara a recepção das mensagens de Deus. E como esta batalha era vencida? Através da meditação, das leituras consideradas santas, jejuns e das mortificações do corpo. Estes

dois últimos eram considerados suportes fundamentais para aquele que deseja alcançar a angelitude. Privar-se das necessidades físicas e eliminar as sensações do corpo era mais uma prova de que o indivíduo teria condições para enfrentar o demônio e suas artimanhas. Em relação aos jejuns e mortificações, as freiras hispano-americanas são reconhecidas como verdadeiras mestras:

Estos cilícios me los ponía en los brazos i em los muslos tan apretados que se me ponían las manos moreteadas i casi negras. Eran tantas las sabandijas, que me llaman piojos que crió el silsiso de serdas en la sintura. Las sentía andar como ormigas en las llagas que se avían echo en la sintura, que casi me andavan comiendo sobre los uestos de las costillas. Los charcos de podre amanesían en el suelo donde dormía de lo que manavan las llagas (SAN JOSÉ, 1993: 115-116)

Llegué a pasarme con tan poco alimento que casi vivía sobrenatural. Se me acuerda que en una ocasión, me estube beinte i un día sin tener operación ninguna en que se conosiese que era cuerpo humano sugeto a estas micerías, que ia se deja entender lo que en esto digo – que casi me pasava sin comer. (SAN JOSÉ, 1993: 171)

Madre María de San José narra este episódio que ocorreu em sua vida quando ela contava com apenas onze anos de idade. Desde que ela recebeu o chamado divino, sua rotina se converteu em clausura e exercícios de mortificação. Este estilo de vida foi imitado, também, dos monges e sacerdotes cristãos da Idade Média, reforçando o significado negativo do corpo. Praticando o ascetismo extraordinário, religiosos, durante este período, passam a se isolar do mundo em seus conventos, repudiando o sensualismo e exercitando a criatividade em diversas práticas de mortificações. Através da dor corporal, religiosos como Madre Maria de San José, acreditavam que o espírito atingiria o último grau da virtude divina. Desta forma quanto maior fosse a dor física, maiores as chances de ganhar o perdão de Deus e de se livrar definitivamente do combate espiritual travado cotidianamente no seu interior.

Praticar tais exercícios de maneira solitária, no entanto, era visto como perigoso para a Igreja Católica. A vida mística era cheia de matizes que poderiam levar o indivíduo para um caminho completamente oposto ao que ele

buscava e apenas a Igreja conhecia a trilha segura. O IV Concílio de Latrão decide institucionalizar a prática da confissão como forma de guardar o rebanho. A confissão auricular, inicialmente, seria feita uma vez por ano e neste momento, o padre absolveria o fiel de todos os pecados, mediante uma penitência proporcional aos deslizes cometidos. A prática da confissão se estenderá para os membros do Clero, tendo em vista o grande número de heresias surgidas entre membros da Igreja que eram acometidos por experiências místicas. De acordo com Michel de Certeau (2000: 105), este método será utilizado, ao final da Idade Média, como uma maneira de trazer de volta as experiências místicas para o campo institucional. A confissão, aqui, teria como objetivo dar visibilidade ao oculto, manifestar ao público a verdade desconhecida, expor milagres. Os membros da Igreja possuidores de dons extraordinários ou inusitados deveriam confessar-se de maneira escrita. Assim surgem os escritos visionários, principalmente femininos, de Juliana de Norwich, as beguinas renano-flamengas, Hildegarda de Bingen. Naturalmente, entre os séculos XVII e XVIII, as freiras sabiam que, ao tornar públicas suas experiências transcendentais e práticas de mortificações, estariam atraindo para si o mandato de escrever para o Santo Ofício. Mas, dentro da Igreja, homens também relataram a ação de Deus em seus espíritos, como Santo Agostinho. Outros, dedicados ao misticismo, a uma vida de contemplação, escreveram tratados, que transformaram a mística em uma ciência, como Ignacio de Loyola, Francisco de Osuna e o próprio Agostinho. Estes tratados ajudaram as freiras a escreverem sobre suas experiências sem serem mal interpretadas.

2.2. Estratégias do discurso místico

O místico deveria dominar a arte da retórica, saber articular as metáforas e seduzir o leitor com as palavras, através de uma racionalidade que controlaria a emoção da experiência extra-sensorial. As autoridades teóricas

eclesiásticas determinavam que os místicos deveriam organizar uma sequência cronológica das comunicações espirituais, ordenando tais fatos às alterações provocadas em sua alma. Os místicos dedicados ao relato de suas experiências deveriam construir uma autobiografia que mostrasse a sua ascensão espiritual e abrir espaço para que tal movimento fosse julgado pelos demais. Dos recursos mais importantes aplicados à escrita mística temos os sinais e a alegoria. Santo Agostinho, em sua obra *De Magistro*, irá dissertar brevemente sobre o valor da palavra diante da interpretação da bíblia e das revelações de Deus aos místicos. Como afirma Horn,

Agostinho dispõe de uma série de observações interessantes e modos de visão originais sobre o fenômeno da linguagem. A sua intenção, contudo, não reside no desenvolvimento de uma filosofia sistemática da linguagem. Ao fundo, encontra-se antes a sua pretensão teológica de comprovar a presença de uma realidade divina no nosso falar e pensar. (Christoph Horn, 2006: 15-17)

Agostinho postula que as revelações bíblicas foram confeccionadas com uma linguagem original não convencional. Esta linguagem se perde no episódio da Torre de Babel e, a partir daí, Deus derrama suas verdades nos vários idiomas existentes. A dificuldade da tradução entre as línguas gera desentendimento e um pedido de esforço maior por parte dos fieis. Estas dificuldades de linguagem são apontadas por Agostinho como um castigo, a exemplo do pecado original. Como forma de amenizar tal consequência, o pensamento agostiniano cria uma teoria da linguagem que irá definir as palavras como signos e estabelecer as suas funções:

Entre os sinais, alguns são naturais e outros convencionais. Os naturais são os que, sem intenção de significação, dão a conhecer por si próprios alguma outra coisa além do que são em si. Assim, a fumaça é sinal de fogo. Ela o assinala sem ter essa intenção. (AGOSTINHO, 7 , II: p. 106)

Já os sinais convencionais são dados naturalmente pelos seres humanos. Aqui podemos lembrar os estudos de Saussure sobre significante e significado. Em seu *Curso de Lingüística Geral*, Saussure afirma que toda

expressão aceita em determinada sociedade está vinculada a uma convenção, ou seja, a hábitos coletivos. Um indivíduo não poderia mudar por si só o significado de determinado signo, pois este apresenta uma formação histórica que lhe assegura tradição. Para os místicos, no momento da codificação das mensagens divinas, o conhecimento de tais signos seria de fundamental importância graças ao impacto que tais escritos deveriam produzir na população.

Além destes, seria de extrema importância conhecer e saber usar os sinais *propria* e *res-cosa*. Os primeiros serviam para designar outra coisa que há sido instituída para significar. Michel de Certeau (2000: 91) afirma que estes signos trabalham com modelos que foram criados para designar algo diferente do que eles realmente são. Já *res-cosa* são os símbolos que o místico recebe de Deus. Para Agostinho, *res-cosa* é usado para falar de pessoas, tempos e lugares relacionados com a natureza divina. O ser humano não é capaz de interpretar estes signos naturalmente, sendo necessário aprender esta tarefa. A união de todos estes signos irá gerar alegorias, que Agostinho dividiu em: *theologica*, *historiae* e *factis*.

A alegoria *theologica* vem de uma vontade de significar que não se encontra no ser humano, mas em Deus. Este tipo de alegoria teria uma função estritamente ligada ao *signa res cosa*, pois seria usada em fatos que teriam um significado outro. O *Antigo Testamento* é composto por vários personagens cujas intenções estariam além do sentido material da existência, trazendo em si verdades instituídas pelo cristianismo. Uma destas alegorias, muito usada pelas freiras místicas, se encontra em Jó:

No sé cómo podía un día tan claro, volverse noche tan pesada y triste, que ni aun memorias de la luz no quedaban; mas ahora, dándome esto confusión, he entendido que a esto está respondido con el santo Job, cuando se le preguntó: *Indica mihi, si nosti, omnia, in qua via lux habitet, et tenebrarum quis locus sit: ut ducas unumquodque ad terminos suos*, etc., y que así decía él: “si viniere a mí, no lo veré; y si se fuere, no lo entenderé”. Así que contra la mano del Omnipotente nadie puede ir, ni saber los caminos de la luz, ni de las tinieblas. (CASTILLO: 2007, 89)

Era comum entre as freiras relatarem dias tenebrosos entre as paredes do convento, quando ondas de perseguições eram levantadas. As freiras místicas eram alvo da inveja, intrigas e maus tratos das demais irmãs de ordem. Josefa del Castillo relata que se viu obrigada a se alimentar de flores porque lhe fora negado até o pão nos momentos de refeição. Além disto, ainda existiam os sofrimentos físicos. Doenças misteriosas que as deixavam prostradas na cama, febres, períodos de letargia que aumentavam o padecer da vida terrena. Todos estes sofrimentos, no entanto, deveriam ser suportados com paciência, a exemplo de Jó. *O livro de Jó* era lido minuciosamente pelas místicas e nele diziam encontrar alívio para tanto sofrimento. Jó nos mostra que Deus estaria nos testando, através de provas constantes. Assim como Jó, deveremos suportar tudo com paciência, pois o padecimento nos levaria aos braços do Pai. O sofrimento, de acordo com a teologia, iria nos levar à momentos de humilhação e teste. Se tivermos fé suficiente para suportar tais momentos, nossa vida se reorganizará, estabeleceremos outras prioridades e iniciaremos um trabalho de auto-disciplina. As freiras místicas nos apresentaram ao longo de toda a escritura o árduo trabalho de uma luta interna. Vimos que todas relatam uma infância e juventude governada pelos prazeres mundanos, pelas alterações de estilo de vida e o desejo de entregar-se a Deus, pelas humilhações suportadas em silêncio, tendo em vista as benções da vida eterna. Jó ensina que a dor é purificação da alma e não precisa necessariamente ser compreendida, mas praticada. E para ajudar na prática da humilhação, as freiras se mostram conhecedoras dos *Exercícios Espirituais*, de Santo Ignácio de Loyola. Como afirma McKnight,

The Ignatian *Spiritual Exercises* provided a method for the seeker to discover God's Will for his or her actions, occupying all three faculties of the soul – memory, understanding, and will – with a specific text of biblical or doctrinal provenance. The seeker was to allow the eyes of the soul to focus on the images evoked by the text and to ask God for joy, pain, shame, or suffering according to the subject matter. The desired result was that the seeker's affections would be moved through the use of the will, so that he or she would become disposed to submit his or her own will to that of God. (MCKNIGHT: 1997: 211)

Para os *Exercícios Espirituais* é de fundamental importância que o praticante esteja aberto para as grandes dádivas de Deus e seus tortuosos caminhos até elas. Ao início desta jornada, o fiel deve estar atento para os grandes momentos de escuridão e tristeza que tem como objetivo alicerçar as dádivas evangélicas na alma. Nos exercícios 6 e 7 (p.177), Ignacio de Loyola afirma que é esperado do cristão, que anseia a união com Deus, fidelidade. É preciso ser fiel na espera, paciente nos momentos de turbulência e humilde diante dos dissabores. Praticando o isolamento e a humildade, as freiras iriam conseguir acalmar a turbulência de suas almas e melhor aceitar os reveses dados por Deus. Com a alegoria de Jó e os exercícios ignacianos, as místicas provariam que estavam no caminho da imitação das dores do Cristo, o maior exemplo de amor sacrificial conhecido no mundo cristão.

Já a *alegoria historiae* se volta para uma ordem cronológica dos fatos. Aqui, os símbolos se unem para gerar alegorias que provem a alteração dos fatos místicos no interior do religioso que escreve:

Se presupone una historia. Una historia progresiva, puesto que siempre un antes designa alegóricamente un 'después', y no a la inversa (...). La transformación de los hechos en signos es el efecto de acontecimientos subsecuentes, y no por consiguiente está ligada a la constitución de secuencias temporales. (DE CERTEAU, 2000: 111)

Daí vem a importância de relatar os fatos através das memórias, aliando a história da vida material a uma vida espiritual, principalmente para as mulheres, seres perigosos aos olhos da Igreja. Os arrebatamentos proporcionados por Deus deveriam gerar alterações profundas no espírito sujo destas mulheres. A autobiografia espiritual das freiras hispano-americanas começava com a narrativa da infância. Este período da existência é relatado por todas as freiras como sujo, cheio de seduções mundanas que atraíam o espírito frágil destas mulheres, como vimos anteriormente. Depois de relatar vários episódios sobre vaidade, leituras de livros proibidos e demais aspectos da vida mundana, as monjas relatam um acontecimento extraordinário. A madre Maria de San José relata que um dia, em sua casa, olhou para a imagem da Virgem segurando o menino Jesus e ouviu: "Juana, acércate a mí".

(97). Juana era, então, seu nome antes de se tornar religiosa. A Virgem a consola por todas as coisas ruins presente em sua alma e lhe diz:

Hija, ¡ya estás perdonada, con tal que luego que tengas confesor te confieses, como te tengo dicho. Quieres de tu propia voluntad desposarte con mi Hijo Santísimo? Mírale, qué lindo que es! Te daré en prendas de Su amor este anillo que tiene en el dedo. (SAN JOSÉ: 1993: 98)

Outro momento como este que merece destaque encontra-se nas memórias da equatoriana Gertrudes de San Idelfonso:

Su Majestad se manifestaba a mi alma en visión imaginaria de esta suerte: Veía unas procesiones en que iba toda la comunidad de las religiosas con una imagen de Cristo Señor Nuestro, el cual llevaba una cruz a cuestas, una túnica morada, coronado de espinas, muy lastimado y afligido, con tantas penas y dolores. Iban otras religiosas inmediatas a Su Majestad. Y entre ellas me hallaba yo. Y al verme así noté que el Señor puso los ojos en mí, y entre todas me llamaba con las manos. Y luego me echaba su bendición. Y luego desapareció la procesión, de la cual quedé yo muy contenta (ILDEFONSO, 1984b).

A partir deste momento, algo se processa no interior das freiras que decidem se entregar a Deus. As freiras recorrem frequentemente à figura da Virgem Maria ou do próprio Cristo para desencadear uma série de fatos que mudaram por completo suas vidas. Quando tocadas pelo convite divino, as freiras narram um desejo forte de isolamento para dar início à jornada espiritual, como vimos anteriormente. Recolher-se do mundo, dentro das autobiografias, mostrava uma aptidão descoberta para a vida conventual. Aparições, recolhimento, todas as alegorias irão se unindo para mostrar que cada acontecimento mostrava que a freira fora escolhida por Deus, que cada passo a conduzia para o convento, cada contato com Deus limpava mais a sua alma, deixando-a mais próxima do casamento místico.

Outro tipo de alegoria definida por Agostinho foi a *factis*. Este recurso representaria a retórica de Deus. A ciência e os confesores teriam como função reconhecer a maneira pela qual Deus fala através das criaturas. Os místicos deveriam saber utilizar as alegorias católicas de uma forma que as

tornassem vivas e mais próximas dos seres humanos. A utilização da alegoria *factis* iria tornar mais didática a experiência mística, através das descrições de sensações antes e após o arrebatamento, dos gestos do Criador, dos propósitos divinos expostos durante a viagem da alma.

Yo vivía cerca de un güertecito, y así oía, cuando se ponía el sol, volar las aves a sus nidos a recogerse. Esto enternecía tanto mi corazón y me acordaba lo que he dicho, que me daban unas ansias y deseos, que yo no sé decir de cierto cómo era. Pues a los dos años, o uno, de profesa, en yendo cayendo el sol, me iban faltando las fuerzas y mi alma se iba como desmayando o deshaciendo, de modo que yo no podía tenerme, si no es arrojándome o echándome, y como luego se seguía el ir a maitines y a oración al coro, me costaba mucho trabajo porque era como gobernar un cuerpo muerto. Yo no sé si era el alma o el cuerpo el que se dormía. (CASTILLO: 2007, 134)

Durante quatorze anos, revela a madre Castillo, seus finais de tarde eram acompanhados de momentos de intensa letargia. A mística colombiana inicia o relato falando de aves e ninhos, figuras retiradas dos escritos de Francisco de Osuna. Religioso franciscano de grande influência na mística espanhola do século XVI, Osuna costumava afirmar que as almas que peregrinavam até Deus pareciam pombas repousando em um ninho. Castillo afirma que a paisagem do convento se assemelhava às imagens criadas pelo franciscano, gerando uma maior facilidade para que arrebatamentos místicos acontecessem. Osuna também foi o maior divulgador da oração de recolhimento, absorvida posteriormente por Santa Teresa, e pregava que esta oração era simples, feita de maneira direta entre o fiel e Deus, sem precisar recorrer a nenhuma imagem ou outro recurso. No silêncio do recolhimento, os fieis poderiam sentir a presença divina com maior impacto. Coincidentemente, os momentos de letargia de Josefa del Castillo ocorriam durante os períodos do dia reservados para a oração de recolhimento. A freira relata que ao iniciar as preces, sentia o seu corpo ficando cada vez mais dormente, até o momento em que Cristo se fazia visível. Em uma das visões, Cristo se apresenta em um mar de sangue:

Pues estando allí, me parecía que, desde el sagrario hasta el lugar en que yo estaba en el coro, había un mar de sangre y que [f. 38 v.] Nuestro Señor Jesucristo descubría sus pies y brazos como para entrar en él; y entendía yo que para ir a Su Divina Majestad se había de pasar por el padecer; pues El pasó el mar de su Pasión para ir a su Padre, y que como los egipcios en el Mar Rojo, así quedaban ahogadas nuestras culpas en el padecer, unido con su sangre y Pasión. Paréceme me dio a entender que si fuera menester volver a entrar en el mar de su Pasión por el alma, lo haría, y la sacaría de todo lo que a ella le parecía un mar sin fin. (CASTILLO: 2007, 140)

Esta visão do Cristo e a freira separados pelo mar de sangue, assim como a referência ao Mar Vermelho, significa a travessia da vida material para a vida espiritual. Os judeus deixam o Egito em busca dos deleites da Terra Prometida, Jesus Cristo percorre um calvário até retornar ao Pai. Cristo vem avisá-la que todos os sofrimentos são consequência de sua escolha de purificar-se. Será preciso atravessar um mar de sangue, ou seja, renúncias, sacrifícios, crises, para unir-se à ele e ao Pai. Castillo sabia que estes momentos eram uma dádiva consoladora. Ela faz conhecer na sua autobiografia todos os períodos de crise e tormentos sofridos dentro do convento, já mencionados. O Cristo a advertia que todo este mar seria atravessado e ela alcançaria a glória eterna.

Mas nem sempre relatar estas visões era algo fácil. Muitas vezes faltavam palavras para descrevê-las. Todas as freiras afirmavam que não sabiam como relatar suas experiências, que para entender seria preciso vivenciar, reclamavam de falta de capacidade intelectual e medo de exposição. Certeau (1992: 118) afirma que através da alegoria *factis*, o místico irá iniciar o jogo entre revelar e o desejo de silenciar. A problemática do segredo aparece com muita força nos místicos, e se torna ainda mais marcante na escritura das mulheres. Este jogo é iniciado nas primeiras linhas das confissões, camuflado através de um discurso de incapacidade escritural e se desenvolve ao longo do texto:

(...) el confesor me manda escribir estos favores y misericordias del Señor; es imposible que a mí me

encargue obra tan dificultosa. Yo soy una ignorante , y menos que nada, cómo haré cosa de provecho? Eso no, no hablará conmigo el mandato (ILDEFONSO: 1984 a).

Em esta ocasión bino su Señoría Ylustríssima a el conbento, i, según rasón, savía ia la orden que el padre me tenía dada, porque le comunicava todas mis cosas. lo no lo avía puesto por obra porque no savía escrevir. Dijo que luego, sin detensión alguna, obediesese en comensar a escrevir; que aunque no savía escrevir, ni avía podido aprender por deligencias que avía echo, que la obediencia savía haser milagros. Fuera desto, savía io que gustava Nuestro Señor de que manifestase las grandesas que Su mano poderosa avía obrado en esa billana i ruin criatura como io e sido. (SAN JOSÉ,1993: 82)

Este desejo de esconder, mas ao mesmo tempo ter que revelar, cria um processo que irá unir o que conhece o segredo e o que busca conhecê-lo. Novamente de Certeau (118) afirma que o místico tece uma teia para capturar o leitor, seduzi-lo e fazê-lo quer que sua experiência seja legítima. Josefina Ludmer em seu artigo *Tretras del débil* afirma que entre as freiras místicas e os confesores esta teia incluía elementos como submissão e poder. Esta relação se revela através de jogos sutis nos quais as freiras afirmam que não querem revelar, mas revelam. Firmemente se confessam ignorantes, mas podemos perceber que isto não é verdade. Já constatamos que as freiras conheciam a ciência mística e suas estratégias de legitimação do discurso. Utilizavam-se de várias alegorias bíblicas, mas afirmavam serem incapazes de decifra-las, sendo necessária a figura do confessor. Todo este processo, dentro da escritura conventual feminina, irá ser analisado no próximo capítulo.

Podemos concluir que a mística como ciência é construída como processo de linguagem, muito bem conhecido pelas freiras, embora estas sempre se confessassem ignorantes. Esta linguagem irá determinar a natureza dos acontecimentos e a gerar debates. Os religiosos místicos deveriam, através do domínio da metáfora e das alegorias, saber ordenar a sua alma, construir um roteiro de crescimento espiritual e encaixa-los dentro de regras que iriam julgar sua caminhada. Tanto o confessor quanto o confessante

deveriam dominar a arte da retórica, sentir a sutileza das construções sintáticas, saber revelar / interpretar cada comunicação com o mundo espiritual. Dominar esta ciência era de fundamental importância durante o período da Inquisição. Como vimos anteriormente, os alicerces da Igreja Católica poderiam ser comprometidos pelo número de seitas heréticas que surgiam na Europa. Dentro dos conventos femininos, a presença de confessores capacitados em tal ciência se fazia imprescindível. Essa necessidade será repassada para os conventos do Novo Mundo, nos territórios dominados pelos espanhóis. As freiras possuídas pelos arrebatos místicos deveriam confessar-se de maneira escrita, para melhor ser analisada pelos confessores, pois a mística vivenciada em um corpo feminino era algo extremamente perigoso. Principalmente aos olhos da Inquisição espanhola, que gerou uma maior vigilância em torno da mística, fazendo com que as religiosas vivenciassem uma atmosfera mais tensa.

me escribió un religioso de cierto convento, de mucha virtud (aunque yo no me había confesado con él), una carta bien dilatada [] diciéndome que Dios le había inspirado que me avisara de mi perdición, engaños y soberbia, y que estaba ilusa: que Dios, que hablaba por su boca, me lo decía. Lo que se me acuerda es que me amenazaba mucho con la Inquisición y me daba mucho en rostro con los confesionarios, decía que mi vida y mi trato era murmurar y roer las vidas ajenas. Amenazábame mucho con las penas eternas y el juicio de Dios, y traía para ello (a lo que yo entendí) muchas cosas de la Escritura y dichos de mi padre san Francisco. No me acuerdo si me turbé demasiado, a lo menos temí mucho. (CASTILLO, 2007: 229)

Essa atmosfera tensa na Espanha obedece a uma impossibilidade de convivência entre espanhóis, judeus e muçulmanos, imposta pelo poder monárquico. Esta tensão será, obviamente, repassada para os conventos da colônia. Havia um receio de que as religiosas fossem contaminadas pelos ensinamentos místicos dos considerados infiéis. Durante séculos, a península ibérica conviveu com a presença dos sufis, segmento místico muçulmano. Estes místicos eram considerados perigosos aos olhos da Inquisição porque

suas experiências; se debruçavam mais no deleite de sentir o contato com Deus do que no saber. Para os sufis, o esforço intelectual não era necessário para a iluminação interior, algo que iria de encontro a vários segmentos do misticismo católico. Também existia o perigo judeu, com o Talmude e a Cabala, além da seita dos iluminados. Apesar de todo o esforço da Inquisição, estas correntes místicas proibidas se infiltraram no pensamento dos religiosos católicos do século XVI.

2.3. Mística no mundo hispânico

Durante o período da Contra-Reforma espanhola, o clero tenta trazer a unidade para o misticismo católico. Os planos da Igreja estavam voltados para o ataque da idiosincrasia que vagarosamente se infiltrou na península durante a Idade Média e poderia contaminar os religiosos dos séculos XVI e XVII. Através de perseguições e proibições, como os já mencionados Código Valdéz e Quiroga, tentavam limpar a península de possíveis heranças judias e muçulmanas. Estes códigos se prestaram a selecionar que tipo de pensamento místico seguir, basicamente o misticismo franciscano. Tratados sobre a vida interior, técnicas de oração, vida de santos, símbolos, léxicos estavam reunidos pelo Santo Ofício como forma de facilitar a busca de elementos indesejados, como já visto anteriormente. A condenação de tudo o que representasse um discurso de espiritualidade afetiva, remetendo aos judeus e muçulmanos, trazia como objetivo a instauração de tradição espiritual baseada no raciocínio. O problema da espiritualidade afetiva se encontrava no fato de que este pensamento eliminava a presença do Cristo como mediador para a purificação do indivíduo. Este trabalho do Santo Ofício foi em vão, embora até hoje alguns teóricos espanhóis afirmem que Santa Teresa e San Juan de La Cruz não foram influenciados por místicos não-cristãos¹⁵. Analisando a obra dos maiores

¹⁵ Fidel de Ros nega que a influência de Osuna venha dos sufis, por exemplo. Para Fidel de Ros a ciência do amor, os símbolos do castelo, da caça, da fonte e da noite escura são de origem germânica, vindo mais precisamente de Ruysbrock.

místicos do Século de Ouro espanhol, iremos encontrar símbolos e uma linguagem técnica banhada no conhecimento oriental. Santa Teresa, muitas vezes, ao introduzir estes conhecimentos proibidos em sua obra, costuma dizer:

Paréceme ahora a mí que he leído u oído esta comparación, que como tengo mala memoria, ni sé adónde, ni qué propósito, mas para el mío ahora conténtame. (ÁVILA, 2000: 59)

Nesta passagem Santa Teresa faz referência ao trabalho do místico como hortelão, alegoria presente em vários poemas sufis da Idade Média. Estes conhecimentos chegaram até Santa Teresa através de Francisco de Osuna, como já foi dito, que por sua vez havia estudado a obra de Raimundo Lúlio, apreciador da cultura do Oriente. As freiras hispano-americanas reproduziram este discurso místico, talvez sem se dar conta de suas origens.

Começaremos a busca destes elementos indesejados com o sufismo, corrente mística que tem como base o Corão. Embora tenha havido um contato dos muçulmanos com os padres do deserto e Plotino, as raízes fundamentais do sufismo é o mundo muçulmano. A linguagem sufi está banhada de alegorias do Corão, tais como claridade de Deus, trevas e noite da alma, a árvore, vinho, hortelão, jardim do paraíso (BARALT: 2012,3). Figuras que irão penetrar no imaginário cristão ibérico, graças ao cruzamento de mundos na Idade Média. O sufismo se estabelece na Espanha no período dos reinos de taifas. Durante o século XI, a península vive um momento de tolerância religiosa, além de investimento nas artes e ciências. Tal atmosfera ajuda no florescimento de escolas místicas sufis e na divulgação do trabalho de vários poetas, como Ibn Al-Arif. A escola sufi que influencia a região da Andaluzia é a sadilí, também conhecida como derviche. A origem do nome remete a darvish, que em persa significa alguém de temperamento imperturbável e indiferente aos bens materiais. Pregavam que para alcançar a união com Deus seria necessário renunciar a tudo aquilo que Dele não viesse.

Nars (apud SOUZA, 2005:86) afirma que Maomé alerta aos seus seguidores que o estado humano deve ser transcendido, caso o indivíduo não esteja preparado para tamanho aniquilamento, que busque o equilíbrio de suas

tendências sensuais, econômicas, sociais e políticas. O místico sufi, no entanto, é aquele escolhido por Deus para salvar-se. Ele já traz dentro de seu íntimo o desejo de purificar e pacificar seu coração, sendo reconhecido entre os muçulmanos como “o viajante”. E para que o viajante inicie a sua busca é de fundamental importância o coração. Este é visto pelos sufis como o órgão capaz de captar a experiência com o divino, pois o sagrado não se aprende eruditamente, mas através das sensações:

Diante da infinidade de atributos divinos, somente um órgão espiritual como o coração, com sua plasticidade, seria capaz de assumir diversas formas para receber esta multiplicidade de manifestações Divinas (tajalliyat). Pois o coração, em sua essência, é mudança contínua, perpétua transformação (taqallub), e não se prende a nenhuma configuração definitiva. (Ibn Arabi, apud SOUZA, 2005:88)

E o caminho místico nada mais é do que uma constante modificação interior, uma batalha interna travada contra as impurezas próprias do humano e que o impede de entender melhor aquilo que é a causa primeira de tudo, Deus. Os sufis acreditam que o ser humano não é apenas um servo temeroso Daquele que o gerou, mas pode ser um amigo ou até mesmo o esposo ou esposa de Deus. Aqui encontramos um caráter bem marcante deste segmento do islamismo. As mulheres podem percorrer o caminho místico livremente, sem a necessidade de vigilância. Chegaram inclusive a desempenhar o papel de divulgadoras do sufismo, como foi o caso de Rabi'a al-Adawiyya no século VIII. Rabi'a é apontada como a primeira, entre os sufis, a referir-se a Deus como o Amado e a ensinar que para se chegar até Ele não é necessário o medo, mas apenas o amor. E este amor transforma o iniciado em candidato à amigo de Deus, sabendo-se que existem vários espalhados pelo mundo, independente do credo que siga. O papel deste amigo é socorrer a humanidade, clamar pela piedade divina diante de seres tão equivocados. Mas para ser amigo deve-se ter o coração puro, a alma desapegada do mundano e estar disposto a viajar pelo interior da alma para chegar ao Céu.

