

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP**

Joyce de Freitas Ramos

**Ler, Reformar e Escrever:
Teologia Mística na Expressão Feminina de Teresa de Ávila**

Mestrado em História Social

**SÃO PAULO
2017**

Joyce de Freitas Ramos

**Ler, Reformar e Escrever:
Teologia Mística na Expressão Feminina de Teresa de Ávila**

Mestrado em História Social

Dissertação apresentada à
Banca Examinadora da
Pontifícia Universidade
Católica de São Paulo, como
exigência parcial para a
obtenção do título de Mestre
em História Social, sob a
orientação do Professor
Doutor Amílcar Torrão Filho

**SÃO PAULO
2017**

Banca Examinadora

**Trabalho financiado pelo Conselho Nacional de
Desenvolvimento Científico e Tecnológico
(CNPq)**

Agradecimentos

Em primeiro lugar, minha pesquisa não teria sido possível sem o incentivo e financiamento do CNPq. Também agradeço a CAPES, a Pontifícia Universidade Católica de São Paulo e a FUNDASP por todo o apoio.

Depois, essa pesquisa também não teria sido possível sem algumas pessoas que me ajudaram, apoiaram, incentivaram, criticaram, elogiaram e impulsionaram meu trabalho para frente.

Agradeço imensamente ao meu orientador, Professor Amílcar Torrão Filho, por absolutamente tudo. Agradeço por acreditar em meu potencial e em minha pesquisa, pela boa-vontade que sempre demonstrou em me ajudar a melhorar, pelas bibliografias, pelo apoio, pela paciência, pelos ensinamentos e por todo auxílio que me deu em todos esses anos como meu professor e orientador.

Agradeço a querida Professora Yone de Carvalho por ter acreditado em mim desde o começo, obrigada pelas críticas sempre muito pertinentes e bem-vindas, obrigada também pelos elogios e por estar sempre disponível para me ajudar e ouvir minhas questões. Obrigada por sempre me incentivar a ser o meu melhor.

Agradeço também a Professora Ana Paula Tavares Magalhães Jacconi pela boa-vontade com que aceitou, em plenos 45 minutos do segundo tempo, fazer parte de minha banca. Obrigada pela paciência e pela leitura. Agradeço a Professora Leila Mezan Algranti pela excelente leitura em meu exame de qualificação. Obrigada por todas as críticas e elogios que transformaram tão positivamente meu trabalho. Sou muito grata também ao Professor Fernando Torres Londoño e a Professora Maria Cristina Leandro Pereira por aceitarem também, com tanta boa-vontade, fazer parte de minha banca.

Agradeço a querida Professora Estefânia Knotz Fraga pelo carinho e interesse que sempre demonstrou por minha pesquisa e ao Professor Álvaro Allegrette por toda a ajuda e boa-vontade que sempre demonstrou para ler e opinar em todos os textos que tento rabiscar. Obrigada a ambos pelas valiosíssimas contribuições, sem as quais esse trabalho jamais alcançaria seu completo potencial. Agradeço imensamente a Professora Maria Odila Dias por ter sido a primeira a ter acreditado em mim e me incentivado em

minhas ideias malucas de pesquisa. Agradeço a Professora Julia Lewandowska, pela atenção, ajuda e debate sobre essa figura intrigante que é Santa Teresa de Ávila. Agradeço ao Professor Admilson Prates, por toda ajuda e interesse. Agradeço, também, a Professora Carla Longhi por todo apoio. Agradeço ao Departamento de História e a todos os meus professores da PUC que tanto me ensinaram e ajudaram, direta ou indiretamente.

Agradeço aos meus queridos amigos e colegas de Mestrado. Obrigada pela ajuda, pelo apoio e por todas as trocas maravilhosas. Obrigada, também, as amadas amigas e aos amados amigos que sempre me apoiaram, incentivaram e aguentaram meus momentos eremitas de pesquisa e escrita.

Agradeço, finalmente, aos meus pais, Simone e Wagner. Obrigada pelo maravilhoso exemplo, obrigada por sempre me incentivarem, apoiarem e impulsionarem. Obrigada por serem essa base forte que me sustenta em todos os caminhos. Obrigada pelas leituras, obrigada pelas críticas, obrigada pelo carinho e pelo amor que me ajudaram a sempre seguir em frente, mesmo incerta ou cansada. Agradeço a minha família querida que sempre me incentivou tanto, especialmente aos meus avós, Zelinda e Luiz, pelo carinho e por sempre deixarem transparecer um orgulho que me emociona.

Resumo

Com o objetivo de tentar encontrar formas de expressão feminina dentro dos conventos espanhóis do século XVI através do contato com a Teologia Mística, o seguinte trabalho se debruçará na análise das fontes escritas por Santa Teresa de Ávila. A ampla produção textual, que lhe garantiu o título de primeira Doutora da Igreja Católica, e seu movimento reformador dentro da vida religiosa a transformaram em um modelo de santidade feminina para sua época e para os séculos que a seguiram. O estudo de sua obra pode nos levar a perceber seu lugar de ação e sua condição de leitora, reformadora e escritora, todas características que pareceriam inalcançáveis para uma mulher na Espanha Moderna.

Palavras-Chave

Santa Teresa; Espanha Moderna; Expressão Feminina; Teologia Mística

“Read, Reform and Write: Mystical Theology in Teresa of Avila’s Feminine Expression”

Joyce de Freitas Ramos

Abstract

Having the objective of trying to find ways for women to express their selves within the Spanish convents in the XVIth century through the contact with the Mystical Theology, the present work will concentrate on the analyses of sources written by Saint Teresa of Avila. The vast textual production, which guaranteed her the title first Doctor for the Catholic Church, and her reformative movement within the religious life made her a model for female sanctity in her own time and for the following centuries. The study of her work may lead us to realize her place of action and her condition of reader, reformer and writer, all of which are characteristics that seemed unreachable to a woman in Modern Spain.

Key Words

Saint Teresa; Modern Spain; Women’s Expression; Mystical Theology

Sumário

Introdução	10
Capítulo 1 – “A Espanha de Santa Teresa: lendo autobiografias espirituais”	18
1.1. Contrastes espanhóis do século XVI.....	20
1.2. A tradição autobiográfica europeia e as demandas confessionais	31
1.3. A leitura e escrita de uma mulher moderna	43
Capítulo 2 – “O Convento de Santa Teresa: reformando um espaço de fundações”	54
2.1. Os percursos de Teresa	55
2.2. Vidas Enclausuradas: o ambiente conventual da Espanha teresiana	64
2.3. Espaço de reformas, momento de Fundações	74
Capítulo 3: “A Teologia em Santa Teresa: escrevendo moradas espirituais”	96
3.1. A Teologia Mística e seus caminhos no Ocidente	97
3.2. Táticas Narrativas: formas de dizer o não dito	108
3.3. O Contato Divino: A <i>Morada</i> das boas ações.....	116
Considerações Finais.....	130
Bibliografia	132

Introdução

Em 1970, o Papa Paulo VI outorga à Santa Teresa de Jesus¹ o título de primeira mulher Doutora da Igreja Católica. A nomeação recai sobre ela como um reconhecimento pela vastidão de sua produção intelectual. Em seus sessenta e sete anos de vida, Teresa escreve aproximadamente meia dúzia de livros, alguns manuais, comentários das Escrituras e poesias, sem contar sua grande coleção epistolar. Mas não apenas sua obra a destaca no cenário religioso e teológico, sua vida também chama especial atenção por seu caráter reformador de liderança e de exemplaridade.

A Santa, nascida em Ávila no território espanhol, no início do século XVI d. C., é uma figura de estudos excepcional. Ao entrar em contato com seus textos e com as diversas interpretações sobre suas obras e suas vivências, algumas perguntas começam a surgir para assombrar a mente inquieta de qualquer historiadora ou historiador interessado nas mais diversas vertentes da temática, especialmente, no que diz respeito à História das Mulheres.

Como poderia essa mulher, representante de uma burguesia espanhola, construir para si uma fama que adentra os limites teológicos da Igreja, tão aferrados ao domínio masculino? Que espaço era esse que a permitia circular e operar mudanças em uma instituição considerada por sua rigidez e austeridade? Que formas ela encontrou para ultrapassar barreiras textuais de censura condenatória? Quem a influenciou? E quem a apoiou? Quais eram as características que fizeram dela não apenas uma mulher exemplar para sua época e posteriormente, mas que a encaminharam para a santidade?

Analisar a obra teresiana com essas perguntas em mente nos encaminha para um objetivo maior que se enquadra em uma pergunta mais abrangente: como a produção e as vivências – que vão muito além do campo teológico – de Santa Teresa contêm, em si, características de uma possível expressão feminina?

A fonte textual produzida pela própria Santa, em sua extensão, apresenta algumas obras principais que nos ajudam na busca pelas respostas dessas perguntas. De seus livros mais importantes, quatro se mostraram fundamentais para a presente proposta: o *Livro da Vida* (1565), *Fundações* (1537-1582), *Constituições* (1567-1581) e *As Moradas* (ou *Castelo Interior*) (1577).

¹ Ou Santa Teresa de Ávila.

Além dos escritos teresianos, é necessário pensar naquilo que foi dito *sobre* ela. Desde a morte da Santa, foram inúmeras as biografias escritas a seu respeito. O primeiro esforço para explicar sua vida pode ser encontrado em seu primeiro editor, Frei Luis de León, e no primeiro comentador das obras, Padre Jerônimo Gracián, ambos seus contemporâneos. Durante os mais de quatrocentos anos que se seguiram à morte de Teresa suas obras não pararam de ser reeditadas e houve uma impressionante proliferação de suas biografias, cada qual objetivando uma abordagem diferente.

Para o presente estudo, as obras da Santa foram consultadas em duas edições correspondentes. Assim, as *Obras Completas* no original em Espanhol editadas pela Monte Carmelo² foram utilizadas em conjunto com sua tradução direta para o português, feitas pelas Edições Loyola³. Estas edições apresentam um conjunto riquíssimo de notas de rodapé explicativas, sendo algumas delas os comentários de leitura de Padre Gracián.

Não apenas a História e a Literatura verteram produções sobre Santa Teresa de Ávila. Também áreas como a psicologia, a linguística e a crítica literária, entre tantas outras, fincaram base na fonte teresiana. Alguns autores atuais nos apresentam visões interessantes sobre a Santa, especialmente no que diz respeito a uma nova apresentação biográfica.

Em 2007, o historiador hispanista Joseph Pérez publica um livro intitulado *Teresa de Ávila y la España de su tiempo*. Nessa obra, o autor toma para si a difícil tarefa de traçar uma linha biográfica que vai desde a infância de Teresa, seu movimento reformador e sua produção textual até o legado deixado por ela na religiosidade ocidental. Aqui, a apresentação da Espanha do século XVI se mostra como uma das mais completas ambientações atuais. Entretanto, sua tendência de apresentar a Santa como uma mulher dotada de uma humildade submissa genuína, ainda que uma pessoa de ação, não encontra eco em boa parte dos demais autores e autoras que analisam sua vida e obra. Existe uma tendência geral em considerá-la como uma mulher de grande sagacidade e habilidade de construção do discurso, que vai de encontro à visão de Pérez.

Acompanhando uma linha bastante semelhante à de Joseph Pérez, a historiadora Jodi Bilinkoff (*Ávila de Santa Teresa. La reforma religiosa en una ciudad del siglo XVI*) nos apresenta uma Teresa que se permeia e influencia seu ambiente. Além do processo biográfico,

² SANTA TERESA DE JESÚS. *Obras Completas*. 16ª edição. Burgos: Monte Carmelo, 2011.

³ SANTA TERESA DE JESÚS. *Obras Completas*. 2ª ed. Texto estabelecido por Fr. Tomas Alvarez, O.C.D. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

a autora explora amplamente o momento religioso pelo qual passava a Espanha da época, traçando uma linha transformativa que vai desde uma reformulação do advento da Reforma Protestante até como a própria Santa se apresentaria, prioritariamente, como uma reformadora no campo da religiosidade católica.

Já a professora de Literatura Espanhola, Rosa Rossi (*Teresa de Ávila: biografia de uma escritora*) também traça um panorama biográfico para Teresa, entretanto, sua preocupação se volta muito mais para o campo da construção textual. Nesse sentido, é mais interessante para a autora perceber as formas pelas quais a Santa vai construindo sua identidade, especialmente literária, em um cenário inquisitorial bastante hostil e censor. No caso desta obra, a ambientação espanhola dá lugar aos processos de construção de um Eu literário próprio.

Em seu livro, *Thérèse d'Avila: femme d'écriture et de pouvoir dans l'Espagne du Siècle d'Or* (Teresa de Ávila, mulher de escrita e poder na Espanha do Século de Ouro), Dominique de Courcelles, além de traçar um panorama biográfico para Teresa, introduz uma discussão interessante sobre a condição de “mulher de poder” que ela atingiria através da escrita. Para a autora, seria o poder teresiano sobre as palavras o que a tornaria uma figura tão excepcional em seu tempo.

Nesse sentido, a também hispanista, Alison Weber (*Teresa of Avila and The Rhetoric of femininity/Teresa de Ávila e a Retórica da Feminilidade*) traça um panorama dos escritos de Teresa como compostos de uma estratégia retórica que ela caracteriza como tipicamente feminina. Em seus estudos sobre a Santa, Weber compactua com a ideia de que os escritos teresianos seriam indissociáveis de uma ideia fixada de expressão feminina, visto que suas letras estariam sempre condicionadas à sua condição de mulher e às formas pelas quais esse enquadramento se imprimia em sua obra⁴.

Em se tratando da produção textual teresiana dois outros trabalhos também se destacam, o da historiadora Isabelle Poutrin, *Le Voile et la Plume* (O Véu e a Pena), e o do psicoterapeuta e professor de Teologia e Espiritualidade, Peter Tyler, *The Return to the Mystical* (O Retorno ao Místico).

⁴ Também seguindo a linha de pensamento dos que associam a escrita Teresiana diretamente a sua condição feminina, pode-se considerar a obra do filólogo e historiador espanhol da virada dos séculos XIX e XX Américo Castro (*Teresa la santa y otros ensayos*).

Sempre colocando Teresa na vanguarda, o livro de Poutrin caracteriza e correlaciona as produções autobiográficas espirituais femininas. Aqui, as hagiografias e as escritas de si, separadas por uma linha muito tênue, passariam a ser mais facilmente caracterizadas depois da obra teresiana. A autora considera que a Santa encontra-se num movimento dinâmico em que ela é influenciada pelas vidas das santas medievais, bem como as reformula, tornando-se pioneira na produção das autobiografias espirituais femininas na forma como serão reproduzidas por outras mulheres escritoras depois dela.

Peter Tyler a coloca em dois caminhos temáticos interligados, o das táticas narrativas e o da Teologia Mística. Traçando um panorama dessa corrente religiosa que remonta a antiguidade grega, passando pela Europa medieval e chegando até a Ávila moderna, o autor faz um amplo debate sobre o surgimento da Mística e suas características próprias. Em seu texto, Teresa aparece, principalmente, como uma escritora que permeia seu texto com elementos narrativos que a ajudam a falar sobre um assunto tão delicado quanto a Teologia em sua “frágil” condição de mulher escrevente⁵.

A psicóloga Mônica Balltandre também aborda a temática teresiana em uma série de trabalhos. Sua análise considera a experiência mística de Teresa através de um enfoque em sua relação com a oração e os êxtases, trazendo suas vivências para um campo mais pessoal e psicológico do que histórico ou literário.