O início do caminho da purificação se dá em três estágios de assimilação. A primeira delas diz respeito a imitação dos estados animais.

Isto se realiza através de um ascetismo severo, não dando ao corpo mais do que ele realmente necessita. Acredita-se que este estágio tenha sido criado a partir do contato dos muçulmanos com os padres do deserto. Em seguida, o homem deveria conservar o corpo puro, através de uma dança com movimentos circulares que lembram o movimento do universo. A última etapa consta em imitar os atributos divinos e negar o eu. Este último estágio tem como alicerce o recurso do *dirk*, que é a repetição do nome de Allah, com a intenção de assumir a própria personalidade do Criador. Também existe a repetição de orações para que sejam gravadas as leis de Deus e, conseqüentemente, o comportamento moral determinado como correto. O pensamento sufi era transmitido também através de poemas, que poderiam ser cantados. Um dos mestres sufis, Rumi, acreditava que utilizando-se destas formas de arte, os ensinamentos seriam melhor fixados. Nestes poemas estão contidas toda a simbologia e imagética do êxtase místico, muitas vezes eroticamente metaforizado.

O primeiro dos símbolos que iremos apontar é o vinho. Dentro da literatura mística muçulmana encontramos o vinho como léxico equivalente ao êxtase místico. Esta bebida é utilizada para descrever os estágios do êxtase e a conseqüente manifestação divina. Primeiramente vem o paladar, sentir o gosto do vinho se confunde com sentir o gosto pelas coisas divinas. Segundo, seria beber para eliminar a sede, ou seja, exercitar-se para conseguir alcançar a Deus. E por último a embriaguez, quando o místico estaria fora de si e completamente entregue ao contato direto com Deus:

Outra manhã!
Sirva o vinho!
A vida sem seu amor
Não é nada senão morte lenta.
A decisão é sua –
Aceite o choro do silencioso rubah
Ou suporte este coração que queima
Repleto de pesar.
Oh irmão,
Tome um gole desta taça dourada –
Seu néctar irá transformar este mundo em um paraíso.
Beba, beba e ria da nuvem
Que os outros chamam de desespero.
Estou tão embriagado

Que perdi a entrada e a saída.
Perdi a terra, a lua e o céu!
Não coloque outro copo de vinho na minha mão,
Coloque-o em minha boca –
Porque perdi o caminho da minha própria boca!
(...)
Nós queimamos como loucos
E rolamos embriagados sobre o chão.
Dizem que o paraíso será sublime
Com o precioso vinho que jorra sem parar
(...)
Eu flutuo em direção aos céus!

(Intoxicação Divina, Rumi)

No poema acima vemos como o vinho simboliza o momento extático e a alteração de vida. No momento do êxtase, o místico sente a presença divina jorrando na sua alma. A sensação é embriagante e viciadora. Uma vez provada o conteúdo da taça, o místico irá sentir cada vez mais necessidade de tomá-la e entrar num estágio no qual o tumulto da vida material não mais o perturbará. A preocupação do místico embriagado é apenas saborear cada vez mais a presença de Deus, permanecer anestesiado das sensações corpóreas e contemplar as imagens que transbordam desta taça. Estas referências são bastante recorrentes em San Juan de La Cruz, Santa Teresa e nas freiras hispano-americanas:

Porque, así como de muchos granos de las granadas un solo mosto sale cuando se comen, así de todas estas maravillas...de Dios em el alma infundidas redonda em Ella una fruición y deleite de amor, que es bebida del Espírtu Santo...bebida divina...(SAN JUAN: 730)

Nisto podem-se passar algumas horas de oração e passam-se de fato; porque, começando as duas potências a embriagar-se e a gostar daquele vinho divino, com facilidade se tornam a perder, para muito mais ganharem; e, acompanhando a vontade, gozam todas três. Mas, neste estarem de todo perdidas e em nada terem imaginação - pois a meu parecer também esta se perde de todo -, digo que é por breve espaço. Contudo não voltam a si totalmente que não possam estar algumas horas como que desatinadas, voltando Deus, pouco a pouco acolhê-las a Si. (STA TERESA: 110)

que en este modo de oración era tanto el gozo que no se echa menos el cielo, pues, por el grande exceso de amor, quedan las potencias tan suspensas y absortas, que ni el cielo se apetece durante este gozo. Siendo, pues, este don divino *omnino gratuito*, no está en el uso de nuestro albedrío el adquirirlo; aunque sí el disponernos para él, mediante la meditación; y así, cuando Dios la quisiera entrar en este retrete, que es la bodega de sus vinos, no hay sino dejarse embriagar del amor divino. (CASTILLO, 105)

Para a embriaguez é reservado um lugar muito importante no caminho místico, pois é neste estado que o individuo é capaz de conectar sua alma às visões divinas. Beber em demasiado deste vinho gera lucidez, fazendo com que o individuo embriagado enxergue com mais clareza o componente divino e espiritual da vida humana. Neste estado alterado, o místico irá ampliar o sentido da sua existência, desprender-se de tudo que não é material e moralmente necessário, pois é necessário que o amante feche “los ojos a las cosas creadas, para ver al Creador en su Corazón”. (apud SOUZA, 2005: 8)

Outro elemento sufi bastante recorrente na mística espanhola do século XVI e encontrada nas freiras hispano-americanas é a fonte. Para López Baralt (2000: 34) esta imagem simboliza a fé. Esta fonte interior aparece sempre atrelada a água, símbolo de pureza e já bastante usado pelo homem ao longo da história, em diversas culturas. Mas a fonte de San Juan e Santa Teresa está atrelada ao uso dos poetas sadílies, no qual a fé está preenchida pela oração. Assim como a fonte, a fé se constrói através de caminhos que exigem determinados esforços para a água correr. O místico encara a fonte como um andarilho sedento:

¡Oh cristalina fuente,
si en esos tus semblantes plateados,
formases de repente
los ojos deseados,
que tengo en mis entrañas dibujados!

¡Apártalos, amado,
que voy de vuelo!
(San Juan, 2000: 22, 23)

Os olhos desejados a que se refere San Juan, em *Canções entre a alma e o esposo*, pertencem a Deus. Uma vez alcançado a mirada deste olhar, o místico iria atingir o grau máximo de perfeição, conhecendo a Deus e comungando com Ele de Suas verdades. Antes que tal estágio seja alcançado, o místico terá uma pálida ideia das coisas que compõem o Céu e a Terra, sendo, portanto, passíveis de equívocos. A cristalina fonte é Deus ou o divino. Esta fonte tem a função de espelho no qual deverá refletir a alma dos místicos. Este encontrará na fonte cristalina as advertências para os seus equívocos, descobrindo assim o melhor caminho para chegar até Deus e ao auto-conhecimento. A madre Castillo se utiliza da fonte para mostrar que Deus é “fuente de agua de vida” (2007:192), afirmando que só através Dele o místico encontrará o caminho seguro para atingir a perfeição.

Outros símbolos sufis abundam em Santa Teresa e San Juan, tais como os castelos concêntricos da alma, a noite escura da alma, a árvore mística e o jardim, estes, no entanto, não chegaram até as freiras da colônia. Estes símbolos, caso o leitor não tenha conhecimento da filosofia sufi, tornam a obra dos místicos do século de ouro um pouco obscura. O conhecimento destas obras nos mostra que o cristianismo, dentro da Espanha, sofreu por um processo de islamização, desconhecido pela Igreja da época. Santa Teresa também sofreu uma forte influência da mística judaica, principalmente no livro das *Moradas*. Tal fonte não será aqui estudada por não encontrar uma sobrevivência nas confissões de freiras do Novo Mundo.

2.4. O caminho místico

Humilhar seria uma estratégia discursiva para salvar-se, já que o orgulho e a soberbia eram considerados pecados graves e uma chaga na alma dos seres humanos. A retórica da humilhação irá se pautar em várias passagens

bíblicas, como no *Livro de Jó*, sendo uma forma de mostrar seu esforço em se tornar uma alma pura. Esta mesma estratégia será utilizada pelas freiras hispano-americanas, como veremos no terceiro capítulo. No caso de Santa Teresa, escrever-se era um ato extremamente delicado e seu discurso determinaria o rumo de sua vida. Teresa de Jesús sabia que alguns anos atrás havia sido instaurado o *Índice de Livros Proibidos* de Valdés, e reconhecia que uma passagem mal interpretada poderia colocá-la nesta temida lista. Ao mesmo tempo, como veremos no capítulo seguinte, a atenção do Santo Ofício era algo primordial para as freiras. Teresa cria, então, uma voz de mulher que ao confessar-se fala dos desígnios de Deus para convertê-la, de seus pecados de juventude, do sofrimento da infância aplacada por visões e dos tormentos de sua alma pecadora sempre em busca da distante salvação. As páginas de seu diário recebem a classificação de autobiografia por mandato e se convertem no caminho percorrido pela alma para alcançar a Deus. Teresa de Jesús deixa para as demais freiras místicas um caminho de purificação, que culmina com o matrimônio espiritual, desejado pelas místicas medievais. As fases deste caminho são chamadas de oração, no *Livro da Vida*, e de moradas, na obra *Sete Moradas da Alma*.

Para a mística espanhola, a primeira etapa do caminho de oração é um trato inicial com Deus. Esta etapa representa o descobrimento de que é importante se conhecer e saber-se inferior. Quando um indivíduo se predispõe a olhar para o seu interior, ele irá encontrar elementos negativos, caso seja humilde. Teresa, em seu *Livro da Vida* (p.25), afirma que tinha uma esperteza muito grande para as coisas do mal e que as más companhias incitavam estas más inclinações:

Meus primos eram quase da minha idade, sendo pouco mais velhos que eu. Andávamos sempre juntos. Eles gostavam muito de mim, e conversávamos sobre todas as coisas que lhes davam prazer. Eu os ouvia falar de suas aspirações e levandades, que nada tinham de boas. Pior ainda foi que a minha alma começou a não resistir ao que lhe causava todo o mal. Se eu tivesse de aconselhar, diria aos pais para se acautelarem com as pessoas que têm contato com seus filhos nessa idade. É grande o perigo, já que a nossa natureza tende mais para o mal do que para o bem. (DE JESÚS, 2000: 24/25)

“(...) y yo trataba de divertirme, y poniendo más cuidado en las galas y aliños; de modo que ya no trataba de otra cosa que de cuidar el cabello, andar bien aderezada, aunque no con intención particular, sino sólo con aquella vanidad y estimación de mí misma. (...) Pues en estas vanidades y miserias que digo, gastaba yo el tiempo y la vida, aprendiendo música, leyendo comedias y cuidando de galas y aliños; mas algunas veces, mirándome al espejo, me ponía a llorar en él, acompañando a aquella figura que miraba en él, que también me ayudaba llorando. Otras se me proponía: oh, si yo me condeno, qué tal arderán mis ojas y mi cara, qué espantosa estaré! Y así me quedaba mirando, y me salía del cuarto; mas no por eso trataba de más enmienda, aunque algo me debía de servir para mirar sin tanta estimación las cosas en que andaba divertida. Mi madre siempre nos llevaba a la Compañía, porque allí se confesaba y nos hacía confesar, y en este tiempo vía yo a Vuestra Paternidad que había entrado, siendo ya sacerdote y estaba de novicio, y luego que lo vía, sentía en mi corazón una reprensión de mis locuras, una compunción y respeto tal, que luego me llenaba de temor y vergüenza, y tapaba con el manto(..)” (Castillo, 2007: 65 / 66)

Nas passagens acima, Teresa de Jesús e a Madre Castillo confessam que estão longe da “angelitude”, longe da luz. É importante lutar contra a nossa natureza malévola e direcionar corpo, emoções e intelecto para Deus. É travada, nesta etapa, uma batalha contra todas as sensações que percorrem o corpo humano, no intuito do penitente de chegar até Deus. O pecado se alastrava pelo corpo, por isso era necessário vencê-lo. A tentativa de anular qualquer sensação prazerosa da carne era feita através de trabalhos pesados, mortificações e desejo de adoecer, como afirma: “pedi a Deus (...) que me desse as enfermidades que desejasse” (ÁVILA, 2000: 40). Estas práticas deveriam ser desempenhadas rigorosamente, pois só através de percepções desagradáveis aos sentidos humanos, a alma se afasta mais do material, aproximando-se de Deus.

A segunda morada da alma, chamada de recolhimento, equivale a um momento no qual se abre uma brecha para outra dimensão. O místico continua a lutar contra suas más inclinações, mas nesta etapa, ele já estaria sendo purificado. Santa Teresa chama esta etapa de *noite escura da alma*, pois esta

passa a ter um contato mais direto com um mundo superior. Este contato, no entanto, é curto, a alma ainda não se encontra totalmente pura para alcançar voos mais altos. O extático começa a entender o que está passando e para onde sua alma está indo:

A alma começa a se recolher e já atinge coisas sobrenaturais, porque de nenhuma maneira pode conseguir isso por si mesma, por mais que se esforce. (...) Sua Majestade começa a comunicar-se a essa alma e quer que ela sinta como Ele faz isso. (ÁVILA, 2000:107)

Hija, ¡ya estás perdonada, con tal que luego que tengas confesor te confieses, como te tengo dicho. Quieres de tu propia voluntad desposarte con mi Hijo Santísimo? MíraLe, qué lindo que es! Te daré en prendas de Su amor este anillo que tiene en el dedo. (SAN JOSÉ: 1993: 98)

Su Majestad se manifestaba a mi alma en visión imaginaria de esta suerte: Veía unas procesiones en que iba toda la comunidad de las religiosas con una imagen de Cristo Señor Nuestro, el cual llevaba una cruz a cuestas, una túnica morada, coronado de espinas, muy lastimado y afligido, con tantas penas y dolores. Iban otras religiosas inmediatas a Su Majestad. Y entre ellas me hallaba yo. Y al verme así noté que el Señor puso los ojos en mí, y entre todas me llamaba con las manos. Y luego me echaba su bendición. Y luego desapareció la procesión, de la cual quedé yo muy contenta (ILDEFONSO, 1984b).

Nesta etapa, se reconhece o convite de Deus para salvá-la do inferno e de seus pecados. As sombras da alma escolhida começam a ser dissipadas pela luz divina. A etapa da purificação deve ser percorrida através de uma rotina rígida de orações para que o místico não se deixe levar pelas sensações grosseiras detectadas na primeira morada. Neste momento, o místico ainda não se encontra totalmente seguro e, devido a situações externas, como perseguição de outras religiosas, no casa de Santa Teresa e as freiras hispano-americanas, alimentam um receio:

No temas, hija, que no es engaño del enemigo. ¡ para que veas lo mucho que te amo ¡ cuánto te quiero, te muestro el alma de tu padre en gloria. (...) Mira que ¡o te asisto, ¡

no te faltó. Escrívelo, que todo es de Mi i nada de ti. (SAN JOSE, 1993: 82)

Supliquei muito ao Senhor que não quisesse mais me conceder graças que tivessem mostras exteriores; porque eu estava cansada de andar com tanta cautela, podendo Sua Majestade conceder-me esse favor sem que os outros o percebessem. (ÁVILA, 2000:149)

A resistência da freira de Ávila se converteria em uma batalha impossível de vencer, pois uma vez feito o convite por Deus, o corpo não teria como negá-lo. Teresa de Jesús afirma que durante muitas vezes tentou resistir e não demonstrar os sinais do arroubo, para não chamar a atenção das companheiras de convento. Este relato é comum entre as autoras de autobiografias por mandato no Novo Mundo, dissipando a atmosfera de beatitude que deveria pairar nos conventos. A inveja reinava nos mosteiros, fazendo com que a freira mística fosse acusada de mentirosa, de estar articulando um plano para se passar por santa:

“(...) se levanto contra mi una persecución tal, que cuando me vían pasar, me escupían, me decían cosas muy sensibles; y como eran muchas las amigas y criadas, por todas partes me hallaba acosada y afligida, y más cuando vía mi interior tan lejos de lo que siempre (o el tiempo antes) había pretendido” (CASTILLO, 2008:81)

Os insultos eram constantes e as companheiras de religião se convertiam em espiãs prontas para denunciar a candidata à noiva de Cristo para a Inquisição. Em várias passagens do *Livro da Vida*, Teresa D'Avila acusa a Igreja de fabricar os inimigos do catolicismo e dos místicos. Só a resistência dos valores morais de Santa Teresa pode garantir que esta fase seja superada, pois ainda estar-se-ia mais próximo dos pecados do que das virtudes, correndo-se o risco de fraquejar diante dos aparentemente infundáveis obstáculos. Por várias vezes, a freira afirma que nunca se fez inimiga de nenhuma das acusadoras, nem nunca nutriu nenhum sentimento negativo.

Tentando manter a serenidade, Teresa conseguiu superar esta etapa da sua via mística, chegando mais próximo de Deus.

Na terceira morada, chamada de *quietude*, a alma começa a penetrar em terrenos espirituais mais sutis e conseqüentemente, mais profundos. Teresa de Jesús afirma que esta morada é mais difícil porque as dificuldades adentram o plano interior. Nesta etapa, o místico já se encontra mais absorvido pela vida contemplativa e sua memória fica mais solta. Os estados mais freqüentes podem levar a experiências perigosas e o místico deverá saber identificá-las. O corpo é tomado por um leve entorpecimento, a sensação é de estar prestes a desmaiar, mas a suavidade que toma conta do místico não permite tal fato. De repente, o indivíduo não se sente mais detentor do seu corpo, este o desobedece e é guiado por algo que não se pode ver. Uma vez arrebatado, a alma irá travar um diálogo com o plano invisível da existência, mas o que determinará a natureza do que se experimentou? Teresa d'Ávila afirma que a volta do espírito responde está pergunta:

Quando provêm do demônio, as palavras, além de não deixar bons efeitos, deixam maus. Isso me aconteceu não mais de duas ou três vezes, e logo fui avisada pelo Senhor de que vinham do demônio. Além da grande aridez que permanece, a alma fica com uma inquietação (...), trata-se de uma inquietação que não se consegue saber de onde vem; ao que parece, a alma resiste, perturba-se e fica aflita sem saber a razão. (ÁVILA, 2000:191)

As freiras do Novo Mundo reafirmam o que fora dito por Santa Teresa:

Fue tal la luz, la paz, la quietud, que vino de mano de mi Señor y Dios, y Padre amantísimo, a mi corazón con estas palabras, que ya no pensaba ni deseaba más que padecer por El, amarlo a El, y por su amor estar tan deshecha y aniquilada como el polvo que huellan los caminantes; y así fue pasando en mi quietud y retiro, contenta con mi humillación y mi querido Señor y esposo, a quien sentía aquellos días tan presentes y con tal amor, como un finísimo amante y regalado esposo. (CASTILLO, 2008: 169)

É preciso, então, conhecer um pouco dos efeitos que Deus provoca em nosso espírito. Teresa e Castillo afirmam que quando tomados por Deus, a alma e o corpo são invadidos por uma leve sensação de suavidade. O demônio, entretanto, nos envolve com uma sensação de mal-estar, não trazendo consigo firmeza de intelecto nem de vontade. Se a alma está em relação constante com o diabo não irá sentir progresso em si mesma. Os momentos de êxtase são vazios, sem aportar nenhum aprendizado e impregnando no extático um desejo de abandonar as orações e a humildade. Teresa afirma que o espírito de Deus nunca deixaria tal impressão em nós, pois é de Sua vontade que a alma humana evolua através das orações e da resignação diante do sofrimento. Compreendidas estas impressões divinas na alma, o místico irá ansiar por momentos de solidão com o objetivo de melhor desfrutar as graças de Deus. Entendendo bem este trajeto do caminho místico, a alma seguirá até a próxima etapa.

Inicia-se a *transformação*, morada na qual a alma começa a ter um contato mais íntimo com Deus e sente-se alterada. Ocorre uma espécie de dissolução da identidade, um desejo de fundir-se no criador e o reconhecimento da nossa insignificância diante do universo. Saber-se uma partícula minúscula dentro da criação divina leva o extático a um nível de amor que ultrapassa os limites do eu, brotando em si o amor a Deus, ao Universo e a toda a sua criação. Esta forma de sentir o amor irá ter como consequência o desapego às coisas da Terra, pois aqui é revelado que os prazeres materiais são tão efêmeros quanto sua existência. Enxergando esta verdade com maior clareza, Teresa de Jesús afirma que a alma se deixa levar ao criador com mais facilidade, pois quanto mais é tomada pelo seu amor, menor é a resistência para entrar em êxtase. Os momentos de convivência com Deus causam, no entanto, um sentimento de angústia:

A dor que eu sentia em nada se parece com o tormento de que falo agora, distinguindo-se como se distingue uma coisa muito corporal de uma muito espiritual, e creio que não exagero. De fato, o primeiro sofrimento é sentido pela alma, mas esta está acompanhada do corpo e parece que os dois o dividem, não havendo o extremo desamparo de que agora falo. O segundo sofrimento, como eu disse,

não tem a nossa participação; muitas vezes, vem de repente um desejo cuja origem não se sabe, desejo que penetra a alma por completo, começando a fatigá-la a tal ponto que ela se eleva acima de si mesma e de toda a criação; Deus a deixa tão isolada de todas as coisas que, por mais que a alma trabalhe, parece-lhe que não há na Terra quem a acompanhe, nem ela o queria, desejando apenas morrer naquela solidão. (ÁVILA, 2000:150 - 151)

Este desejo de morrer em solidão é causado porque a freira mística vive entre o céu e a Terra e não consegue se fixar em nenhum dos dois planos. A Terra é vista como uma espécie de exílio, no qual deve permanecer enquanto não se torne digna o suficiente para compartilhar a companhia de Deus pela eternidade. Voltar para a Terra é motivo de angústia, pois tudo é considerado pequeno, desorganizado, inútil. A freira deve ter forças para continuar com atividades que deixam seu espírito aprisionado à pequenez da existência humana, como dormir, alimentar-se, banhar-se. O céu é o local desejado, mas o caminho até lá é desconhecido. A freira não pode chegar até seu destino ansiado, pois só Deus conhece a rota e apenas Ele tem o poder de chamá-la. O que acontece neste estágio se assemelha ao relatado por Margarita de Porete na sua obra *Especjos*, já tratada anteriormente. Ir até o local onde Sua Majestade, maneira comum que as místicas tratavam a Deus, independia da vontade da escolhida e das horas absorvidas em oração, por isto Teresa de Jesus revela que é importante não forçar. O convite poderia chegar a qualquer momento, sem que necessariamente estivessem envolvidas em alguma atividade contemplativa. A escolhida por Deus deveria estar aberta ao convite, mas devia controlar sua ansiedade, e tal feito só era possível se esta houvesse entendido as moradas anteriores. Bem cumprida esta etapa, o amor divino iria se dissolver no interior da alma penitente, preenchendo-a de uma felicidade inenarrável.

Uma vez tomada por estes momentos de plenitude, a alma estaria pronta para adentrar na quinta morada, também conhecida como *Oração de União*. Aqui a freira irá se encontrar mais próxima do mundo espiritual, encarado como algo superior, pois restam só alguns vestígios de impureza em sua alma. O matrimônio espiritual é confirmado por Deus. Em sua obra *Conceitos de amor a Deus*, Teresa de Jesus afirma que este momento se

assemelha aos Jardins do *Cântico dos Cânticos*, no qual a noiva se sente embriagada pelo aroma e pela presença do Noivo. Existe aqui a promessa de consolo para todos os sofrimentos da sua existência entre os humanos e por seus esforços em ganhar a proximidade do Amado:

Oh Jesus, quem pudesse dar a entender o ganho que há em nos lançarmos nos braços deste Senhor nosso e fazer um contrato com Sua Majestade; que eu pertença ao meu bem-amado, e meu bem-amado a mim, pois meu bem-amado é meu e eu dele! (ÁVILA, 2000:8-9)

Mi amado para mi, yo para El, mi secreto para mí en la soledad, y en lo escondido del corazón: mi amado a mí e los agujeros de la piedra, en las cavernas del cercado. (CASTILLO, 2008: 97)

A passagem acima transcrita é clara, as freiras já reconhecem Deus em sua vivência amorosa. E o que ela deseja é gozar desta dádiva proporcionada por seu Noivo. A angústia irá aumentar porque se encontra mais próxima de Deus; sem a presença Dele, Teresa não é nada e encontra-se perdida, como podemos detectar na seguinte passagem da obra *Conceitos de amor a Deus*, também encontrada nas Vidas das freiras hispânicas:

Volto a dizer, Deus meu, e a suplicar-Vos, pelo sangue de Vosso Filho, que me concedais esta graça: beije-me com o beijo de sua boca. Por que sem vós, que sou eu, Senhor? Se não estou junto a Vós, de que valho? (...) Que bem maior quero eu nesta vida além de estar junto de Vós, que não haja divisão entre Vós e mim? (ÁVILA, 2000: 9)

(...) fiada em Nuestro Señor, y pareciéndome que ya no había más que esperar el salir de este mundo y región de muerte y de sombra, a la tierra de los vivos y región de paz. (CASTILLO, 2008: 196)

Aqui se retoma a temática presente nas obras das beguinas renano-flamencas. Inspiradas pelo sentimento de o *Cântico dos Cânticos*, estas mulheres agem como noivas desesperadas pela presença constante do amado. A experiência do amor a Deus se transforma em algo corporal, o desejo de estar próxima Dele, entidade criadora de todas as coisas, se confunde com a cobiça de possuir um Deus-homem, graças ao dogma que

afirma ter o Criador se feito homem através de Jesus Cristo. Este último lhes daria o beijo divino e balsâmico, prometido no *Cântico dos Cânticos*. Tal beijo a arrebataria em definitivo para o tão sonhado Jardim, onde viveria recostada na sombra das árvores, sem dores físicas e com a alma em festa por não ter que nunca mais estar separada do Ser Amado. E a angústia por este beijo atormentava Teresa da mesma maneira que afligia a alma das místicas medievais, porque se sentiam perto do momento, mas este nunca chegava.

A sexta morada, *desposório espiritual*, intensifica tudo que ocorria na etapa anterior. Aqui Teresa de Jesus fala do seu amor por Deus de forma mais intensa e ardente, atingindo um estado de embriaguez celestial:

Mas, quando esse Esposo riquíssimo a quer enriquecer e regalar mais, converte-a tanto em Si que ela, como alguém que desmaia devido a um grande prazer e contentamento, tem a impressão de estar suspensa naqueles braços divinos e encostada àquele sagrado lado e àqueles peitos divinos. Ela não sabe mais que gozar, sustentada por aquele leite divino que o Esposo vai criando para ela, melhorando para poder regalá-la e para que ela mereça cada dia mais. (...) Quando desperta daquele sonho e daquela embriaguez celestial, a alma fica como que espantada e abobada, num santo desatino. Parece então que ela pode dizer: mais valem os teus peitos do que o vinho. (ÁVILA, 2000:10)

O peito do Deus-homem é mais embriagador do que o vinho, referência novamente ao *Cântico dos Cânticos*, que leva a noiva a um estado alterado da consciência. O amor se torna passional e gera obstáculos dentro da alma das freiras místicas. A intensidade deste sentimento é tão forte que leva as escolhidas, da Idade Média até o Novo Mundo, a relatarem um abatimento por sentir arder este Amor nunca saciado. Em *Moradas da Alma*, Teresa de Jesus afirma que a veracidade deste amor está na sua natureza insaciável. A experiência com Deus irá aumentar o prazer, a violência do arroubo e a dor do não concretizado, caso todas estas sensações esfriem, o amor não era verdadeiro. Sendo comprovada a veracidade do amor, é chegado o tão esperado momento do beijo divino.

Aqui, chega-se ao último passo desta peregrinação interior, conhecida como *Matrimônio Espiritual*. A união com Deus é direta, os segredos do mundo superior são revelados, pois as profundezas da alma são alcançadas. A alma

atinge um estado de plenitude permanente e sente-se banhada pela luz suave que emana do Criador. As místicas que atingem tal estado encontram-se unificadas a Deus em um paraíso de deleites. Ocorre aqui a cessação de todos os tormentos e a alma é invadida por um silêncio apaziguador. O beijo divino é ofertado para a noiva e esta morre para o mundo. O matrimônio espiritual ocorre sem a necessidade da morte física, O que morre é a vontade, os desejos e inquietações mundanas, para dar lugar exclusivamente ao amor livre e desinteressado. Quem atingir a última morada irá sentir o gosto das flores em sua boca até findar a existência material, compartilhando as dádivas do paraíso ainda em vida. Mas revelar tais experiências partindo de uma mulher escondia risco em relação à personalidade e identidade femininas. O discurso místico das freiras, ou a narrativa de sua alma, apresenta um caráter polifônico, onde vamos ouvir a voz do eu que experiencia, o eu que representa o ideal católico da Contra-Reforma e o eu do confessor, capaz de guiá-la até a salvação.

ESCRITOS DA ALMA: ENTRE O DIZER E O NÃO DIZER

3.1. Por uma busca histórica da identidade

É incontestável, como se sabe, que o surgimento da autobiografia, tal como a conhecemos agora, se dá no século XVIII, quando o homem toma conhecimento de si como elemento individual dentro da sociedade. No entanto, os passos iniciais que culminaram com a publicação, em 1749, da primeira autobiografia moderna, as *Confissões*, de Rousseau, foram dados ainda na Antiguidade. Neste período, apesar de não cogitar a sua autonomia e as peculiaridades de uma existência individual, já havia, dentro do homem, o impulso de deixar para a posteridade a escrita de uma vida.