Pensando nesses principais autores e autoras contemporâneos que fazem da vida e obra de Santa Teresa seu objeto, é possível perceber algumas características interessantes. Primeiramente, ainda que a formação de historiador represente uma maioria, entre eles existem psicólogos, linguistas e especialistas em literatura. Nesta pequena amostra vê-se como o tema teresiano se faz mais rico na medida em que se faz bastante interdisciplinar. É interessante notar também que não há uma centralidade absoluta dessas produções na Espanha, estando estas espalhadas também por países de língua francesa, inglesa e alemã⁶.

As contribuições de tais autores e autoras permeiam o texto em suas concordâncias e discordâncias. Uma rica análise da Espanha Moderna feita por Pérez e Bilinkoff não garante

⁵ Também a especialista em literatura mística espanhola, Erika Lorenz (*Teresa de Ávila: las tres vidas de una mujer*), relaciona, depois de uma breve biografia, as formas pelas quais Teresa associa essa vertente teológica com a qual entra em contato e como ela a transforma.

⁶ Considerando que os estudos teresianos contemplam um número bem maior de línguas e nacionalidades, sendo estes apenas os dos exemplos contemplados aqui.

uma anuência à ideia de uma Teresa humilde e um tanto ingênua construída pelo autor Espanhol.

As definições de Isabelle Poutrin de hagiografia e autobiografia e a importância de Teresa neste cenário são essenciais quando da análise da produção teresiana, mas existe, aqui, uma confusão quanto ao movimento entre sofrer influências do meio e ser influenciadora dele. Já a análise de Peter Tyler é essencial para se pensar o que é e como surgiu a Teologia Mística, bem como as formas pelas quais a Santa se utiliza dela, ainda que a mesma apareça perdida no mar das correlações e comparações.

O livro de Dominique de Courcelles pode ser considerado como uma interessante fonte de reflexão e discussão. Ao considerar que Teresa seria uma mulher de poder por conta de seu manejo das palavras, pode nos fazer considerar se ele a elevaria de sua condição feminina para a época em que vivia. A autora nos leva a pensar em que vias e de quais maneiras esse poder se pronunciaria ou não, ou mesmo se a própria escritora e seus contemporâneos o consideravam e percebiam de forma consciente.

Todas essas contribuições podem ser combinadas dentro dos objetivos deste texto. Cada qual encontra um lugar e um papel de discussão que podem nos ajudar a perceber, ou não, a expressão feminina na Teologia Mística interpretada por Santa Teresa. Nesse sentido, considerá-la através de três lentes de aumento específicas nos ajuda a compreender as formas pelas quais seu discurso se manifesta. Pensar em uma mulher que é leitora, reformadora e escritora é analisar esses espaços como cenários de manobra pelos quais ela circularia. Para isso, uma divisão em três capítulos auxilia na construção deste trajeto.

No primeiro Capítulo, dividido em três partes, consideramos aquilo que é necessário ter em mente ao se iniciar a leitura dos textos teresianos. Portanto, considerar tal fonte é considerar seus movimentos e ambientes de produção. Nesse sentido, é preciso compreender, como a grande parte dos autores e autoras estudam Santa Teresa e o que era essa Ávila; essa Espanha na qual ela circula, escreve e reforma. Depois, para ler os textos da Santa é indispensável considerar qual é a plataforma através da qual ela se comunica e se existiria, ou não, um gênero literário específico no qual ela se encaixaria. Além disso, é preciso pensar e discutir o que era ser mulher nesses espaços e como era se expressar intelectualmente dentro dessa condição. Aqui, busca-se como seria possível a existência dessa Teresa que se apresentaria, antes de tudo, como uma ávida leitora.

O momento inicial desse capítulo se devota a descobrir quais eram as correntes que percorriam a Espanha teresiana e considerar de que formas esse território espanhol foi influenciado pelo Humanismo italiano, ao mesmo tempo em que desenvolveu suas próprias interpretações locais do movimento. A partir daí, se abre um leque que nos ajuda a identificar características específicas do Renascimento espanhol, ou mesmo a validade de sua existência. Também é interessante analisar qual a relação espanhola, reconhecida em seu radicalismo católico, com as correntes do pensamento protestante advindas do Reno, e como todas essas ondas intelectuais poderiam tomar forma em um ambiente inquisitorial.

Na segunda parte do capítulo, trabalha-se com as ideias de biografia, autobiografia e hagiografia, na tentativa de problematizar as características do conteúdo textual teresiano. Assim, algumas perguntas relacionadas ao pertencimento ou não de seus escritos a um gênero literário específico podem encontrar algumas vias de resposta.

Um terceiro momento é dedicado a pensar especificamente no que poderiam ser consideradas as vivências femininas espanholas em termos de educação, letramento, acesso e produção intelectual. É proposto um debate sobre os meios pelos quais as mulheres poderiam ter acesso ao letramento e à educação, bem como se haveriam espaços de manobra que as permitiriam transitar e produzir em meio às letras. Aqui, também se constrói uma discussão sobre quais foram os antecedentes; os caminhos que teriam conduzido ao letramento feminino no momento espanhol do Século de Ouro, especificamente o da Querela das Mulheres (*Querelle des Femmes*).

Partindo dessa base, o segundo capítulo se debruça nas vivências e nas reformas de Santa Teresa. Nesse sentido, é através de um pequeno momento biográfico que se apresentam os bastidores de uma vida monástica nesse cenário no qual ela haveria circulado. Por esse caminho, deslumbramos o ímpeto reformador de nossa personagem, o que nos leva diretamente aos momentos que a caracterizariam como uma mulher de ação.

Traçar um panorama biográfico sobre o que foi a vida e obra teresianas é indispensável para o entendimento de seu movimento literário e reformador. Por isso, todas as influências bibliográficas que tratam direta ou indiretamente sobre Teresa se juntam em um diálogo direto com as palavras dela própria. Assim, através da leitura, principalmente do *Livro da Vida*, nos direcionamos a traçar um caminho para suas experiências dentro do mundo religioso.

Tomando o gancho da vivência monástica, num segundo momento do capítulo, é possível pensar, primeiramente, qual seria o ambiente conventual que Teresa encontra em seus primeiros anos como monja. Depois, consideram-se algumas das razões que a levaram a querer reformar sua Ordem e fundar novos conventos. Através do livro das *Fundações* se analisam as formas pelas quais a própria Santa nos apresenta essa jornada.

Finalmente, dialogando com o livro das *Constituições*, é possível analisar, efetivamente, quais foram os pontos de mudança que constituíram a Ordem Carmelita Descalça e quais foram as contrapartidas destes pontos de mutação com aquilo que Teresa considerava inapropriado em sua antiga Ordem Calçada. Nesse momento, é o caráter reformador teresiano que se procura aqui como parte de sua expressividade.

Em um terceiro capítulo, à partir da obra espiritual teresiana, podemos pensar sobre o que era e de onde veio essa “Teologia Mística” que tanto a influenciava, considerando quem seriam os interlocutores de Teresa e qual seria a base dogmática da qual ela se valia. Também é interessante perceber as táticas narrativas pelas quais a Santa poderia expressar essa Teologia; quais “chaves de leitura” poderiam ser utilizadas ao contemplar e analisar um texto teresiano. Por fim, através da leitura de *As Moradas*, é possível encontrar exemplos concretos dessas influências em sua produção.

Ao considerar as especificidades da Teologia Mística que chega à Teresa, contemplamos seus caminhos no Ocidente e suas reinterpretações na Espanha Moderna. Assim, é possível tentar entender as formas pelas quais seu texto conta com uma segurança dogmática, que poderia ser atribuída a essa base de diálogos com seus autores místicos contemporâneos, conferindo certo nível de autoridade teológica aos seus escritos.

Mesmo assim, essa própria Teologia, por seu conteúdo, exigiria uma série de táticas narrativas, permitindo à nossa escritora tratar de algumas temáticas potencialmente perigosas, especialmente em um cenário inquisitorial. É interessante, aqui, como a Teresa escritora aprimora esses métodos, considerando que o fato de ser mulher se constituiria como um obstáculo extra quando da produção teológica.

É, finalmente, analisando a obra *As Moradas* (ou *Castelo Interior*), que se consegue perceber uma conjunção de todas essas influências e se encontram as marcas do humanismo renascentista espanhol, dos cuidados censoriais – resultado do escrutínio do Santo Ofício – e das experiências intelectuais provenientes da educação recebida. Entramos em contato com

uma Teresa que já havia passado por dezenas de anos de vivência conventual e reformadora. Vemos, em peso, um conjunto de suas influências teológicas místicas e sua construção textual específica, bem como os elementos exemplares que a levariam rumo à santidade.

Todos esses diálogos se enriquecem na profusão das fontes teresianas. A presença das próprias palavras da Santa se mostra indispensável durante todo o movimento de busca por uma expressão própria dessa Doutora da Igreja que escreve sobre o divino em um território considerado palco de um notório tribunal inquisitorial. Uma das intenções estruturais, aqui, é a de que as palavras da própria Teresa, apresentadas ao longo do texto, se interliguem para reforçar, demonstrar e reiterar aquilo que é dito sobre ela, seus objetivos, suas ações e seus movimentos.

A leitura das palavras teresianas se torna, então, uma chave para que tentemos identificar uma possível existência daquilo que se consideraria uma expressão tipicamente feminina dentro de uma labiríntica Teologia Mística em plena Espanha do Século de Ouro. Ler, reformar e escrever são considerados aqui como palcos de ação que nos ajudam a desvendar o que era ser uma mulher espanhola escrevendo sobre vivências religiosas.

Capítulo 1 – “A Espanha de Santa Teresa: lendo autobiografias espirituais”

A vida e a obra de Santa Teresa de Ávila são um grande exemplo de como, através da Teologia Mística e dentro do ambiente do convento, uma mulher poderia se fazer ouvir em um momento que poderia se demonstrar bastante hostil a sua condição, na maioria das vezes. Para entender as vias pelas quais Teresa produziu seus textos, reformou sua Ordem religiosa e fundou diversos conventos em seu país, é preciso compreender suas influências e vivências. Antes de adentrar em sua produção e sua Teologia, se faz necessário perpassar o que era essa Espanha do século XVI, na qual ela circulou, quais eram as bases modelares de sua escrita e o que significava ser uma mulher letrada nesse momento.

Existe um imaginário amplamente construído hoje no Ocidente de que o território espanhol de inícios do período moderno se caracterizava por uma religiosidade católica radical e por uma ampla e dura influência do tribunal do Santo Ofício. Entretanto, não é preciso ir muito longe dentro do período para perceber esse era um ambiente de mais diversidade do que o estereótipo de “campeã do cristianismo”, que a própria historiografia da época se esforçou em divulgar.

A Ávila na qual Teresa nasceu e cresceu estava inserida em um momento de vasta produção literária e intelectual, influenciada, majoritariamente, por um humanismo renascentista muito próprio. Portanto, a correlação entre as correntes do pensamento protestante proveniente das regiões do Reno; o movimento contrarreformista da Igreja Católica iniciado pelo Concílio de Trento; o olhar inquisitorial; os ecos da Querela das mulheres – iniciada e difundida em meados do século anterior –, faz com que a Espanha do século XVI se constitua como um território que passou, de certa forma, por um processo muito próprio de retorno às fontes.

É assim que Teresa desenvolve o amor pelos livros, desde os romances de cavalaria até os compêndios espirituais. Esse clima de reflexão teológica incentiva imensamente sua obra e favorece seu impulso por reformas e pela produção espiritual.

Todas essas vivências também se relacionam diretamente com o desenvolvimento e ampliação do letramento e da educação das mulheres como um todo, resultado de uma Querela de mais de um século que opunha artistas, intelectuais e escritores, no que dizia respeito ao papel feminino na sociedade e seu direito ao aprendizado. O ambiente espanhol

teresiano se apresentava como um favorecedor da leitura e da escrita por parte das mulheres que iriam administrar um ambiente doméstico, bem como daquelas que devotariam suas vidas ao serviço religioso.

A Espanha moderna também viu florescer em seu território o gênero literário que caracterizou a obra teresiana, as *Vidas* ou autobiografias espirituais. Provenientes do norte europeu medieval, essas escritas, bastante específicas, inspiraram amplamente a produção da Santa, que as incorporou e reinventou, passando a influenciar, ela própria, aquelas que viriam depois.

Para que sejamos capazes de ler o texto teresiano, é necessário ter em mente os processos que o levaram a ser o que era e como ele se encaixava no mundo em que ela vivia e produzia. Nesse sentido, é, inicialmente, também com uma Teresa leitora que se abre a porta para as influências da Teologia Mística e para as formas pelas quais ela se expressaria textualmente e em suas vivências como uma mulher extraordinária em seu meio.

1.1. Contrastes espanhóis do século XVI

O século XVI foi marcado, na Europa, pelo ápice de uma onda de reformas religiosas dentro de um cristianismo que se pretendia unitário na centralidade da Igreja Católica. Na região do rio Reno, a ruptura se faz mais forte e pronunciada pela Reforma Protestante encabeçada por Lutero, Zwinglio, Melanchton e Calvino.

Segundo o teólogo Urbano Zilles (2013), o clima de reforma que atinge o mundo cristão encontra seu auge no século XVI, porque ali culminam as inquietações e influências de um humanismo crescente que ultrapassam o campo das artes e literatura, criando um ramo teológico e filosófico próprio, impulsionando novas formas de interpretação religiosa.

Assim, a filosofia do humanismo italiano atualiza o cristianismo, que conta, a partir daquele momento, com um forte elemento místico. Essa renovação destaca uma necessidade latente de revisionismo nos estudos bíblicos. Nesse sentido, pensar o humanismo como categoria intelectual nos ajuda a entender como suas características históricas e culturais se imbricaram no fazer artístico e literário do ambiente renascentista espanhol.

A centralidade na figura humana toma forma em conjunto e a partir de uma retomada dos textos clássicos. O mundo das artes e o mundo intelectual vão buscar na antiguidade a exemplaridade para suas produções. Já no âmbito religioso, é o retorno às Sagradas Escrituras que se destaca como um elemento indispensável de um cristianismo pós-Concílio de Trento. Dentro dessa concepção geral, o caso espanhol apresenta suas próprias características.

[...] o humanismo espanhol teve um aspecto e um desenvolvimento certamente singulares em relação ao quadro geral europeu, mas manteve, ainda assim, em suas mensagens definitivas e substanciais um equilíbrio, uma amplitude de olhares e uma universalidade superiores, inclusive, em alguns sentidos, às daquele. Diante de um humanismo filológico e erudito de estirpe italiana [...] o humanismo espanhol foi se decantando no que se pode considerar seus principais sinais de identidade: seu caráter pedagógico e emocional, sua capacidade sincrética e pragmática, sua vocação de

divulgação na língua vernácula e sua canalização pela via da literatura [...] (GARCÍA GIBERT, 2010, p. 58)⁷.

Assim, é possível indicar, em alguns momentos da obra teresiana, a valorização da centralização daquilo que era propriamente humano dentro de uma linguagem didática e carregada da transmissão de emoções.

[...] a maior parte do tempo eu dedicava a ler bons livros, sendo essa toda a minha recreação. Não recebi de Deus o dom de orar discursivamente nem de aproveitar a imaginação – é tão fraca a minha que, mesmo para pensar e representar para mim, como tentava fazer, a humanidade do Senhor, nunca consegui (*Vida*, 4; 7)⁸.

A busca pela humanização da figura divina de Cristo como característica da religiosidade humanista encontra-se refletida na Teologia teresiana. Outra das propriedades dessa corrente, que se encontra nas obras da Santa, é o caráter pedagógico e emocional canalizado pela literatura. É predominante, também, em toda sua produção, a valorização do contato com bons livros e textos edificantes.

Também tentei fazer com que outras pessoas tivessem oração. Mesmo acoçada por essas vaidades, eu percebia que elas gostavam de rezar e lhes dizia como meditar, e lhes dava livros, o que lhes trazia proveito (*Vida*, 7; 13)⁹.

A Espanha que se permeou do pensamento humanista pode ser considerada como um território que passa por um Renascimento muito próprio. Segundo Jean Delumeau (1994), o Renascimento se mostra difícil de caracterizar, temporal e geograficamente, de forma

⁷ “[...] el humanismo español tuvo un aspecto y un desarrollo ciertamente singulares en relación al marco general europeo, pero mantuvo, no obstante, en sus mensajes últimos y sustanciales un equilibrio, una amplitud de miras y una universalidad superiores incluso de algunos sentidos a los de aquél. Frente al humanismo filológico y erudito de estirpe italiana [...] el humanismo español se fue decantando en lo que pueden considerarse sus principales señas de identidad: su carácter pedagógico y emocional, su capacidad sincrética y pragmática, su vocación divulgativa en lengua vernácula y su canalización por la vía de la literatura [...]”. (Tradução própria).

⁸ Tradução feita na 2ª edição das *Obras Completas de Teresa de Jesús* pela Edições Loyola, 2002, da publicação Editorial Monte Carmelo, Burgos, 1997 (Nesse trabalho, todas as traduções de trechos da obra de Teresa seguirão esse padrão). Do original: “[...] lo más gastaba en leer buenos libros, que era toda mi recreación; porque no me dio Dios talento de discurrir con el entendimiento ni de aprovecharme con la imaginación, que la tengo tan torpe, que aun para pensar y representar en mí – como lo procuraba traer – la Humanidad del Señor, nunca acababa”.

⁹ “No fue sólo a él, sino a otras algunas personas las que procuré tuviesen oración. Aun andando yo en estas vanidades, como las veía amigas de rezar, las decía cómo tendrían meditación, y les aprovechaba, y dábales libros”.

hermética. Entretanto, considerado por ele como abarcando a vasta periodização de fins do século XIII até meados do século XVII, esse movimento teria recebido suas principais características no cenário italiano para depois difundir-se e ser assimilado de maneiras distintas em outros territórios europeus. Para o autor, esse seria um período que demonstraria, acima de tudo, “a consciência que uma época teve de si própria”.

No que diz respeito à caracterização de um Renascimento espanhol, Jack Goody (2011) nos apresenta a ideia de que não se poderia considerar o fenômeno renascentista como centrado na Itália, ou mesmo na própria Europa, visto que características desse tipo de movimento também são encontradas no Oriente e em outros países europeus, sendo que, no caso europeu, existe uma relação intrínseca com o humanismo.

Com frequência, esses períodos de renascimento implicavam certo humanismo e, nesse contexto, certo conhecimento secular, ainda que os humanistas em geral não se considerassem secularistas, mas sim uma ponte entre o cristianismo e os clássicos, um meio de racionalização da religião (GOODY, 2011, p. 101).

Nesse sentido, pensar o renascimento humanista seria, para ele, no âmbito da religião, considerar uma tendência de secularização. É interessante perceber, entretanto, que esse movimento poderia ser considerado, no mínimo, embrionário para o século XVI espanhol¹⁰. Aqui, ainda existia um controle eclesiástico para a vida cotidiana que só perderia consideravelmente sua força ao longo do século XVIII.

É comum nos depararmos com a definição de que o Renascimento se caracterizaria como um período que buscou resgatar a Antiguidade Clássica, trazendo a humanidade à luz depois de um período de “trevas” e esquecimento medieval. Entretanto, como aponta Delumeau, é preciso ter em mente que a Idade Média não ignorou ou deixou de ser influenciada pelo período antigo, bem como ofereceu suas próprias interpretações para tais influências.

Assim, é possível afirmar que “[...] não houve corte brutal entre a Idade Média e o Renascimento (DELUMEAU, 1994, vol. II, p. 37)”, pois o período renascentista acaba por beber das formas como o medievo interpretou a Antiguidade. A partir desse contato, foi

¹⁰ Em *O Controle do Imaginário e a Afirmação do Romance*, Luiz Costa Lima (1984) se utiliza da ideia de que os modelos clássicos funcionariam, para o Renascimento, como um sistema de controle de imaginário que se afirmaria por meio do compromisso das elites letradas que o utilizavam com a Igreja e o Estado.

possível que o homem renascentista concebesse suas próprias interpretações da produção clássica, com a qual teve contato pelo legado medieval.

A própria Santa Teresa pode ser caracterizada como uma mulher renascentista que voltava seu olhar para o passado. A reforma da Ordem que ela iniciou, como veremos, tinha por objetivo resgatar os valores da Ordem Carmelita originária. Entretanto, a primeira Regra do Carmelo que a influenciou era, acima de tudo, uma Regra medieval.

No que diz respeito ao território espanhol, é importante considerar, de acordo com Manuel Álvarez Fernández (2010), que muitas foram as características que o diferenciavam do Renascimento italiano. Para ele, a Espanha dos Reis Católicos não passou de forma tão rápida por algumas mudanças essenciais ao renascimento italiano. Nesse sentido, uma das questões mais importantes – e que estabelecerá uma relação direta com a reforma teresiana – é a que diz respeito ao surgimento de um *proto-capitalismo* e da valorização do “homem de negócios”.

Em territórios como o da Itália, o Renascimento se caracterizou por uma crescente desvalorização dos donos da terra e uma valorização do homem de negócios, aquele que ganhava seu dinheiro e *status* social através de seus feitos e não de seu nascimento. Na Espanha, entretanto, essa mudança foi mais lenta e, no século XVI de Teresa, os *Dons* e *Doñas* da aristocracia ainda possuíam mais força social do que a nova burguesia empreendedora.

Esse cenário se replicava no ambiente conventual. No território espanhol a entrada nos conventos carmelitas Calçados, por exemplo, exigia a análise do “certificado de fidalguia” das famílias das noviças. Por conta da luta de sua família para comprar tal título e se livrar do passado judeu converso, a análise dos certificados foi uma das primeiras exigências abolidas na Ordem Descalça. Era inaceitável para Teresa, como veremos, que as monjas descalças fossem aceitas por qualquer outro motivo que não o de suas dedicação e virtude pessoais.

Enquanto isso, no âmbito religioso, começava a se difundir, desde o norte europeu, um sentimento de urgência reformadora da Igreja. Em toda a Europa, a resposta católica para as reformas denominadas protestantes veio com o Concílio de Trento (1545-1563) e suas medidas de “contrarreforma” que estabeleciam mudanças próprias na oficialidade da igreja de Roma. Ao mesmo tempo, o tribunal inquisitorial do Santo Ofício ganhava força e prestígio como base da luta contra todos os tipos estabelecidos de heresias dentro do mundo cristão.

A vontade de defesa da Igreja Romana, na verdade amputada, mas não destruída, afirmou-se principalmente a partir do reinado de Paulo III (1534-1549). Foi ele, com efeito, que aprovou os estatutos da Companhia de Jesus (1540), que criou o Santo Ofício (1542), que convocou para Trento (1545) o concílio ecuménico [...] O concílio, apesar de uma existência difícil – estendeu-se por dezoito anos e foi dissolvido duas vezes –, realizou uma obra considerável. Clarificou a doutrina, conservou as boas obras – ou seja, a liberdade – na obra da salvação, conservou os sete sacramentos, afirmou com força a presença real na eucaristia, iniciou a redação de um catecismo, obrigou os bispos a residir e os padres a pregar e decidiu a criação de seminários. Mas este concílio foi também uma recusa de diálogo com os protestantes, definitivamente classificados como “heréticos”. Opôs-se ao casamento dos padres e à comunhão sob as duas espécies [...] (DELUMEAU, 1994, 129).

É pensando nas teologias reformistas e contrarreformistas que Javier García Gibert (2010) vai de encontro à concepção de Zilles de que a teologia protestante teria como base a filosofia humanista. Para ele:

[...] pode se defender um humanismo contrarreformista com muito mais argumentos que um humanismo reformista. A consideração de uma natureza humana irremediavelmente corrupta e o rechaço teológico do livre arbítrio seriam razões mais que suficientes para negar o carácter humanista ao reformismo protestante (GARCÍA GIBERT, 2010, p. 93)¹¹.

Dentro desses dois pontos de vista, a Espanha de Santa Teresa pode ser analisada de formas diferenciadas. A partir, especialmente do século XVI, o território espanhol ficou reconhecido como um centro do radicalismo católico e o palco mais forte onde atuavam os braços do Santo Ofício. Partindo desse imaginário, fica fácil considerar que o humanismo renascentista tenha passado longe do território ibérico, se fazendo valer apenas em território protestante.

¹¹ “[...] puede defenderse un humanismo contrarreformista con muchos más argumentos que un humanismo reformista. La consideración de una naturaleza humana irremisiblemente corrupta y el rechazo teológico de libre albedrío serían razones más que suficientes para negar el carácter de humanista al reformismo protestante”. (Tradução própria).

Entretanto, o cenário da Espanha, por sua produção mesmo, se apresenta com muito mais cores do que o preto e branco de uma oposição dicotômica entre reforma protestante e contrarreforma católica.

[...] a “mentalidade” característica deste período – seu espírito pedagógico e missionário, os métodos emocionais e imaginativos de persuasão, seu aval simultâneo dos recursos de vontade e de meditação sobre a *vanitas* humana e sobre a morte e, definitivamente, seu indubitável alento reformador e sua não menos beligerante ortodoxia católica – estavam já na Espanha antes mesmo do Concílio, antecipado modelarmente pelo fundador dos jesuítas [...] O certo é que, uma vez chegada a Contrarreforma, a literatura surgida dessa mentalidade, tão religiosa, não mudou necessariamente a visão renascentista, já muito arraigada (na Espanha), nem sequer no terreno rude da ascética (GARCÍA GIBERT, 2010, p. 94)¹².

Na concepção de Gibert, a Espanha do período já passava por seu próprio renascimento artístico, principalmente literário, que, influenciado amplamente pelo humanismo, permeava o âmbito teológico e das práticas religiosas, em si. Esse ambiente, segundo ele, pode ser amplamente retratado em obras do período, como as do Frei Luis de Granada (1504-1588), Francisco de Osuna (1497-1541), Bernardino de Laredo (1482-1540)¹³, e em reformas religiosas como a operada por Inácio de Loyola (1491-1556) quando da fundação da Ordem Jesuíta. Outra amostra do ambiente espanhol do período são as reformas operadas pelo Cardeal Francisco de Cisneros (1436-1517)¹⁴.

Essa reforma foi, ao mesmo tempo, alimentada pela busca religiosa de Deus e a alimentou. O vetor dessa busca se dá em direção

¹² “[...] la ‘mentalidad’ característica de este período – su espíritu pedagógico y misionero, los métodos emocionales e imaginativos de persuasión, su afianzamiento simultáneo de los recursos de la voluntad y de la meditación en la *vanitas* y en la muerte y, en definitiva, su indudable aliento reformador y su no menos beligerante ortodoxia católica – estaban ya en España antes del Concilio mismo, anticipados modelicamente por el fundador de los jesuitas [...] Lo cierto es que, una vez llegada la Contrarreforma, la literatura surgida de esa mentalidad, tan religiosa, no desplazó necesariamente a la visión renacentista, ya muy arraigada (en España), ni siquiera en el terreno bronco de la ascética”. (Tradução própria).

¹³ Obras que influenciaram amplamente, direta ou indiretamente, Santa Teresa. “Essa nova espiritualidade é, em seu primeiro momento, sistematizada e publicada entre 1521 e 1535, e tem por principais autores os franciscanos Francisco de Osuna, com seu *Abecedario Espiritual* (1527) e Alonso de Madrid, com *El arte para servir a Dios* (1521), seguidos por Bernardino de Laredo, com *Subida del Monte Sión* (1535) e Bernabé de Palma, com *Via Spiritus* (1532)” (PEDROSA-PÁDUA, 2015, p. 34).

¹⁴ “Franciscano, confessor da rainha Isabel, Cardeal Arcebispo de Toledo desde 1495, Primaz da Espanha e Supremo Inquisidor, regente do Reino a partir de 1516 e fundador da Universidade de Alcalá” (PEDROSA-PÁDUA, 2015, p. 32).

à interioridade [...] Derivados dessa busca de interioridade, encontramos o cultivo da oração mental e o forte impulso às altas esferas da vida mística. Essa tensão em direção à interioridade é característica não apenas espanhola, mas europeia do princípio do século XVI, que se cristalizará também em Lutero e Erasmo (PEDROSA-PÁDUA, 2015, pp. 32-33).

Segundo Pedrosa-Pádua, esse ambiente que vertia obras espirituais era amplamente influenciado pelo desenvolvimento da imprensa. “A imprensa se desenvolve de forma impressionante. De 1530 a 1559, são editados nas gráficas castelhanas mais de 198 títulos de livros de espiritualidade” (PEDROSA-PÁDUA, 2015, p. 34).

O clima de reformas espirituais, materializado na produção da vasta gama de obras direcionadas ao assunto, sofre um grande impacto quando, em 1559, é promulgado, pelo Santo Ofício, o *Índex* de Valdés. O índice apresentava aos espanhóis uma compilação de livros proibidos, entre eles a grande maioria dos tratados espirituais que proliferaram no período imediatamente anterior, colocando um freio na “euforia teológica” causada pela vasta divulgação dessas obras, bem como decretando um fim ao período reformista de Cisneros.

Com a divulgação do código de livros proibidos, a Inquisição mostra sua face como controladora das produções literárias, as de cunho religioso em particular – especialmente as escritas por leigos. Mas, durante todo esse período, anterior e posterior ao índice, onde estava o tribunal do Santo Ofício?

[...] a visão da Espanha moderna que ficou quase solidificada desde a própria historiografia do XVI, e logo através da visão nacionalista e católica ou de sua contraposição, a historiografia liberal (incluindo a protestante ou a Legenda Negra) que apresenta, na realidade, a mesma imagem só que em caráter negativo, é a de uma homogênea e monolítica campeã do catolicismo em sua versão contrarreformista, encabeçada por sua triunfante monarquia e pelo seu Santo Ofício (GARCÍA-ARENAL, 2008, p. 2)¹⁵.

¹⁵ “[...] la visión de la España moderna que ha quedado casi solidificada desde la propia historiografía del xvi, y luego a través de la visión nacionalista y católica o de su contrapuesta, la historiografía liberal (incluida la protestante o la Leyenda Negra) que presenta en realidad la misma imagen sólo que en negativo, es de una homogénea y monolítica campeona del catolicismo en su versión contrarreformista, encabezada por su triunfante monarquía y por su Santo Oficio”. (Tradução própria).