Bakhtin (2010: 251), ao tratar de biografias e autobiografias antigas, transporta o leitor para o espaço urbano conhecido como ágora. É aí, neste espaço a céu aberto, que a vida grega se movimenta. Idealizada como um espaço permanente, a praça pública tinha como objetivo decidir os caminhos que a vida de cada cidadão e não-cidadão iriam percorrer. Assim, os dias eram tomados, neste espaço, por homens de negócios, políticos absorvidos pelas ordens do dia, jovens passeando, artistas e filósofos expondo suas ideias, a corte suprema, as descobertas das ciências. A praça pública era o local de exposição das vidas, não deixando espaço algum para uma vida privada. A existência do homem antigo estava emaranhada pela vida do Estado, ambos se confundiam:

Para o grego da época clássica, toda a existência era visível e audível. Por princípio (de fato), ele desconhece a existência invisível e muda. Isso se refere a toda existência, e, naturalmente, antes de tudo à vida humana. Uma vida interior muda, uma pena muda, uma reflexão muda, eram totalmente estranhas ao grego. Tudo isso, ou seja, toda a vida interior, podia existir, mas se manifestava do lado de fora, sob uma forma sonora e audível. (BAKHTIN, 2010: 253)

Daí podemos concluir que a escrita das particularidades de uma vida se fazia impossível. Então que tipo de biografia e autobiografia se escrevia? O que impulsionava tal escrita? O impulso se dará com um objetivo pedagógico e normativo, ligado ao caráter do louvor. Assim, será repassada para a sociedade a biografia de um homem que represente um modelo ideal a ser seguido pelos demais. Este homem seria um chefe militar virtuoso, alguém que tinha como principal meta o bem-estar da comunidade, senhor de um número invejável de propriedades. As autobiografias gregas surgirão deste esquema, através de Isócrates. Famoso por sua retórica, decide criar uma espécie de auto-louvor relatando a sua vida. As páginas de suas memórias serão destinadas ao papel que o homem dedicado à retórica ocupa dentro da comunidade. Obviamente, também encontraremos o modelo a ser seguido nesta profissão, um manual que se pauta exclusivamente na figura do próprio Isócrates. Desta forma, o leitor irá encontrar uma coletânea de memórias na qual estão mesclados elementos da vida em família, profissional, da sociedade, pensamentos filosóficos e políticos, sedimentando a ideia de que entre os gregos antigos o núcleo interior e sua, conseqüente, problematização era algo impensável.

Ainda na Antiguidade Clássica iremos encontrar, dentro da sociedade romana, alguns ensaios sobre a tentativa do homem em escrever a vida. Aqui a noção do privado tampouco existia, mas encontramos uma preocupação em perpassar tradições, hereditariedades, e promover a manutenção de modelos sociais. Desta forma, Sobral (2000: 21,22) acha conveniente dividir as obras de teor biográfico nas seguintes categorias:

- *Carmina convivalia*: canções recitadas em banquetes em honra de um antepassado famoso;
- *Carmina triumphalia*: cantos de triunfo em homenagem aos heróis vitoriosos em batalhas;
- *Laudationes fúnebres*: discursos elogiosos, em público, em homenagem ao morto, feitos por membros da família;
- *Elogia*: enumeração dos grandes feitos de personalidades;

– *Stemmata*: árvore genealógica, que descrevia cronologicamente a origem e os graus de parentesco de uma pessoa, preservando, assim, a memória familiar.

Já Bakhtin (2010, p.258), sem esquecer os tipos acima mencionados, divide as biografias romanas em dois tipos: energéticas e analíticas. O primeiro tipo aponta que a existência humana é uma ação e a vida deve ser relatada através dos atos e conversas, respeitando a ordem cronológica dos fatos. Já as analíticas não respeitam a sequência temporal de uma vida, mas a importância de determinados acontecimentos dentro dos vários tópicos que fazem a existência da pessoa em destaque: nascimento, família, vida moral, feitos políticos e militares, morte. Como exemplo de biografia analítica, Bakhtin aponta *De vita Caesarum*, de Suetônio. Esta modalidade biográfica surge em um período da história romana em que manobras políticas fazem com que o poder do Imperador seja unido apenas ao partido ao qual estava vinculado, relegando, desta forma, ao exército. As biografias como a de Suetônio são construídas em cima de documentos históricos. No caso de *De vita Caesarum*, tal material foi conseguido no período que o autor era secretário de Adriano. O objetivo de relatar estas vidas, para públicos específicos, era denegrir a imagem dos imperadores que ocuparam o poder antes de Trajano. Uma característica peculiar dos biógrafos analíticos seria a falta de tentativa de neutralidade na escrita, sendo a escolha dos fatos positivos ou negativos selecionados de acordo com a simpatia do autor pela figura política biografada.

Voltando-se uma última vez à Bakhtin, iremos encontrá-lo analisando, brevemente, as primeiras tentativas autobiográficas da Roma Antiga. Aqui ele irá citar Cícero e sua auto-representação através das cartas de teor intimista, ou alguns rasgos satíricos e irônicos de Horácio nos momentos de referência a sua própria existência. A noção de individualidade, de descobrimento de um interior começa a ser ensaiada. Bakhtin afirma que é com Cícero e Horácio que cenários solitários começam a apontar no horizonte, culminando com o homem verdadeiramente solitário da Idade Média. Aqui nos vemos obrigados a perguntar: que homem seria este? A solidão, tal como a conhecemos na atualidade, foi produto da Idade Média? Ou no período mencionado o homem começaria a se isolar e, conseqüentemente, pensar sobre sua individualidade?

Entre os séculos XI e XII encontramos os antônimos privado e coletivo caminhando juntos. Dominique Barthélemy (2011: 529) afirma que durante este período a sociedade medieval era fortemente compactada, sendo quase impossível isolar-se. O segredo do indivíduo, portanto, seria algo comum ao grupo a que este pertencia. Quem demonstrasse o desejo de se excluir do convívio com os seus era considerado excêntrico ou até mesmo louco. Vagar sozinho pelas florestas, recolher-se ao silêncio, privar-se da vida comunal era destino dos bandidos, das bruxas, dos cegados pela paixão. Silenciar era interpretado como um afastamento de Deus, tornando-se, portanto, vulnerável aos caprichos do demônio. É só ao final do século XII que alguns traços positivos do isolamento serão apontados, através das novelas de cavalaria. Com a chegada do século XIII encontraremos Guinevere, Godeliève e Tristão, só para citar alguns, isolados como forma de superar determinadas dificuldades. Seja um isolamento dentro do castelo ou em terras distantes e cheias de perigo, estes personagens vinham cumprir uma função pedagógica: mostrar que todos nós estamos aptos à superação. E para tanto é preciso se afastar, silenciar e se reconhecer. Tal fato vai ocorrer graças às alterações que irá impelir os sujeitos a saírem dos seus núcleos seguros e aventurar-se em outras cidades. Os indivíduos ficam cada vez menos dependentes e, progressivamente, ganham condições de gerar famílias menores, autônomas da convivência com as grandes famílias, típicas dos séculos anteriores.

Outro fator que irá contribuir para a autonomia do indivíduo, ainda na Idade Média, é a divulgação das regras de Bento de Núrsia, datadas do século VIII. Tais regras se espalham pela Europa no século XI e os seus adeptos passam a recolher-se no silêncio de suas celas, grutas e florestas. Inspirados pelos padres do deserto, que a partir do século IV começam a se isolar nas terras do Alto e Baixo Egito, os cristãos encontram em regiões ermas o espaço ideal para aniquilar o mundano e vencer o demônio. Este isolamento é encarado como uma forma de atingir o seu interior, numa batalha espiritual que os levariam a certo grau de perfeição. Aqui, o homem abandona o seu tempo para entrar em comunhão com os rastros deixados pelos seus antecessores religiosos. Sem a meditação, sem o estudo, o afastamento do mundo material não geraria mudança alguma no interior destes religiosos. Os exemplos do passado são o alicerce para suportar os jejuns, tentações, o silêncio absoluto.

O conhecimento de si mesmo estaria vinculado, para os cristãos, com a ideia da própria salvação. Esta atmosfera irá abrir espaço para a criação do gênero confessional, tendo como maior representante Santo Agostinho. Ao escrever suas *Confissões*, Santo Agostinho inicia uma escrita tomada pelo sentimento pessoal, apaixonado, piedoso, humilde, que tenta justificar a sua conversão verdadeira. Aqui ressaltamos que estes aspectos estarão presentes em todas as *Vidas* escritas por homens e mulheres, cada qual utilizando o nível de intensidade mais propícia ao seu gênero, como veremos adiante. As *Confissões* mostram um eu que se permite um mergulho interior profundo, numa busca pelos motivos que fizeram este sujeito romper com o mundo material e se voltar exclusivamente para Deus. Todavia, este mergulho não nos mostra claramente uma identidade própria, já que seus dados biográficos estão atrelados a criações teológicas provenientes de diálogos com Deus. A vida é, portanto, uma desculpa para falar dos milagres do Criador e para a afirmação da fé. Muitos dados biográficos são omitidos pelo autor, tais como nomes de familiares, incluindo o próprio filho, amante e situações cotidianas, enchendo a autobiografia de vazios existenciais. O exemplo da autobiografia irá tomar conta da literatura confessional católica, servindo de modelo seguro para muitos religiosos durante o período da Inquisição, especialmente para as mulheres.

Entre os séculos XI e XIII, todavia, observamos um desejo de individualidade, uma tomada de consciência de si, um isolamento de determinados sujeitos sendo apreciado pelos demais. No entanto, o particular ainda estava fortemente ligado ao bem comum:

Willibald Pirckheimer, de Nuremberg, (...) em sua autobiografia, (...) se mostra afastado dos negócios durante três anos, após a morte de seu pai, *privatus* e vivendo apenas para si mesmo e seus amigos, depois retomando o encargo dos negócios públicos e estigmatizando, ao contemplar sua própria estátua, aqueles que preferem à “utilidade pública” seus “sentimentos privados”. Há honra em participar como protagonista na vida pública. (...) Com menos pose, outros narradores das coisas de seu tempo escolheram em sua vida pessoal apenas os fatos diretamente associados aos acontecimentos da vida oficial, como Velluti em Florença; ou, exibindo sua intenção de redigir memórias, não

chegam a dissociar público e privado, como Hans Pörner, de Brunswick, que anuncia que seu livro é bem seu e não do conselho municipal, mas não se trata de fato senão dos assuntos da comuna, nos quais se inserem as anotações pessoais. A consciência de si é, portanto, balbuciante ou infeliz, afirma-se no mais das vezes com timidez em relação a um modelo de comportamento que é o do bom cidadão. (BRAUNSTEIN, 2011: 555)

A passagem acima transcrita deixa claro que, ainda na Idade Média, não era possível falar de um homem completamente solitário. As construções sociais determinavam que o bom cidadão seria aquele que mergulhava sua vida nos temas da comunidade, sobrando pouquíssimo espaço para se preocupar com uma vida mais íntima. Estar consciente de si, assumir desejos individuais e trabalhar por eles, vestia o homem em trajes egocêntricos, atraindo para si olhares insatisfeitos. No entanto, esta dificuldade não irá bloquear a possibilidade de escrever sobre si mesmo. Quando pensamos em individualidade, autobiografia e privado na Idade Média, encontramos pequenas brechas que serão desenvolvidas nos séculos vindouros. Ulrich Von Hutten (apud BRAUNSTEIN, 2011: 557) afirmava que a descoberta do homem não se dava necessariamente em lugares ermos, longe de todos. O homem poderia se descobrir no meio do barulho de suas relações, nas horas de leitura e escrita. Estes momentos proporcionariam ao homem uma breve liberdade dos fardos sociais, permitindo-se penetrar em seu interior. As horas de leitura e escrita vão gerar, no final da Idade Média, a prática da escrita de diários. Isto, no entanto, não significa que o ser humano ocidental havia começado a percorrer um caminho que o levaria até sua individualidade.

Os diários ganham força no século XVI, mas suas páginas em branco eram preenchidas por episódios de interesse público. Escrita quase que exclusivamente aristocrática, os diários costumavam confidenciar os deslizes alheios, tentavam dar eternidade a fatos que olhos privilegiados puderam enxergar. E é assim que os diários vão percorrer os séculos seguintes. Podemos ver que entre os séculos XVI e XVIII, os diários ganham modalidades como os de viagem, aumentando a importância do ponto de vista do sujeito. Este ponto de vista, no entanto, se destinava a um espaço privado, não havia a publicação como destino. As memórias de personalidades importantes

continuavam sendo escritas, mas com as mesmas características da Antiguidade. Memória significava narrar fatos sem analisá-los, e fatos que qualquer pessoa poderia ver, deixando para a posteridade retratos escritos de várias épocas. Até diários que tinham como objetivo contar a própria vida e experiências marcantes relatavam apenas o que todos podiam ver. Samuel Pepys, por exemplo, dedicou nove anos de sua vida à escrita de sua vida íntima. Prevenindo-se do perigo de o diário cair em mãos alheias, Pepys desenvolve uma linguagem cifrada, para manter seus escritos em segredo. Outros diários da época foram escritos em latim, com o mesmo objetivo de Pepys. Estas atitudes podem indicar que aquele amontoado de palavras escondia enquanto revelavam, e traziam em si o socialmente inconfesso. Mas ao serem decifrados, encontramos relatos que não desnudam o íntimo. Samuel Pepys criou uma linguagem própria para escrever situações como:

In the morning before I went forth old East brought me a dozen of bottles of sack, and I gave him a shilling for his pains. Then I went to Mr. Sheply who was drawing of sack in the wine cellar to send to other places as a gift from my Lord,¹ and told me that my Lord had given him order to give me the dozen of bottles. Thence I went to the Temple to speak with Mr. Calthropp about the 60/. due to my Lord, but missed of him, he being abroad. Then I went to Mr. Crew's and borrowed 10/. of Mr. Andrewes for my own use, and so went to my office, where there was nothing to do. Then I walked a great while in Westminster Hall, where I heard that Lambert was coming up to London; that my Lord Fairfax was in the head of the Irish brigade, but it was not certain what he would declare for. (PEPYS, <http://www.pepysdiary.com/archive/1660/01/>)

O diário de Pepys nada mais é do que o relato do cotidiano de um homem que viveu no período correspondente ao reinado de Carlos II. O relato de sua vida familiar não corresponde ao que conhecemos hoje como íntimo. Vamos encontrar o típico relato de sua época, com narrativas sobre jantares, intrigas políticas, negócios, comentários sobre sermões e romances, descrição de pessoas. Em alguns momentos, Pepys deixa apontar um pouco suas emoções, falando, rapidamente, sobre o prazer em compor uma música. Isto não é o suficiente para definir o seu diário como uma escrita do íntimo. Tal

dificuldade para uma escrita intimista é facilmente entendida. Até o século XVIII ainda havia um esmagamento do individual pelo coletivo e a libertação deste estado só poderia ocorrer lentamente. Orest Ranum no capítulo *Refúgios da Intimidade*, presente no volume 3 de *História da vida privada*, apresenta um mecanismo interessante para revelar o processo de construção de uma identidade, através de espaços e móveis. O século ao qual pertencia Pepys é marcado por mudanças arquitetônicas que expressam o desejo mais forte de uma individualização. Nas casas, cômodos começam a surgir. Nas famílias mais abastadas, o casal pode desfrutar de um quarto só para si. A cozinha fica separada da sala, surgem os gabinetes, bibliotecas, escritórios, gerando ambientes de maior privacidade. Esta, porém, ainda não atinge um estado pleno. É apenas no século XIX que a sociedade burguesa irá criar espaços privados e trazer para dentro da casa pequenos objetos que marcam determinadas passagens da vida. Decorar o lar era guardar lembranças, tanto pessoais quanto familiares. Mas apesar dos entraves ao íntimo ainda presentes nos séculos XVII e XVIII, é neste último que surge um relato que rompe com a lentidão do contato humano com seu interior. O século XVIII vê, no ano de 1789, a publicação das *Confissões*, por Jean Jacques Rousseau. Este, ao romper com os filósofos do Século das Luzes, recebe vários ataques direcionados ao seu comportamento. Rousseau renega o seu século ao decidir viver solitariamente na Ermitage, sem a menor necessidade de relações com largo número de pessoas. Veste-se de maneira simples, vende objetos que representem o menor traço de arrogância, procura viver da forma mais natural possível. Tais atitudes lhe renderam os títulos de louco, de mau, excêntrico. Incomodado com tal situação, Rousseau decide fazer algo até então inédito, revelar o seu íntimo para a sociedade:

Eis o que fiz, o que pensei, o que fui. Disse o bem e o mal com a mesma franqueza. Nada calei de mau, nada acrescentei de bom; e se me aconteceu usar algum ornato indiferente, não foi nunca para preencher um vácuo da minha falta de memória. Talvez tenha imaginado ser verdadeiro o que eu acreditava que o devesse ser, porém jamais o que eu soubesse ser falso. Mostrei-me tal qual era: desprezível e vil quando o fui; bom, generoso, sublime, quando o fui; desnudei meu íntimo. (ROUSSEAU, 1959: 197)

Em uma atitude defensiva, Rousseau se confessa sincero e livre das regras sociais tanto na vida quanto na sua escrita. Utilizando-se de uma linguagem que preza pelos sentimentos, o filósofo em questão tem a intenção de se fazer transparente aos demais. Acreditava que ao expor os efeitos do externo em seu íntimo levaria aos leitores detalhes desconhecidos. Estes detalhes atuam como pinceladas importantes no retrato de uma alma, iluminando para o público o que até então seria obscuro. Rousseau acreditava que esta seria a única forma de mostrar para as pessoas outra versão sobre sua vida. Depois da leitura de suas *Confissões*, caberia ao leitor aceitar sua apelação ou condená-lo, em apoio aos filósofos iluministas:

À medida que, avançando na minha vida, o leitor for tomando conhecimento do meu temperamento, sentirá tudo isso, sem carecer de eu lhe dizer. Compreendido isso, compreender-se-ão sem trabalho as minhas pretensas contradições. (ROUSSEAU, 1959: 36)

Tal empreitada só seria possível através de um caminho introspectivo e retrospectivo. O autor volta a sua infância, faz um exame de consciência. Reconhece que na volta ao passado irá encontrar as raízes de suas atitudes do presente, pois o ser humano é produto de uma evolução coesa e individual. Deixa claro para o leitor que não irá relatar algumas passagens de sua vida, que ficarão de fora porque a memória humana não abarca a totalidade de uma existência. E o que não ficou guardado é porque não tem importância. Rousseau falará então do que o marcou e precisou ser escondido, calado. Experiências que marcaram a formação de sua personalidade, que foram consequência de determinadas atitudes diante da vida finalmente deixaram de sufocar sua alma, por conta do silêncio que as regras sociais impunham. Confessa o caso com sua benfeitora, madame de Warens, as visitas a casas de prostitutas, seus fetiches masoquistas, surgidos quando ele tinha oito anos de idade. Já não existe, aqui, uma cortina que esconda o privado do público. Todos os seus segredos foram expostos, de maneira transparente, como havia prometido no início de sua narrativa. O autor defende a liberdade como algo

fundamental para o acesso à verdade. Para alcançar esta liberdade, a solidão é fundamental. Ao contrário do que acreditavam os seus contemporâneos, a solidão não leva o homem ao tédio nem ao mal, mas a uma sintonia consigo mesmo. Assim, o sujeito irá se liberar por completo do possível olhar inquisidor do outro, sendo, então, capaz de tirar a máscara composta de mentiras. Starobinski (1991: 195) afirma que Rousseau se utiliza das palavras como um circuito que irá se prestar a apagar mal-entendidos, regenerando a sua imagem. As *Confissões* serviram para tentar provar a inocência, a verdade, a unicidade. O seu objetivo não foi alcançado entre seus contemporâneos, que continuaram lhe condenando. Jean Jacques Rousseau tinha esperanças que os leitores das gerações vindouras pudessem entendê-lo. O processo foi lento, já que, ainda durante o século XIX, muitos o julgaram como mentiroso, detentor de mau gosto, perverso, sem limites. Apesar do cultivo de críticas tão contrárias às *Confissões*, o século XIX se apoia no modelo autobiográfico de Rousseau e o transforma em moda.

Peter Gay em *O Coração Desvelado* (1999: 120) afirma que foi preciso a existência de Rousseau e, mais adiante, de Goethe, para que as pessoas aprendessem a olhar umas para as outras. A sociedade vitoriana, por exemplo, se mostra dona de certo prazer narcisista. Milhares de pessoas decidem escrever suas vidas, mesmo que elas tenham sido embaladas pela cadência monótona de uma vida comum. Muitas destas autobiografias não chegaram a ser publicadas, ficaram guardadas e foram resgatadas por historiadores com o objetivo de desvendar o cotidiano burguês oitocentista. O esquema era o mesmo proposto por Rousseau, voltar ao passado, relatar a infância, juventude, alegrias e dissabores amorosos, momentos da intimidade do lar. Tais relatos, todavia, não eram tão ousados como os de Rousseau. Fartos em observações sociais e acanhados em introspecção, as autobiografias da classe média acabavam seguindo determinados padrões, alcançando muitas vezes a previsibilidade. Obras de valor literário muito baixo, tais relatos servem mais uma vez como ensaios de introspecção, ainda não alcançado por todos. Outros mais ilustres e com maior intimidade com o mundo editorial, como George Sand, encontram na curiosidade burguesa pela vida do outro uma forma de saldar débitos financeiros. Estes conseguem fazer da autobiografia um sucesso e reforçar o modelo de relato introspectivo que conhecemos hoje em dia.

3.2. Autobiografia e seus pressupostos

Vimos que quando desembaraçado, parcialmente, da vida coletiva e em contato com sua individualidade, surge no homem uma motivação para falar de si mesmo. Mas por que falar de seu íntimo? Por que volver os olhos ao passado em busca de si mesmo? De acordo com Miraux (2005: 33) o autobiógrafo é movido por uma tentativa de explicar-se, de entender como ele chegou a ser quem é no presente. Autobiografar significa buscar a sua origem, seus motivos. Isto fica bastante claro desde Rousseau, que já aí, no relato fundador do que hoje é considerado um gênero literário, vemos o traçar de um percurso de autointerpretação. Para que tal empreitada ocorra, o escritor autobiográfico não se coloca sob nenhuma pressão, tentando alcançar um nível puro de sinceridade, mostrando-se responsável por cada pensamento, cada gesto, cada silêncio que compôs a sua vida.

Clara Rocha (apud TAUFFER, 2007: 82) aponta alguns atributos que permeiam o texto autobiográfico. Para a autora o desejo de se desnudar em uma escrita parte de uma relação narcisista. O sujeito que se relata constrói uma imagem espetacular de si mesmo, em uma dialética que revela e rouba a existência investigada. Este jogo ocorre porque a identidade em questão estará distanciada pelo tempo, que gera um abismo com o que realmente aconteceu. O sujeito que irá emergir das memórias será correspondente, então, ao que se gostaria ter sido e não ao que possivelmente se foi. A autobiografia irá se revelar, portanto, como uma busca contínua do eu, provavelmente, jamais recuperado. E esta procura é construída por momentos catárticos, que terá como objetivo criar a atmosfera de vida plena. Para isso é preciso, antes de mais nada, doação de si mesmo, deixar-se guiar pela voz da consciência. Esta voz irá revelar as singularidades da existência do autor. Tal fato não se dá por mero desejo de revelação, mas por um desejo de ser absolvido pelo leitor. O autobiógrafo irá tentar modificar a ideia que as pessoas construíram dele.

Estes pressupostos, analisados por Clara Rocha, em alguns momentos vão de encontro ao estudo de Philippe Lejeune. Este, em *O Pacto Autobiográfico*, afirma que é preciso seguir algumas regras para que o autobiógrafo consiga se resgatar através da escritura. Primeiramente, se faz necessário a criação de um texto narrativo em prosa. Este texto deverá ser criado de maneira retrospectiva, cunhando uma correspondência entre o assunto trabalhado e a vida do autor. Este, por sua parte, deve reservar para si o papel de narrador dos fatos. Para completar a função do ato de se desnudar é preciso criar um pacto. Aqui encontraremos autor e leitor assinando uma espécie de contrato, no qual o autor se compromete a ser sincero e se mostrar nas páginas memorialistas tal como ele é. O leitor, por seu lado, irá se comprometer a confirmar e entender este ato de sinceridade. Desta forma, estaria garantida a aceitação de que ali está narrado uma história não-ficcional. O leitor saberia identificar o que é ficção e autobiografia. Aqui nos esbarramos em uma questão: o que garante esta autenticidade? Como se estabelece uma relação binária entre autobiografia e ficção? O leitor, que não foi testemunha ocular da vida do autobiógrafo, saberia dizer o que é verdade ou mentira? É possível olharmos para trás e enxergarmos os fatos tais como eles ocorreram?

O passado autobiográfico não é algo confeccionado, uma completa verdade ou mentira, mas algo que se transforma em desconhecido. A nossa memória e o distanciamento temporal tornam as vivências pretéritas em algo nebuloso e algumas vezes difícil de ser captado. Muitas vezes quando olhamos para trás encontramos uma parte de nossa vida cheia de lacunas. RUIZ-VARGAS (apud AMÍCOLA, 2000: 35) afirma que a autobiografia é formada de memórias episódicas, esta por sua vez é marcada por um tempo subjetivo, devido a fatores puramente biológicos. De acordo com Ruiz nossas recordações são mais lúcidas no que diz respeito ao período entre quinze e vinte e quatro anos, tornando-se, portanto, rico para a escrita autobiográfica. Por outro lado, somos tomados por uma espécie de amnésia infantil. Este período corresponde aos três primeiros anos de vida. Isto acontece porque nos nossos primeiros anos não temos um esquema, e quiçá consciência, de nós mesmos. Acrescente-se a isso, uma falta de capacidade narrativa, anulando a tomada de corpo de nossas experiências. Para o estudioso, as nossas lacunas memorialísticas transformam a autobiografia em um amontoado de

lembranças, que são condensadas, invertidas, deslocadas. A memória pode nos trair e transforma o gênero autobiográfico em algo misto e não bem definido, como defende Lejeune:

Em um primeiro momento, é preciso reconhecer que o distanciamento temporal torna impossível o relato do fato tal como ele se deu. O autobiógrafo ameniza a erosão causada pelo tempo, recorrendo à imaginação, pois o acesso ao passado se dá pela memória, que é fragmentada. É preciso considerar (...) que a reconstrução da vida na autobiografia será sempre plasmada no papel pelo próprio sujeito. Seria ingênuo procurar o autor em sua totalidade, porque, via de representação, o texto dá conta apenas de uma face do sujeito, a face que ele deseja eternizar pela escrita. (TEIXEIRA: 2005: 24)

A citação acima nos remete a conclusão de que as escritas do eu apresentam algumas mesclas de ficção. A linguagem “objetiva” não encontra as portas totalmente abertas nas escrituras memorialistas. Frequentemente o autor irá se deparar com uma criação subjetiva, isto porque, ao investigar o passado, ele se encontrará em um emaranhado de fatos dos quais irá resgatar apenas aquilo que lhe parece essencial. As lacunas do pretérito tentarão ser preenchidas pela imaginação. Assim, o autor e narrador irão se transformar em personagem, graças a confusão da memória. Das páginas tingidas pelas lembranças irá saltar uma identidade multifacetada, próxima a criação de um mito de si mesmo, como ressalta Costa Lima (1986: 301). O autobiógrafo irá se colocar entre as fronteiras da história e da ficção. A parte histórica irá corresponder ao que de fato aconteceu. Já nos que diz respeito ao lado ficcional, poderemos afirmar que não é um espaço de mentiras, mas de vivência. Dentro do que aconteceu estará presente o que o narrador sentiu, a sua interpretação dos fatos em uma perspectiva distanciada.

Costa Lima nos dá a entender que o teor de ficção vem de nossa leitura de mundo, nem sempre correspondente à verdade, ou melhor, à realidade. Isto ocorre porque a escritura estará sempre entrelaçada com um eu atual, elemento que pode ser uma barreira ao resgate do passado. O autobiógrafo se revela como personagem porque o que o autor consegue captar é uma imagem próxima do que ele foi. Ainda recorrendo a Costa Lima (1986: 252) observamos

que a autobiografia não concretiza um imaginário e tampouco reflete o real. E isto acontece porque a autobiografia não pode se deixar levar pela correnteza das imagens, configurando-se como um espaço entre aquilo que é e aquilo que cria. O autor irá, por fim, imaginar-se como outra pessoa, diz Costa Lima. Tal colocação nos parece de certo modo exagerada. Afirmar que o autor irá criar-se outra pessoa arremessaria a autobiografia à categoria de texto meramente ficcional, além de deslocado desta posição entre o que é e o que cria. O que move o autobiógrafo não é um desejo de se imaginar totalmente como outra pessoa, mas sim, o de encontrar alguma significação para a sua vida, entender como os caminhos que percorreu acabaram o levando para o que ele é na atualidade, como já dissemos anteriormente.

“(…) se alguém se põe a escrever uma autobiografia, é porque tem em mente fixar um sentido em sua vida e dela operar uma síntese. Síntese que envolve omissões, seleção de acontecimentos a serem relatados e desequilíbrio entre os relatos (uns adquirem maior peso, são narrados mais longamente do que outros), operações que o autor só é capaz de fazer na medida em que se orienta pela busca de uma significação: busca essa que lhe dirá quais acontecimentos ou reflexões devem ser omitidos e quais (e como) devem ser narrados. É essa busca também que prevalece na estrutura do texto, os relatos ganhando sentido à medida que vão sendo narrados, acumulando-se uns aos outros, de modo que a significação se constrói no momento mesmo em que o autor escreve a autobiografia. (ALBERTI, 2012:12)

Esta significação também irá se concretizar através do leitor. É ele quem, de certa forma, dirá se o autobiógrafo atingiu ou não o seu objetivo. O receptor é aquele que irá atualizar a mensagem, preencher possíveis lacunas deixadas em branco e, assim, contribuir para a absolvição do autor. Miraux (1996:98) defende que o leitor trata o objeto de leitura como um lugar para análise e contemplação, despojando o autor de sua obra, através da interpretação que fará desta. O texto pode, então, criar percursos não pensados pelo autor. Este, por sua vez, tentará no momento da escritura prever o leitor ideal, imaginar que tipos de reação seriam sentidos para evitar más interpretações. Alcançar as dimensões da mente alheia nem sempre é

possível e frequentemente, autores se deparam com interpretações por eles impensadas. Isto torna o terreno autobiográfico menos simples do que Philippe Lejeune pensou. Mas, traçamos este pequeno esboço de um gênero complexo para levantarmos alguns questionamentos acerca do que se chama autobiografia por mandato. É possível definir como autobiográfico um projeto no qual o autor não busca uma auto-compreensão? Falar de si entre os séculos 16 e 18 quando ainda não havia uma noção clara de individualidade? Mandato e desejo podem ser colocados juntos? Existe autobiografia quando o leitor é também co-autor?