O imaginário mais recorrente sobre essa Espanha é o da radicalidade dos dogmas católicos e das duras punições e perseguições inquisitoriais. Entretanto, García Gibert nos apresenta um ponto de vista interessante sobre o assunto. Segundo ele, a Inquisição e o humanismo espanhol se constituíam como polos opostos em um ambiente que repensava constantemente as questões espirituais e teológicas dentro do cristianismo. Assim, esse humanismo espanhol mostrava claro desacordo com o rigor da repressão cultural inquisitorial. No entanto, para Gibert, esse desgosto não se estenderia à existência da instituição, em si, mas apenas aos seus excessos quando das formas de tratar as produções intelectuais.

O mesmo autor considera, porém, que, ainda que houvesse um rigor na repressão cultural e intelectual, o tribunal inquisitorial estava mais voltado a condenar as obras em si do que os indivíduos que as produziam.

[...] a repressão se centrava muito mais em questões dogmáticas do que de moral pragmática [...] o perigoso, por exemplo, não era cometer pecados de fornicação, mas afirmar que a simples fornicação não é um pecado [...] a Inquisição, em honra a verdade, nunca operou *ad hominem*, mas *ad rem*, ou seja, não perseguiu nem estigmatizou o homem, mas as coisas por ele escritas ou ditas. E o mesmo fez, em seu conjunto, a sociedade espanhola (GARCÍA-GIBERT, 2010, pp. 97-98)¹⁶.

Ele afirma, ainda, que, mesmo que a repressão das obras ocorresse, a Inquisição não limitou decisivamente as produções culturais espanholas. Nesse sentido, a ação inquisitorial não teria privado, a longo prazo, o cenário espanhol de obras literárias e/ou intelectuais importantes e nem encurtado a vida de nenhum desses autores. Inclusive, de acordo com o mesmo autor, os homens de letras nem sempre se encontravam no extremo oposto da Inquisição, tendo, em bom número, colaborado com ela de alguma forma e em algum momento. Em suas considerações sobre a Inquisição espanhola, ele acaba por concluir que:

[...] os processos iniciados contra Inácio de Loyola ou Santa Teresa de Jesús, não apenas terminaram em nenhum tipo de pena ou reclusão, como também não significaram nenhum estigma para suas

¹⁶ “[...] la represión se centraba mucho más en cuestiones dogmáticas que de moral pragmática [...] lo peligroso, por poner un caso, no era cometer pecados de fornicación, sino afirmar que la simple fornicación no es un pecado [...] la Inquisición, en honor a la verdad, nunca operó *ad hominem*, sino *as rem*, es decir, no persiguió ni estigmatizó al hombre, sino a las cosas por él escritas o dichas. Y lo mismo hizo en su conjunto la sociedad española”. (Tradução própria).

vítimas, que em menos de um século (1622) foram elevadas conjuntamente ao altar (GARCÍA GIBERT, 2010, p. 98)¹⁷.

Pensar a Inquisição espanhola sob essa ótica fornece, ao mesmo tempo, problemas e respostas. Em parte, considerar que, apesar de ter agido de forma dura com relação às obras intelectuais/espirituais da época, ela não se apresentou como motivo de grande preocupação pessoal para os homens de letras, nos ajuda a perceber o porquê, apesar do imaginário de que o território espanhol se constituiu como o local do cristianismo mais radical e da força mais pesada do Santo Ofício, o início da época moderna foi considerado ali como *Siglo de Oro* (Século de Ouro) do humanismo literário.

Em contrapartida, pensar em uma Inquisição “moderada”, especialmente na Espanha, que ainda que abrisse processos contra determinadas obras, raramente prejudicava a vida dos autores, acarreta uma série de questionamentos. Primeiramente, a própria história teresiana contém exemplos de como a retenção de obras pelo tribunal do Santo Ofício privava o território espanhol de suas principais produções. Em 1575, um processo inquisitorial é aberto contra Teresa. Apesar de, como cita García Gibert, a Santa não ter sido condenada, sendo inclusive beatificada pouco depois de sua morte, seu manuscrito mais volumoso, *O Livro da Vida*, fica em posse do tribunal até o fim de sua vida, quase dez anos após sua retenção.

O fantasma da Inquisição também tolhia a produção das obras, especialmente as espirituais, já antes de serem escritas. Novamente, o exemplo teresiano se faz válido aqui no sentido de que toda sua escrita, como veremos, era pensada, censurada e auto-censurada para que não despertasse a atenção do Santo Ofício, tentando fugir ao máximo da classificação herética justamente por tratar de temas tão delicados para a época quanto era sua teologia mística.

Dessa forma, a Inquisição já censurava as obras antes mesmo delas serem publicadas. Em seu próprio processo de escrita elas já deveriam ser moldadas para tentar passar no crivo do tribunal e, em boa parte das vezes, como no caso de Santa Teresa, não conseguiam um aval pleno de circulação.

¹⁷ “La frontera entre la ortodoxia y la heterodoxia era bien lábil en la España de la época y las fricciones de los hombres y mujeres con la Inquisición eran contempladas como algo común en el ámbito intelectual [...] y, si la sentencia final era absolutoria, no tenían efectos sociales o políticos, ni siquiera religiosos [...] los procesos incoados a Ignacio de Loyola o a Teresa de Jesús no sólo no terminaron en ningún tipo de pena o reclusión, sino que tampoco significaron ningún estigma para sus víctimas, que en menos de un siglo (1622) fueron elevadas conjuntamente a los altares”. (Tradução própria).

É importante considerar, então, que, quando se trata de Inquisição espanhola, afirmações radicais podem não representar a totalidade de sua ação. Caracterizar sua ação como menos branda ou mais branda do que o imaginário recorrente nos faz crer, pode deixar de abarcar muitos casos envolvendo suas diferentes vítimas, colaboradores e algozes. Nesse sentido, a própria Teresa nunca deixou de estar atenta aos mecanismos de controle inquisitoriais. “Escrevia com cuidado, com tensão, meditando muito sobre as palavras que utilizava, sempre em busca das palavras justas e sempre sabendo que palavras justas não existiam” (ROSSI, 1997, p. 234)¹⁸.

O posicionamento de Gibert deve ser analisado com certos cuidados. Não há dúvidas de que a ideia de uma perseguição inquisitorial mais cultural/intelectual do que pessoal/social pode se mostrar interessante na medida em que nos remete ao próprio caso teresiano de canonização mesmo após o interrogatório do Santo Ofício. Entretanto, é preciso perceber que, até nestes casos, o momento não era tão tranquilo como sua análise faz parecer. A sombra inquisitorial pairava, tensionava e censurava todas as produções intelectuais, religiosas ou não.

Nesse sentido, é possível pensar no posicionamento de Jack Goody quando se considera a ideia de que o Renascimento viria acompanhado de uma secularização das produções artísticas e intelectuais. Um movimento como esse justificaria a noção de que não haveria nem mesmo espaço para uma ação inquisitorial mais radical. Entretanto, mesmo havendo certa secularização, ela não se aplicaria com eficiência e amplitude necessárias nos campos da vivência cristã espanhola para diminuir o poder e ação inquisitorial¹⁹. Nesse sentido, mesmo autores de obras mais seculares deveriam se preocupar com o escrutínio e a punição inquisitorial.

A classificação de uma obra como herética possuía o poder não apenas de retirá-la de circulação, como também de marcar seu autor para sempre, mesmo que algumas vezes a condenação não tivesse a severidade de um verdadeiro auto de fé. Portanto, a perseguição cultural acabava, inevitavelmente, por tornar-se pessoal, tendo em vista que o produtor e o produto não podem ser completamente separados e desassociados como instâncias separadas e autônomas.

¹⁸ “Escribía con cuidado, con tensión, meditando mucho las palabras que utilizaba, siempre a la búsqueda de las palabras justas y siempre sabiendo que las palabras justas no existían”. (Tradução própria).

¹⁹ Eduardo Subirats (2016), em *La Recuperación de La Memoria*, defende a ideia de que no mundo cultural hispânico, a emancipação racionalista não poderia fugir do controle da Igreja Católica, pois não poderia haver conceitos que saíssem do âmbito de discurso teológico dominante.

Outra característica importante do século XVI espanhol, abordada por Mercedes García-Arenal (2008), citando Francisco Márquez Villanueva, é a sua diversidade de vozes, o que inclui, principalmente, as da grande quantidade de judeus conversos:

[...] Márquez escreveu uma extensa obra encaminhada a buscar e manifestar na história da Espanha do XVI a diversidade de vozes. Umhas vozes que constituem para ele as raízes tolerantes (ou, pelo menos, reconfortantemente cétricas) de uma Espanha pluralista. Para Márquez, esta pluralidade de vozes está principalmente ligada à ação judeu-conversa partindo dos acontecimentos, de importância verdadeiramente cataclísmica, que conduziram à conversão em massa dos judeus espanhóis em finais do século XIV, um século antes da expulsão (GARCÍA-ARENAL, 2008, p. 2)²⁰.

É nessa profusão de vozes e tendências que Teresa Sánchez de Cepeda y Ahumada nasce, cresce, reforma e escreve. A Ávila de seu tempo encontra-se no centro de toda essa efervescência. Como ávida leitora de obras espirituais, ela recebe toda a influência do humanismo literário; tais obras agem muito diretamente em seu pensamento teológico e em sua escrita. Como reformadora, viver em um ambiente já acostumado a rever tradições religiosas é um encorajamento para seus impulsos transformadores. Como autora, o domínio inquisitorial sobre as obras faz com que sua produção sofra um amplo processo de adequação ao que poderia ou não ser dito.

Pensar sobre o tempo e o espaço que influenciaram e foram influenciados por Teresa é um processo fundamental para entender sua vida e obra. Assim como se apresenta de extrema importância pensar sobre quando e onde a Santa produziu suas obras, é de igual importância considerar em que modelos e circunstâncias elas passaram a existir.

²⁰ “Márquez ha escrito una extensa obra encaminada a buscar y poner de manifiesto en la historia de la España de xvi la diversidad de voces. Unas voces que constituyen para él las raíces tolerantes (o, cuando menos, reconfortantemente escépticas) de una España pluralista. Para Márquez, esta pluralidad de voces está principalmente ligada al hecho judeoconverso partiendo de los acontecimientos, de importancia verdaderamente cataclísmica, que condujeron a la conversión en masa de los judíos españoles a finales del siglo xiv, un siglo antes de la expulsión”. (Tradução própria).

1.2.A tradição autobiográfica europeia e as demandas confessionais

O trabalho com as fontes teresianas se enriquece na medida em que é possível perceber as especificidades de sua obra e em quais gêneros de análise ela se classifica. A vastidão dos manuscritos produzidos pela santa dificulta, naturalmente, a adequação da totalidade da obra a uma única definição literária. Entretanto, mesmo cada um de seus escritos, considerados em suas particularidades, podem se mostrar de difícil enquadramento em apenas um gênero literário pré-determinado.

Se levarmos em consideração que tudo aquilo que Santa Teresa escreveu está relacionado às vivências da autora, seria automático classificar suas obras como autobiográficas: “[...] é compreensível que, diante de uma vivência tão esmagadora, a santa monja gire, primeiramente, em torno de sua vivência e, conseqüentemente, em torno de si mesma” (LORENZ, 2015, pg. 34)²¹.

De acordo com Philippe Lejeune (2014), o campo da autobiografia é extenso e seu significado perpassa uma série de particularidades inerentes a cada produção. Depois de anos se debruçando sobre as dificuldades de se estabelecer uma definição precisa que abarque todas as idiossincrasias autobiográficas, Lejeune mantém uma classificação bastante flexível desse gênero literário em *O Pacto Autobiográfico (Bis)*, quando cita o *Dictionnaire universel des littératures* de Vapereau (1876):

AUTOBIOGRAFIA (...) obra literária, romance, poema, tratado filosófico etc., cujo autor teve a intenção, secreta ou confessa, de contar sua vida, de expor seus pensamentos ou de expressar seus sentimentos (VAPEREAU *apud* LEJEUNE, 2014, p. 62).

Ainda assim, o autor de *O Pacto Autobiográfico* problematiza todas as definições sistemáticas que buscam classificar uma autobiografia, alegando que é mais importante perceber que tipo de *pacto* é estabelecido, na obra, entre seu autor e os leitores. Se considerarmos a autobiografia como uma narrativa de si, das vivências e experiências de quem escreve, é fácil pensar na obra teresiana como autobiográfica. Entretanto, antes mesmo de pensar sobre o que poderia ser definido como autobiografia, Lejeune alerta para a

²¹ “[...] con su célebre visión, Teresa se encuentra en medio de una tradición, sea de forma consciente o ‘colectivamente inconsciente’ (C. G. Jung). Aquí se trata de ‘amor infuso’, con el que el amor natural no puede competir. Ese amor no puede ser representado. Pero es comprensible que, ante una vivencia tan abrumadora, la santa monja gire al comienzo en torno a su vivencia y, consecuentemente, en torno a sí misma”. (Tradução própria).

impossibilidade de aplicar esses conceitos, tais e quais, em obras que antecedem ou que saem do escopo geográfico da Europa de 1770. Há quem considere, entretanto, que o nascimento da autobiografia está nas *Confissões* de Santo Agostinho, escrito na virada do século IV para o século V d.C.

Para outros autores, como Sidonie Smith e Julia Watson (2001) em *Reading Autobiography: a guide for interpreting life narratives* (Lendo Autobiografia: um guia para interpretar narrativas de vida), o termo autobiografia surge no século XVIII, mas não inaugura as práticas de “auto-escrita”.

“Autobiografia”, termo agora comumente utilizado para escritas de vida, descreve a escrita que foi produzida em uma conjuntura histórica particular, o período moderno inicial no Ocidente com seu conceito de intento individual auto-centrado em estabelecer o *status* da alma ou o significado de conquistas públicas [...] mas a relativamente recente definição do termo *autobiografia* não significa que a prática da escrita auto-referenciada começou apenas em fins do século dezoito (SMITH; WATSON, 2001, p.2)²².

Para as autoras, obras como a de Santa Teresa poderiam ser classificadas como *Vida*, mais do que como autobiografia, assim como a obra de Santo Agostinho seria caracterizada em consonância direta com o seu título: *Confissões*²³.

Levando em conta o alerta feito por Lejeune e as caracterizações estabelecidas por Smith e Watson, que vão de encontro à noção estabelecida por Dodd de que o nascimento da autobiografia estaria já em Santo Agostinho, e estabelecem que obras anteriores à 1770 não poderiam ser chamadas de autobiografias propriamente ditas, como, então, a produção teresiana poderia ser lida no campo autobiográfico?

Ao tentar responder essa pergunta, é possível adentrar profundamente na obra de Isabelle Poutrin (1995), *Le Voile et La Plume* (O Véu e a Pluma). Aqui, a autora traça um

²² “‘Autobiography’, now the most commonly used term for such life writing, thus described writing being produced at a particular historical juncture, the early modern period in the West with its concept of the self-interested individual intent on assessing the status of the soul or the meaning of public achievement [...] but the relatively recent coinage of the term *autobiography* does not mean that the practice of self-referential writing began only at the end of the eighteenth century” (Tradução própria).

²³ Para mais sobre as relações entre as obras de Santa Teresa e Santo Agostinho, ver EGIDO, Aurora. *Confesarse Alabando: la verosimilitud de lo admirable en la vida de Santa Teresa*. In: Nueva Revista de Filología Hispánica, T. 60, nº 1, 2012.

panorama das denominadas “autobiografias espirituais”²⁴, pelas quais Santa Teresa é influenciada e as quais acaba reformando e revigorando. Denominado também como “vidas espirituais”, o gênero se espalha pela Europa com maior força em inícios do século XV, atingindo bastante rápido o fértil território intelectual espanhol.