3.3 Memórias de freira: autobiografia?

Como já sabemos, os relatos aqui estudados, emergem da relação entre religiosas e confessores, responsáveis por guia-las espiritualmente. O que alguns chamam de autobiografia por mandato é, portanto, um entrelaçamento de uma capacidade de nomear-se com os interesses da Igreja e do Estado. Dentro do universo religioso, tudo se explica através do momento histórico começado com a descoberta do Novo Mundo. A produção, hoje considerada literária, das freiras é decorrência de uma Igreja abalada pela perda do monopólio ideológico. Tal perda foi consequência do mercantilismo, desenvolvimento da cartografia, astronomia e chegada do europeu às Américas. O impacto de tais mudanças gera a crença de que o homem é capaz de afetar a história e alterar sua existência. A Igreja perde terreno porque as explicações teocêntricas sobre o mundo ficam difíceis de serem sustentadas. A sociedade secular vai passar a exigir maiores explicações. Para tentar recuperar sua influência, a Igreja irá atacar o inimigo através da Contra-reforma, tema já trabalhado no primeiro e segundo capítulo. Aqui nos interessa a maneira como tais reformulações poderão explicar o sujeito que emerge das páginas escritas pelas freiras.

Dentro do mundo hispânico o contra-ataque da Igreja se dá com um forte apoio do Estado. Juntos, irão intensificar o número de tribunais de

Inquisição, dar maior importância ao catecismo, à confissão e ampliar a ideologia do *desengaño*, através da arte. A Igreja Católica pregava que o fiel não deveria acreditar na natureza, já que esta enganava os sentidos humanos. A realidade, ou a verdade, era a espiritual e esta poderia ser captada através das aparências. Um dos métodos para alcançar o que era real foi dado por Ignácio de Loyola. Este, em seus *Exercícios Espirituais*, afirma que para aquele que busca conhecer a verdadeira vida é preciso, através da meditação, apurar os sentidos para captar o que está a sua volta:

El primer preámbulo es composición viendo el lugar. Aquí es de notar, que en la contemplación o meditación visible, así como contemplar a Cristo nuestro Señor, el cual es visible, la composición será ver con la vista de la imaginación el lugar corpóreo, donde se halla la cosa que quiero contemplar. Digo el lugar corpóreo, así como un templo o monte, donde se halla Jesús Cristo o nuestra Señora, según lo que quiero contemplar. En la invisible, como es aquí de los pecados, la composición será ver con la vista imaginativa y considerar mi ánima ser encancerada en este cuerpo corruptible y todo el compósito en este valle como desterrado; entre brutos animales, digo todo el compósito de ánima y cuerpo. (LOYOLA: S/D, 7)

Assim, no que se refere ao inferno, por exemplo, a imaginação irá trazer para os órgãos humanos um cheiro de putrefação, junto com gritos angustiados, blasfêmias contra Cristo e o calor abrasador tocando a pele humana. O homem, através desta técnica, poderia antever seu destino caso seguisse os prazeres mundanos. O pensamento católico barroco irá tentar através de meditações, como a de Ignácio de Loyola, despertar no homem o sentimento de amor e devoção a Deus. Desta forma, as atitudes e o pensamento dos fieis poderiam ser novamente controlados. É certo que nem todos os seguidores da Igreja iriam ter capacidade para concretizar técnicas meditativas como a acima apontada. A solução encontrada pelo clero foi a de utilizar a arte como forma de trazer para junto dos fieis os processos teológicos já traduzidos para uma linguagem mais acessível. Pinturas e esculturas assumem um caráter pedagógico, que além de catequizar, despertava sentimentos de medo, piedade, aprimoramento e controle nos fiéis. A arte

barroca desenvolvia uma espécie de narrativa nos tetos e paredes das Igrejas, onde os frequentadores poderiam “ler” passagens das vidas de santos e demais personagens bíblicos. Estas pinturas e esculturas refletiam também, através de uma teatralidade corporal que iremos trabalhar no capítulo seguinte, representações da vida e da morte, a angústia do ser humano que se prendia à Terra, mas tinha os olhos voltados para o céu. A arte barroca deve, então, atender à exclusivamente dois princípios: seguir a liturgia cristã e despertar o entendimento nos fiéis. Tal política irá produzir, dentro da Contra-reforma, sujeitos que, através da obediência, irão desenvolver o autocontrole. O sujeito deste momento do mundo católico não desejará escapar do controle da Igreja:

On one level, the crisis of subjectivity in early modern Spain can be described as the product of a conflict between two distinct value systems, each with its own psychology and each with modes of recognition proper to it. On the one hand a hierarchical society, in which actions were evaluated according to a series of naturalistic principles, and in which social functions and roles were sedimented into near-static patterns, was confronted with modes of thinking, feeling, acting, and evaluating based on the premise of a psychologizing “individualism”, in which the social order was dominated by what Weber described as “rationalized” structures, and in which the dominant cultural ethos was that of autoregulation or self-control...Social conditions in early modern Spain generated a new class of individuals who could be imagined and had to be addressed as subject-selves...Counter-Reformation ideology counted on the existence of subjects who would be responsive to relatively “modern” methods of psychological persuasion and control...And ye the cumulative effect of this psychology was to close off the resources of subjectivity, in effect reinforcing the ideological essentialism of the Counter-Reformation by creating in subjects a willingness for subjection to the principles of a higher rule...it is thus only through an internalization of authority that the “modern” subject could represent itself as autonomous and free (CASCARDI: 1992, 37-38 apud MCKNIGHT: 1997, 24 – 25)

O sujeito da Contra-Reforma é, portanto, alguém que vive em conflito entre a consciência de uma possível liberdade e a persuasão da Igreja e do

Estado para um autocontrole e submissão. Deste conflito irão emergir lapsos de individualismo, formados por um interesse do sujeito em sua vida interior e pela necessidade de verbalizar tal experiência para o controle da Igreja. Fica claro então que uma subjetividade não partilhada é vista com hostilidade pelo clero, que facilmente acusaria de herético, subversivo ou louco o indivíduo que guardasse para si as conclusões sobre suas viagens interiores. Quem insistisse na importância do silêncio era fortemente punido pelo Santo Ofício, como foi o caso dos alumbrados, já mencionados em outras passagens. Não verbalizar sua interioridade era considerado uma afronta à Igreja, uma heresia, porque esta perderia, como isto, o controle do que estava sendo feito com as teorias católicas, e do que estava sendo produzido. Os heréticos passam a ser conhecidos como seres de consciência livre, com pretensões de singularidade, não produzindo nada de útil para as demais pessoas e correndo o risco de desviar-se do caminho até Deus. A subjetividade era, então, um terreno perigoso. O medo de ser acusado de herege fazia com que a grande maioria dos fiéis e religiosos procurassem os mecanismos de controle. O mais comum entre os meros praticantes do catolicismo era a confissão oral. Já entre as freiras, seres considerados perigosos pelo simples fato de serem mulheres, o controle se dava pelo voto de clausura, visitas frequentes ao confessor e a escrita de suas vidas. É entre papéis e tinta ou ajoelhada diante do confessor que estas monjas irão criar cotidianamente um relato complexo, no qual o pessoal e o ideal ocupam margens cuja nitidez nem sempre é evidente.

Ao aceitar participar do jogo proposto pela Igreja, as freiras, que se diziam escolhidas por Deus, conheciam a tarefa que as aguardava. Estas mulheres deixavam o seu cotidiano ser invadido pelo tecer de um discurso no qual deveriam posicionar-se como indivíduos, ao mesmo tempo em que se apagavam como sujeitos autônomos. Entrar neste jogo trazia poder. Ao escrever o que supostamente seria a sua vida, frequentemente visitada pelo elemento místico, as freiras prestavam um serviço para a Igreja, a criação de novas santas e venerandas. As vidas destas mulheres, que seguiam as regras da Contra-Reforma, iriam gerar um modelo para combater a ameaça protestante e controlar a vida das demais mulheres católicas. Mas, em termos de escrita, como seria definida a produção conventual feminina?

Os títulos mais comuns para os escritos de monjas são *autobiografía* e *Vida*, enquanto que as designações mais comuns são autobiografía por mandato ou diário de vida. Mario Ferreccio Podestá no prólogo do escrito de Úrsula Suarez, defende o termo *Relación Autobiográfica*. O motivo para tal escolha encontra-se no fato de que o texto apresenta tanto traços literários quanto memorialísticos. Para o estudioso a memória é uma característica fundamental deste tipo de escritura, pois é esta que irá detonar todo o processo narrativo:

(...) la Relación se presenta como memorias: no como diario de vida, sino como rememoración de sucesos pasados. El solapamiento cronológico que se produce entre el tramo de lo narrado y el tramo de la narración indica que el contenido es un pasado progresivo; esto es, que aumenta su caudal de materia narrable a medida que avanza en el curso del tiempo, hasta incorporar casos posteriores al momento del inicio del relato. No se trata, pues, de un pasado remoto absoluto congelado de una vez, como es el caso usual de las memorias, sino de un remoto puramente relativo al momento de escribir. Ello es debido al larguísimo espacio ocupado por Úrsula en sentar por escrito sus piezas confesionales: casi treinta años. (FERRACCIO: 1983, 9)

Por conta do ato de revisitar o passado e dar para este uma organização cronológica, Mario Ferraccio entende que o material produzido pelas monjas era uma autobiografia. Neste sentido, os textos destas mulheres podem sim serem considerados como parte do gênero autobiográfico. A estrutura desta narrativa começa com a infância remota e segue para a adolescência, entrada no convento e vida religiosa, avançando para o presente recente. No entanto, esta classificação é insuficiente porque encontramos nos textos várias passagens ficcionais. Úrsula Suarez, por exemplo, coloca como momentos de sua existência contos populares. O episódio “la varilla de la virtud” torna isto evidente:

Había oído contar de una varilla de virtud, que con Ella se hacían maravillas. Creíalas, y así buscaba esta varilla con ansias: salía de casa y seguíame por una sequia que sale de las monjas agustinas, y llegaba tan abajo donde la

sequia se batía, que tiraba a la campaña...Habían unos cuartos vacíos y sin puertas, donde se cometían tantas desvergüenzas que era temeridad ésta, siendo de día, y no solas dos personas habían en esta maldad, sino ocho o diez; y esto no había ojos que lo vieses, sino los de una inocente, que no sabía se pecado cometían. Yo pensaba eran casamientos, y así todos los días iba a verlos. (SUAREZ: 1983, 107/108)

Esta passagem segue os acontecimentos de um conto do folclore hispânico no qual uma menina parte em busca de uma vara mágica. Esta toma como rota um riacho, mas este a leva para a cena de um crime. Rodrigo Cánovas, em *Ursula Suarez: la autobiografia como penitencia*, afirma que a monja provavelmente tomou conhecimento deste relato através das negras e mulatas que transitavam pelas casas coloniais chilenas. Passagens como esta não se prestam ao gênero autobiografia como o conhecemos, por tirar a credibilidade do relato. No entanto, dentro desta possível vida da monja, recorrer a ficção é um ato importante, pois seria nestes momentos que o juízo destas mulheres, sobre a sociedade, emergia. Voltaremos a este episódio do texto de Úrsula Suarez mais adiante, quando falemos sobre a identidade feminina. Aqui, esta passagem só é utilizada para mostrar que a não correspondência com a realidade na vida destas mulheres extrapola o simples embaçamento provocado pela memória.

Também encontramos outro ponto distinto da autobiografia em si, no que se refere ao objetivo. Quando uma monja narra a sua vida, ela tem por objetivo revelar as misericórdias de Deus para com ela, como vemos nos seguintes trechos da Madre María de San José:

Fuera desto, savía io que gustava Nuestro Señor de que manifestase las grandesas que Su mano poderosa avía obrado en esta villana i ruin criatura como io e sido. (SAN JOSÉ: 1993, 82)

Señor i Dios Mío, no es de las menores misericordias la que ahora me haséis i me avéis echo en admitir ésta mi confesión, dando quenta de toda mi vida i de las misericordias que Vos me avéis hecho por escrito, para que, si quiera, quien me lo manda sepa i tenga memoria de la ingratitud i ruindad con que he correspondido en el discurso de mi vida a los beneficios que de Vuestras

liberales manos he recebido, siendo io tan idigna de ninguno, hasiendo sólo fuerza para impedirlos con la ruin vida que io avía escogido, dejándome llevar por la corriente de mis pasiones. Mas al fin, sobrepuja Vuestra misericordia, i con ella amándome, me sufríades i esperávades. Mi conversión tarda i falta en responder a Vuestra amorosa vos, que tantas veces me llamava. (SAN JOSÉ: 1993, 85)

Deus entra nestas narrativas como um dos principais personagens. É Ele quem guiará, através de seus conselhos e advertências, as monjas pelo caminho. Deus, ou o Esposo, é o responsável pela construção de uma nova vida para estas mulheres, fazendo com que elas se afastem do espaço mundano, travem uma batalha interior até a purificação. Esta marca faz parte da hagiografia, modelo fortemente divulgado pela Igreja a partir da Idade Média. As freiras místicas criavam um modelo de vida igual ao dos santos, como já mencionamos no capítulo anterior, mas não se intitulavam como tais. Durante toda a narrativa nenhuma delas faz menção explícita a sua santidade, ao contrário, se confessam como pecadoras:

Reparaba yo mucho aquella noche en aquel: *Quia repleta est malis anima mea: El vita mea inferno appropinquavit*, y en diez y nueve versos que tiene aquel salmo, no hallé uno que no viniera a lo que me parecía había de padecer y a las tribulaciones que me esperaban, y ya había algunas padecido Claro está que esto se ha de entender en el modo que cabe en una tan vil, pecadora, siempre loca e insensata; y más, como no es todo uno enseñarnos el camino, y andar por él. Aunque mis tribulaciones en todo género han parecido tan grandes a mi miseria y vileza, el llevarlas como debiera, no sé yo qué haya sido, sino como quien yo soy. (CASTILLO: 2007: 345)

Se reconhecer como pecadora era apenas uma estratégia que atendia às estruturas de um modelo santo, já que nos espíritos elevados não há espaço para o orgulho e a arrogância. O discurso da humildade junto com o da ignorância eram peças fundamentais neste tipo de texto. Estas características serão analisadas mais adiante. Outro lugar comum diz respeito à falta de

desejo de escritura e à intromissão de um elemento que irá participar da escritura das memórias, o confessor.

Todas as monjas, sem exceção, logo nas primeiras páginas manifestam um sentimento de pavor diante da possibilidade de narrar suas vidas. Todas encaram este ofício como um ato de penitência que poderá lhes custar a vida. A obrigação de tomar a escrita se torna em lamento, carregando a tarefa de uma atmosfera pesada:

En el nombre de Dios Todopoderoso, cuya misericordia y auxilio invoco, siendo mi principio Padre, Hijo y Espíritu Santo, suplicando al Padre por su caridad me asista la Santísima Trinidad; al Hijo que con su sabiduría me dirija, y al Espíritu Santo, que con el fuego de su amor y lus vaya alumbrando, para que yo cumpla con la obediencia de vuestra paternidad, y vensa tanta dificultad y resistencia como tiene mi miseria en referir las cosas que tantos años han estado en mí sin quererlas decir, por ser mi confusión tanta y con tan suma vergüenza que me acobarda; mas, atenta que será ésta la divina voluntad ordenada por la de vuestra paternidad, con lágrimas referiré toda mi vida pasada, que anegada en el mar de mis lágrimas no sé como principiar. Digo, pues que hoy 15 de setiembre, día de la octava de la Natividad de Nuestra Señora de las Mercedes, que esta Reina y Señora mía es quien me favorece y en cuyo patrocinio confío, daré buen principio y con su asistencia espero dar buen fin a mi empresa, favoreciéndome en ella la beatísima Trinidad. (SUAREZ: 1983, 90)

En esta ocasión bino su Señoría Yllustríssima a el convento, i, según razón, savía ia la orden que el padre me tenía dada, porque le comunicava todas mis cosas. lo no lo avía por obra por obra porque no savía escrevir. Dijo que luego, sin detensión alguna, obedesiese en comensar a escrevir (...) Comensé i proseguí escribiendo, en que se vido claro el milagro de la obediencia. Mas el trabajo que me a costado i me cuesta el escrevir se queda sólo para Dios, que es quien puede saberlo, porque no allo términos para explicar el egsesibo trabajo que en esto tengo. (SAN JOSÉ: 1993, 81/82)

Esta obrigatoriedade era parte das convenções, tomar a palavra era considerado uma afronta a Igreja. Se a freira demonstrasse o prazer da escrita

e a vontade de narrar sua vida, estaria excluindo a figura do confessor, representante do poder da Igreja. Sem a obrigação, o ofício não seria mais uma penitência, a monja não precisaria da ajuda do confessor para interpretar as suas experiências místicas. Sem a figura do confessor, a religiosa se autocanonizaria. Em raros momentos, algumas freiras deixam escapar que havia um prazer na escrita:

(...) empiezo en su nombre, a hacer lo que Vuestra Paternidad me manda y a pensar y considerar delante del Señor todos los años de mi vida en amargura de mi alma, pues todos los hallo gastado mal, y así me alegro de hacer memoria de ellos, para confundirme en la divina presencia y pedir a Dios gracia para llorarlos, y acordarme de sus misericordias y beneficios (...) (CASTILLO: 2007, 59)

Pasé seis años de fundación, i en el discurso deste tiempo tuve dos confesores. Ninguno destes le dio Dios lisenia para hacer deligencia ninguna en orden a que aparesierran estos papeles. lo fui pasando por una parte con descanso i alivio por faltarme el tavajo tan grande que tengo en escrevir. Porque en esos seis años, no escreví nada (...) Por otra parte, me servía esto de pena i desconsuelo, aunque siempre mui conforme con la voluntad de Dios Nuestro Señor. (SAN JOSÉ: 1993, 83)

Momentos narrativos como estes revelam que o ofício da escrita não era de todo indesejado. Escrever trazia prazer, as monjas queriam passar horas de seus dias trancadas na cela, se confessando por escrito. No entanto, era preciso ser obediente, entrar no jogo da Igreja e esperar que o momento de preencher as folhas em branco fosse autorizado. Este tipo de relato traz, então, um mandato permitido. E é esta relação complexa que irá gerar o ritmo do texto. Ao contrário do autobiógrafo tradicional, as freiras não escreviam quando tinham vontade. O ritmo e frequência eram determinados pelo confessor, como deixou bem claro a Madre María de San José em trecho acima transcrito. Esta passou seis anos sem escrever porque seus confesores achavam que a confissão oral era suficiente. Algumas freiras também narravam que às vezes era necessário esperar a visita do confessor, para que este trouxesse mais

folhas em branco. Detalhes materiais simples, mas que revelam que a decisão da escrita também estava nas mãos dos confessores. As freiras, de alguma forma, deveriam trabalhar para que o interesse da Igreja em seus relatos permanecesse vivo. Caso isto não ocorresse, o clero cessaria o envio de folhas em branco e para a freira só restaria o desejo silencioso de narrar sua vida. Situações como estas afastam a narrativa das religiosas do que convencionalmente se conhece por gênero autobiográfico. Acrescente-se a isso, mais uma vez, a questão do “eu”, que nesta época não se confundia com a noção de indivíduo, mas sim, de um grupo social específico. Assim sendo então, o que seria este tipo de material produzido dentro dos conventos femininos?

Electa Arenal, Kathleen Myers, Stacey Schlau e Kate Greenspan apresentam uma teoria interessante sobre o que seriam estes escritos conventuais femininos. As referidas pesquisadoras defendem que as freiras produziram um subgênero da autobiografia, que poderia melhor ser chamado de autohagiografia do que autobiografia por mandato. De acordo com Kate Greenspan (apud SIKORSKA: 2006, 2) a escrita das freiras entre os séculos XVI e XVIII segue um modelo da literatura medieval cujo principal objetivo era a verdade espiritual e a autoridade moral. Como já vimos no primeiro capítulo, é durante a Idade Média que várias mulheres começam a escrever tentando provar a sua santidade. As confissões das freiras entre os séculos XVI e XVIII se apoiam, de certa maneira, neste esquema, como também já foi discutido, mas acrescentam características da hagiografia. Ao contrário de Hildegarda de Bingen ou Matilde de Magdeburg, as freiras que compõem nosso corpus de estudo não escrevem apenas sobre suas visões e sobre a suposto origem divina destas. As freiras místicas hispano-americanas, seguindo o exemplo de Santa Teresa, justificam sua santidade através de toda sua vida. Cada passo era dado rumo ao encontro com Deus, mesmo aqueles passos mal dados, como o prazer de se olhar no espelho. Então, as freiras seguiam o modelo, vindo da Idade Média, de relatar os encontros com Deus, além de acrescentar a estrutura das hagiografias, também de origem medieval, para o percurso de suas vidas.

Ao ler a vida destas místicas, o leitor se depara com várias características típicas da hagiografia. Algumas delas já foram discutidas no

segundo capítulo e aqui nos cabe apenas lembra-las de maneira breve. As freiras recorriam a um modelo exemplar de família cristã, sendo a mãe, quando ainda viva, a responsável pela transmissão do conhecimento de passagens bíblicas e orações aos filhos. A infância destas freiras, como vimos, é marcada por uma natureza rebelde, que irá ser apaziguada por um momento miraculoso de comunicação com Deus ou a virgem Maria. Também encontramos, ainda na infância, uma forte tendência a vida eremítica, justificando, assim, a capacidade para a vida conventual. Outra característica típica, ainda não mencionada por nós, é a existência como martírio doloroso:

Si me retirava a pasar a solas mis desconsuelos, hallaba mi interior hecho un mar amargo, y decían que no habían visto virtud que menos entendieron; decían bien, porque en mí lo que había solo eran confusiones y culpas. (CASTILLO, 2007, 81)

(...) se levanto contra mí una persecución tal, que cuando me vían pasar, me escupían, me decían cosas muy sensibles; y como eran muchas las amigas y criadas, por todas partes me hallaba acosada y afligida, y más cuando vía mi interior tan lejos de lo que siempre (o el tiempo antes) había pretendido. (CASTILLO, 2008:81)

A presença do sofrimento é apreciada e deve se alastrar durante toda a narrativa. A alma é burilada através do sofrimento. O ser humano cresce através da dor, eliminando de seu espírito o egoísmo e todos os defeitos que dele brotam, tais como o orgulho, a soberbia e a vaidade. Estes seriam controlados através da dor espiritual, conseqüente dos momentos de fracasso daqueles que tentam lutar contra suas más tendências, e a dor física. O corpo assume um papel importante neste processo de purificação espiritual, já que os maiores pecados surgem da carne. O constante sacrifício do corpo acaba se transformando em uma batalha de ordem moral. Esta batalha seria vencida através da mortificação, valorizando ainda mais o martírio. Esta relação com o corpo será trabalhada no próximo capítulo, no qual analisaremos a relação mulher-corpo-sagrado. Aqui mencionaremos apenas que estas mortificações deveriam ser contadas de maneira detalhada:

Despedazaba mi carne con cadenas de hierro: hacíame azotar por manos de una criada; pasaba las noches llorando; tenía por alivio las ortigas y cilicios; hería mi rostro con bofetadas; y luego me parecía que quedaba vencida a manos de mis enemigos. (CASTILLO, 2007: 127)

De acordo com Alison Riley (2011:26), a descrição pormenorizada dos martírios corporais, dentro das hagiografias, servia para entreter o público leitor, conectando o mesmo com o sofrimento real de Cristo e do santo. As freiras recorriam a esta prática descritiva com o mesmo objetivo, para sentir que sua dor era divina e por isso justificada. Através da dor corporal, as freiras místicas da América colonial, acreditavam que o espírito atingiria o último grau da virtude divina. Desta forma quanto maior fosse a dor física, maiores as chances de ganhar o perdão de Deus e de se livrar definitivamente do combate espiritual travado cotidianamente no seu interior. Esta dor por carregar uma alma tão imperfeita e distante de Deus pode ser interpretada como o reflexo da ideia cristã de consciência moral, que acarreta no homem a insuportável culpa de seus pecados, aliada a uma obsessão pelo sangue de Cristo e as provações de seus mártires. Sofrer como Jesus Cristo, ver o sangue escorrer pelo corpo como o Salvador, era a única maneira de alcançar a Deus, um privilégio dado por Este para que as criaturas se salvassem. A paixão de Jesus deveria ser entendida e experimentada na vida diária, como parte do cotidiano tanto das freiras quanto do resto da sociedade. Entender os sofrimentos de Cristo resultaria numa prova de gratidão e em uma anulação dos desejos da vida mundana. Estes mesmos objetivos são encontrados na escrita hagiográfica. A narração da vida dos santos e das freiras místicas serviria para beneficiar o aprendizado espiritual dos fieis. No caso das freiras, para legitimar tais eventos, estas intercalavam entre as descrições de mortificações e outros padecimentos trechos do evangelho. Uma das figuras mais utilizadas era a de Jó, como já mencionamos no segundo capítulo.

Outra característica das hagiografias nos textos das freiras é a presença de milagres em todo o percurso da existência. Este elemento é parte da narrativa para testificar que Deus intercede no plano terreno. Muitos dos milagres relatados pelas freiras não são passíveis de uma análise, já que estão relacionados com visões, como ressalta Liliana Sikorska (2006: 5). De fato, as

freiras e a Igreja consideravam como milagre os momentos de revelação. Estes se davam através de sonhos ou em horários de missa, quando Deus revelava para as freiras situações importantes para o convento ou para elas mesmas. A morte das abadessas costumava fazer parte deste grupo. Também é vastamente relatada a visão de anjos e demônios pela Igreja, e o cheiro de flor ou de podridão que ficavam no ar quando as visões eram dissipadas. Como atestar a veracidade de algo visto apenas por uma pessoa? Como acreditar no cheiro que, apenas uma, entre tantas pessoas, é capaz de detectar? Verdade ou não, estes fenômenos serviam para reforçar a presença de Deus no cotidiano destas mulheres. O trabalho destas mulheres seria, então, se proclamarem santas, sem ter que dizê-lo diretamente. Tal obstáculo já criava para os textos das freiras místicas uma tonalidade diferente das hagiografias tradicionais, fazendo com que a produção feminina conventual tivesse características próprias, pautadas no eu que narra a vida.

3.4 O eu que escreve

Escrever sobre as experiências da alma, como já vimos, não era algo exclusivo das noivas de Cristo. Hagiografias, biografias e autobiografias fazem parte da literatura produzida entre as paredes dos conventos por muitos séculos, tanto por homens quanto por mulheres. No entanto, percebe-se que estas narrativas possuem diferenças muito marcadas pela questão do gênero. Santo Agostinho, por exemplo, não precisou mencionar o fato de ser homem para justificar sua história e a necessidade de escrita. Nas páginas de um religioso, como Santo Agostinho, existem espaços para se focar em temas como caridade e as graças divinas recebidas, sem que exista uma necessidade em convencer o leitor de sua veracidade. Outro ponto essencial diz respeito à obediência e submissão ao confessor. Nas autobiografias dos homens não encontramos o medo de uma interferência demoníaca, muito menos o peso do julgamento do leitor. Os religiosos são agraciados com a liberdade de uma

escrita sem tensão. Myers (1999: 330) aponta a autobiografia de Juan Palafox y Mendoza como exemplo deste maior relaxamento da Igreja diante da experiência mística masculina. O visionário, que ocupou o cargo de bispo de Puebla, depois de ter visto Deus, resolve relatar suas experiências e as graças divinas em sua vida. A Igreja além de não se opor a tal empreitada, não impõe a presença constante de um confessor para avaliar as experiências. McKnight (1992: 50) lembra também a *Vida Interior*, do monge catalão Fray José de San Benito, que decidiu escrever sua jornada mística sem ao menos consultar o seu confessor. Este, ao expressar desejo em ler os escritos do seu confessante, não teve sua solicitação atendida. Para Fray José sua jornada interior era algo extremamente íntimo e que não mereceria ser invadido por um ato de obediência.

Tal atitude vai de encontro a uma, já mencionada em capítulo anterior, regra da Igreja, que proibia que seus adeptos se lançassem completamente sozinhos nas jornadas da alma. Tal atitude, contudo, não foi punida, e posteriormente *Vida Interior* foi publicada pela Igreja. É certo que, em suas narrativas iremos encontrar a retórica da humildade e o sofrimento, mas dentro de um espaço menor do que o ocupado pelas confissões escritas das freiras. Monges e padres, no entanto, teriam seu tom narrativo alterado quando escreviam sobre a vida de freiras. Quando convidados para tal empreitada, estes homens abriam o relato justificando o motivo pelo qual aquela freira havia sido escolhida para ter sua vida eternizada nas páginas de uma biografia. A necessidade primeira era a de provar que havia um merecimento, mesmo sendo mulher. O gênero se torna logo objeto de problematização, principalmente quando se colocam expressões como *virtud varonil* (Apud Myers: 1999: 331) para justificar a santidade feminina. Toda a problemática do gênero, presente nestas biografias, se intensifica quando quem escreve a *Vida* é uma mulher.

As religiosas eram proibidas de terem qualquer espécie de poder, por conta de sua origem como filha de Eva. O que restava para as freiras místicas, interessadas em ganhar alguma notoriedade, era um jogo estratégico que seria formado por silêncios, repetições de modelos e uma insinuação tímida de que teriam alguma opinião. A trajetória mística das freiras é narrada em primeira pessoa, mas o eu oscila entre o ideal e o pessoal, além das interferências

diretas do confessor. Ao iniciar a leitura destes relatos percebemos que a voz da freira que escreve abarca alguns elementos essenciais: intenso sofrimento espiritual e físico, obediência ao confessor, reconhecimento de ignorância, omissão, baixeza espiritual, afirmação de união mística com Jesus Cristo, legitimidade de seu discurso, reconhecimento da santidade de Santa Teresa D'Avila. Estes componentes são suficientes para reconhecermos que a escrita das freiras era permeada por uma atmosfera contraditória e tensa.

De um modo geral, a narrativa mística destas mulheres não traz muito de novo. O que notamos é uma continua escrita de vidas que se repetem de maneira quase idêntica em conventos diferentes. Todas as freiras passam por uma infância difícil, têm uma natureza adolescente rebelde, são convidadas por Cristo ou Maria para aceitarem a vida religiosa, padecem de dores físicas e da alma e terminam suas vidas sendo reconhecidas como modelo a ser seguido.:

La tímida identidad (...) constituye un espacio de alteridad (que se define como un lugar de no poder) paradójico pues surge de la afirmación de un modelo aprobado: del deber ser mujer en la colonia, de la monja casta, de la mística que más sufre por amor a Dios (...) que flagela sus carnes, de la escritora que escribe por obligación. (...) se borra, se anula para ser, para convencer a las muchachas a que se vayan de monjas, para que su convento tenga prestigio y reciba más donaciones. (ROBLEDO, 2007: 46)

Através da *Imitatio* as freiras nos mostram, primeiramente, a reprodução de um ideal de mulher. Kathleen Myers (1993:29) afirma que esta reprodução é ingênua, mas acreditamos que esta seja necessária. Não podemos esquecer que a vida destas monjas estava atrelada às decisões do Contra-reforma e, uma ruptura total com os modelos estabelecidos, se possível fosse, não geraria nenhuma notoriedade positiva, nenhum prestígio. Contar uma vida que oscila entre o céu e a terra, neste caso, deve seguir um modelo do que pode ser dito e do que deve ser lido. Tudo isto ocorria porque uma mulher só conseguiria aceitação positiva dos demais se fosse submissa, discreta e dependente. Repetir este modelo, assim como a vida de santos, legitimaria seu discurso, faria a Igreja crer que estava diante de uma mulher que faria parte da

genealogia da Virgem Maria e não das pecaminosas. Maria é o símbolo católico da obediência a Deus, a única mulher santa e venerada por abarcar em sua história todas as virtudes que o ser humano possa ter, aquela que convidou algumas freiras para se tornarem noivas de seu filho. Tais exemplos já foram citados no segundo capítulo. Ter Maria ao seu lado, não só legitimaria o discurso, mas também se convertia em estratégia para criar uma genealogia de autoridade feminina dentro da Igreja. Uma autoridade que, contraditoriamente, tinha necessidade vital em se mostrar obediente.

Durante o século XVI, os teólogos católicos acharam por bem tirar o foco de suas pregações dos sete pecados capitais e coloca-lo em direção aos dez mandamentos, que trazem consigo a importância da obediência, claramente expressa por alguns livros da Bíblia:

Se vocês obedecerem fielmente ao Senhor, o seu Deus, e seguirem cuidadosamente todos os seus mandamentos que hoje dou a vocês, o Senhor, o seu Deus, os colocará muito acima de todas as nações da terra. Todas as bênçãos virão sobre vocês e os acompanharão se vocês obedecerem ao Senhor, seu Deus. Vocês serão abençoados na cidade e serão abençoados no campo. Os filhos de seu ventre serão abençoados, como também as colheitas da sua terra e os bezerros e os cordeiros dos seus rebanhos. A sua cesta e a sua amassadeira serão abençoadas. Vocês serão abençoados em tudo o que fizerem. (DEUTERONÔMIO, 28: 1-6)

Tal passagem nos mostra que a obediência era sinônimo de felicidade. Era preciso não contrariar a Deus, não despertar a sua fúria. Temática que se faz presente em todo o Antigo Testamento, quando o Criador, que é mostrado pela Igreja como um Ser bondoso, também é capaz de provocar atos cruéis. A recompensa por ser obediente estava vinculada diretamente a uma existência, na terra, venturosa, sem problemas financeiros nem familiares. Mas as passagens de obediência não se esgotam apenas com o Antigo Testamento. Cristo, figura que marca a criação do Novo Testamento, também irá se erigir no púlpito como o maior exemplo de obediência conhecido pela humanidade:

Seja a atitude de vocês a mesma de Cristo Jesus, que, embora sendo Deus, não considerou que o ser igual a Deus era algo a que devia apegar-se; mas esvaziou-se a si mesmo, vindo a ser servo, tornando-se semelhante aos homens. E, sendo encontrado em forma humana, humilhou-se a si mesmo e foi obediente até a morte, e morte de cruz! Por isso Deus o exaltou à mais alta posição e lhe deu o nome que está acima de todo nome, para que ao nome de Jesus se dobre todo joelho, nos céus, na terra e debaixo da terra. (FILIPENSES, 2: 6-11)

Imitar as atitudes de Cristo era o esperado pelo clero, tanto em relação aos fieis quanto às freiras. Obedecer a Deus significaria obedecer aos desígnios da Igreja, representante máxima de Sua vontade na Terra. Quem não seguisse as regras era considerado elemento influenciado pelo demônio e, portanto, passível de castigo. O orgulho, a vaidade, a rebeldia eram traços que condenariam a alma ao padecimento eterno. E as freiras, apesar de afirmarem que faziam parte de uma ancestralidade que passava pela Virgem Maria, também carregavam a herança de Eva. Diz o livro de Eclesiástico (25-26) que a mulher é leve se comparada a toda malícia do mundo. Paulo, em Coríntios (7: 1-3) afirma que a melhor coisa que um homem pode fazer é não tocar uma mulher. As mulheres carregavam em si, portanto, uma inclinação ao pecado, porque dentre os seres da Terra eram os mais imperfeitos:

A mulher foi criada ainda mais imperfeitamente que o homem, mesmo na sua alma (...). Na geração, o papel positivo é o do homem, a mulher sendo apenas um receptáculo. Verdadeiramente não há outro sexo que não o masculino. A mulher é um macho deficiente. Não é então surpreendente que este débil ser, marcado pela *imbecillitas* de sua natureza, ceda às seduições do tentador, devendo ficar sob tutela (Summa Theologica, I, quaestio 92, q. 93 e q. 99 Apud NOGUEIRA, 1996: 16).

Se a alma feminina estava, por natureza, em sintonia com o demônio, isto exigia que a Igreja prestasse mais atenção as experiências das freiras. Era dever do clero garantir que as místicas não compactuassem com as revelações do mal. Aqui entra o papel do confessor, aquele que conhece o caminho até Deus e as artimanhas dos seres infernais. As noivas de Cristo

deviam obediência primeiramente ao confessor. E esta obediência é ensinada para as freiras por Santa Teresa:

Sempre que, em orações, Nosso Senhor me ordenou a fazer algo e meu confessor me proibiu de fazê-lo, Nosso Senhor, Ele mesmo, me disse para obedecer meu confessor. Sua Majestade, depois, poderia mudar a mente daquele confessor, então ele me mandaria fazer o que antes tinha me proibido (STA TERESA, 2009: 50)

Para as freiras, as ordens do confessor não deveriam ser contrariadas, no entanto, Santa Teresa deixa claro que é possível fazê-lo mudar de ideia. Esta manipulação não viria diretamente das místicas, mas de suas possíveis comunicações com Deus. Todo o jogo deveria ser muito bem traçado para que uma possível arrogância não fosse detectada no discurso. Para isso deveriam se autodenominar de *mujercitas*, além de outros termos aceitos pela Igreja, tais como vis, ignorantes, débeis. No entanto, a própria narrativa deixa brechas para que se perceba certo modelo de mulher não aceito pela Igreja, essa que questiona, a que aponta erros, a que tem vontade própria.

Santa Teresa D'Avila afirmava que os confessores eram os únicos responsáveis pela interpretação de suas experiências místicas, sendo, portanto, quem indicaria o destino de seus escritos. No entanto, Santa Teresa desacreditava de qualquer confessor que questionasse o que ela havia escrito. Um confessor ignorante deveria ser tão temido quanto o demônio. Esta mesma linha de pensamento foi seguida pelas místicas da América Hispânica. Josefa del Castillo, por exemplo, admite que só acreditava cegamente naquilo que um confessor bem informado pudesse dizer. Madre María de San José, por sua vez, afirma que diante de um confessor sábio, se cala. Como não poderiam confrontar diretamente o representante da Igreja, as freiras usavam estratégias como um diálogo direto com Deus. Uma passagem clara encontra-se na autobiografia espiritual de Madre María de San José. Esta, ao revelar na sua confissão que Deus lhe deu a capacidade de salvar almas, é invadida pelo medo de estar sendo enganada pelo inimigo, mas logo é aliviada:

No temas, hija, que no es engaño del enemigo. I para que veas lo mucho que te amo i cuánto te quiero, te muestro el alma de tu padre en gloria. (...) Mira que io te asissto, i no te falto. Escrívelo, que todo es de Mi i nada de ti. (SAN JOSE, 1993: 82)

A passagem faz referencia às orações, feitas pela freira, que foram capazes de guiar um antigo confessor ao paraíso celeste. María de San José se antecipa em ser julgada. Reconhecendo o perigo da soberbia, a mística afirma que Deus fala diretamente com ela. O Pai está presente em sua vida e não a deixará só, e ainda permite que tudo o que ela escreve seja na verdade autoria Dele. Tal estratégia limita o poder do confessor atual, que se verá temeroso em negar que tais palavras tenham vindo realmente de Deus. Mais ainda, a freira mexicana admite que a presença do confessor é obsoleta, já que ela não precisa de intermediários para falar com Deus. A ausência de um intermediário leva a crer que a mulher, ao contrário do que pregava a fé católica, é capaz de distinguir entre o bem e o mal. A mulher seria assim capaz de interpretar e legitimar suas próprias experiências místicas.

Outra brecha deixada pelas freiras, que demonstra algum senso crítico, diz respeito à descrição de certos traços da personalidade dos confessores. Estes deveriam ser considerados personagens próximos à santidade, donos de almas puras, primeiro por serem religiosos, segundo, por serem homens. As religiosas submetidas à penitência da confissão mostram que seus confessores muitas vezes eram tomados por atos de perversidade. Manuel Fernández de Santa Cruz obrigou María de San José a escrever durante vinte e três horas diariamente. Depois de certo período de tempo, o confessor tomou todos os papéis escritos e os queimou. Úrsula Suárez também relata situação parecida, acusando o seu confessor de ser uma pessoa terrível e desumana. Outra denuncia interessante diz respeito à sexualidade, esta, dentre as confissões estudadas, só foi encontrada em Úrsula Suárez:

Salí del confesionario; estuve pensando lo que pasó en mi interior, y lo que sobre ello me habló el confesor. (...) Y a toda presa salí del coro, y sola fui resongando que me estaban apurando, que aun el padre que tenía quería

dejarlo y había de coger otro. Cansada, entré en la selda y díjeles: “Niñas, han de saber que un padre conmigo parece quiere endevotarse. (SÚAREZ, 1984: 183-184)

Era prática comum nos mosteiros a presença de endevotados. Estes, em troca de alguns favores, ofereciam para as freiras dinheiro, tecidos e comida. Os favores que Úrsula Suarez denuncia em sua obra são: percorrer o corpo das religiosas com as mãos, levantar até certo ponto as vestimentas das religiosas, sussurrar o desejo de toma-las em seus braços. Tal atitude passou a ser mal tolerada pela Igreja e em 1710, as monjas foram reprimidas por cederem tais favores. Mas na passagem que transcrevemos acima, o que chama a atenção é o sujeito endevotado. Este, não era, aparentemente, um homem de vida mundana, mas o confessor. Úrsula Suarez mostra com isto, que o confessor também é um ser imperfeito e carrega dentro de si a luxúria. Com o avançar da narrativa, a freira reconhece que interpretou mal as palavras do confessor e este, por sua vez, estava apenas interessado em conhecer a sua alma e não o seu corpo. Úrsula Suarez ainda aponta outra falha de seu confessor, a incompetência. Em algumas passagens, a mística chilena reclama que ao contar e recontar seus pecados, o confessor apenas respondia que estava tudo bem. Ela, por sua vez, escreve que é inadmissível que um representante da Igreja seja capaz de formular uma opinião qualquer.

Ao deixar brechas que demonstravam um caráter denunciador, as místicas estariam correndo o risco de serem acusadas de soberba, o maior de todos os pecados. Para se livrar de tal armadilha, era preciso se mostrar humilde, pois, em muitos casos, a penitência da confissão era uma antessala, no mundo hispânico, para uma confissão judicial (IBSEN, 1999: 23). A estratégia era dada pela Igreja através de textos bíblicos.

Sejam todos humildes uns para com os outros, porque Deus se opõe aos orgulhosos, mas concede graça aos humildes. Portanto, humilhem-se debaixo da poderosa mão de Deus, para que Ele os exalte no tempo devido. (PEDRO, 1: 5)

Por isso, pela graça que me foi dada digo a todos vocês: Ninguém tenha de si mesmo um conceito mais elevado do

que deve ter; mas, ao contrário, tenha um conceito equilibrado, de acordo com a medida da fé que Deus lhe concedeu. (ROMANOS, 12: 3)

E qual o conceito equilibrado que uma mulher poderia ter de si mesma? Reconhecer-se inábil, pecadora, estúpida, ignorante e má. Algo diferente destas características seria considerado altivez. Úrsula Suarez usa deste artifício quando aponta seu confessor como um possível endevotado. Primeiro ela o denuncia, mas depois se reconhece inábil para interpretar simples palavras e coloca em seus ombros a culpa por uma situação desagradável. *Yo soy una mujer flaca, yo soy una mujercita* são afirmativas que percorrem todos os textos. Esta voz que se diz frágil tenta mostrar que sua debilidade é física, espiritual e intelectual. É uma necessidade vital se rebaixar, recorrer à ajuda do clero, implorar a Deus que a ajude a escrever certo, a ser compreendida, abrir-se para as possíveis correções de seu texto. Não podemos negar que algumas destas características, como o medo de escrever e a inabilidade, também fazem parte dos relatos produzidos por homens. No discurso confessional, tanto homens quanto mulheres são induzidos a se humilharem diante daquele que fora escolhido como guia espiritual. A diferença aqui, novamente, é a intensidade como tais questões aparecem no texto das mulheres.

Como sabemos, ao sexo feminino era vedado o acesso ao pensamento teológico. Mulheres eram consideradas seres desprovidos de inteligência e, portanto, nada tinham para oferecer neste campo. Para as religiosas que embarcam no campo místico, nenhum traço de sua intelectualidade ou conhecimento sobre os assuntos da fé deveriam ser revelados de maneira direta. Uma mulher que se reconhece capaz de participar de assuntos da Igreja seria acusada de arrogância. A estratégia mais comum usada pelas freiras é o uso do *me parece*:

Pues estando como He dicho, llegué un día a recibir a Nuestro Señor Sacramentado y me parece entendí llamarme Hija de David y Nuestro Señor Esposa suya, dándome a entender muchas cosas que escribí entonces. (CASTILLO, 2007: 270)

Madre Castillo justifica muitas das coisas que escreveu através desta visita na qual ela teve a impressão de ser chamada de noiva de Cristo. Lendo passagens anteriores a esta, encontramos a freira dissertando sobre a natureza dos corações humanos e os métodos salvacionistas. Em outros momentos suas visões são sonhos que ela irá interpretar usando a mesma expressão *me parece* ou *yo entendí*. Colocar-se assim faz com que o confessor enxergue um pouco de humildade e até dúvidas. Quando as freiras dizem que entenderam de determinada forma deixam um espaço para que o confessor possa interpor seus comentários.

Outra estratégia de humildade se faz através do que Kristine Ibsen (1999:31) chama de código de bajulação. Aqui, as freiras elevam os confessores até a categoria de anjo ou santos, colocando-os como seres capazes de dominar todas as temáticas celestiais. Úrsula Suarez (1988: 218) afirma que viu Francisco Ibañez Peralta no paraíso, em meio a jesuítas já falecidos. Ao colocar os confessores nas visões e sonhos, de uma maneira que os enaltece, as freiras encontram outra forma de legitimar o discurso. Além disso, o confessor é levado a crer que é o leitor ideal e suas opiniões sobre as experiências das freiras seriam um privilégio para elas. Elevar o seu guia espiritual de tal forma e colocar-se tão abaixo dele tinha um objetivo, reclamar dos confessores anteriores sem ser acusada de desobediente ou orgulhosa, como já vimos anteriormente. Através destas estratégias, o confessor irá ter momentos oscilantes de autoridade, sem que, talvez, este o perceba. De qualquer forma, isto não ofusca a sua presença marcante nas narrativas conventuais femininas, podendo considerá-lo como sujeito criador do texto, uma voz que ecoa nas possíveis memórias das freiras.

3.5 O eu que interfere

A figura do confessor começa a ganhar destaque dentro das sociedades católicas nos últimos duzentos anos da Idade Média. É neste período, que se percebe uma maior necessidade em representar-se e construir-se,

timidamente, a partir de seus próprios relatos. Em 1215, o Concílio de Latrão irá desenvolver um método interrogatório no qual os fiéis e religiosos passam a entrar num jogo de contar toda a verdade sobre suas vidas, de maneira minuciosa, sempre se colocando no papel de sujeito que peca. É a partir da data acima mencionada que a confissão ultrapassa os limites dos mosteiros e atinge o público mundano. O seguidor do catolicismo passa a ser obrigado a despir sua alma uma vez por ano. Michel Foucault (2007:26), no entanto, alerta que tal prática era aplicada a uma elite mínima, ficando para o resto da população a oportunidade de confessar seus pecados em raros momentos da vida. Com o passar do tempo, a penitência da confissão ganha maior espaço e os fiéis devem se ajoelhar diante do confessor quatro vezes ao ano, embora se recomende que o ideal seja uma vez por mês e em todos os dias santos. A sociedade ocidental vai encontrar aí um espaço para se construir um discurso da verdade. A verdade sobre sua alma que peca, mas deseja ser redimida. O fato de que o sujeito é humilde o suficiente para reconhecer seus próprios erros e recorrer a ajuda de alguém capaz de resgata-lo. E este sujeito era um padre reconhecido como suficientemente hábil para ouvir e guiar as ovelhas desgarradas do pasto divino. Este padre havia nascido com a graça de se tornar um confessor. Jean Franco (1989: 6) lembra as palavras de Núñez de Miranda, que se refere à figura do confessor como um oráculo celestial, capaz de curar almas. Ser capaz de detectar um espírito angelical de um espírito falso e resgatar tantos fiéis perdidos deu ao confessor um status de grande prestígio nas sociedades do fim da Idade Média e de início da era Moderna. Mas também representava uma posição de grande perigo, pois a confissão acabou sendo uma penitência marcada pela questão de gênero.

Jodi Bilinkoff (2005: 15) aponta que o número de mulheres que se dirigiam ao confessor era incrivelmente maior que o de homens. As fiéis assistiam também com mais frequência à leitura de sermões e consumiam a literatura devocional. Para os teólogos da época este fato era explicado, contraditoriamente, por uma inclinação mais evidente da natureza feminina para ser mais devota que os elementos do sexo oposto. Aos olhos dos historiadores contemporâneos, esta devoção pode ser explicada a partir de dois grupos de fiéis. O primeiro diz respeito ao estado de reclusão da mulher. Condenada desde o nascimento a viver sob o olhar vigilante masculino, não lhe

restava muita liberdade para sair sozinha, assim como não existiam muitos espaços urbanos para a circulação das pessoas. Ir a missa, participar dos rituais de penitencia era uma ocasião de liberdade, já que a Igreja era considerada, por alguns maridos, pais e irmãos, um local seguro para seres facilmente corruptíveis. Outros homens, entretanto, ainda enxergavam neste espaço um momento para a mulher se mostrar para os demais, representando, portanto, um espaço para a perdição. O segundo grupo abarca as mulheres realmente religiosas e que carregavam em seu imaginário a culpa de todos os pecados da humanidade. Estas fiéis recorriam ao confessor e aos festejos religiosos com a intenção de limpar de sua alma possíveis prazeres da carne. A Igreja representava um local santo, que amenizaria a maldição de trazer em sua ancestralidade a figura de Eva, vista pelo clero como única responsável pela queda da humanidade. Estes dois grupos, acrescidos das freiras trancadas nos conventos e submetidas à confissão, representavam uma ameaça para os confessores. As autoridades clericais alertavam para o contato excessivo com o sexo feminino por conta da tentação sexual que estas traziam naturalmente em si. Em uma época invadida por uma onda de heresias, as freiras ganham um destaque especial por se tornarem um elemento com fortes propensões para o engano. Todo cuidado seria pouco, pois os confessores poderiam ser atraídos para alguma armadilha demoníaca sem notar, já que estariam envolvidos em exercícios diários de escuta, leitura e análise do que fora dito pelas mulheres. Dar para as freiras a oportunidade da confissão escrita libertaria os padres de uma presença física mais persistente, além de facilitar o trabalho da investigação da escrita.

Conscientes de que o confessor era nomeado como o único capaz de aliviar as almas culpadas e conhecedor da perfeição, as freiras místicas sabiam que uma descrição minuciosa de suas experiências seria imposta. A confissão escrita, nestes casos, era mais recomendada porque o confessor exigia das freiras uma revisão árdua de sua consciência em prol de uma boa organização dos pensamentos. Além disto, o relato escrito fugia do perigo de ser interrompido pelo confessor. Este, muitas vezes, cortava a fala do penitente por falta de tempo ou paciência, sem que isto representasse um ato desrespeitoso. Encerrar as confissões no momento que melhor lhe coubesse era uma regra sacramentada pelos manuais de confissão. Ao penitente restava apenas o

recolhimento ao silêncio. Aqui percebemos que este ritual discursivo traz em si uma relação de poder muito marcada:

(...) pois não se confessar sem a presença ao menos virtual de um parceiro, que não é simplesmente o interlocutor, mas a instância que requer a confissão, impõe-na, avalia-a e intervém para julgar, punir, perdoar, consolar, reconciliar; um ritual onde a verdade é autenticada pelos obstáculos e as resistências que teve de suprimir para poder manifestar-se; enfim, um ritual onde a enunciação em si, independentemente de suas consequências externas, produzem em quem a articula modificações intrínsecas: inocenta-o, resgata-o, purifica-o, livra-o de suas faltas, libera-o, promete-lhe salvação. (FOUCAULT, 2007: 71)

Esta presença do poder, alerta Foucault (2007: 71), faz com que o impulso inicial do discurso seja dado através de uma ordem exterior. Já vimos que os relatos místicos das freiras sempre são iniciados com uma revelação de que o ato da escrita é um sofrimento, algo temido. Também vimos que isto não passa de um jogo para esconder o desejo de escrever e se fazer notada. Várias outras passagens sobre o desenrolar da narrativa, no entanto, mostram que o controle do ritmo da escrita era determinado pelos confesores. Estes eram os sujeitos que requisitavam a palavra, obrigavam as freiras a uma rotina árdua de escrita ou a largos períodos de interdição desta tarefa:

lo fui pasando por una parte com descanso i alivio por faltarme el travajo tan grande que tengo em escribir. Porque em estos seis años, no escriví nada, porque los confesores no me lós mandavan; (...). Por otra parte me servía esto de pena i desconsuelo, aunque siempre mui conforme con la voluntad de Dios Nuestro Señor... No tenía notisia ninguna de cómo quedaron estos papeles por muerte del Señor Santa Crus, que sólo tomando la mano nuestro yllustríssimo padre, el señor don frai Angel Maldonado se podía rastrear. (SAN JOSÉ, 1993: 34)

María de San José deixa claro que sente alívio por não ter que escrever, mas ao mesmo tempo pena. Talvez porque um trabalho voltado para a

memória deveria ser governada por quem é o protagonista da vida que se escreve. Nestes momentos em que a escrita lhe fora negada, talvez tenham surgido em sua mente lembranças de fatos importantes para a sua redenção. O impedimento não era algo que poderia ser burlado, pois os confesores eram quem entregavam as folhas em branco e a tinta para as freiras. Assim, manteriam o controle sobre o número de páginas a serem escritos. Não poder controlar os momentos que o esquecimento dos fatos era quebrado já tirava das freiras certo poder de autonomia. Ao contrário da autobiografia como a conhecemos, o sujeito que narra sua vida não é quem controla a narrativa, esta é invadida pela presença de outro que exerce claramente um poder de controle, de seleção dos fatos:

Esa escritura ambivalente de/sobre un sujeto femenino colonial se enmarca en las condiciones de un género literario poco flexible, el autobiográfico, que no es ficticio ni no ficticio, sino una forma *sui generis* emparentada con la ficción y con la historia en la cual el modelo y el creador, la creadora en este caso, coinciden y la historiadora se asume a sí misma como objeto. Esa equivalencia entre la creadora y el modelo no es tan obvia, pues quien escribe es una monja cuya vida está atada a lo que se ha decidido en el Concilio de Trento. La autobiografía está narrada por un yo que pareciera controlar el punto de vista del relato pero es, en realidad, la creación de un “otro”, su confesor (o confesores), que no sólo es el instigador, sino el objeto de la escritura. Ese otro también es el lector privilegiado que selecciona el material autobiográfico –tentaciones, castigos, sueños(...) –, modifica el relato a priori y lo censura para verificar si las experiencias de su confesada son diabólicas o propias de una enamorada de Dios (ROBLEDO, 2007, p. 46).

As freiras místicas escreviam baseadas em vidas já contadas, como vimos anteriormente. Suas vidas não traziam em si quase nada de muito particular, pois no momento dos relatos a presença ameaçadora da Inquisição guiava a sua pena, mesmo que uma possível personalidade se mostrasse de maneira tímida. As interrupções do confessor, a sua presença como leitor ideal, seu poder de intromissão geravam um deslocamento do sujeito da escrita, ressignificando a vivência das freiras. Algumas vezes as freiras deixam claro

que o que ali será lido está presente por conta de um dever de obediência para com o clero:

(...) el confesor me manda escribir estos favores y misericordias del Señor; es imposible que a mí me encargue obra tan dificultosa. Yo soy una ignorante, y menos que nada, cómo haré cosa de provecho? Eso no, no hablará conmigo el mandato (ILDEFONSO: 1984 a).

Na autobiografia de Gertrudes de San Ildefonso, por exemplo, também encontramos parágrafos inteiros escritos por seu confessor, o padre Martín de La Cruz, autorizado sem queixa pela monja. Este inseria no meio do discurso da penitente, falas que a ajudavam a legitimar o seu discurso, autorizando suas experiências como a de uma esposa de Deus. Nos manuscritos estas intromissões se tornam visíveis, primeiramente, através da caligrafia destoante com a da freira, além da maneira como as falas são construídas, atribuindo para Gertrudes de San Ildefonso o pronome pessoal em terceira pessoa. O trecho que aqui iremos transcrever diz respeito a uma comparação entre o *Livro dos Cânticos* e uma mensagem que Deus enviou para Gertrudis através do êxtase. Mesmo não tendo presenciado o êxtase, nem tampouco o que ocorrera neste momento, o confessor assume um papel de tradutor e afirma:

En palabras casi semejantes dijo el Señor a la esposa Gertrudis, en ocasión que los trabajos eran grandes y la oración muy fervorosa y atenta a Su majestad, estas razones: Ea hija, ánimoate, que yo soy amigo de ánimos esforzados”. Y como la vio el Señor tan constante (que es tanto como fuerte) en le padecer y amar, puso su nombre grabado en el corazón de la venerable Gertrudes (DE LA CRUZ, 1984, p. 105).

Atitudes como esta dão ao confessor uma posição que vai além do leitor ideal. A sua presença nos escritos é material, não se restringindo apenas a uma entidade que paira na atmosfera gerando medo. Dentro das confissões escritas, ele tem o mesmo poder que nas auriculares: julgar e manipular. Ele é quem tem o domínio da escrita, já que as mulheres tinham uma educação

precária. Ele sabia mais do que as freiras o que o Santo Ofício gostaria de ouvir. Além do que a sua intromissão nas memórias da mística iriam dar mais veracidade às experiências narradas. E qual o interesse do confessor nesta intromissão direta? Descobrir uma mulher que está mais para filha de Maria do que para filha de Eva. Saber que está diante de uma mulher exemplar e que apenas ele terá o poder de revelar esta graça divina, este exemplo da misericórdia de Deus perante a humanidade. O confessor ajuda a construir uma mulher que será modelo do ideal cristão para as demais. Elas serão exemplos para as jovens noviças. A santidade da sua protegida irá gerar dinheiro para o convento e aumentará o seu prestígio social. Em uma encruzilhada entre o pessoal e o ideal, não cabe dúvidas sobre várias das passagens narradas. Seriam meras cópias na tentativa de legitimar uma santidade, ou realmente fatos ocorridos? Algumas passagens são meramente fictícias e aprovadas pelo confessor como algo válido. Um exemplo claro está no trecho conhecido como *la varilla de la virtud*, da confissão de Úrsula Suarez:

Había oído contar de una varilla de virtud, que com Ella se hasín maravillas. Creíalas y así buscaba esta varilla con ansias: salía de casa y seguíame por una sequia que sale de las monjas agustinas, y llegaba tan abajo donde la sequia se batía, que tiraba a la campaña... Habían unos cuartos vasíos y sin puertas, donde se cometían tantas desvergüensas que era temeridad ésta, siendo de día, y no solas dos personas habían en esta maldad, sino ocho o diez, y esto no había ojos que lo viesen, sino los de una inocente, que no sabía se pecado cometían. Yo pensaba eran casamientos, y así todos los días iba a verlos. (SÚAREZ, 1984: 107)

O relato acima transcrito é imitação de um conto da tradição oral, no qual uma criança parte em busca de uma vara mágica e encontra uma cena de crime. O confessor de Úrsula Suárez incentiva a inserção do folclore popular como forma de aproximar o relato à realidade das mulheres criolas, que viviam em contato com as mulatas e, portanto, conheciam determinadas histórias. O incentivo vem através do silêncio. Sobre a passagem da varinha mágica a freira diz que o confessor não comenta nos cadernos, interpretando isto como algo por ele aprovado e passível de ser posteriormente desenvolvido. A

utilidade de trechos como este é ligada à questão sexual cristã. A freira coloca na cena do crime pessoas que praticavam o ato sexual. Primeiramente creia que se tratava de casais sacramentados pela Igreja, mas depois percebe que estava enganada. Mais adiante, com cuidado com as palavras, a freira será obrigada a desenvolver um pensamento sobre o episódio. Ela irá comparar o ato sexual à morte, algo pecaminoso que traz apenas deleite para o corpo, afastando a humanidade da figura do Pai. É aconselhável que tanto Úrsula quanto as demais freiras analise a sua memória, as suas visões, seus momentos de êxtase, seu passado em uma busca obsessiva por momentos de deleite sexual, ou que lembrasse tal sensação. O confessor irá guiar o discurso destas mulheres a um patamar que mistura carne e espírito. As visões e experiências de uma vida antes do convento irão revelar se o espírito destas religiosas está tomado pela luxúria, chegando a ser exalado pelos poros de sua carne. Assim, o confessor, junto com as freiras, desenvolve uma narrativa com o intuito de reforçar a ideia católica do sexo como pecado, atingindo o comportamento das devotas que iriam para a Igreja e chegavam a conhecer a vida destas candidatas à santa. As narrativas das monjas irão ajudar a propagar a ideia de que o corpo humano é o depósito de diversos males causados ao espírito. É o corpo que sente o impulso sexual, os deleites da vaidade e o orgulho, afastando o homem de seu Criador. Esta concepção de corpo irá gerar um ritmo ainda mais nervoso para as autobiografias da alma e escancarar a relação entre a mulher, seu corpo e o considerado sagrado. A cultura das confissões irá enclausurar o corpo no exercício da escrita. Com uma pena na mão, as freiras místicas irão transformar os seus corpos em um discurso doloroso em busca da santificação.