A partir dos séculos XV e XVI as *Vidas* se multiplicam, especialmente, mas não apenas, em Castela, e no século XVII o triunfo massivo do gênero se transmite também para as práticas literárias do Novo Mundo. Herdadas da hagiografia, mas ao mesmo tempo resultado de novas formas de indagação introspectiva, essas *Vidas* se convertem ao largo da Idade Média tardia e da primeira Idade Moderna em um lugar comum da construção do sujeito religioso feminino [...] (GARÍ DE AGUILERA, 1999, p. 680)²⁵.

Essas produções se baseavam fortemente nas vidas exemplares de santas e místicas medievais, especialmente as nórdicas e italianas, como Brigitte da Suécia, Hipólita de Jesús, Hildegarda de Bingen, Élisabeth de Schönau, Catarina de Siena, Angela de Foligno, entre outras (POUTRIN, 1995).

A tradução dessas obras para o castelhano acaba por influenciar diretamente Santa Teresa, a qual acaba criando uma tradição muito própria de narrativa de vida que será seguida, posteriormente, por mulheres que pretendiam escrever suas próprias autobiografias espirituais, especialmente no século XVII. Leila Algranti (2004) nos apresenta a ideia de que as reedições em língua vernacular dessas *vidas* seriam muito importantes no período pós-Concílio por atuarem como elementos que atraíam os fiéis. Nesse sentido, a vasta circulação dessa vida lendária fornecia não apenas uma exemplaridade direcionada a esses leitores específicos, como também apresentava essas figuras santas como intermediárias entre os seres humanos e Deus. A presença das mesmas garantiria que o católico tivesse um intermediário diferente da própria instituição da Igreja, ao mesmo tempo em que os mesmos se mantinham como representantes da própria.

²⁴ Também Leila Algranti (2007), quando escreve *Biografias y autobiografias de mujeres ejemplares: los escritos de conciencia de La madre Jacinta de São José y las prácticas religiosas femeninas em El Brasil colonial*, trata das especificidades das autobiografias espirituais femininas.

²⁵ “A partir de los siglos XV y XVI las *Vidas* se multiplican, especialmente pero no sólo en Castilla, y en el XVII el triunfo masivo del género se transmite también a las prácticas literarias de Nuevo Mundo. Herdadas de la hagiografía, pero al mismo tiempo resultado de nuevas formas de indagación introspectiva, esas *Vidas* se convierten a lo largo de la Edad Media tardía y la primera Edad Moderna en un lugar común da la construcción del sujeto religioso femenino [...]” (Tradução própria).

Segundo Poutrin, os “escritos de si” voltados à vida, descobertas e desenvolvimentos espirituais da Espanha moderna tiveram duas principais influências: as obras místicas e tratados sobre a oração mental, como a obra de Luís de Granada, e os escritos da própria Santa Teresa.

Muitas dessas *vidas* espirituais medievais possuem os seguintes elementos, mais ou menos nessa ordem de acontecimentos: a infância e/ou adolescência mundana, alguma experiência com galanteria ou casamentos (propostos ou consumados), o momento da virada conversora, o novo comprometimento com a religião, o chamado de Deus e as experiências de contato com Ele.

A esse propósito, convém lembrar com Vernet (1937) que a autobiografia espiritual é sempre em certa medida uma narrativa de conversão que permite passar de um cristianismo incompleto a um mais fervoroso [...] relatando episódios da vida cotidiana das religiosas, exprimindo os seus sentimentos e conflitos interiores, os seus êxtases ou visões proféticas, estes textos ganham uma tonalidade única pela dimensão de experiência privada que transportam consigo (GALHARDO COUTO, 2015, p. 87).

É possível encontrar semelhantes elementos na obra considerada a mais autobiográfica de Teresa, *O Livro da Vida* (1565). Nele, a santa começa contando que, quando criança, possuía uma grande devoção pelas coisas divinas. Entretanto, ela continua, ao atingir a adolescência sua virtude religiosa se perde em “ vaidades mundanas” que a faziam se afastar de Deus.

[...] antes de começar a ofender a Deus [...] porque me entristece quando me recordo das boas inclinações que o Senhor me havia dado e quão mal soube aproveitá-las (*Vida*, 1;3)²⁶.

É já depois de anos como monja no convento da Encarnação que diz escutar a voz de Deus e passa por aquilo que ela chama de uma “segunda conversão”, deixando de ser Teresa Sánchez de Cepeda y Ahumada, para tornar-se Teresa de Jesús. A partir de então, Teresa escutará a voz divina com frequência, influenciando sua escrita, sua reforma na Ordem Carmelita e sua Teologia como um todo.

²⁶ “[...] antes que comenzase a ofender a Dios [...] porque yo he lástima cuando me acuerdo las buenas inclinaciones que el Señor me había dado y cuán mal se supe aprovechar de ellas”.

Nesse sentido, as trajetórias de vida dessas mulheres serviram de modelo para essas obras espirituais posteriores, da Espanha moderna. Nas narrativas de experiências das mulheres medievais encontravam-se contidas algumas características que permeiam as histórias de vida de boa parte das “novas santas”, incluindo Teresa.

Em todas as suas especificidades, esses relatos estão carregados de influências e modelos de santidade, bem como carregam consigo uma carga de censura, pessoal ou externa, que dão o tom das narrativas de formas definidoras e definitivas. A obra de Santa Teresa possui muitas das características que Poutrin considera próprias das autobiografias espirituais femininas da Espanha moderna.

[...] estes textos enquadram-se no contexto de exaltação do santo como herói, tal como a Contrarreforma Católica a difundiu e no quadro da promoção que as ordens religiosas neste período fizeram de suas freiras exemplares [...] Estes textos articulam-se com uma prática confessional que se levou a cabo nos conventos, cujo objetivo era formar os religiosos e que posteriormente entraria na vida civil (GALHARDO COUTO, 2015, p. 86).

Antes de Teresa, as *vidas exemplares* de santas, santos e beatas, em muito podem ser confundidas com produções hagiográficas das histórias de suas vidas. Nesse sentido, e considerando as *vidas* medievais pré-teresianas, os elementos que caracterizavam as autobiografias espirituais e as hagiografias se mesclavam no imaginário do público consumidor dessas obras.

Para Isabelle Poutrin, após o século XVI, as hagiografias não possuem mais a intenção de fornecerem fórmulas de vida a serem imitadas pelos leitores, mas pretendem causar fascínio. Definir as hagiografias e diferenciá-las das autobiografias espirituais, as *vidas*, se apresenta como uma tarefa nebulosa, pois “hagiografia é um gênero amplo e variado, que oferece diferentes tipos de leitura” (BARANDA LETURIO *in*: CRUZ; HERNÁNDEZ, 2011, p. 30)²⁷. E nesse sentido também podem ser caracterizadas assim as próprias autobiografias espirituais.

²⁷“Hagiography is a broad and varied genre, which offers different kinds of readings”. (Tradução própria).

As hagiografias podem ser classificadas como produções biográficas baseadas em vidas santas. Portanto, diferenciar hagiografia de autobiografia espiritual é, em determinado momento, diferenciar essa última da própria biografia.

A biografia, sem deixar de ser um campo literário, o é ao mesmo tempo do conhecimento histórico. Neste caso, além disso, forma parte de uma literatura específica, dedicada a passados exemplares, na qual se mesclam memória e narração [...] do eu discursivo se faz uma representação. Neste caso uma representação que supre a presença. É, pois, uma via de construção da subjetividade (TORREMOCHA HERNÁNDEZ, 2016, p. 229)²⁸.

Nesse sentido, a biografia também é uma narrativa de vida, entretanto, ela supre uma ausência, a do próprio protagonista como narrador, legando o papel de contador da história – independente da discussão sobre verdade narrativa ou não – dessa vida a uma terceira pessoa.

Dessa forma, de uma maneira ampla, ainda que Lejeune nos alerte para as dificuldades de se categorizar e diferenciar de forma definitiva a autobiografia da biografia, podemos considerar que a diferença entre uma e outra se encontra na identificação, explícita ou não, entre o autor e o protagonista da história. Na autobiografia, a história de vida é contada por quem a viveu ou imagina ter vivido, na biografia uma história de vida é narrada por uma terceira pessoa, que não se identifica diretamente como o protagonista da história.

Portanto, associar as hagiografias com as biografias nos ajuda a entender no que elas se diferem das autobiografias espirituais. Para Poutrin, as hagiografias são histórias exemplares de vidas santas narradas por uma terceira pessoa, que não o próprio santo e, às vezes, nem mesmo uma testemunha direta de sua vida. Muitas vezes, esses relatos servem para incentivar e divulgar uma determinada ordem religiosa, através da constatação de que um grande número de santos e santas partiu delas. Outras vezes, elas serviam para divulgar vidas modelares, especialmente para as mulheres, incentivando que tais vidas fossem imitadas.

²⁸ “La biografía, sin dejar de ser un campo literario, lo es al mismo tiempo del conocimiento histórico. En este caso, además, forma parte de una literatura específica, dedicada a pasados ejemplares, en la que se mezcla memoria y narración [...] Del yo discursivo se hace una representación. En este caso una representación que suple la presencia. Es pues una vía de construcción de la subjetividad”. (Tradução própria).

Uma semelhança entre autobiografias espirituais, as *vidas*, e as hagiografias pode ser encontrada no papel dos confessores e diretores espirituais²⁹. Muitas vezes, eram eles que solicitavam que suas penitentes escrevessem a história de suas vidas, outras, eram os próprios que as escreviam. Dessa forma, eles já agiam diretamente como censores de partes dessas vidas durante o próprio ato da escrita e como divulgadores principais das mesmas, assim como faziam, na maior parte das vezes, com as autobiografias espirituais.

Ele (o confessor) declarou que talvez o Senhor quisesse, por meu intermédio, beneficiar muitas outras pessoas, bem como fazer outras coisas [...] e que eu seria muito culpada se não correspondesse às graças que Deus me dava. Em tudo me parecia falar nele o Espírito Santo, para curar a minha alma, tamanha a força com que se imprimiam nela as palavras dele (*Vida*, 23; 16)³⁰.

O papel dos confessores e diretores espirituais na elaboração dessas obras ia muito além da divulgação. Em quase todos os casos das escritas de *vidas* femininas, a solicitação, a encomenda da obra, era feita por um superior eclesiástico. Na maioria das vezes, a autora relatava ao seu confessor ou diretor espiritual, experiências de contato divino que havia vivenciado. Nesse momento, dependendo da inclinação de quem ouvia, os relatos poderiam ser considerados como heréticos ou como prova de que Deus realmente agia sobre aquela mulher, quando era esse o caso, e se a penitente possuísse o letramento necessário, era requisitado, então, que ela colocasse no papel essas experiências.

Se eu fosse pessoa cujos escritos tivessem autoridade, de bom grado descreveria longamente as graças que esse glorioso Santo tem feito a mim e a outras pessoas; mas para não fazer mais do que me mandaram, em muitas coisas serei mais breve do que gostaria e, em outras, me alargarei mais do que devo, como quem em tudo o que é bom tem pouca discrição (*Vida*, 6; 8)³¹.

²⁹ Sobre a questão da relação entre penitente e confessor, ver mais em DELUMEAU, Jean. *A Confissão e o Perdão*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

³⁰ “[...] qué sabía si por mis medios quería el Señor hacer bien a muchas personas, y otras cosas [...] que tendría mucha culpa si no respondía a las mercedes que Dios me hacía. En todo me parecía hablaba en él el Espíritu Santo para curar mi alma, según se imprimía en ella”.

³¹ “Si fuera persona que tuviera autoridad de escribir, de buena gana me alargara en decir muy por menudo las mercedes que ha hecho este glorioso Santo a mí y a otras personas; mas por no hacer más de lo que me mandaron, en muchas cosas seré corta más de lo que quisiera, en otras más larga que era menester; en fin, como quien en todo lo bueno tiene poca discreción”.

Esse pedido de escrita poderia ter vários objetivos, assim como a escrita das hagiografias, entre eles a promulgação de uma ordem específica ou o incentivo à emulação de vidas exemplares. Algumas vezes, esse aval de escrita fornecido pelos superiores religiosos fazia com que a escritora se sentisse mais confortável para escrever. Entretanto, essa escrita nunca era constituída de liberdade plena. A obrigação da escrita e o intenso controle de seu conteúdo frente às demandas inquisitoriais levavam muitas dessas mulheres a recusar os pedidos de escrita ao máximo, e muitas vezes à queima de manuscritos.

[...] uma das maiores questões colocadas pelos escritos autobiográficos de religiosas, é a da autonomia do sujeito frente à instituição eclesiástica [...] esses trabalhos reconhecem a existência, na época moderna, de uma escrita feminina que é para as religiosas o meio e o sinal de uma afirmação de si. A despeito das obrigações à gênese da escrita, deve-se dizer que a ordem da escrita dada pelos confessores e superiores, a reprodução de um modelo literário e o controle inquisitorial pesavam na produção dos textos, uma tradição literária feminina se transmitia dentro dos claustros (POUTRIN, 1995, pg. 15)³².

E mesmo quando a autora aceitava o desafio da escrita, se fazia necessário um controle intenso de seu conteúdo, com o objetivo de fugir de conteúdos perigosos que podiam levar a obra a ser considerada como herética. Nesse sentido, não só a linguagem e os métodos de discurso deveriam ser especialmente cuidados, como se faziam essenciais a prática de auto-censura feita pela própria autora e as censuras operadas pelos confessores e diretores espirituais.

Outro mestre, isto é, algum confessor que me entendesse, busquei durante vinte anos, mas não o encontrei, o que me prejudicou e me fez retroceder muitas vezes, podendo ter me levado à ruína total.

³² “[...] une des questions majeures posées par les écrits autobiographiques de religieuses, celle de l’autonomie de sujet face à l’institution ecclésiastique [...] ces travaux reconnaissent l’existence, à l’époque moderne, d’une écriture féminine qui était pour les religieuses le moyen et le signe d’une affirmation de soi. En dépit des contraintes liées à la genèse de l’écrit, c’est-à-dire l’ordre d’écrire donné par les confesseurs et supérieurs, la reproduction d’un modèle littéraire et le contrôle inquisitorial pesant sur la production des textes, une tradition littéraire féminine se transmettait dans le cloîtres” (Tradução própria).

Se tivesse tido um confessor, eu teria sido ajudada em evitar as ocasiões de ofender a Deus (*Vida*, 4;7)³³.

No que diz respeito à questão da influência confessional na escrita, esse trecho do *Livro da Vida* se mostra de extrema importância. Nele a Santa não só expõe a importância em se ter um bom confessor para ajudá-la a não ofender a Deus, como também revela a difícil busca por um confessor que a “entendesse”. Assim, ela demonstra que tinha plena consciência de precisar do aval masculino para professar sua teologia. A demora que expressa em encontrar um confessor de confiança ajuda a explicar, por um lado, um dos possíveis motivos que a levaram a escrever sua obra tão tardiamente. A escrita, nesse sentido, assim como a própria autora, demandava um primeiro leitor compreensivo, e mais, alguém que proporcionasse a fórmula certa de demanda da escrita.

Sua relação com seus confessores funcionava em uma via de mão dupla que caminhava entre a permissividade e a censura. Era de seu conhecimento que, para que suas obras não se classificassem como heréticas, seriam necessárias autorizações eclesiásticas masculinas, e, para isso, ela sabia que precisava de boas relações com seus confessores.

Um dos confessores era tão humilde que, assim que fui ao seu encontro e lhe falei, acreditou em mim. O outro não era tão espiritual – em comparação, quase nada – e não houve meio de convencê-lo. Mas não me incomodei com este último, por não lhe dever tantas obrigações. Comecei a conversar com elas³⁴ e apontar-lhes várias coisas, a meu ver suficientes para que entendessem vinha da imaginação pensar que morreriam se não recebessem esse remédio³⁵. Porém elas estavam tão presas a isso que nada foi bastante, nem havia razões que chegassem. Resolvi então que era necessário dizer-lhes que eu também tinha aqueles desejos e deixaria de comungar para que elas acreditassem que só deveriam fazê-lo quando todas fizessem; afirmei que, nesse caso, morreríamos as três, pois eu considerava isso mais

³³ “Porque yo no hallé maestro, digo confesor, que me entendiese, aunque le busqué, en veinte años después de esto que digo, que me hizo harto daño para tornar muchas veces atrás y aun para del todo perderme; porque todavía me ayudara a salir de las ocasiones que tuve para ofender a Dios”.

³⁴ Aqui se referindo às noviças.

³⁵ O remédio citado aqui é a comunhão.

aceitável que a introdução de semelhante costume nessas casas [...] (*Fundações*, 6;11)³⁶.

Além da permissão para escrever suas memórias e obras teológicas, os confessores de confiança de Teresa também a alertavam sobre possíveis passagens em suas obras que poderiam ser “mal-entendidas” por um tribunal inquisitorial. Dessa forma, eles poderiam ser considerados como editores de suas obras em determinados sentidos, assim como a obrigavam a fazer uma censura pessoal de suas palavras.

Garí de Aguilera defende a ideia de que “[...] as práticas confessionais marcavam um novo espaço de individualização e um caminho até a construção de uma linguagem particular do sujeito” (GARÍ DE AGUILERA, 1999, p. 681)³⁷. Nesse sentido, a obrigatoriedade do ato confessional fazia com que o indivíduo criasse, naquele ambiente, uma identidade que, ao mesmo tempo, era uma máscara que ele criava para a Igreja e uma manifestação de si que a instituição não conseguia controlar por inteiro graças ao caráter confidencial das informações ali transmitidas. Assim, o dito e o escondido dentro do confessional faziam parte de uma nova construção de sujeito que o século XIII³⁸ introduziu no Ocidente católico.

Segundo Delumeau, essa construção do sujeito é típica do individualismo renascentista. Nesse sentido, a criação da imagem do sujeito confessional está diretamente ligada à exaltação da prática da confissão, própria do sentimento de culpa pessoal que a individualização do humanismo renascentista trazia consigo.

Religião mais individualista: isto significa, também, nos dois séculos que antecederam a Reforma, um novo sentimento da culpabilidade pessoal. O escrúpulo invade as consciências como nunca antes se vira, e este tempo foi marcado por uma súbita “inflação” da confissão (DELUMEAU, 1994, 143).

³⁶ “El era tan humilde, que luego fui allá y le hablé, me dio crédito. El otro no era tan espiritual, ni casi nada en su comparación; no había remedio de poderle persuadir. Mas de éste se me dio poco, por no lo estar tan obligada. Yo las comencé a hablar y a decir muchas razones, a mi parecer bastantes para que entendiesen era imaginación el pensar se morirían sin este remedio. Teníanla tan fijada en esto, que ninguna cosa bastó ni bastara llevándose por razones. Ya yo vi era excusado. Y dijeles que yo también tenía aquellos deseos y dejaría de comulgar, porque creyesen que ellas no lo habían de hacer sino cuando todas; que nos muriésemos todas tres, que yo tendría esto por mejor que no semejante costumbre se pusiese en estas casas [...]”.

³⁷ “[...] las prácticas confesionales marcaban un nuevo espacio de individuación y un camino hacia la construcción de un particular lenguaje del sujeto”. (Tradução própria).

³⁸ Quando da instauração da confissão privada e auricular como sacramento obrigatório pelo IV Concílio de Latrão, em 1215 (GARÍ DE AGUILERA, s/d).

Assim, muito da forma de escrever teresiana estava diretamente ligada ao sujeito que construía para si no ato da confissão. É interessante perceber como as formas coloquiais pelas quais Teresa escreve seu texto podem ser identificadas em seu caráter confessional. É possível, dessa maneira, fazer a associação entre a construção de um sujeito autobiográfico (KLINGER, 2006) e a construção do sujeito que se mostra no confessionário.

O próprio sujeito autobiográfico, especialmente no caso de Teresa, se relaciona ao sujeito do confessionário na medida em que ambos se manifestam num discurso que se constrói com determinadas finalidades. Ambos se censuram de determinadas maneiras, se constituindo em táticas narrativas, como veremos, que transformam aquilo que não pode ou não deve ser dito em um discurso aceito.

O trabalho com as obras teresianas contrapõe, também, a utilização da própria autobiografia espiritual, publicada e manuscrita, com as diversas biografias escritas sobre elas.

Após essas intervenções textuais feitas pelo copista, pelo censor, pelo editor da cópia e pelos compositores, o manuscrito assinado perdia toda a importância (CHARTIER, 2014, p. 138).

Chartier nos coloca essa observação quando fala da importância que o “manuscrito original” ganha a partir do século XIX. Segundo ele, depois de tantas intervenções sofridas pela obra no caminho até sua publicação, o manuscrito assinado deixava de ter importância. Entretanto, Teresa pode ser considerada como um caso particular, pois sua obra não foi publicada em vida, o que significa que sua circulação se dava através do próprio manuscrito, conferindo, nesse caso, uma grande importância ao original assinado. Entretanto, depois de tantos séculos de publicação e reedição, a obra teresiana nos chega através de diversas edições diferentes, cada qual com seu objetivo.

Como fonte, as obras deixadas por Santa Teresa de Ávila devem ser analisadas levando em consideração as especificidades próprias de sua produção. Mesmo seus escritos de cunho mais narrativo, como *O Livro da Vida e Fundações* (1537-1582), carregam em si não apenas marcas editoriais e de censura, tanto pessoal como exterior (CHARTIER, 2002), como também os moldes de narrativa da vida santa e as limitações temáticas de um ambiente religioso perigoso.

Um [...] princípio de análise consiste em colocar obras singulares ou os corpos de textos que são objeto de estudo no ponto de

intersecção dos dois eixos que organizam toda investigação de história cultural ou sociologia cultural. O primeiro é um eixo sincrônico, que nos permite situar todo texto escrito dentro de seu tempo ou seu campo e que o coloca em relação a outros trabalhos contemporâneos a ele que pertençam a diferentes formas de experiência. O outro é um eixo diacrônico, que inscreve a obra dentro do passado do gênero ou da disciplina (CHARTIER, 2014, p. 48).

Levando em consideração os dois eixos propostos por Chartier, a produção de Santa Teresa se mostra, no eixo sincrônico, como um marco influenciador de outras obras. É interessante perceber o caso específico de suas obras, pois já existe uma tradição de autobiografias espirituais antes dela, da qual ela retira grande influência, mas essas influências se amplificam no trabalho teresiano, que é considerado como um refundador do gênero literário. Nesse momento, o eixo sincrônico cruza com o diacrônico, pois dentro da história do gênero das autobiografias espirituais, a produção de Teresa é considerada como reinauguradora.

É certo que grande parte dos elementos que compunham as *Vidas* de santas medievais estavam contidos na obra de Teresa, em especial no *Livro da Vida*. Os marcos de vida estavam todos lá, a infância, o chamado divino, a reconversão, a decisão ou o pedido para que essa experiência fosse colocada no papel. Entretanto, é muito novo em sua obra a releitura que faz da Teologia Mística que herdou através de seus autores favoritos. Reconhecida por sua produção, a santa foi elevada, no século XX, à primeira Doutora da Igreja Católica, pois sua autobiografia espiritual não se apresenta apenas como uma narrativa de vida santa, ele é também um tratado teológico, um livro de oração, um compêndio didático.

No que diz respeito à “escrita de si”, os escritos teresianos são um marco. Toda uma tradição passa a ser reinaugurada de acordo com seus métodos de redação. Podemos considerar que uma das formas pelas quais ela mais se destaca em sua época é por seu papel pioneiro no que diz respeito aos gêneros literários pelos quais circula. Bebendo da fonte das hagiografias medievais, Teresa desenvolve uma obra que é, intrinsecamente, autobiográfica, pois ela sempre fala a partir de suas vivências e experiências. Ao mesmo tempo, seus objetivos são, frequentemente, didáticos, a fim de transmitir uma exemplaridade para suas monjas, principalmente. Em conjunto com essas características, é possível encontrarmos sua interpretação muito própria de uma Teologia que permeou suas leituras de base.

1.3.A leitura e escrita de uma mulher moderna

Santa Teresa e sua obra foram um marco influenciador de seu tempo. Sua vida e sua produção foram tomadas como exemplo por muitas mulheres escritoras que surgiram depois dela. Porém, como a própria Teresa e outras mulheres de sua época tinham acesso a essas leituras e à pena para escrever suas próprias vidas?

Em *Women's Literacy in Early Modern Spain and the New World* (Letramento Feminino em Inícios do Período Moderno Espanhol e no Novo Mundo), Anne J. Cruz e Rosilie Hernández (2011) editam um compêndio de artigos sobre o contato feminino com a leitura e a escrita, especialmente na Espanha, a partir do século XVI. Segundo Cruz:

[...] muitas mulheres, quer fossem leigas, religiosas, nobres ou plebeias, tinham pronto acesso a livros – ou ao menos ao seu conteúdo – através de numerosos meios [...] Na Espanha, especialmente, a disseminação de narrativas ficcionais e tratados religiosos – o tipo de literatura mais popular e mais publicado do período – era frequentemente carregada em sermões, músicas, e leituras públicas. Essas atividades frequentemente aconteciam em locais onde mulheres estavam congregadas, como igrejas, conventos, e, é claro, em casa [...] A leitura coletiva, portanto, ajudou a aumentar o nível de letramento permeando linhas de classe e de gênero (CRUZ *in*: CRUZ; HERNÁNDEZ, 2011, p. 42)³⁹.

De fato, o século XVI carregou consigo um considerável aumento no número de mulheres que tinham acesso ao conteúdo de diversas obras⁴⁰. Nesse sentido, o desenvolvimento da imprensa e o aumento da quantidade de bibliotecas particulares, fora dos mosteiros e conventos, forneceu maior acesso a diversas obras, que iam desde manuais de comportamento e romances de cavalaria às vidas de santos e livros de história e matemática.

³⁹ “[...] many women whether lay, religious, noble or commoner, had ready access to books – or at least to their contents – through numerous ways [...] In Spain especially, the dissemination of fictional narratives and religious treatises – the period’s most published and most popular types of literature – was often carried out through sermons, songs, and public readings. These activities frequently took place wherever women congregated, such as churches, convents, and, of course, the home [...] Collective reading, therefore, helped to raise the level of literacy across class and gender lines”. (Tradução própria).

⁴⁰ Para mais sobre a relação das mulheres com a leitura nos séculos XVI e XVII, ver CASTILLO GÓMEZ, Antonio. *Leer en Comunidad*. Universidad de Alcalá, s/d.

“Uma das formas pelas quais mulheres melhoravam sua educação era tirando vantagem dos livros que estavam disponíveis para elas” (CRUZ *in*: CRUZ; HERNÁNDEZ, 2011, p. 43)⁴¹.

O acesso a essas obras era apenas uma parte do avanço do letramento feminino na era moderna. Ter contato com o conteúdo das mesmas poderia ser um incentivo ou um aprimoramento. Entretanto, não foi apenas o contato das mulheres com o conteúdo das obras que aumentou consideravelmente no período, foi também sua capacidade de lê-las e, principalmente, de escrevê-las. Nesse sentido, a educação feminina se concretizava através de diferentes meios e com diferentes objetivos.

Com o espírito da Contra-Reforma e a convicção de que a mulher desempenha papel importante na educação dos filhos, chega o grande impulso dado à educação feminina, na tentativa de educar os fiéis para fazerem frente às heresias. No final do século XVI e durante todo o século XVII assiste-se à discussão dos projetos pedagógicos que dedicarão uma parcela de suas preocupações, embora mais reduzidas, às meninas (ALGRANTI, 1999, p. 241).

Ao considerarmos que, na Espanha do século XVI, a grande maioria das mulheres escolheria entre dois principais caminhos, o matrimônio ou a vida religiosa, o letramento poderia servir para objetivos específicos em qualquer um dos dois casos.

Depois de casada, era esperado que a mulher soubesse ler e/ou escrever para administrar a casa ou ajudar com os negócios da família, a fim de atingir o *status* de “perfeita casada” (TORREMOCHA HERNÁNDEZ, 2016) que os manuais de comportamento feminino as ensinavam a ser. Se o caminho fosse o da vida religiosa, o letramento se fazia necessário para acompanhar os ritos e ler as obras espirituais mais importantes de sua Ordem. Em boa parte dos casos, quando a noviça entrava no convento sem saber ler ou escrever, a alfabetização começava ali mesmo, dentro do claustro.

O desenvolvimento da educação feminina era assim medido não somente por sua classe social, mas pela educação recebida, seja por

⁴¹ “One of the ways in which women improved on their education was by taking advantage of the books that were available to them”. (Tradução própria).

suas mães, escolas, conventos, ou tutores em domicílio (CRUZ *in*: CRUZ; HERNÁNDEZ, 2011, p. 2)⁴².

Com relação às formas pelas quais as mulheres se alfabetizavam e importância do exemplo materno nessa área, a própria vida de Santa Teresa nos mostra o quanto essa influência se fazia valer quando cita o quanto de suas leituras durante a infância e adolescência foram emulações dos gostos de sua mãe, Beatriz de Ahumada. Entretanto, nesse caso, a Santa narra essas influências como algo do que se envergonhar, visto que os livros preferidos de sua mãe não eram de literatura espiritual, mas romances de cavalaria⁴³.

Considero algumas vezes o mal que fazem os pais em não procurar que seus filhos vejam sempre, e de todas as maneiras, coisas virtuosas. Porque, sendo minha mãe, como eu disse, tão virtuosa, ao chegar ao uso da razão não aproveitei tanto do bem, enquanto o mal muitos prejuízos me trouxe. Ela gostava de livros de cavalaria, e esse passatempo não lhe fazia tão mal quanto a mim, porque ela não deixava seu labor, somente nos dando liberdade para lê-los. E é possível que o fizesse para não pensar nos grandes sofrimentos que tinha, e para ocupar seus filhos, evitando que se perdessem em outras coisas. Isso pesava tanto a meu pai, que era preciso ter cuidado para que ele não o visse. Acostumei-me a lê-los; e aquela pequena falta que nela eu via fez esfriar em mim os desejos, levando-me a me descuidar das outras coisas; e não me parecia ruim passar muitas horas do dia e da noite em exercício tão vão, escondida de meu pai. Era tamanha minha absorção que, se não tivesse um livro novo, em mais nada encontrava contentamento (*Vida*, 2; 1)⁴⁴.

⁴² “[...] women from the incipient middle classes and the lower and high nobility became suitably literate to assume the domestic and business roles expected of them, to take positions of leadership in convents, to participate in literary academies alongside men, and to successfully achieve professional status as writers themselves. Women’s educational development was thus measured not solely by their social class, but by the education received, whether from mothers, schools, convents, or tutors in the home”. (Tradução própria).