CORPOS CONSAGRADOS A DEUS

4.1. Corpo: palco do sofrimento

Um elemento que se faz presente na narrativa das freiras hispano-americanas, desde suas lembranças da mais tenra idade, é o corpo. Estreitamente vinculado aos arroubos místicos, o corpo irá se transformar em uma obsessão. De acordo com Lorenzo Mammi (2003: 109) o cristianismo foi a primeira doutrina a estabelecer uma reflexão mais profunda sobre o corpo, já que no pensamento clássico este elemento era ignorado por ser considerado o cárcere da alma. Dentro da atmosfera da Contra-Reforma, o corpo alcança o centro das preocupações, já que transformando Seu filho em um ser de carne e osso, Deus nos deu a chance de conhecer o caminho da salvação.

Jaime Borja Gómez (2002:100) ao citar Michel de Certeau, lembra que a importância dada ao corpo está atrelada ao poder que este tem de representar a história. O corpo exibe os valores de determinada época, narrando gestualmente os comportamentos e convenções sociais. Certeau afirma que o sistema administra o corpo, estabelecendo as maneiras de pensá-lo, de senti-lo, de vivenciá-lo. Podemos perceber este gerenciamento através dos meios de comunicação em massa, nos dias atuais, e através das artes, em tempos passados. Tendo a ideologia do corpo representada cotidianamente, a massa irá obedecer às regras e participar dos rituais que irão moldar a aparência do indivíduo de maneira socialmente aceitável.

O período que sofreu o impacto da Contra-Reforma tinha uma preocupação especial com o corpo pecador, possuído pelos seres humanos cada vez mais próximos do espaço infernal. Reafirmando que o corpo era um entrave a divindade, este deveria, então, ser maltratado, dominado, macerado até anular em si qualquer vestígio de pecado. Jacques Gélis (2005:19) demonstra que dentro deste espaço temporal da Igreja Católica imperava o medo do corpo, especialmente do corpo feminino. Este, como sabemos, carrega em si a herança, considerada maldita, da primeira mulher, agente da

queda da humanidade. Por conta de Eva, o ser humano passa a viver eternamente assombrado pelas tentações mundanas, podendo sucumbir a qualquer momento. Como ajudar, então, os fiéis a permanecerem firmes diante dos desejos carnis? Através da arte.

A Igreja passa a tomar a direção das artes sacras, dando aos artistas temas a serem trabalhados, condicionando pinturas, esculturas, arquitetura às formas didáticas. A arte passa a ser um instrumento de grande relevância e deveria atrair o fiel, seja através da imponência, seja através do medo. O fiel, ao olhar para as representações evangélicas na arte deveria se sentir atraído, assombrado, impressionado. E já que a preocupação era o controle do corpo, nada melhor do que representar o corpo do filho de Deus. Este, entretanto, não deveria ser mostrado com a suave beleza dos seres superiores, mas como o ser humano torturado e humilhado no drama da Paixão. Esta opção tinha duas justificativas: lembrar aos fiéis, cotidianamente, o que se tinha feito ao filho do Homem e afirmar que sofrer como o Cristo era a única chance de salvação. Dionísio Areopagita (apud VIVIANI, 2007: 4), ao dissertar sobre o papel das imagens dentro da Igreja, demonstra que estas funcionam como mediadores entre o universo celeste e nossa percepção. As imagens são necessárias apenas porque a nossa pequenez espiritual não é o suficiente para abarcar o mistério divino. Representando o Cristo em seu flagelamento, os fiéis iriam encontrar nesta imagem grotesca, algo extremamente belo. Tudo nos leva a crer que esta beleza seria o mérito de anular a carne para se salvar. Sofrer era preciso. E o corpo seria o palco do sofrimento.



Cristo Atado, Gregório Fernandez¹⁶



El Cristo yacente, Gregório Fernandez¹⁷



La Trinidad, El Greco¹⁸



María Magdalena, Angelino Medoro¹⁹

Imagens como as acima expostas faziam parte do cotidiano visual dos fiéis e das freiras, místicas ou não. Depois do martírio, Cristo é resgatado por Deus e o Espírito Santo, assim deveria ocorrer com os seres humanos

¹⁶ www.veracruzandujar.blogspot.com

¹⁷ www.salvadorsg.blogspot.com

¹⁸ www.domenikoselgreco.blogspot.com

¹⁹ www.artecolonial.wikispaces.com

flagelados. Estes, ao dilacerarem suas carnes, estariam vencendo as imperfeições passionais. Maria Magdalena e outras figuras evangélicas também eram usadas como forma de convencer as pessoas de que imitar a vida do Cristo, reviver sua Paixão era tarefa do bom cristão. Todo aquele que aceitar marcar sua própria carne estaria adorando a Deus e reconhecendo a importância de Jesus, que se ofertou em sacrifício para tirar os pecados do mundo. Os exercícios ascéticos, no entanto, não se resumiam a cilícios e chicotadas, como veremos mais adiante. Dentro da rotina diária católica, castigar o corpo também era sinônimo de aceitar com prazer as enfermidades, jejuar, comer alimentos podres, dormir no chão, não se banhar, buscar constantemente o desconforto.

Estas práticas estavam presentes nas artes plásticas e também na retórica, sendo inseridas nos sermões e nas confissões escritas dos místicos. A arte da retórica se apresentou como elemento de grande importância no mundo católico, desde a Idade Média, graças ao seu caráter persuasivo. Este recurso faz com que os textos ajudem a exaltar os sentidos, servindo-se da mesma função das artes plásticas: evangelizar e enraizar o medo nos devotos. Dentro deste cenário, os escritos das freiras místicas ganham um papel importante pois:

Como textos históricos, las autobiografías expresan esas cartografías corporales que la conciencia barroca eligió como modelos de prácticas o vidas ejemplares; al mismo tiempo que se presentan como el discurso ideal para la conformación de un cuerpo social. Las monjas místicas utilizaban la escrita para elevar y teatralizar, barrocamente, las autobiografías como modelos espirituales, pero también corporales. (BORJA GÓMEZ, 2002: 101)

Através da escrita, as freiras místicas, tanto da Espanha quanto da colônia, não só se faziam crer santas, escolhidas por Deus, além disso, mostravam para a comunidade que uma vida de privações era o segredo da felicidade eterna. A humildade, resignação, os sofrimentos, doenças, o esforço diário para purificar o corpo era o esperado por Deus de cada um de Seus fiéis. As freiras articulam um discurso reafirmando a crença cristã de que a felicidade

não é deste mundo, mas algo que será ofertado para os bons no Reino dos Céus, onde viverão em deleite perene. Como vimos em capítulo anterior, os textos das freiras algumas vezes circulavam pelos conventos. A vida de Santa Teresa, por exemplo, extrapolou os limites da Península Ibérica, alcançando os conventos do Novo Mundo. Textos lidos para as noviças, as autohagiografias apresentavam um caráter didático ao mostrar técnicas para domar o corpo, ensinadas por Deus. Estas técnicas eram aprendidas pelas místicas para justificar seus furtivos momentos extáticos. Como já foi exposto no segundo capítulo, a legitimação das experiências da alma se dava através dos reflexos do corpo.

Sobre as práticas ascéticas encontramos um importante documento vindo de um jesuíta da cidade de Puebla. Miguel Godínez²⁰, que foi um dos confessores de María de San José, publicou o livro *Práctica de la theología mística*. De acordo com ele, o corpo das místicas iria denunciar se era Deus ou o diabo quem estaria atuando. Emoções, consolo e serenidade não deixariam dúvidas de que se tratava da presença do Pai no ambiente psíquico das freiras. Alguns destes sentimentos poderiam provocar efeitos no corpo, tais como dor no peito, afirmavam que o momento sobrenatural aconteceu para trazer um ensinamento moral, tanto para as religiosas quanto para a comunidade. Mas e o diabo? Como ele se manifestava?

Miguel Godínez e os escritos das freiras não deixam dúvidas de que o diabo era um dos habitantes dos conventos. A sua função neste espaço seria frustrar as experiências místicas das freiras. Se uma falha moral abrir brecha ao demônio, os espectadores dos arrebatamentos iriam ver as freiras caírem de joelhos, assumirem uma postura curvada, se moverem em círculos ou sentirem fortes dores no pescoço. Curvar-se seria uma prova de animalização, cair apontava falhas graves que geravam distância de Deus. Outras sensações provocadas pelo diabo eram a tontura e a sensação de queda, demonstrando que as freiras estariam perdendo o seu estado de equilíbrio espiritual. Para Godínez, o único meio de impedir a manifestação do demônio seria através da flagelação e dos jejuns. Acreditava o confessor que a cintura e os pés deveriam

²⁰ Todas as informações sobre o livro de Godínez foram tiradas do artigo *The devil, women and the body in 17th century Puebla Convents*, de Rosalva Loreto López. In www.jstor.org Acessado em: 17/05/2013.

receber uma atenção especial, pois eram as principais áreas do corpo humano que representavam a noção de equilíbrio feminino. A cintura garantiria uma postura ereta, tanto quando a freira estivesse andando ou quando se colocasse de joelhos para orar. Qualquer falha moral levaria a mulher a perder seu equilíbrio e se curvar durante os momentos de êxtase, assumindo uma postura animalésca. Já os pés eram considerados o outro ponto de maior equilíbrio do corpo, por suportá-lo. Quando uma freira cai, o movimento é apressado e desajeitado, apontando que sua alma estaria tomada pela ansiedade e pela perdição.

Como se pode concluir, tudo na vida destas mulheres passava pelo corpo. Dentro deste espaço narrativo, as freiras não irão esquecer nenhum detalhe apontado pela Igreja. Iremos encontrar várias práticas ascéticas, lembrando, assim, a flagelação de Cristo; adoração das chagas, obsessão pelo sangue e doenças.

4.2. Ascetismo: anestesiar o corpo para sentir a Deus

Ao ler a trajetória de vida relatada pelas freiras, notamos a forte presença de determinadas imagens e atitudes como se estas fossem parte de um comportamento padrão. Estas atitudes estão quase sempre ligadas à forma de lidar com o corpo, seguindo uma espécie de genealogia cristã. Tal fato ocorre porque, como já vimos, a vida destas mulheres estava atrelada ao pensamento da Igreja e seus textos deveriam atender à demanda do que se esperava de uma freira. Um dos episódios mais marcantes nas confissões das monjas diz respeito ao ascetismo, descrito de maneira rigorosamente detalhada, buscando nas suas atitudes uma prova de santidade. Para justificar o ascetismo exacerbado em suas vidas, o modelo no qual as místicas se agarravam era o dos pais e mães do deserto. No segundo capítulo tratamos da influência destes personagens cristãos no que posteriormente viria a ser a vida de clausura, aqui iremos nos deter na prática ascética.

María de San José e Josefa del Castillo se inspiravam nos eremitas dos primeiros tempos da era cristã como forma de se mostrarem aptas para uma

vida de penitência severa e isolamento do mundo social. O caso de María de San José se apresenta mais grave, pois ela só consegue entrar em um convento aos trinta e dois anos de idade, permanecendo, portanto, grande parte de sua vida exposta aos perigos do mundo. Em territórios da colônia, tal fato se agravava graças à presença de índios e negros, que conviviam no mesmo espaço territorial que os brancos:

White creole women such as María de San José were not supposed to be living amongst the other races because their fertility was seen as the key to preserving the conquerors racial integrity and economic dominance. (CLOUD, 2006: 199)

Para provar que, enquanto viviam fora dos muros do convento, o seu contato com as raças consideradas perigosas era mínimo, as freiras afirmavam que desde cedo tinham impulsos de viver isoladamente. María de San José tinha sua própria caverna na fazenda dos seus pais, como já mostramos no segundo capítulo, enquanto que as demais freiras aqui estudadas se confessam inclinadas a reclusão em seus quartos, evitando o contato com os demais. Nestes momentos de retraimento, as místicas praticavam atos de flagelação e jejum extremos, como os pais e mães do deserto. Myers (2004: 17) afirma que as freiras recorreriam ao modelo de vida dos eremitas para provar à Igreja que era donas de corpos que haviam ultrapassado a definição de mulher e muitas vezes se masculinizavam. Cloud (2006: 218) afirma que ao se masculinizar, as freiras ganhariam poder e autoridade através de seus corpos. Concordamos em parte com a afirmativa de Myers. É fato que as freiras dedicaram grande parte de suas vidas a tentar comprovar que seus corpos eram mais do que carne e sangue. Elas poderiam controlar suas necessidades físicas e mostrar que seus corpos eram angelicais. O que dominaria nelas seria o espírito e não a carne. A história da Igreja prova que mulheres que adotavam a vida de eremitas no deserto se puniam tão severamente que a menstruação cessava, os pêlos não mais cresciam, o cabelo caía. Estes sinais seriam uma prova de que o gênero havia sido vencido, seus corpos não mais eram femininos. Isto não significa, entretanto, que haviam se masculinizado. Ao nosso ver, o que elas alcançam é um estado

que vai além da noção de gênero. O espírito venceu e este não tem sexo. E mais poderoso do que se masculinizar é se transformar em um ser angelical, que conseguiu vencer o mundo, aniquilando um corpo que só levaria à queda. Por isto era tão importante afirmar para a Igreja que desde cedo haviam travado uma luta contra o corpo. Assim como os primeiros cristãos e como Cristo, as freiras haviam se recolhido para lutar contra as tentações, contra o demônio interior, buscando sempre situações sofridas e negando a vida em sociedade.

A história da Igreja mostra que durante muito tempo o corpo é tido como uma prisão da alma, um caminho para a perdição. Em suas *Confissões*, Santo Agostinho (2000: 294) afirma que mesmo depois da sua conversão sofreu grandes problemas, graças ao corpo. De acordo com ele as tentações da carne o perseguiram, provocando horas de eterna aflição. As reminiscências dos prazeres sentidos e a oferta que a beleza ainda o fazia precisavam ser combatidas para que sua alma não se acorrentasse ao mundano. A causa de tamanho sofrimento, mesmo para aquele que decide seguir a vida religiosa, estava presente no pecado original. Para Santo Agostinho, as fraquezas do primeiro casal humano geraram uma herança sentida por toda a humanidade, a propensão ao mal, o deleite com o pecado. O que fazer para domar esta herança? O primeiro conselho agostiniano é o da castidade.

Dentro do universo conventual feminino a castidade passa a ser encarada como a primeira forma de clausura diante do mundo terreno. A castidade, ao contrário do que acontece com homens como Agostinho, deveria se estender por toda a vida, englobando, portanto, a virgindade. Antón (2005: 157) demonstra que o culto a virgindade feminina começará, no mundo ocidental, na Idade Média e terá uma força maior na Espanha, durante a Contra-Reforma. O ícone da virgindade cristã será Maria, representação de pureza, obediência e resignação. A Contra-Reforma irá representar Maria como uma mãe que padece por seu filho ou como um exemplo de donzela a ser seguido pelas fieis. Maria não era apenas virgem, mas a jovem mais pura e angelical da Terra. A única criatura feminina merecedora de carregar em seu ventre, o filho de Deus. As monjas místicas deveriam englobar em seu corpo e em sua alma as mesmas características da Virgem: corpo intocado, humildade, obediência e pureza. A Bíblia não nos apresenta nenhum episódio que revele

na mãe do Cristo qualquer desejo para as coisas do mundo. Maria nunca foi vaidosa, nunca esboçou um corpo humano libidinoso, mesmo que em um grau mínimo. O mesmo não acontecia com as freiras. Elas relatam momentos juvenis dedicados à vaidade e o corpo é uma tormenta constante. As práticas ascéticas, decerto, não surgem apenas como forma de se mostrar nada atrativa para índios e negros, mas para domar os instintos humanos. Maria, de acordo com Antón (2005: 157) foi a única mulher criada por Deus com o espírito puro. Tendo, portanto, uma alma ainda imperfeita, o corpo das freiras seria um obstáculo para chegar até ao Criador.

Santo Agostinho (2000: 78), assim como outros doutores da Igreja, afirma que o corpo não é mal, pois foi criado por Deus. Mas a essência do corpo é inferior a do espírito, sendo necessárias algumas técnicas para domá-lo. Os religiosos deveriam freiar o amor pernicioso, através do jejum e outras práticas ascéticas. Entre estas práticas encontramos a flagelação, interpretada pelos cristãos como a *imitatio Christi*. A flagelação era um tipo de castigo, presente no Antigo Testamento, praticado tanto por judeus quanto pelos romanos. É mais do que sabido que Jesus Cristo foi submetido a tal penitência antes de sua crucificação. Durante a Idade Média se inicia um grande culto desta penitência. A literatura, por exemplo, não se exime dos mínimos detalhes da flagelação, assim como de exagerar números e propagar o culto. Um dos livros mais famosos é o de Santa Brígida²¹, escrito durante sua peregrinação à Terra Santa. Nele, a religiosa irá contar diversas revelações, tidas durante a sua visita, alusivas ao nascimento e Paixão de Cristo. A santa faz descrições detalhadas dos efeitos das 5.475 chicotadas no corpo do filho de Deus. Ainda durante a Idade Média, Francisco de Assis convence um grande número de adeptos a praticar a auto-flagelação como prova do amor por Deus e reconhecimento dos sofrimentos de Cristo. O corpo passa, então, a ter uma conotação negativa. Benedito de Núrsia, por sua vez, pregava que a carne deveria sofrer todo tido de padecimento. A carne deveria ser abatida em prol do espírito. E é esta a ideia que chegará aos conventos femininos do Novo Mundo. Madre Castillo (2007:76), por exemplo, confessava ter um horror tão grande ao seu corpo, que até os dedos da mão a atormentavam. Este pavor

21 Apud SOLER, Jesús Cortés. *La flagelación en el arte*. In www.confrariacolumnazqz.com Acessado em 05/06/2013.

do corpo fará com que as freiras do Novo Mundo sejam bastante criativas no tema, permeando o dia-a-dia com jejuns, bofetadas, urtigas, arrancar de cabelos, pôr espinhos na boca:

¿Pues, cómo diré, Dios mío, los males y profundidades en que me vi, con tentaciones horrorosas en esto, ni las cosas que movía el enemigo en lo exterior e interior, ni la guerra que yo tenía en mi misma? Poco o nada pueden las fuerzas humanas contra este maldito vicio, tan llegado a nosotros mismos en esta carne vilísima, saco de podredumbre, si Dios se aparta. El altísimo don de castidad y pureza que hace a las almas esposas del altísimo Dios, desciende de arriba, del Padre de las lumbres. Despedazaba mi carne con cadenas de hierro: hacíame azotar por manos de una criada; pasaba las noches llorando; tenía por alivio las ortigas y cilicios; hería mi rostro con bofetadas; y luego me parecía que quedaba vencida a manos de mis enemigos. (CASTILLO, 2007: 125)

O exagero deve estar presente nos relatos das monjas, pois, além de serem descendentes dos que haviam matado o filho de Deus, elas eram mulheres e carregavam em si a culpa de todos os pecados do mundo. Por isto era necessário sofrer mais que os religiosos masculinos. Quanto mais o corpo doía e era maltratado mais próximo da cura estariam seus espíritos. Mas seguir exatamente os passos de Cristo não era fisicamente possível. Ele foi flagelado, coroado com espinhos e pendurado na cruz. Freiras como a Madre Castillo tinham a sua própria cruz de madeira, com a qual passavam horas caminhando ao redor do convento, mas a crucificação não era possível. A estratégia criada pelas religiosas foi a de uma *imitatio* simbólica, ultrapassando, desta maneira, os limites do corpo:

Y viendo una imagen de Nuestro Señor Crucificado, sentia un desmayo, como que todos los huesos me lós desencajaba y mi alma me parecia se iba deshaciendo, entendiendo el gran tormento que causo em Nuestro Señor cuando lo clavaron. (CASTILLO, 2007: 58)

Através dos efeitos provocados pela contemplação de uma estátua, a Madre Castillo sente serem reproduzidas em seu corpo as dores do padecimento do Salvador. Estas oportunidades servem para reafirmar que aquela mulher foi escolhida como receptáculo de sofrimento carnal e o seu sofrimento deve ser reconhecido pelos demais. O corpo religioso que sofre em um grau máximo é interpretado como um instrumento didático para os demais fiéis. Estes aceitam com admiração o corpo sofrido por enxergar aí um meio de salvar os seus pecados. A freira sofre por toda a comunidade. É através dela que o convento e a cidade, onde este está localizado, irá ter mais uma chance de limpar os pecados da alma. Mas nem todas as companheiras de convento observam com bons sentimentos as experiências ascéticas e místicas das freiras:

“(…) se levanto contra mi una persecución tal, que cuando me vían pasar, me escupían, me decían cosas muy sensibles; y como eran muchas las amigas y criadas, por todas partes me hallaba acosada y afligida, y más cuando vía mi interior tan lejos de lo que siempre (o el tiempo antes) había pretendido” (CASTILLO, 2008:81)

“Com esto a las alabansas no daba crédito, sino que discurría si sería burla que me hacían; y cuando era mucho lo que me alababan, me daba rabia y casi me enojaba; pero, por no hacer tonteras, ya que tenía opinión de discreta, procuraba también em estas ocasiones prudência”. (SÚAREZ, 18984: 174)

Passagens do tipo eram essenciais para completar a via crucis. Os textos bíblicos relatam que Jesus Cristo foi alvo da burla de soldados. Estes o coroaram com espinhos e transformaram a passagem “meu reino não é deste mundo” em um espetáculo de humilhação. Apontado como louco e farsante, Cristo silenciou diante de seus algozes e seguiu o caminho até o Gólgota em uma demonstração de humildade e resignação. As freiras necessitavam de episódios nos quais eram insultadas e motivo de piada para mostrar que o espírito também sofria e era testado. E as dores espirituais são maiores que as dores do corpo. Ao procurar ter prudência, Úrsula Suarez nos diz que reconhece nas atitudes das companheiras a presença de Deus, lhe provando.

As acusações e calúnias por mais que doam, passam a ser vistas como mais um caminho para gozar da felicidade eterna. Beatriz Antón (2005: 210), no entanto, enxerga nestas passagens um sintoma do orgulho das freiras. Se reconhecer como menosprezada e apontar os defeitos alheios seria uma forma de se sobressair na comunidade. E elas precisavam do olhar de desprezo das demais para ganhar notoriedade. Uma manobra como esta seria arriscada, pois colocar-se acima dos demais seria arriscar-se a condenação de heresia. Provavelmente as freiras se utilizavam dos momentos não celestiais do cotidiano monástico como forma de provar a sua humildade, apenas.

4.2.1. Jejuar: esvaziar-se para receber Deus

O jejum é uma prática presente na história judaico-cristã desde as eras mais remotas. Acreditava-se que suprimir-se do alimento ajudaria a ouvir melhor os desígnios de Deus. Entre os primeiros cristãos já se afirmava que “um corpo emagrecido passará mais facilmente no portão do paraíso, um corpo leve ressuscitará mais rapidamente e na sepultura será melhor preservado” (TERTULIANO, Apud WEINBERG, 2006: 28). A ideia segue até a Idade Média, período no qual grande número de mulheres e homens religiosos irá aderir a abstinência alimentar, muitas vezes atingindo um grau extremo. O Concílio de Trento dividirá a natureza do jejum em duas categorias: natural e miraculosa. A primeira diz respeito ao ato de tentativa de cura de alguma doença, tanto em favor do penitente quanto de outra pessoa. Os casos nos quais os místicos passam dias inteiros sem beber nem comer em prol da salvação alheia são numerosos, dentro dos relatos da Igreja. Isto se explica porque o místico não deseja apenas sua própria salvação, mas a de toda a humanidade. Um pensamento contrário apontaria uma natureza egocêntrica. Já a abstinência miraculosa poderia ter raízes divinas ou demoníacas. Caberia ao clero investigar cuidadosamente a origem deste jejum, que tinha por objetivo esvaziar-se para, em seguida, ter o corpo preenchido por Deus. Se o jejum fosse de natureza demoníaca encontrar-se-ia ou mensagens de conteúdo doutrinário duvidoso ou uma fraude. E estes casos eram bastante comuns

entre os séculos XVI e XVII. Várias candidatas a santas fingiam passar dias e semanas sem comer nem beber, enquanto recebiam diversas revelações de Deus. Por este motivo, encontramos tanto nas freiras medievais quanto nas freiras espanholas e hispano-americanas o engajamento em defender seus momentos de jejuns.

Algumas ordens, como a agostiniana, encaravam o jejum como um castigo ou um preparativo para um grande encontro com Deus, ou seja, um momento de elevação. A simbologia do castigo é herdada pelas místicas católicas, transformando este ato em uma modelo de vida. Loreto López (2000: 151) afirma que os refeitórios se apresentavam dentro da arquitetura conventual como um espaço de ritualização das penitências. Sentadas, olhando para o Cristo crucificado, as religiosas jejuavam expiando suas penas e culpas. A comida passava a ser algo sagrado, destino para as mulheres que Deus acharia que deveriam se alimentar. As bocas de onde teriam saídos palavras orgulhosas e calúnias deveriam permanecer fechadas ao longo da refeição, como forma de purificar a alma. Não comer, nestes casos, se convertia em símbolo de humilhação pessoal, galgando alguns passos rumo à perfeição.

Em outros casos, como citado acima, o ato de jejuar significava um momento de grande elevação. Não comer durante semanas, alimentar-se da eucaristia por meses seguidos gera transe, torpor e doenças encaradas como uma dádiva celestial. Não alimentar o corpo significava alimentar o espírito de toda uma comunidade, trazendo através do sofrimento destas mulheres a salvação dos fieis e companheiras de convento. Não alimentar o corpo seria tornar-se um ser angelical. A necessidade de comer significava para a comunidade mística assumir a existência de uma dimensão animal em seu ser. Por isso o corpo deveria permanecer livre deste desejo. Jacques Gélis (2005: 21) relata alguns métodos utilizados por religiosos para anestesiar o prazer da comida, tais como mergulhar o pão em água suja, comer pão mofado e carne em estado de putrefação. Nos relatos das freiras que aqui nos propomos a estudar, não encontramos passagens alimentares extremas. O mais comum são relatos de semanas inteiras de abstinência por se sentirem donas de uma alma imunda. Madre Castillo, por exemplo, relata que desde pequena jejuava

como forma de punição por fazer mal a outras crianças ou por ter má companhia:

Entre otros recebi de Nuestro Señor um beneficio que me hubiera valido mucho (...) y así conversaba com uma esclava de mi madre que trataba mucho de servir a Nuestro Señor; de ella me valia para algunos ayunos(...) pero quién podrá decir e daño de algunas compañías que no eran buenas para mi, o yo no era buena para ellas? (que es ló más cierto) (CASTILLO, 2007: 119)

Em outro relato, María de San José afirma que durante quase um ano só se alimentava de ervas cruas, algumas vezes cozidas. Acreditava que desta forma estaria atendendo ao mandado de Deus, presente no capítulo 1 da Gênese. Nesta passagem, o Criador revela que jogou sementes pelas terras férteis e seria das plantas daí brotadas que os seres humanos deveriam se alimentar. O ascetismo alimentar de María de San José se converte, desta maneira, em uma prova de obediência às ordens divinas. Em outra passagem a mística de Puebla troca as ervas cruas pela ração dos animais do convento. Isto seria uma forma de se rebaixar, reconhecendo que em seu interior ainda habitava um instinto animalesco. Um alimento mais requintado despertaria a volúpia e o prazer do corpo, destruindo o trabalho de auto-santificação. Quando não estavam jejuando, se alimentavam apenas de pão e água. O jejum, no entanto, era uma prática quase que cotidiana. Algumas vezes as freiras se privavam apenas de uma refeição, em outros momentos passavam o dia inteiro apenas orando. Tal fato ocorria em dias santos e fazia parte do calendário do convento. Beatriz Antón (2005:178) afirma que nos dias festivos as noviças eram obrigadas a jejuar. Esta obrigação servia para verificar se a candidata a freira tinha vocação religiosa. Submetendo o corpo a tal privação de uma necessidade básica, as noviças afirmavam sua vontade de entregar-se a Deus.

As freiras místicas, como Madre Castillo e María de San Jose, praticavam um jejum que iria além das praticas comuns conventuais. O seu jejum era uma espécie de mortificação severa:

Nunca hice colación ni tome nada parte de la noche...No tomaba nada, ni una sola gota de agua llegó a mis labios

tostados y abrazados de la terrible sed que padecía. (...) Y para poder tolerar esta pena, em exercitava em hacer comuniones espirituales... Y por divertir la sed solía, cuando más fatigada estaba, pegar la boca a la pared, y com el fresco que de ella recibía, tenía algún refrigerio y me consolaba com esto. (SAN JOSÉ, 1993: 113)

Um jejum leve não é necessário para um corpo que tinha por objetivo ser levado a um estado cadavérico. A escritura da mulher que minimiza o corpo deve deixar claro que nela existe um asco pela comida, um desejo extremo de apagar qualquer necessidade da matéria e assim, se converter em anjo terrestre. Esvaziada dos elementos grotescos do homem, este corpo aspirante a celeste esperava a chegada de Deus. Esta presença iria preencher os estados vazios daquela existência, arrebatá-la para um patamar de plenitude, gozada pela ausência de si mesma. Quem habitaria aquele corpo seria apenas a bondade divina.

Llegué a pasarme com tan poço alimento que casi vivía sin comer. Se me acuerda que em una ocasión, me estube veinte y um dia sin tener operación ninguna em que conociese que era un cuerpo humano sujeto a estas misérias (SAN JOSÉ, 1993: 169)

Tais exageros, no entanto, começaram a assustar a Igreja e muitas vezes os confesores intervinham nos jejuns, obrigando as freiras a se alimentarem. Em vida, seus corpos atingiam estados de putrefação, os ossos se tornavam mais evidentes e a fraqueza, ao invés do alcançar o divino, geravam doenças graves.

4.3. Corpo enfermo: presente de Deus

Na Antiguidade, sociedades como as judaica e babilônica, acreditavam que a doença era um castigo dos céus. Para estes povos, o doente fora atacado por espíritos do mal porque haviam cometido algum pecado grave. A figura do Cristo, no entanto, surge como uma nova interpretação para este estado físico. Através do sofrimento de Jesus, a doença passa a ser encarada como algo positivo. Em *Antropología del dolor*, David Le Breton (p.112) afirma que ao morrer na cruz, Cristo se transforma na essência do sofrimento e ensina à humanidade que a dor pode ser uma alternativa de redenção. A dor física é uma das pequenas maneiras de reviver a Paixão, e a doença seria uma de suas vias. A sociedade cristã católica enxerga nos estados patológicos de seus componentes um convite de Deus para estreitar relações. A dor prova a paciência e a fé do crente, oferecendo a este uma oportunidade para mostrar ser merecedor do amor divino. Jacques Gélis (2005: 76,77) cita várias obras teológicas nas quais as doenças são consideradas uma graça. Uma delas teria sido publicada no ano de 1634, sob o título *Sacrum sanctuarium*, com ilustrações dos mártires católicos e suas enfermidades. O objetivo de tal publicação seria dar suporte para que os fieis pudessem superar mais suavemente as suas dores. A interpretação para os males físicos passa a ser a de vencer o mal que se escondia na alma dos pecadores. Corpo e alma se unem como uma oportunidade de salvação. Esta poderia ser feita através de duas formas. A primeira consiste no acompanhamento de enfermos em estado avançado de doenças. Retornando novamente à Jacques Gélis, encontramos vários exemplos em biografias dos séculos XVII e XVIII. Freiras se cobriam com o pus do câncer de suas companheiras, beijavam chagas, lambiam sangue, acariciavam feridas. Submeter-se a tais provas era um ato de vencer o medo da doença, superar o asco e encontrar a felicidade na ajuda ao próximo em sofrimento:

Pues, volviendo a ló que decía; yo recebi con mucho Consuelo aquel castigo y penitencia de ir em lugar de lega a la enfermería, porque había leído em la vida de santa

Magdalena de Pasis (a quien com toda mi alma había deseado tomar por maestra), que era muy amante de las enfermas, y me parecia que por ser la enfermería lugar retirado, hallaría allí gran alivio. (CASTILLO, 2007: 212)

A grande mestra de Castillo, Maria Madalena de Pazzi, foi uma mística carmelita italiana, que dedicou sua vida à penitência e cuidado dos enfermos. Madalena de Pazzi ajudou a lembrar entre as freiras que a caridade é o amor que não finda. Cuidar dos doentes, principalmente dos que estão em estado terminal, é um ato de virtude, mostrando que o que se doa ao irmão necessitado foi capaz de compreender o que é amar. Através do amor aos enfermos, as freiras iriam alimentar o espírito, recuperando as forças para lutar contra as desordens da vida. Caridade, portanto, é o exercício do amor sem condições e interesses. O apóstolo Paulo, em carta aos coríntios, afirma que a caridade nos ajuda a exercitar a paciência, o perdão, o senso de justiça, além de eliminar a inveja e o egoísmo, mãe de todos os vícios da alma. Mas ser um observador que ajuda não é o suficiente para o místico. Apesar de todos os benefícios que a entrega abnegada a outrem possa provocar, o místico sente a necessidade de ser protagonista da dor.

O místico cristão tem como companheira de vida a enfermidade. Ela faz parte de sua natureza e o define como escolhido por Deus, desde o seu nascimento:

Nací dia del bienaventurado San Bruno (...). A lós quince o veinte dias, decían que estuve tan muerta, que compraron la tela y recados para enterrarme, hasta que um tío mio, sacerdote,(...) me mandó, como a quien ya no se esperaba que viviera, aplicar un remedio com que luego volvi y estuve buena. (CASTILLO, 2007: 60,61)

De edad de once meses empecé a enfermar y lo atribuyó mi madre que la ama me Dio leche preñada, y se lamentaba desta desgracia y alquilo otra ama, y trás éstas otras 8, com que tuve diez amas: así salí yo de mala. (SÚAREZ, 1984:91)

Mais adiante as duas freiras relatam que para serem salvas, a família passou a se dedicar à orações, promessas e jejuns, aproximando-se mais de

Deus. A provação da doença em terna idade, apesar de não dito, mostra que a presença destas mulheres fortaleceu a fé dos familiares, deixando mais forte os alicerces do lar cristão. O sofrimento deve se fazer uma constante para que Deus não seja esquecido.

As freiras se utilizam destes momentos da vida para construir uma escrita que funciona como um espaço sintomático, teatralizado, no qual as doenças se apresentam como protagonistas de um corpo que morre para ressuscitar a alma. A dor do corpo não é sofrimento, mas uma chance de padecer por Deus. Quanto mais doía o corpo, mas se depurava a alma. Assim, as doenças deveriam estar presentes em toda a narrativa, marcando as transições da vida. Josefa del Castillo costuma narrar momentos de profundo padecimento físico antes de acontecimentos marcantes, tais como sua entrada no convento, morte de pessoas importantes, debilidade de relações no espaço conventual. Várias são as vezes nas quais a doença lhe arrebatava dos pequenos infernos cotidianos, onde se travavam intrigas e acusações. Enquanto estava prostrada em sua cama, a freira colombiana mantinha contato com Deus, que a aconselhava e a fortalecia para seguir adiante. A doença, entretanto, era desejada mais por seu caráter curativo do que consolador.

A relação entre pecado e doença, como já dissemos, é importante por sua dimensão sagrada. Adoecer também seria uma indicação de que a freira estava pecando, estava vulnerável ao mal. A doença era, portanto, um assunto moral. Josefa del Castillo, por exemplo, tem um possível problema cardíaco interpretado como influência diabólica:

Enfermé mucho, y se pasaban algunos tiempos sin poderme levantar de la cama. Dábame mal de corazón y muy recio, y entonces las personas estaban enojadas conmigo, me echaban agua bendita, y decían que estaba endemoniada, y otras cosas, que en oyéndolas yo, me servían de mayor tormento. (CASTILLO, 2007: 85)

O coração, símbolo dos sentimentos humanos, começou a adoecer quando entre as freiras do convento surgiram boatos de que a madre Castillo desejava os devotados, solicitando sempre a presença deles no convento. O coração estava fraco porque nele a freira nutria a luxúria, própria do demônio.

O coração tinha problemas de funcionamento como castigo pela possível transgressão do voto de castidade. E o padecimento deve ser encarado com doçura, pois um gesto de rebelião lembraria figuras orgulhosas do Antigo Testamento, e conseqüentemente da tradição judaica. Rebelar-se contra o Criador significaria não acreditar na sua justiça, significaria sepultar a ideia do Pai que só quer o bem de seus filhos. Não saber aceitar a doença poderia ser uma prova de heresia. Protestantes, por exemplo, acreditavam que a dor deveria ser combatida, pois esta não seria um castigo, tampouco um caminho para a redenção da alma. Le Breton (118) nos lembra que para a Reforma, as doenças físicas eram indiferentes a Deus. O corpo adoece porque é seu destino natural e o que irá determinar a vida pós-morte são as obras dos homens e não seu sofrimento físico. Para a Contra-Reforma, no entanto, as dores provocadas pelas doenças não deveriam ser diminuídas, pois tal prática denotaria uma consciência equivocada. Em caso de doença, deve-se chamar um padre e não um médico. Tal prática é informada por Josefa del Castillo (2007:108) em ocasião do surgimento de um tumor em sua boca. Conta a mística que diante de tal situação, a Madre Abadessa manda chamar o padre prior de San Juan de Dios, único que conheceria o remédio para este mal. A cura, no entanto, não é relatada pela freira, pois o que interessa aos confessores é a causa da enfermidade e a maneira de encará-la.

4.4. Chagas e sangue: provas de redenção

Acredita-se que a adoração às cinco chagas de Cristo remonta aos primeiros momentos da antiguidade cristã, logo após o seu sacrifício no Gólgota. Mas é na Idade Média que tal culto ganha mais espaço. Nos séculos XIV e XV, a Igreja decide formalizar o culto aos estigmas de Cristo. Já no século XVI, é instaurada a missa “das cinco chagas”. Este encontro, de acordo com Gélis (2005: 29), era uma oportunidade para que os fiéis se libertassem, ainda em vida, do purgatório. Os católicos irão transformar os estigmas em um símbolo de redenção, já que através deles poderiam salvar suas almas. Carregava-se, nas jóias, o Cristo crucificado para lembrar as marcas de seu

sacrifício. Tal adoração, no entanto, irá sair dos momentos litúrgicos com os fieis e penetrar às confrarias penitentes da península Ibérica do século XV e XVI. Entre os místicos, as chagas se convertem em uma marca ansiosamente desejada. Santa Catalina de Siena (apud Fermín, 1999: 381) vivia sentindo em seu íntimo o Cristo crucificado, deleitando-se em suas chagas. A mística italiana afirmava que o seu leito era a cruz e nos estigmas encontrava a única consolação para as intempéries da vida. As marcas do corpo de Cristo eram um lembrete de humildade e obediência às vontades de Deus.

São Francisco de Assis foi um dos poucos místicos presenteado com as cinco chagas. Tal episódio pode ser interpretado como um momento de identificação máxima entre o santo e Cristo. Ao ter sua carne marcada, o religioso pode provar a todos o estágio de sua fé e dedicação ao Pai. Este código de leitura corporal é a assinatura de Deus concordando com a transcendência da condição humana do místico. Ter o corpo chagado significa ter garantida a sua entrada no Paraíso, em uma posição de destaque na hierarquia celestial. Tal condição, todavia, não foi alcançada pelas místicas que aqui estudamos. Mas encontramos algumas poucas passagens em seus escritos que tentam provar uma espécie de estigmatização passageira ou até simbólica, na obra de Josefa del Castillo. Afirma a freira que seu corpo era tomado pelas dores de Cristo:

Yo padeci gran trabajo en lo corporal y espiritual; en lo espiritual, porque me Dio Nuestro Señor un modo de padecer que parecia me ahogaba interiormente, y aquel modo de pena era sensible, de modo que resultaba al cuerpo; principalmente los pies, las manos y el corazón me dolían y atormentaban con um desasisiego y apretura, que pasaba muy amargamente. (CASTILLO, 2007: 112)

Seguindo o relato, Josefa del Castillo descreve as maravilhas que seu espírito pode sentir depois que as dores se esvaíram. Afirma que fora tomada por uma sensação de paz, plenitude e harmonia, sentindo que estava cada vez mais próxima a Deus. A estratégia de recorrer à dor para metaforizar os estigmas é uma alternativa para se identificar com Cristo e seus desejos, sem que para isto seja acusada de falsidade ou orgulho. Sentir dores nos locais do

estigma prova que os esforços místicos estão sendo reconhecidos e o estágio de santidade mais próximo. As demais freiras não faziam referência a tais sintomas, provavelmente por considerarem esta tática um pouco arriscada. As chagas de Cristo se apresentam com mais frequência relacionadas a devoção ou motivo para falar sobre o sangue. Este se apresenta como uma obsessão dentro da matéria confessional das freiras místicas.

O sangue é uma substância que ocupa diversas significações dentro da história da humanidade. Ligado à morte, vida, pureza, impureza, o sangue é elemento essencial em pactos, rituais e na mística. Dentro do imaginário cristão, o fluído vermelho foi adicionado à morte do Cristo, jorrando do seu coração, pés e mãos enquanto estava pregado à cruz. O sangue derramado assume a função de cura dos pecados, através do sacrifício de um em prol de toda a humanidade. O místico católico também necessitava ver seu sangue correr, através de doenças e penitências, como já vimos anteriormente. Josefa del Castillo afirmava que “*hacía cuanta penitencia alcanzava mis fuerzas, y despedazaba mi cuerpo hasta bañar el suelo y ver correr la sangre*” (2007: 83). Em outra parte, a mesma freira afirma que quando tinha quinze anos “*tenía los cabellos en muchas partes mojados en sangre*” (2007: 100). O sangue derramado, no entanto, só poderia sair das linhagens consagradas por Deus. Vimos no primeiro capítulo que as portas dos conventos não se abriram para meninas de origem mestiça, pobre ou indígena. O único sangue confiável era o dos cristãos velhos pertencentes a famílias ricas. No episódio no qual Francisca del Castillo tinha os cabelos molhados de sangue, pode-se entender que o seu próprio fluído, de linhagem pura, limpava os seus pecados. A passagem se relaciona ao período da adolescência no qual a monja se fazia vaidosa e adoradora das distrações mundanas.

A vida da madre Castillo e das demais freiras aqui estudadas se encontra tingida pelo sangue, seja como símbolo da presença de Cristo, como manifestação das doenças, flagelos ou para legitimar o seu discurso. Uma passagem bastante marcante vem das possíveis memórias de Castillo:

Em uno de estos días, habiendo esperado hasta cerca de médio día, para recibir a Nuestro Señor Sacramentado, porque no había habido quien diera la comunión esse día, hasta que acaso vino um padre docinico; pues llegando a

recibir a Nuestro Señor vía con los ojos del alma que mi garganta salía mucha sangre y que la recogían los santos ángeles em una toalla o paño que tenía puesto delante de mi pecho. Yo se Le dije al padre Tobar, y me respondió: “¿Quién duda que serían ángeles los que recogieron aquella sangre derramada por Dios?” (CASTILLO, 2007: 122)

Tal relato se apresenta com destaque porque primeiramente o sangue não jorra fisicamente. Quem o vê é o confessor dominicano, com os olhos da alma. Desta forma, o outro, o que tem o poder, é quem legitima uma experiência que ocorria no espírito de Castillo. Esta queria falar, mas se via impedida. Em sua garganta estavam guardadas palavras de uma vivência mística que necessitava ser relatada. O confessor vê o sangue acumulado na garganta do corpo espiritual da freira, sangue jorrado por Deus. O sangue aqui tem um significado de pureza, de verdade espiritual. Esta é legitimada pela presença dos anjos. O que a mística tem para falar é divino e merece ser verbalizado, pois dentro do imaginário cristão o sangue é símbolo de palavra e se refere à Deus²². Beatriz Antón (2005:195) afirma que as freiras que derrubam sangue, violam o tabu dos corpos selados. Na passagem que acima reproduzimos, Castillo quebra o tabu do silêncio feminino. Ela busca, através da experiência mística e da visão do outro, a legitimidade de seu discurso, o poder que lhe permite falar. Contudo, tantos fluídos jorrados de um corpo tão macerado transgrediram mais de um tabu. O corpo escrito nas confissões das freiras coloniais fala de um ser que violou as fronteiras corporais através do gozo de um erotismo violento.

22 Sobre tal eplicação, Clemente e Orígenes encontram várias argumentações dentro do próprio texto bíblico. De acordo com estes teólogos, o sangue como palavra divina encontra-se no Evangelho de João, no momento em que Jesus pede aos discípulos para comer seu corpo e beber seu sangue. Também fazem referência ao livro da Gênese, quando Deus fala alerta a Caim que a voz do sangue de Abel é o clamor divino que paira sobre a Terra. Apud GONZÁLEZ, Justo. *Historia del pensamiento cristiano*. Clie: Barcelona, 2010.

4.5. Desejar um corpo ausente

A sociedade onde viviam as protagonistas desta pesquisa estava marcada pelo cerceamento da vivência erótica. A partir do século XVI, a Igreja tomará medidas que transformarão o casamento no único meio legítimo da prática sexual. O prazer, através da autorização da Igreja, só será permitido com o objetivo de procriar. Desta forma, qualquer esboço de desejo deverá ser imediatamente sufocado, através de diversas práticas de controle carnal, tais como a prece e a flagelação. A política que sacramenta o ato sexual irá colonizar o núcleo familiar, através das confissões. E neste espaço confessional quem mais sofriam eram as mulheres. Mary del Priore (1988:17) afirma que na tentativa de clausura da sexualidade, a Igreja despia completamente o corpo e os prazeres femininos dentro do confessionário. Era comum que os padres confessores perguntassem às mulheres detalhes como a roupa usada no leito, onde e como fora tocada, se também tocou o corpo masculino, se recorrera a um vocabulário torpe e se chegou ao gozo. Da privacidade do confessionário, o tema chegava ao púlpito. É daí que os padres atingiam um maior número de pessoas com seus discursos normatizadores sobre o sexo. Mary del Priore (1988:17), através do estudo de pregações, mostra que nos dias de ofício e festas religiosas, o corpo da mulher era protagonista. Nestas ocasiões, os padres ensinavam às fieis a enclausurar seus corpos para que estes não despertassem a cobição masculina. Também falavam sobre os lugares para copular, das proibições do sexo para as que se encontravam menstruadas, e o que fazer para não despertar o interesse sexual masculino. Com o intuito de controlar o sexo, a Igreja acaba tornando este aspecto da vida humana em algo onipresente:

De la hipótesis omnicompreensiva de la Iglesia represora, podemos pasar, a poco que lo consideremos, a la constatación de que esa misma Iglesia en realidad ha producido un vasto corpus textual, que en verdad habla ininterrumpidamente sobre sexo. El alma barroca se percibe a través de lo que es una indagación acerca del cuerpo, se construye una auténtica pastoral de la carne (...). De la represión inquisitorial y la punición se ha

transitado a la era de la gran formación de la sexualidad, de sus dispositivos y de sus efectos. (DE LA FLOR, 2002: 357)

A Contra-Reforma precisava que os fieis vivessem no conflito entre esquecer e rememorar as experiências da carne. É a fala do crente que irá ajudar a Igreja a criar uma espécie de cartografia do desejo na era barroca. Esta é a única forma de analisar o corpo, encontrar comportamentos pecaminosos, desvios e julgá-los com a mão do Santo Ofício. Entre os corpos vigiados estavam inclusos o de homens e mulheres que haviam aceitado a castidade. Religiosos e religiosas eram obrigados a relatar as sensações que emanavam de seus corpos para garantir que estavam ausentes da volúpia. Como já vimos, negar a carne e lutar militarmente contra o desejo carnal era uma das tônicas da vida mística das freiras. A inexistência de uma vida sexual entre os místicos, no entanto, se apresenta impossível, mesmo que a Igreja não o tenha percebido.

Lou Andreas-Salomé (19991:40) nos alerta para o fato de que a religião se alicerça no afeto, não permitindo que o ser humano se afaste dele mesmo. Através desta brecha, o erotismo se integra ao religioso e este, por sua vez, se deixa invadir pelo erotismo. O avanço do conhecimento do mundo interior e exterior irá provocar fortes impulsos criativos que dará ao erotismo do religioso uma tonalidade diferente da usual. O fervor religioso irá gerar superexcitações cerebrais que provam o êxtase e o desejo de vivenciá-lo continuamente. O sangue derramado também é sinal de carnalidade, o êxtase se vincula ao orgasmo. Tal fato é constantemente relatado por Santa Teresa nas *Moradas*, revelando que graças ao êxtase “harto goza el cuerpo”. A experiência religiosa transforma freiras e Deus / Jesus Cristo²³, sutilmente, em amantes:

Estando un dia en oración, sentía que mi alma se deshacía y ardía, y luego me parecía sentir junto a mí una persona amabilísima vestida toda de blanco, cuyo rostro yo no veía; mas ella echando los brazos sobre mis hombros cargaba allí un peso aunque grande, tan dulce, tan suave, tan fuerte, tan apacible, que el alma solo quisiera morir y acabar en él, y con él; más no podía

23 As autoras dos textos aqui analisados apresentam a figura do amante ora como Cristo ora como Deus.

hacer más que recibir y arder em sí misma. (CASTILLO, 2005: 163)

O trecho aqui citado nos mostra que a oração pode se transformar em um momento preenchido por tremores, palpitações e arrebatamentos, próprios do toque de amantes que se desejam profundamente. Obviamente, dentro da experiência religiosa, tais corpos não se tocam, faltando assim uma materialização. O que se sente fica enclausurado no interior na consciência. A madre Castillo, depois que desperta desde momento, se vê abraçada a um crucifixo. É através deste objeto que ela saberá quem era o visitante misterioso, quem lhe ofertou o prazer. Este sujeito, no entanto, não é um homem materializado. Filho de Deus ou o próprio Deus, ambos representam um corpo ausente. O fervor místico, então, terá como consequência a busca deste único corpo capaz de sacia-lo. María de San Jose transforma esta ausência no maior tormento de sua vida. Convidada pela Virgem a desposar o Cristo, como vimos no segundo capítulo, a mexicana recebe o anel de noivado:

(...) mientras la Santísima Virgen me estaba ablando, estava mirando este anillo, porque me llevaba la atención el verlo tan sumamente lindo. Era de oro finísimo, la piedra o piedras eran berdes. Todos el era hermosísimo. Respondí a lo que la Santísima Virgen me dijo, que si queria desposarme con su Santísimo Hijo, y dije que si con veras de mi corazón y de mi alma. (SAN JOSÉ, 1993: 98)

Dentro da tradição mística feminina, que remonta à Idade Média, o anel surge como prova de merecimento. Poucas eram as religiosas escolhidas para desposar o filho da Virgem. María de San José prova que é merecedora ao esperar durante vinte anos para entrar no convento, ao esperar por um bom confessor, ao não sucumbir diante dos prazeres mundanos. Mas mesmo tendo recebido o convite, a vida desta freira se faz diante de uma falta constante do amado. A ausência aqui não era temporal, como nas outras místicas coloniais ou medievais. O amante não agia com María de San José como o indivíduo que mora em terras distantes e visita sua escolhida esporadicamente, como relatavam as beguinhas. A freira reclama constantemente de uma solidão total e

de uma frustração que lhe dilacera a alma. Confessa que sua vida nada mais é do que receber os favores de Deus, mas Este nunca se mostra satisfeito. A vida de s^oror Marí^a se converte em uma tentativa incessante de agradar ao amado, que sempre se manterá distante. Assim, a mística de Puebla irá reproduzir a relação que as beguin^{as} mantinham com o Amante divino, invertendo os papéis do amor cortês. Aqui quem tem a pureza de sentimentos não é a Dama, mas o seu Amado. Graças a Sua nobreza de sentimentos, Ele se converte em ideal inacessível. A relação entre o Amado e as freiras lembra as características do amor cortês herdadas de Ovídio. Este, em *A Arte de Amar*, nos livros I e II, ensina ao amante permanecer em vigília, submeter-se a qualquer tipo de prova e convencer a sua amada de que tudo é feito por ela. Invertendo os papéis, as místicas religiosas dedicavam suas vidas ao amor de Deus. Tudo suportavam, calúnias, injustiças e privações para provar que amavam verdadeiramente. Marí^a de San José tentava suportar até a ausência do Amado. Por mais que ela se aperfeiçoasse espiritualmente, não sentia a presença de seu Querido.

Uma esperança, no entanto, estava presente para Marí^a de San José no momento em que recebera o pedido da virgem. O anel fora entregue quando a religiosa ainda era uma criança e a Virgem lhe mostra o Cristo ainda menino. Podemos analisar que a relação ali ainda estava imatura e a união se concretizaria com um processo de maturação. Somos levados a crer em tal fato porque a monja afirma que a Virgem lhe confidenciara que só voltaria a receber a Deus quando prosperasse espiritualmente (SAN JOSÉ, 1993: 130). E esta é a missão de toda mística, evoluir espiritualmente até alcançar uma boa posição na hierarquia celeste. Este também é mais uma influência do amor cortês pregado pelas beguin^{as}. Afirma Andrés de Capellán que:

(...) antes de que haya llegado a un equilibrio por ambas partes no hay angustia mayor, ya que el amante teme siempre que su amor no llegue a alcanzar el fruto deseado y prodigue en vano sus intentos. Teme asimismo las habladurías del vulgo y lo que de alguna manera pueda dañarle, pues cualquier pequeño contratiempo puede hacer naufragar las cosas que todavia no han llegado a buen puerto. (CAPELLÁN, 2006:29)

Tal receio de pôr tudo a perder é visto também em Josefa del Castillo:

Veo todo el tiempo de mi vida tan lleno de culpas y tan descaminado, que ojos me faltarán para llorar em esta región, tan lejos de vivir como verdadera hija de mi Padre Dios; y así, solo quisiera sustentarme de lágrimas: ¿y cuáles fueran bastantes a borrar tanta inmundicia? Solo la sangre de Nuestro Señor, a quien pido a mi amantísimo padre, me encomiende, para que no se pierda em mi el precio de su santísima Pasión y muerte. (CASTILLO, 2007: 334)

O medo a toma nos últimos momentos de vida. A retrospectiva de seus atos gera dúvidas de que ficará ao lado de seu Amado, temendo assim, que todos os seus esforços sejam anulados. Já María de San José enxerga no fato de nunca ver o seu Amado um anúncio de suas falhas. Em algum momento ela deveria ter errado e gerado a insatisfação do seu noivo. Esta angústia de querer sempre acertar também estava presente nas demais freiras, como podemos sentir através dos outros capítulos. Sempre havia o esforço para se melhorar, sempre havia o medo de se perder e ser proibida de consumir o amor depois da morte. O sofrimento de María de San José, no entanto, se faz por não saber esperar o momento certo e não enxergar os pequenos sinais que o Amante ausente lhe apontava. Ser admitida para a vida religiosa fora um deles, mais adiante vemos a freira ganhar o respeito das companheiras e o cargo de priora. Se, ao final de sua vida, Deus regressa para desposá-la não sabemos, pois apenas um dos dez cadernos de confissão foi transcritos e publicados.

Já a Madre Castillo experimenta de maneira distinta a ausência do corpo amado. O que atormenta a freira colombiana é a constante presença de um ser sem corpo. Francisca del Castillo acredita que o seu Amado lhe envia provas e tentações quase que cotidianamente, com o objetivo de testar o seu merecimento. Um dos testes se fazia presente através da presença do diabo:

A la noche habiéndome recogido a dormir, senti sobre mi um bulto pesado y espantoso, que aunque me hizo despertar, me quede como atados los sentidos, sin poderse el alma desembarazar, aunque me parece estaba muy em mi, y procuraba echarlo con toda la fuerza, por

las muchas tentaciones que me traía. (CASTILLO, 2007: 144)

O diabo vivia nos conventos, na figura de um negro alto e forte. Vários são os relatos de sua presença pelas esquinas conventuais, especialmente durante a noite. Seu comparecimento também se fazia nos sonhos, através de imagens de cobras e serpentes que ameaçavam a virgindade da freira. Deus permitia que o diabo assediasse Castillo por este ser o maior obstáculo para uma união com Deus. O demônio atrapalhava as orações e nas meditações fazendo as monjas sentirem sua presença fisicamente. Josefa del Castillo afirma que não estava fora de si e tal declaração é importante, pois mostra que ela não se deixou invadir. Caso a freira guardasse no seu interior alguma soberbia ou desejo voluptuoso, o diabo invadiria a sua alma e a conduziria. Os momentos de êxtase que seriam encontros com o Amado passariam a ser habitados pelo diabo. Para fugir deste entrave a sua plenitude amorosa, Josefa del Castillo recorre à violência. Já vimos que para o imaginário cristão o corpo feminino era um receptáculo do mal que deveria ser controlado severamente. O corpo de Castillo sentia a falta do corpo amado e se via constantemente assaltada pelo diabo que queria preencher esta ausência.