⁴³ Sobre a relação de Santa Teresa com os romances de Cavalaria, ver: SANTOS, Luciana Lopes. “*Fêmea Inquieta y Andariega*”: valores e símbolos da literatura cavaleiresca nos escritos de Santa Teresa de Jesus (1515-1582). Dissertação de Mestrado. Universidade Federal do Rio de Grande do Sul. Porto Alegre, mar/2006.

⁴⁴ “Paréceme que comenzó a hacerme mucho daño lo que ahora diré. Considero algunas veces cuán mal lo hacen los padres que no procuran que vean sus hijos siempre cosas de virtud de todas maneras; porque, con serlo tanto mi madre como he dicho, de lo bueno no tomé tanto en llegando a uso de razón, ni casi nada, y lo malo me dañó mucho. Era aficionada a libros de caballerías y no tan mal tomaba este pasatiempo como yo le tomé para mí, porque no perdía su labor, sino desenvolvíamos para leer en ellos, y por ventura lo hacía para no pensar en grandes trabajos que tenía, y ocupar sus hijos, que no anduviesen en otras cosas perdidos. De esto le pesaba tanto a mi padre, que se había de tener aviso a que no lo viese. Yo comencé a quedarme en costumbre de leerlos; y aquella pequeña falta que en ella vi, me comenzó a enfriar los deseos y comenzar a faltar en los demás; y

Nesse trecho do *Livro da Vida*, Teresa nos apresenta em grande riqueza de detalhes várias noções do que caracterizava, não só as leituras, como as vivências femininas de sua época. Em primeiro lugar, ela repete aqui uma concepção bastante comum nos manuais de comportamento feminino, o letramento feminino era amplamente aceito quando destinado aos cuidados da casa ou ao ingresso no mundo religioso, bem como quando possibilitava a leitura de tais manuais ou de livros espirituais. A leitura de livros de ficção, especialmente os de cavalaria era vista com maus olhos.

Aqui, também, a Santa já nos apresenta uma ideia de que sua mãe possuía grandes sofrimentos. Essa noção nos ajuda a perceber, primeiro, uma forma de Teresa amenizar as críticas feitas à sua mãe relacionadas aos seus gostos como leitora. Entretanto, há aqui uma compaixão bastante velada pela vida de casada de sua mãe, o que poderia ser considerada uma crítica latente à instituição do casamento, amplamente presente em toda obra teresiana. Nesse sentido, é interessante notar a possibilidade de se identificar, nessa descrição, uma justificativa e uma legitimação de sua escolha religiosa como uma alternativa intelectual frente aos sofrimentos de uma vida em matrimônio secular.

Outras características relacionadas às leituras femininas do período, presentes nesse trecho, são a do acesso doméstico aos livros e a avidez de leituras que poderiam caracterizar as mulheres da alta burguesia e pequena nobreza, como era o caso de Teresa.

É importante perceber que a forma como a Santa critica em sua obra o gosto de sua mãe pelas leituras de cavalaria, e mesmo o seu próprio gosto na época, não é, necessariamente, uma representação precisa de sua opinião. Ao escrever *vidas* espirituais como o *Livro da Vida*, Teresa estava sempre atenta àquilo que podia ou deveria ser dito para que sua obra pudesse ser aceita como uma vida exemplar e para que sua “auto-personagem” se mostrasse como alguém que estava apta a se corresponder diretamente com Deus, mesmo que em seu discurso humilde ela jamais se apresentasse diretamente como tal.

Porém, para ela, não só as más influências do gosto de leitura da mãe se fizeram valer, pois de seu pai, Alonso Sánchez de Cepeda, e de seu tio, Pedro Sánchez de Cepeda, ela herdara o gosto pelas obras espirituais, sendo que esse último a apresentou uma das obras que mais marcaria a teologia teresiana, o *Terceiro Abecedário* de Francisco de Osuna.

parecíame no era malo, con gastar muchas horas del día y de la noche en tan vano ejercicio, aunque escondida de mi padre. Era tan en extremo lo que en esto me embebía que, si no tenía libro nuevo, no me parece tenía contento”.

Quando eu ia, aquele tio que morava, como eu disse, no caminho, me deu um livro; chamava-se *Terceiro Abecedário* e ensinava a oração do recolhimento. Nesse primeiro ano, eu havia lido bons livros (pois não quis mais usar outros, visto que já entendia o mal que me tinham causado) [...] Naquela época, o Senhor já me tinha dado o dom das lágrimas, e, como gostava de ler, comecei a ter momentos de solidão, a confessar-me com frequência e a seguir aquele caminho, tendo o referido livro por mestre (*Vida*, 4; 7)⁴⁵.

Aqui, Teresa nos apresenta o livro de Osuna que, para ela, foi sua grande influência espiritual no momento em que iniciava, dentro de sua *vida exemplar*, sua segunda conversão, aquela na qual escuta o chamado de Deus. Ela também continua a relatar o seu grande gosto pelas leituras, mas dessa vez, seus referenciais estavam aprimorados, não mais os romances de cavalaria se constituíam como suas obras preferidas, mas sim os “bons livros”, aqueles que tratavam da oração e do caminho espiritual. Essa Teresa que gostava de ler, como ela própria coloca, é um exemplo essencial da importância da leitura para uma parte considerável das mulheres de seu período.

É importante perceber que saber ler e saber escrever poderiam se constituir como atos separados. As monjas que já entravam no convento alfabetizadas tinham maiores chances de receber os véus negros que as colocavam em uma posição superior na hierarquia conventual. A essas mulheres era legada à maior parte das requisições de escritas das autobiografias espirituais, ainda que houvesse pequenas exceções: se a monja que relatasse um contato divino não soubesse escrever, algumas vezes, os próprios confessores ou diretores espirituais tomavam para si essa tarefa, como biógrafos e, possivelmente, hagiógrafos.

Na maioria dos casos, aquelas que escreviam suas *vidas* já eram monjas mais velhas ou com maior tempo de claustro. A própria Santa Teresa só começa a escrever depois dos cinquenta anos de idade. Entretanto, muitas delas, antes de escrever suas principais obras, já praticavam a escrita com frequência, para tarefas administrativas ou mesmo com a escrita de cartas.

⁴⁵ “Cuando iba, me dio aquel tío mío que tengo dicho que estaba en el camino, un libro: llámase Tercer Abecedario, que trata de enseñar oración de recogimiento; y puesto que este primer año había leído buenos libros (que no quise más usar de otros, porque ya entendía el daño que me habían hecho) [...] Y como ya el Señor me había dado don de lágrimas y gustaba de leer, comencé a tener ratos de soledad y a confesarme a menudo y comenzar aquel camino, teniendo a aquel libro por maestro”.

Escrever como mulher no século XVI possuía algumas particularidades⁴⁶. Para que suas obras fossem aceitas, ainda que não imunes de críticas, pelos superiores eclesiásticos, pela Inquisição e pelo público em geral, o processo de construção do texto tinha que ser pensado com o cuidado de quem pedia permissão para escrever em um ambiente hostil.

A construção das palavras era importante, assim, para que Santa Teresa tentasse manter sua obra fora do radar de heresias da Igreja, mesmo que isso não a tenha impedido de sofrer o escrutínio inquisitorial em determinado ponto da vida. Em diversos momentos de suas obras ela adverte o leitor que sua “condição” de mulher fazia com que ela pudesse ser mal interpretada muitas vezes, e suplicava a seus leitores que relevassem sua linguagem coloquial, pois em alguns momentos ela poderia escrever sobre coisas das quais não entendia.

Terei que recorrer a alguma comparação, embora, por ser mulher, preferisse evitá-las e escrever simplesmente o que me mandam. Mas é tanta a dificuldade da linguagem espiritual para os que, como eu, não tem instrução que terei de buscar algum meio, correndo o risco de nem sempre acertar nessa comparação; divertirá vossa mercê ver tanta ignorância (*Vida*, 11; 6)⁴⁷.

Assim, além de compreender as restrições literárias que o ambiente de controle religioso no qual vivia exigia, Teresa também era capaz de utilizar a imagem negativa de sua condição feminina como justificativa para possíveis interpretações heréticas que pudessem ser conferidas a seu texto.

Assim como nos momentos em que adverte seus leitores de sua “ignorância” sobre determinados assuntos dos quais pode vir a tratar, a Santa se comunica com seu público em diversos momentos do texto. Isso acontece principalmente porque suas obras eram escritas como testemunhos, manuais e narrativa influenciadora para as próprias monjas carmelitas descalças. Assim, é comum ver trechos da obra nos quais a Madre Teresa se refere aos leitores como “minhas filhas”, por exemplo.

Prioras do convento são situadas de forma única para exercer seu poder em um espaço feminino sobre o qual elas possuem forte

⁴⁶ Para mais características sobre a escrita feminina no século XVI, ver BARANDA, Nieves. “*Por ser de mano feminil la rima*”: *da la mujer escritora a sus lectores*. In: *Bulletin Hispanique*, T. 100, nº 2, 1998.

⁴⁷ “Habré de aprovecharme de alguna comparación, aunque yo las quisiera excusar por ser mujer y escribir simplemente lo que me mandan. Mas este lenguaje de espíritu es tan malo de declarar a los que non saben letras, como yo, que habré de buscar algún modo, y podrá ser las menos veces acierte a que venga bien la comparación. Servirá de dar recreación a vuestra merced de ver tanta torpeza”.

influência e no qual desenvolvem um papel educacional (BARANDA LETURIO *in*: CRUZ; HERNÁNDEZ, 2011, p. 34)⁴⁸.

Portanto, dentro do convento, escrever, além de cumprir as questões administrativas, também se fazia valer quando a monja passava por situações inusitadas de contato divino e recebia a demanda de colocar no papel essas vivências. Assim, os conventos espanhóis do século XVI se constituíam como verdadeiras instituições de ensino, um lugar no qual jovens mulheres de diversas classes sociais entravam em contato com uma gama muito variada de obras escritas. A alfabetização exercida nesse cenário faz com que esses claustros, além de um lugar de aprendizado, também se transformassem em produtores e difusores de mulheres autoras e suas obras.

Ainda que a educação recebida pelas mães e tutores tenha contribuído significativamente para o aprendizado das mulheres nobres, os conventos eram, de longe, as mais democráticas e principais fontes de letramento para mulheres do início do período moderno. Já que conventos eram os locais mais comuns nos quais jovens moças eram ensinadas, suas lições se relacionavam com as preocupações do convento em educar espiritualmente, já que mulheres de diferentes classes sociais eram instruídas nos ensinamentos bíblicos, doutrina católica, e vidas de santos, entre outros textos religiosos. Porque ler, quer silenciosa ou vocalmente, oferecia meios de oração para as freiras, o letramento se tornou uma função necessária dentro do convento (CRUZ *in*: CRUZ; HERNÁNDEZ, 2011, p. 9)⁴⁹.

Mesmo com essa ampla diversidade em sua função educadora, é interessante levar em consideração o fato de que o ambiente interno conventual se constituía como um espaço bastante hierarquizado. Dessa forma, a alfabetização de suas moradoras estaria completamente a serviço das superiores e da Ordem. Portanto, ainda que se apresentasse como uma das principais instituições de ensino feminino da época, os conventos da Espanha

⁴⁸ “Convent prioresses are uniquely situated to exert their power in a feminine space over which they have strong influence and in which they play an educational role”. (Tradução própria).

⁴⁹ “Although the education received from mothers and tutors contributed significantly to noblewomen’s learning, convents were by far the most democratic and the principal sources of literacy instruction for early modern women. Since convents were the most common sites where young girls were taught, their lessons dovetailed with the convents’ preoccupation for spiritual education, as women from different social classes were instructed in biblical teachings, Catholic doctrine, and saints’ lives, among other religious texts. Because reading, whether silent or voiced, offered a means of prayer to the nuns, literacy became a necessary function within the convent”. (Tradução própria).

teresiana não podem ser generalizados como “espaços democráticos”, no sentido das utilizações e objetivos do acesso às letras.

Nesse sentido, o convento de Teresa, o lar de suas carmelitas descalças, teve como um de seus princípios não se constituir apenas como um local de ensino, mas também como um incentivador do letramento feminino em todas as suas formas. Em meio das *Constituições* estipuladas para o Carmelo Descalço, entre regras de caráter cotidiano do convento, existe um parágrafo bastante simbólico da obra relacionada à Santa, o qual acaba por se revelar uma fonte extremamente rica da importância dada, especialmente por Teresa, ao ato da leitura.

A priora cuide de que haja bons livros, especialmente os *Cartuxos*, *Flos Sanctorum*, *Contemptus mundi*, *Oratório dos religiosos*, os de frei Luis de Granada e do Padre frei Pedro de Alcântara, porque esse alimento é tão necessário para a alma quanto a comida para o corpo (*Constituições*, 8)⁵⁰.

Neste pequeno parágrafo é possível identificar não apenas a importância que a Santa dava ao ato da leitura e ao acesso ao que ela considerava como “bons livros”, mas também alguns dos livros considerados importantes dentro da formação conventual, e da formação feminina, em geral. Livros traduzidos sobre a vida de Cristo e dos santos, bem como o caminho de sua imitação, livros de oração, de meditação e sobre a vida cristã como um todo.

É necessário pensar, também, qual foi o trajeto que possibilitou a essas mulheres espanholas modernas o acesso a um nível de educação superior ao de suas antepassadas mais distantes. De acordo com Leila Mezan Algranti:

Se a presença de meninas nos conventos é marcante desde a Idade Média, não é menor o caráter controvertido que assumiu a discussão sobre a educação feminina. É com Christine de Pizan (1364-1429?), entretanto, que surge uma visão mais global do problema da educação das meninas. Apoiada na convicção de que não há

⁵⁰ “Tenga cuenta la priora con que haya buenos libros, en especial *Cartujanos*, *Flos Sanctorum*, *Contemptus Mundi*, *Oratorio de Religiosos*, los de fray Luis de Granada y del padre fray Pedro de Alcántara; porque es en parte tan necesario este mantenimiento para el alma, como el comer para el cuerpo” (*Constituciones*, II; 7). Nas *Obras Completas* de Santa Teresa originais, em Espanhol, editadas pela Monte Carmelo (esta, em especial, a 16ª ed., de 2011), as *Constituições* são divididas em subcapítulos, numerados separadamente. A diferença dessa versão para sua tradução direta em Português, realizada pela Edições Loyola (neste caso a 2ª ed., de 2002), é que as *Constituições* traduzidas não se dividem em subcapítulos, sendo seus parágrafos numerados em sequência, do primeiro ao último. Portanto, na citação traduzida serão colocadas as referências da Edições Loyola, já na nota com o texto original serão colocadas novas referências que equivalem às encontradas na edição em Espanhol da editora Monte Carmelo.

diferenças de capacidade intelectual entre homens e mulheres, Christine propõe uma instrução completa e semelhante para ambos os sexos. Sua posição será fundamental no debate entre homens de letras do período e posteriormente durante a famosa *Querelle des femmes* (ALGRANTI, 1999, p. 240).