Os relatos de possessão dentro da Igreja são muitos e as consequências eram bastante temidas pelas freiras. Se o diabo conseguisse se apossar de seus corpos, a sexualidade, provavelmente sufocada, viria a tona. Moshe Sluhovsky, em artigo intitulado *The devil in the convent*, expõe casos ocorridos durante a Idade Média quando freiras possuídas afirmam ter mantido relações com o demônio durante oito vezes. Outros relatos mostram que através do corpo dominado, o diabo conseguia reproduzir os movimentos de um ato sexual diante de todo o convento. Uma vez perdido o controle, o desejo por Deus seria substituído pelo desejo por qualquer homem. Uma madre superiora admitia que o diabo a fazia ambicionar determinado homem e “when I did not see him, I burned with desire for him”²⁴. Lúcifer também representaria outro risco que tomaria todo o cotidiano da freira. De Certeau (2000), em vários momentos de *The Possession at Loudun*, demonstra que o diabo poderia

²⁴ Apud Sluhovsky, Moshe. *The devil in the convent*. In www.jstor.com. Acessado em: 10/07/2013.

dessacralizar os símbolos cristãos. Assim, durante as orações as freiras poderiam olhar para o Cristo crucificado e ser tomada por cenas de cópula com o mesmo. O demônio era o único que teria o poder de exteriorizar o espírito luxurioso de uma freira. Ele transformava as cobiças em experiências místicas. A solução encontrada por ela era padecer fisicamente, mas tal atitude suscitava o gozo. Ao imitar ao Cristo torturado, a religiosa tentava preencher o seu corpo dos vazios da ausência do Amado:

El cuerpo se transforma en memorial, grabado por los Dolores de amor, por sus sacrificios, la palabra se confunde con los lenguajes del cuerpo, con sus heridas, cuerpo escrito pero indescifrable, que perseguiría una erótica para hablar de un goce que nunca alcanza la palabra, goce obtenido desde la auto-tortura, desde el sacrificio permanente. La ascesis consiste en encargarse del otro con el cuerpo. (ANTÓN, 2005: 227)

A madre Castillo marca seu corpo, busca o sofrimento constante e aí encontra uma forma de prazer. O seu corpo só existe graças ao Outro que a observa, mesmo que ela não possa vê-lo nem tocá-lo. O texto todo se resume a uma lógica de sofrimento. Ela vive apenas para expiar e tentar conquistar o seu Criador. Percebemos que o texto de Josefa é uma espécie de memorial da dor já nas primeiras páginas. Seus sofrimentos começam ao nascer, sendo dada como morta poucos dias depois. Desde seu primeiro dia no mundo, Josefa parece ter sido marcada por um destino de doenças, ansiedades e aflições. A matéria de confissão da madre Castillo mostra uma fusão entre os sofrimentos da carne e da alma que a transformam em um ser depreciado. E é este o seu objeto, pois ser menosprezada desperta o desejo das companheiras religiosas. É através de todo este padecimento que Castillo mostrar que foi uma das escolhidas de Deus e é merecedora de tal posição. Cada cicatriz de seu corpo é uma prova de que ao morrer, irá encontrar o seu Amado e Dele nunca mais se apartar.

Caso bastante diferente de vivenciar o desejo e a relação com o Amado vem de Ursula Suarez. Uma leitura de sua *Relación* nos mostra que a freira não queria seduzir Deus, mas se deixa por Ele ser seduzida. A mística assume o papel da mulher nunca satisfeita. Em várias ocasiões, Deus lhe pergunta:

“¿Qué me falta?”, agindo como um homem apaixonado e perdido que não sabe mais o que fazer. Úrsula transforma Deus em um homem e O condena por não ter um corpo. Úrsula, no entanto, o consola:

Dios de mi alma, bien sabéis vos mi corazón, que solo te quiero a vos y a estos les estoy mintiendo: ¿no sabéis, Dios mio, que mi amor es con vos fino? Yo te prometo que ya no he de verlos, que los aborresco y nada de ellos quiero; vos sos el amor verdadero: yo lo confieso y no quisiera ofenderos”. Cuando yo decía esto, me decían claro y distinto: “¿Cuándo me has de cumplir palabra que tantas veces me has dado?”; yo con el corazón apretado de dolor, le respondía: “Señor de mi alma y Dios de mi corazón, ¿qué puedo yo, Dios mio?: osadlo vos, que sos dueño de mi corazón. (SUAREZ, 1994: 160)

Úrsula Suarez age como alguém que trai, mas que permanece capaz de amar incondicionalmente ao ser traído. Afirma que sua relação com os outros nada significava e reconhece que o seu comportamento pode causar danos àqueles que são atraídos para o meio de sua relação com Deus. Um pouco mais adiante a monja continua seu discurso de pessoa pouco confiável, através de um diálogo com o Amado traído:

¿Por qué no me quieres y quieres a los hombres? ¿Qué me falta a mi para que hagas esto conmigo?; Yo le dije: “Dios y Señor mio, ¿no sabéis que no los quiero, que les estoy engañando y que vos solo sos mi dueño y mi amado, díjome: “Si no los quieres, ¿cómo Sales a verlos y gustas de ellos?”. “Eso hago – le dije – por lo mucho que les debo y por el interés que de ellos tengo; no por quererlos”. “No soy yo dueño de todo? – me dijo -; ¿qué te faltará conmigo?” Entonces yo, com el corazón aflagido, sin saber que responder, me levante temiendo no me apurase (...) (SÚAREZ, 1994: 176)

O diálogo é claro. A relação que a freira mantinha com Deus era semelhante à de um casal em crise. Para Ele a relação era completa e não entendia porque a sua escolhida buscava a companhia dos homens. Ela tentava leva-IO a crer que nada lhe faltava e que as relações eram completamente diferentes. O fato de buscar outros não alterava os seus

sentimentos. Mas talvez algo faltasse. Por que outro motivo ela iria ao encontro de outros? Talvez sua relação não fosse plena, afinal dentro da plenitude não existem lacunas. O espaço vazio na relação de Úrsula era a ausência de um corpo. Depois do episódio acima narrado, a relação entre Úrsula e Deus se transforma em guerra. O Amado menosprezado irá lançar desafios para a freira dentro do convento. Sua vida passa a ser marcada por situações cada vez mais frequentes de padecimento. Doenças, suores frios, tremores, fofocas, castigos e intrigas tomam conta do dia-a-dia da freira. Deus irá tocar nos seus pontos mais fracos, humilhando-a diante de toda a comunidade. A partir daí, Úrsula passa a admitir que errou, que não tratou o seu Amado como deveria e lhe pede perdão.

A relação que Úrsula mantém com Deus, apesar das acusações de traição, é, do ponto de vista erótico, suave. Não encontramos em sua *Relación* uma afinidade entre êxtase e orgasmo. Não existem passagens onde ela transforme seu corpo em um espaço de dor, além de negar o auto-flagelamento. Úrsula sente falta da possibilidade do contato de seu Amado, mas este seria terno, companheiro, carinhoso. O toque não se confunde com um desejo compatível aos casais. Já vimos anteriormente que o casamento e as práticas advindas deste sacramento eram temidos pela chilena. Úrsula consagra seu corpo a Deus para permanecer virgem.

Assim, cada uma a sua maneira, estas mulheres, através de palavras, desnudam um interior que ainda está maculado pelos anseios carnavais. Buscar o prazer através da dor, o toque dos homens (mesmo que sem uma consciência de ser sexual) e a satisfação do amante torna a vida religiosa em uma maneira alternativa de vivenciar o amor Eros. Mesmo que o corpo estivesse ausente, a carne fosse negada e o amor transcendesse, encontramos nas freiras possíveis resquícios de uma vida por elas abafada, mas que existia de forma latente.

CONCLUSÃO

Primeiramente, buscamos em nossa pesquisa contribuir para o alargamento do corpus da literatura hispano-americana colonial, que durante muito tempo, relegou mulheres e religiosas ao ostracismo. A escritura de freiras místicas é responsável, junto com Soror Juana, pelo início da tradição literária feminina em terras da América hispânica. Procuramos também tentar entender a complexidade do relato de uma vida diante da subalternidade e do medo. Em um primeiro momento mostramos o quanto de uma vida está atrelado a um passado distante. Ao buscarmos a intertextualidade presente nas monjas místicas com as hagiografias e vidas de santos confirmamos a teoria de Judith Butler a respeito dos gêneros:

(...) o gênero é uma espécie de imitação que persiste, que passa como real. A performance dela/dele desestabiliza as próprias distinções entre natural e artificial, profundidade e superfície, interno ou externo – por meio das quais operam quase sempre os discursos de gênero. (...) Ser mulher constituiria um “fato natural” ou uma performance cultural, ou seria a “naturalidade” constituída mediante atos performativos discursivamente compelidos, que produzem o corpo no interior das categorias de sexo e por meio delas? (BUTLER: 2009, p. 8)

Percebe-se claramente que a vida destas mulheres era pautada em uma imitação, em um modelo considerado apropriado aos seus ideais de vida. Todavia, o mais importante talvez seja como a história do corpo destas freiras ajudou a sedimentar determinados padrões seguidos pelas mulheres cristãs. Comportamentos que podemos identificar na repressão do desejo sexual, no desconhecimento e vergonha do seu corpo, na ideia do sexo como algo sujo e pecaminoso. Sabemos que ideias equivocadas em relação ao corpo foram práticas constantes da Igreja e as freiras místicas eram modelos a serem seguidos pelas jovens educadas no convento. Uma análise mais profunda sobre este aspecto poderá ser tema de pesquisas futuras.

Ainda podemos citar, como possíveis caminhos futuros, a herança literária deste subgênero tão forte na era colonial. No Novo Mundo a

autohagiografia de religiosas não irá se encerrar no século XVIII, como aconteceria na Espanha. Esta tradição será levada adiante por mulheres como Teresa de los Andes, Laura de Montoya e diversas freiras anônimas que ainda hoje relatam suas trajetórias religiosas. Juntas, elas formam um grupo que se identifica como de imitadoras do Cristo, a mulher que luta contra o mundo, que é missionária e dedica sua vida a amenizar as dores da humanidade. As herdeiras das freiras coloniais seguem diversas regras das autohagiografias tradicionais, tais como serem membros de famílias cristãs, infância difícil, vocação manifestada cedo, experiências místicas e perseguições no convento. Mas o que se altera é o papel do confessor. A partir do século XIX, as monjas escritoras irão dominar suas narrativas. É só neste momento que os conventos poderão assistir ao desejo confessado das monjas relatarem suas vidas, sua experiências da alma. Já não existe mais o peso do julgamento do confessor e da Igreja. As freiras agora escrevem porque desejam e podem ser consideradas donas de suas memórias, mesmo que estas ainda sigam as regras do modelo colonial. Seus relatos sussurram a ideia de se saberem escolhidas por Deus para uma grande missão na Terra. Dizem que susurram porque alardear tal fato significaria arrogância. O comportamento do místico permanece inalterado ao longo dos séculos. É preciso antes de tudo exercitar a humildade para que o contato divino seja realizado. Deus continuaria a escolher àqueles capazes de se reconhecerem pequenos. Lamentar-se por ter uma natureza pecadora continuava fazendo parte da experiência mística destas mulheres. A dinâmica dos conventos também permanece semelhante aos dos primeiros momentos da mística católica feminina em terreno colonial. Perseguições, intrigas, humilhações e jogos políticos irão afetar a paz das místicas, além de servirem de prova aos seus espíritos. E este ambiente desarmonioso continuava sendo relatado com um grande destaque. Ao mesmo tempo em que se deveria esconder a soberbia, se deveriam revelar arduamente os sofrimentos. A diferença com as monjas coloniais, no entanto, é a certeza de que um dia serão santas. “Yo seré santa” (Los Andes, 128. Apud Anton, 2002: p.248) é uma frase recorrente nos diários modernos. Tal afirmação consegue fugir da soberbia. Ela sabe que poderá ser santa, mas não confessa ser uma. Sabe que poderá vir a ser porque se empenha em tal

empreitada. E um dos caminhos para atingir tal objetivo é dedicar-se à caridade, algo jamais mencionado pelas freiras coloniais.

Dedicar a vida a tarefas missionárias só será possível graças às alterações sofridas na sociedade moderna. É durante o século XIX que o pensamento feminista irá surgir como movimento articulado. Grupos de mulheres nos EUA e Europa se reúnem para repensar o papel da mulher. Exige-se um maior acesso à educação, profissionalização, direito ao voto etc. Durante a segunda metade do século XIX, vemos um número relativo de mulheres ocuparem bancos escolares, algumas se formando professoras e outras poucas entrando para a universidade. Obviamente, os conventos irão perder o seu status de espaço intelectual feminino. As jovens também optarão pelo convento como alternativa ao casamento. Gradativamente, o lugar da mulher vai sendo acomodado na sociedade laica. O convento é o caminho de quem tem vocação religiosa, apenas. Ao perder seu lugar no âmbito intelectual, as religiosas encontram espaço para se dedicarem à atividade que irão aplicar, de maneira prática, os ensinamentos cristãos nas comunidades. Os relatos das freiras místicas da sociedade moderna conectam a caridade com a missão de Cristo. De acordo com elas, Deus envia o Seu filho para que os pecados do mundo sejam apagados através do amor. Se dedicar ao outro abnegadamente é a única forma de aprender a amar. A vida contemplativa não parece mais interessante porque o mundo se apresenta equivocado no conceito de amor. As místicas saem pelo mundo levando a palavra de Cristo e mostrando como esta jornada física auxilia à espiritual. Aqui os jejuns e mortificações se apresentam dispensáveis, já que doentes não podem ajudar doentes. Corpo e alma passam a caminhar juntos, suportando todas as turbulências de quem se atreve a transformar a humanidade em sua família.

REFERENCIAL BIBLIOGRÁFICO

Geral:

CASTILLO, Francisca Josefa de la Concepción. *Vida de La Venerable Madre Francisca de La Concepción escrita por ella*. Fundación Biblioteca Ayacucho: Caracas, 2007.

MYERS, Kathleen. *Word from New Spain: The Spiritual Autobiography of Madre María de San José (1656-1719)*. Liverpool University Press: Liverpool, 1993.

SUAREZ, Ursula. *Relación autobiográfica. Prólogo y edición crítica de Mario Ferreccio Podestá, estudio preliminar de Armando de Ramón*. Santiago de Chile, Biblioteca Antigua Chilena, 1984.

Específica

AGNOLI, Rocío Quispe. *Espiritualidad Colonial y control de la escritura en la Relación Autobiográfica (1650 – 1730) de Ursula Suárez*. Anales de literatura chilena. Año 2, nº 2, diciembre de 2001.

AGOSTINHO, Santo. *De magistro*. Abril Cultural: São Paulo, 1980.

AHLGREN, Gillian. *Teresa of Ávila and the politics of sanctity*. Cornell University: Thaca, 1998.

ALEBERTI, Verena. *Literatura e autobiografia: a questão do sujeito na narrativa*. In cpdoc.fgv.br/producao_intelectual/arq/414.pdf Acessado em 28/11/2012

AMÍCOLA, José. *Autobiografía como autotfiguración. Estrategias discursivas del yo y cuestiones del género*. Buenos Aires: Beatriz Viterbo Editora, 2000.

ANTÓN, Beatriz. *Hereda la palabra: vida, escritura y cuerpo en América Latina*. Valência: 2005 (Tese em Filologia Espanhola). Universidade de Valência.

ARAÚJO, Pedro Galas. *Trato desfeito*. Brasília: 2011 (dissertação em Teoria Literária e Literaturas). Universidade de Brasília.

AUERBACH, Erich. *Ensaio de literatura ocidental*. Editora 34: São Paulo, 2000.

ÁVILA, Santa Tereza de. *Las moradas o el castillo interior*. Edimat libros: Madrid, 2006.

ARENAL, Electa. *Leyendo yo y escribiendo ella*. Journal of hispanic philology, XIII (1989), 214-29.

_____. *Untold Sisters: Hispanic nuns in their own works*. University of New Mexico Press: Albuquerque, 1989.

_____. Stratagems of the strong, stratagems of the weak: autobiographical prose of the seventeenth century Hispanic Convent. In www.jstor.com Acessado em: 06/12/2012.

BASTIDE, Roger. *The mystical life*. Charles Scribner's sons: New York, 1935.

BARALT, Luce López. *Simbología mística musulmana em San Juan de La Cruz y Santa Teresa de Jesús*. In www.cervantesvirtual.com Acessado em 31/05/2012.

BARBOSA, Luciana Ignachiti. De amor e de dor: a experiência mística em Santa Teresa D'Avila. Juiz de Fora: 2006. (dissertação em Ciência da Religião). Universidade Federal de Juiz de Fora

BAKHTIN, Mikhail. *Questões de literatura e estética*. Annablume: São Paulo, 2010.

BENÍTEZ, Fernando. *Los demonios en el convento: sexo y religión en la Nueva España*. Ediciones Era: Mexico city, 1985.

BEZERRA, Luciana da Silva. *A escrita itinerante de Maria Ondina Braga*. Rio de Janeiro: 2011. Tese (doutorado em Literatura brasileira). Universidade Federal do Rio de Janeiro.

BÍBLIA, N.T.João. Português, Bíblia Sagrada. Tradução: Centro Bíblico Católico. 34. Ed rev. Ave Maria: São Paulo, 1982.

BIBLE. Versão ebook para ipad. S/D

BILINKOFF, Jodi. *Related lives: Confessors and their female penitents*. Cornell U.P.:New York, 2008.

BINGEN, Hildegarda. *Scivias Domini*. In:

http://www.hildegardadebingen.com.ar/Scivias_1_1a.htm#scivias_uno_uno.

Acessado em: 10/01/2011

BORDAS, Andrés de. *Práctica de confesores de monjas, en que se explican los*

cuarto votos de obediencia, pobreza, castidad, y clausura, por modo de diálogo. Mexico, 1708.

BRAINARD, F. Samuel. *Mystical Experience*. In www.jstor.org. Acessado em: 08/05/2012.

CARVALHO, Nina Machado. *Eu: narrador e personagem, suas singularidades*. Disponível em www.letras.ufmg.br/espanhol Acessado em: 30/11/2012.

CASTRO, Américo. *Simbología mística musulmana em San Juan de la Cruz y en Santa Teresa de Jesús*. In www.cervantesvirtual.com Acessado em 31/05/2012.

COSTA, Ricardo. *A mística de São Bernardo de Claraval*. In www.ricardocosta.com Acessado em: 25/04/2012.

CERTEAU, Michel de. *La fabula mística*. Siruela: Madrid, 2006.

CIRLOT, Victoria. *Vida y visiones de Hildegard von Bingen*. Siruela: Madrid, 1997.

DE FIORI, Íride María. *La palabra oculta. Monjas escritoras en la Hispanoamérica colonial*. Biblioteca de Textos Universitários: Salta, 2008.

DELGADO, Dília Hernandez. *La presencia del dolor en la obra poética de Garcilaso de la Vega, Diego Hurtado de Mendoza, Gutierre de Cetina, Lope de Vega y la Madre Josefa del Castillo*. University of Nebraska: Lincon, 2007.

DE PALUMBO, Cecilia Inés Avenatti. *Los siete modos de Amor de Beatriz de Nazareth: caleidoscopio estético-místico del deseo de Dios*. Vº Jornadas de Filosofía Medieval Reflexiones de hoy motivadas por pensamientos de ayer. Buenos Aires: 2010.

_____. *Desborde y herida de amor en la poesía mística de Hadewijch de Amberes*. Revista Teología, Tomo XLVI, N°99, Agosto 2009: 267-280.

_____. *El imaginario de La luz mística cortés de Matilde de Magdeburgo. Continuidad y transformación de la herencia hildegardiana en el siglo XIII*. In http://www.hildegardabingen.com.ar/Avenatti_2.html Acessado em: 1/01/2011.

EAKIN, Paul John. *Fictions in Autobiography: studies in the arts of self invention*. Princeton UP: Princeton, 1985.

- ESPÍNDOLA, Dulce Pansera. *Libro de la vida, de Teresa de Jesus: A autobiografia como manifestação literária feminina*. UFSC: Tubarão, 2003 (dissertação de mestrado)
- ESPINOZA, Alejandra Araya. *De espirituales a históricas: las beatas del siglo XVIII en la Nueva España*. *Historia* nº 37, v. 1, enero-junio 2004: 5-32. Pontificia Universidad Católica de Chile.
- ÉPINEY-BURGARD, Gerogette; ZUM BRUNN, Émilie. *Mujeres trovadoras de Dios. Una tradición silenciada de la Europa Medieval*. Paidós: Barcelona, 1998.
- FALBLE, Nachman. *Heresias Medievais*. Perspectiva: São Paulo, 1999.
- FIORENZA, Elisabeth Schussler. *In memory of her: a feminist theological reconstruction of Christian origins*. Crossroad Publishing company: New York, 1993.
- Foley, Augusta. *El alumbradismo y sus posibles orígenes*. AIH. Actas VIII. University of Pennsylvania: Philadelphia, 1983.
- FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas*. Siglo XXI: Madrid, 1999.
- FRANCO, Jean. *Plotting Women. Gender and representation in México*. Columbia University Press: New York, 1989.
- _____. *Si me permiten hablar: la lucha por el poder interpretativo*. In www.jstor.org Acessado em: 26/04/2012.
- FRIGUETTO, Renan. *O modelo de vir sanctus segundo o pensamento de Valério do Bierzo*. In: *Helmantica*. XLVIII / 145-146. Universidad Pontificia de Salamanca: Salamanca, 1997.
- GAY, Peter. *O coração desvelado*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- GÉLIS, Jacques. *O corpo, a Igreja e o sagrado*. In Alain Corbin ET al. *História do Corpo. Do Renascimento à Ilustração*. Editora Vozes: Petrópolis, 2005.
- GÓMEZ, Jaime Borja. *El cuerpo y la mística. Las visiones de Jerónima*. Museo de Arte Colonial: Bogotá, 2002.
- GRANADOS, Rigpfredo. *Teresa de Jesús: la retórica de lo divino*. In www.jstor.org Acessado em: 26/04/2012.
- HALL, James R. *Gender differences in the description of erotic and mystical experiences*. In <http://www.jstor.org> Acessado em 08/05/2012.
- HERPOEL, Sonja. *Autobiografía por mandato*. Editions Rodopi: Amsterdam, 1999.

INGE, William R. *Personal idealism and mysticism*. The Paddock Lectures: New York, 1924.

JELINEK, Estelle C. *Women's autobiography: essays in criticism*. Indiana UP: Bloomington, 2000.

KATUNARIC, Cecilia. *La reescritura del yo-autor en la Relación autobiográfica de Úrsula Suarez*. In www.crimic.paris-sorbonne.fr/actes Acessado em 08/10/2012.

LAVRIN, Asunción. *Religious life of Mexican women in the 17th century*. Dissertation (Harvard University, 1963)

LEJEUNE, Philippe. *O pacto autobiográfico: de Rousseau à internet*. Belo Horizonte: Ed UFMG, 2008.

LIBERA, Allan de. *Pensar na Idade Média*. Editora 34: São Paulo, 1999.

LIMA, Costa. *Sociedade e discurso ficcional*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1985.

LUDMER, Josefina. *Tretas del débil*. In La sartén por El mango. Encuentro de escritores latinoamericanos. El huracán: PR, 1984.

LUZIE, Marta. Eckhart e as beguinas: acerca do espírito de pobreza. In Atas da IV Semana de Estudos Medievais. Disponível em <http://www.pem.ifcs.ufrj.br/AtasIVSem.pdf> Acessado em: 18/05/2011

LOUREIRO, Angel. *The ethics of autobiography: Replacing the subject in modern Spain*. Vanderbilt UP: Nashville, 2000.

_____. *Memórias y olvidos: autos y biografías (reales, ficticias) en la cultura hispánica*. Universitas Castellae: Valladolid, 2003.

MARCOS, Manuel Suances. *Fuentes y contexto del misticismo español del siglo de oro*. In www.dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=178009 Acessado em: 26/04/2012.

MARMOLEJO, González. *El placer de pecar y el afán de normar*. Joaquín Mortiz: Mexico, 1987.

MARQUES, José Oscar de Almeida. *Rousseau e a possibilidade de uma autobiografia filosófica*. Reflexos de Rousseau. Humanitas: São Paulo, 2007.

_____. *Rousseau e a forma moderna da autobiografia*. IX Congresso Internacional da ABRALIC. Porto Alegre: 2004.

MARQUEZ, Antonio. *Los Alumbrados: origenes y filosofia (1525-1559)*. Taurus: Madrid, 1980.

- MCKNIGHT, Kathryn Joy. *Sister acts: subject, voice and intertextuality in the works of Madre Castillo*. Tese. Stanford University, 1992.
- MIRALLES, Alicia Silvestre. *Místicas: voz, silêncio, liberdade*. Anais do XIV Seminário Nacional Mulher e Letartura. In www.telunb.com.br/.../alicia_silvestre.pdf Acesado em 25/04/2012
- MIRAUX, Jean-Philippe. *La autobiografía. Las escrituras del yo*. Buenos Aires: Claves Dominios, 1996.
- MURIEL, Josefina. *Crónicas femeninas de la fundación de conventos novohispanos*. Universidad Nacional Autónoma de Mexico: Mexico, 2001.
- _____. *Cultura femenina novohispana*. Universidad Nacional Autónoma de Mexico: Mexico, 1982.
- MYERS, Kathleen. *A wild country out in the garden: selected writings of Madre María de San José*. Indiana UP: Indiana, 2004.
- _____. *Picaresque narrative and the Vidas de Monjas: The case of Ursula Suarez*. Indiana UP: Indiana, 2002.
- NETTO, F. Benjamin de Souza. Patrística e Escolástica. In *Um passado revisitado. 80 anos do curso de Filosofia da PUC-SP*. São Paulo: EDUC, 1992.
- PAZ, Octavio. *Soror Juana Ines de La Cruz: as armadilhas da fé*. Mandarim: São Paulo, 2008.
- PAPIENSIS, Bernardus. *Decretos do IV Concílio de Latrão*. Disponível em www.purl.pt
- PEPYS, Samuel. *Pepys' diary*. Disponível em: www.pepysdiary.com . Acessado em: 15/11/2012.
- Real Academia Española, *Diccionario de Autoridades, edición facsimilar, Biblioteca Románica Hispánica*. Madrid: Editorial Gredos 1964, Tomo I.
- RELA, Nara. *O banquete de Platão e sua influência na mística espanhola no período de 1560 a 1600*. In www.kharuna.com.br/textos.html Acessado em: 25/04/2012.
- RILEY, Alisson A. *La autohagiografía en la Edad Media: Teresa de Cartagena, Santa*. In www.digitalarchive.gsu.edu Acessado em 11/12/2012.
- ROUSSEAU, Jean Jacques. *As Confissões*. São Paulo: Atena Editora, 1959.
- ROS, Carlos. *Catalina de Siena, Santa de Europa*. Madrid: Centro Pastoral litúrgico, 2003.

ROZENCHAN, Nancy. O castelo interior de Shulamit Halevi: busca de raízes em Santa Teresa. In www.cs.tau.ac.il/~nachum/.../NancyRozenchan.pdf

Acessado em: 31/05/2012.

SCATTERGOOD, Amy. *Hagiography*. In www.jstor.org Acessado em:

08/05/2012.

SERRA, Ordep (trad). *Hino Homérico a Demeter*. Odysseus: Rio de Janeiro, 2009.

SILVESTRE, Alicia. *Mística: voz, silêncio, liberdade*. Anais do XIV Seminário Nacional Mulher e Literatura. Porto Seguro: 2010.

SINGUENZA Y GÓNGORA, Carlos. *Parayso Occidental*. Universidad Nacional Autonoma de Mexico: Mexico, 1995.

SIKORSKA, Liliana. *Between autobiography and confession: generic concerns and the question of female self-representation in Anna Maria Marchocka's Mystical Autobiography*. In:

www.journals.hil.unb.ca/index.php/flor/article/download/12531/20127 Acessado em 10/12/2012.

SOCLOW, Susan. *The women of colonial latin america*. Cambridge University Press: New York, 2000.

SCHLAU, Stacey. "El cuerpo femenino y la Inquisición colonial: Dos casos ejemplares." PROHAL MONOGRAFICO, Sección VITRAL Monográfico, 2008.

<http://www.filo.uba.ar/contenidos/investigacion/institutos/ravignani/prohal/dossiere.html>

_____. "From Alienation to Consolation in Madre Castillo's Su Vida." *Women's Voices and the Politics of the Spanish Empire: From Convent Cell to Imperial Court*. Eds. Jennifer Eich, Jeanne Gillespie, and Lucia Guzzi Harrison. University Press of the South, 2008. 31-54.

_____. *Spanish American's women use of the word: colonial through contemporary narratives*. University of Arizona Press: Tucson, 2001.

ST. THIERRY, Guillermo. *Meditaciones*. In <http://www.monasterioescalonias.org/oracion/216-oraciones-y-meditaciones-de-quillermo-de-saint-thierry-1o-oracion.html> Acessado em: 20/01/2011.

_____. *Following Saint Teresa: Early Modern WOmEn and Religious Authority*. In www.jstor.com Acessado em: 26/04/2012.

- TAUFER, Adauto Locatelli. *Do factual ao ficcional*. Porto Alegre, 2007. (dissertação de mestrado em Literatura Brasileira) Universidade Federal do Rio Grande do Sul.
- OLNEY, James. *Metaphors of self: the meaning of autobiography*. Princeton UP: Princeton, 1984.
- RUDDER, Robert. *Santa Teresa's mysticism: the paradox of humility*. In www.jstor.com Acessado em: 26/04/2012.
- SOBRAL, Aldo Eustáquio Assir. *Suetônio revelado: o texto narrativo biográfico e a cultura política em "As Vidas dos Doze Césares"*. Rio de Janeiro, UFRJ, 2007.
- SOUZA, Carlos Frederico Barboza. *O sufismo como dimensão mística do Islã*. Revista Horizonte. Belo Horizonte, v. 4, n. 7, p. 76-94, dez. 2005.
- TAUFER, Adauto Locatelli. *Do factual ao ficcional: memórias, história, ficção e autobiografia nas Memórias de um sobrevivente, de Luiz Alberto Mendes*. Porto Alegre: 2007. Dissertação (Mestrado em Literatura Brasileira). Universidade Federal do Rio Grande do Sul.
- TEIXEIRA, Elizângela Rodrigues. *O poeta Murilo Mendes na revelação autobiográfica de "A Idade do Serrote"*. Rio Grande: 2005. Dissertação (Mestrado em História da Literatura). Fundação Universidade Federal do Rio Grande.
- T., J.M. *A medicina em história*. In www.sigarra.up.pt Acessado em: 17/07/2013.
- VALDÉS, Antonio. *Escritura de monjas durante la colonia: El caso de Úrsula Suárez en Chile*. In www.memoriachilena.cl Acessado em: 02/01/2013.
- VANINI, Marco. *Introdução à mística*. Edições Loyola: São Paulo, 2000.
- VAZ, Henrique C. de Lima. *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*. Edições Loyola: Belo Horizonte, 2009.
- VILLAR, Marília Santanna. *A autobiografia como discurso de poder*. In www.lettras.ufrj.br/neolatinas/.../marilia_villar.pdf Acessado em 20/11/2012.