A *Querelle des femmes* (Querela das mulheres) foi um importante desencadeador para o pensamento humanista sobre a questão da educação feminina. Segundo a mesma autora, é com essa disputa literária, que gera uma série de debates sobre as “capacidades” e a posição feminina, que humanistas como Juan Luis Vives (1523), *A instrução de uma mulher cristã*, se inspiram para escrever suas obras. Nessa obra, apesar de defender o direito das mulheres a instrução, o autor escreve, em verdade, um manual de comportamento feminino, que inclui o que poderia ou não ser feito com essa instrução (ALGRANTI, 1999).

Mónica Bolufer e Montserrat Cabré (2015) atribuem à Isabel de Castela um papel fundamental no ramo espanhol da Querela.

A Querela fez sua entrada no mundo ibérico em fins do século XIV, por intermédio da Coroa de Aragão e dentro do quadro mais vasto do humanismo catalão que reinava na corte [...] O papel de Isabel de Castela (1451-1504) nesse debate é particularmente importante e testemunha de sua marca na Querela peninsular em razão da situação política do reino como do papel que a soberana ocupava na cena internacional. Durante seu reinado, a questão da autoridade feminina e do legítimo exercício do poder político por uma mulher adquire uma grande importância e conduzem à criação de uma rede de mulheres muito influentes (BOLUFER; CABRÉ, 2015, pp. 34-35)⁵¹.

Segundo as autoras, durante o reinado de Isabel, as formas da Querela ibérica passam por importantes mudanças. Nesse período, muitos “leigos” encorajavam a escrita e difusão de textos que defendiam as mulheres, criando um clima geral de aceitação feminina tanto escrita como oralmente.

⁵¹ “La Querelle a fait son entrée dans le monde ibérique à la fin du XIVe siècle, par l’intermédiaire de la Couronne d’Aragon et dans la cadre plus vaste de l’humanisme catalan régnant à la cour [...] Le rôle d’Isabelle de Castille (1451-1504) dans ce débat est particulièrement important et marque de son empreinte la Querelle péninsulaire en raison de la situation politique du royaume ainsi que de la place que la souveraine occupe sur la scène internationale. Durant son règne, la question de l’autorité féminine et du légitime exercice du pouvoir politique par une femme acquiert une grande importance et conduit à la création d’un réseau de femmes très influent”. (Tradução própria).

É nesse contexto de posicionamento feminino em prol de uma maior igualdade, sobretudo intelectual, que se dá o massivo crescimento do número de mulheres com acesso à educação e ao letramento no território espanhol. Depois dessa profusão em defesa da intelectualidade feminina, o espaço para a produção e recepção da obra teresiana se mostra muito mais aberto.

A importância de Teresa de Ávila (1515-1582) no domínio da teologia e sua influência sobre a cultura política e religiosa de seu tempo é, hoje, interpretada como o resultado de sua ação pessoal, mas também de influências conjuntas de mulheres que, antes dela, já se mostravam criativas em matéria de espiritualidade e de mística (BOLUFER; CABRÉ, 2015, p. 37)⁵².

Tal noção vem complementar uma ideia de que a originalidade teresiana só é possível na medida em que ela se dispõe a reformar o ambiente no qual se encontra. Ela seria, sobretudo, mais do que apenas uma criadora, uma reformadora. Teresa escreve sua obra de Teologia Mística baseada no contato que teve com a temática através das obras cujo conteúdo, de uma forma ou de outra, alcançou. Sua autobiografia espiritual reinaugura um gênero que se construía a partir das santas medievais e ao qual ela teve acesso. Seu letramento e sua posição como mulher escritora foi facilitado, de certa forma, por mulheres que, antes dela, participaram da Querela pelo papel e participação intelectual feminina. Nesse sentido, é interessante pensar em que sentido também a própria Teresa não faria parte desse movimento, além de ser influenciada por ele. Suas inovações e sua escrita vernacular poderiam ser consideradas como grandes contribuintes do impulso da educação feminina, além de se mostrar como uma figura feminina exemplar que foi fruto dessas conquistas e adicionou a elas.

Dominique de Courcelles (1993) nos oferece uma interessante visão sobre o papel de Teresa como mulher e escritora. Segundo a autora:

O poder de Teresa consiste justamente em sua escrita e em sua palavra de mística e fundadora; essa mulher de poder é uma mulher que escreve e sua escrita é repleta de eficiência. Escrita e poder

⁵² “L’importance de Thérèse d’Avila (1515-1582) dans le domaine de la théologie et son influence sur la culture politique et religieuse de son temps sont aujourd’hui interprétées comme la résultante de son action personnelle mais aussi des influences conjointes de femmes qui, avant elle, se sont déjà montrées créatives en matière de spiritualité et de mystique”. (Tradução Própria).

mantém a relação na qual o dizer de um se realiza pela conquista do outro. Os homens da Igreja exigem que Teresa prove seu poder pelas palavras da escrita, por seu poder sobre as palavras da experiência espiritual e fundadora (COURCELLES, 1993, pg. 222)⁵³.

Nesse sentido, escrever sobre sua experiência mística e sobre suas fundações, confeririam à Teresa um *status* que a elevaria das fragilidades de sua condição feminina. A mesma autora considera que, no período teresiano, a Igreja seria um lugar que, apesar de relegar às mulheres um segundo plano, paradoxalmente necessitaria dessas escritoras. Os objetivos dessa necessidade iam desde acessibilidade até propaganda e divulgação da fé⁵⁴.

Entretanto, é necessário ter cuidado ao considerar qual era, exatamente, essa forma de poder que uma mulher que escrevia sobre experiências teológicas poderia ter. Assim, é interessante perceber que a escrita a qual Courcelle se refere é uma escrita basicamente autobiográfica. Nesse sentido, é a experiência de contato com o divino e a capacidade de produzir um texto sobre a mesma que conferem o poder a Teresa. Portanto, esse seria um *status* que apenas se manteria enquanto tal relação mística e fundadora tomasse lugar. Ou seja, seria uma condição diretamente relacionada a uma situação específica e não adquirida de forma efetiva e constante. Este seria um poder que estaria sempre condicionado e vinculado ao pioneirismo teresiano.

Para entender as formas pelas quais Teresa foi tão pioneira em diversas áreas, é preciso entender o que a influenciou e as ferramentas que seu momento proporcionou a ela no que diz respeito a seu caráter reformador.

⁵³ “Le pouvoir de Thérèse consiste bien en son écriture et en sa parole de mystique et de fondatrice ; cette femme de pouvoir est une femme que écrit et son écriture est riche d’efficiencie. Ecriture et pouvoir entretiennent des rapports tels que le désir de l’un se réalise dans la conquête de l’autre. Les hommes de l’Eglise ont exigé de Thérèse qu’elle prouve son pouvoir par les mots de l’écriture, par son pouvoir sur les mots de l’expérience spirituelle et fondatrice” (Tradução própria).

⁵⁴ Também Alison Weber (1990) considera o lugar de escrita teresiano como um lugar que conferia a ela mais poder do que aquele que era comumente concedido a outras mulheres do período, assim como Joan Cammarata (1992) considera o discurso teológico como uma plataforma que permitia que as mulheres se expressassem publicamente de forma mais confortável.

Capítulo 2 – “O Convento de Santa Teresa: reformando um espaço de fundações”

Existe um cenário mais microcômico a ser explorado no que diz respeito à ambientação de Santa Teresa para a compreensão de sua produção. O espaço conventual se apresentou, para ela, como o local de ensino e ação que a viu desenvolver suas ideias reformadoras e partir em busca da implantação de uma nova Regra por todo o território castelhano.

Para entender as formas pelas quais a vida conventual significou para Teresa uma possibilidade de expressão é necessário, primeiro, entender quais foram os percursos de vida da santa. É a partir de sua própria autobiografia que saem os rastros que indicam os momentos que influenciaram suas decisões de escrever não apenas sobre suas vivências, como também sobre Teologia, sobre reforma e sobre fundação.

Depois de entender os caminhos de vida teresianos, somos levados, especialmente, para dentro do ambiente de seus primeiros anos como monja. Aqui, é importante ressaltar as características do convento no qual passou quase trinta anos de sua vida, o Encarnação. Foi nele que a Santa percebeu questões na Ordem Carmelita Mitigada que a incomodavam.

É por conta desse descontentamento e, segundo Teresa, influenciada pelo chamado divino, que ela decide iniciar os trâmites de fundação de um novo convento sob o jugo de uma nova Regra. A Regra de uma nova Ordem, a dos Carmelitas Descalços, se constituiria como um retorno a muitos elementos da Ordem Carmelita originária, anterior à mitigação do século XV.

O caráter reformador e fundador de Santa Teresa também pode ser considerado como parte de uma expressão própria, a qual ela pôde desenvolver em um ambiente institucional religioso que, por vezes, se mostrava propício o suficiente para tal.

2.1. Os percursos de Teresa

Além de seus próprios escritos autobiográficos, muitas foram as biografias escritas sobre a vida e obra da reformadora do Carmelo. Os primeiros editores da Obra de Santa Teresa podem ser, em alguns casos, considerados como seus primeiros biógrafos. Entre eles estão Frei Luis de León, o primeiro a editar suas obras completas, em 1588; Padre Gracián, que edita suas *Constituições* enquanto Teresa ainda é viva, em 1581, e *Caminho de Perfeição*, em 1585, sendo essa última obra também editada em 1583 e 1586 por D. Teutônio e São João de Ribera, respectivamente.

Essa ampla produção biográfica, e aqui em especial a produzida logo após sua morte, tivera relação direta com sua quase imediata beatificação, levando em conta os termos dos longos processos eclesiásticos. A narrativa da vida da santa reformadora do Carmelo, presente em sua obra, pode ser considerada como um dos motivos pelos quais ela fora, já em inícios do século XVII, considerada uma beata da Igreja Romana. Portanto, escrever a história de vida de uma personagem espiritualizada e que alegava ser receptora do contato divino, como Teresa, poderia contribuir para reafirmar uma fama de santidade, a qual ela já desfrutava, de certa forma, em vida.

Aqueles que editaram as obras teresianas ou escreveram sobre a vida da santa no período exatamente posterior a sua morte faziam parte de um grupo de representantes de sua Ordem ou de Ordens simpáticas a suas causas. Sua produção pode se caracterizar como uma promoção da santidade teresiana. Tal promoção, além de impulsionar a santidade teresiana, também impulsionava e popularizava sua Ordem e as que a apoiavam como Ordens santas, ou pelo menos produtoras de santidade. A propaganda da figura teresiana poderia ser também uma propaganda institucional.

A maioria dos editores contemporâneos de Teresa, ou pelo menos à época de seu falecimento, são, também, comentadores de sua produção. Nesse caso, o Padre Jerônimo Gracián (1545-1614) foi um de seus maiores comentadores, produzindo diversas notas explicativas ao longo da obra, que situavam para o leitor a própria Santa, sua família, o momento em que vivia ou até mesmo ocasiões narradas por ela. Nesse sentido, a produção desses comentários à obra pode ser considerada como uma produção biográfica, visto que busca explicar a escrita da própria autora através de informações que não constam em seu texto.

Ao longo dos quinhentos anos que se seguiram ao nascimento da Santa, é possível presenciar uma profusão de obras de cunho biográfico que visam reconstruir sua personagem com objetivos diferenciados. Muitas dessas produções sobre Teresa a apresentam como confirmadora de teses pré-estabelecidas e, em boa parte das vezes, se distanciam das primeiras obras sobre sua vida. Ainda nas obras do século XVI, a biografia teresiana se construía pautada quase que exclusivamente nas próprias palavras da Santa, em seus próprios escritos autobiográficos. Entretanto, a maior parte das biografias mais atuais se distancia, pelo menos concretamente, da produção escrita por ela própria. Nesse sentido, é identificável, nessas obras, um amplo estudo sobre a produção teresiana. Porém, em muitos casos, o texto de Teresa não vem dialogar diretamente com o que se escreve sobre ela.

Teresa Sánchez de Cepeda y Ahumada nasce em 28 de Março de 1515, filha de Alonso Sánchez de Cepeda e sua segunda esposa, *Doña* Beatriz de Ahumada. Os filhos e filhas de Alonso e Beatriz herdaram o sobrenome da mãe, proveniente de uma longa linhagem de chamados “cristãos velhos”.

A família de seu pai, entretanto, possuía um passado que buscava ocultar. O avô de Teresa, Juan Sánchez, era um rico comerciante e coletor de impostos que foi processado pela Inquisição de Toledo, em 1485, como “cristão novo”. Por conta da condenação, ele se muda com a família para Ávila, em 1493. Em meados de 1500, consegue comprar um título de fidalguia e adquirir o *status* de *caballero*. Mesmo assim, a aceitação social desse grupo de “novos aristocratas” não era plena pelos membros das famílias mais tradicionais da cidade. E mesmo a própria família se sentia deslocada em meio a uma posição social que, depois da morte de Juan, era cada vez mais difícil de manter.

Ao falar dos pais, Teresa exalta sua bondade e suas virtudes.

Meu pai era homem muito caridoso com os pobres e piedoso com os enfermos e até com os criados; tanto que jamais se pôde conseguir que tivesse escravos, por que tinha deles grande dó [...] Minha mãe também tinha muitas virtudes e passou a vida com grandes enfermidades. Grandíssima honestidade. Embora muito bela, nunca deu ensejo a que se pensasse ser ela vaidosa, porque, apesar de morrer aos trinta e três anos, seu traje já era o de uma pessoa de muita idade. Muito pacífica e de grande entendimento. Foram enormes os trabalhos

por que passou enquanto viveu. Morreu muito cristãmente (*Vida*, 1; 1-2)⁵⁵.

Nos momentos em que aborda o tema da família, são grandes os elogios ao caráter piedoso e devoto de seus membros.

Éramos três irmãs e nove irmãos. Pela bondade de Deus, todos se pareciam com os pais na virtude, menos eu, embora fosse a mais querida de meu pai [...] os meus irmãos em nada me prejudicavam no servir a Deus (*Vida*, 1; 3-4)⁵⁶.

Na narrativa de Teresa, como veremos no próximo capítulo, as táticas de discurso se embrenham e camuflam em meio ao texto. Quando nos deparamos com as formas pelas quais ela descreve sua família nos vemos claramente diante de tais táticas. Nos trechos citados, por exemplo, podem ser identificadas diversas agendas por trás de comentários aparentemente simples.

Ao exaltar as virtudes cristãs de sua família, ela acaba por criar uma espécie de barreira defensiva com a finalidade de blindá-la perante qualquer dúvida. As dúvidas, no caso, são aquelas que poderiam levar seus leitores contemporâneos a questionarem o passado religioso da linhagem dos Sánchez de Cepeda. A temática do passado de “cristão-novo” de seu avô paterno, inclusive, não é mencionada em nenhum momento nas obras teresianas e só virá à tona em suas biografias póstumas, depois da década de 1940.

Outro elemento narrativo presente brevemente nessa parte inicial de seu *Livro da Vida*, e que encontraremos em profusão ao longo de toda sua obra, é o da humildade e da autocrítica com as quais Teresa caracteriza a si mesma. Aqui, por exemplo, ela diz que todos os seus irmãos são muito virtuosos como seus pais, menos ela, que desde cedo se identifica com a figura da pecadora que ofendia a Deus.

⁵⁵ “Era mi padre hombre de mucha caridad con los pobres y piedad con los enfermos y aun con los criados; tanta, que jamás se pudo acabar con él tuviese esclavos, porque los había gran piedad [...] Mi madre también tenía muchas virtudes y pasó la vida con grandes enfermedades. Grandísima honestidad. Con ser de harta hermosura, jamás se entendió que diese ocasión a que ella hacía caso de ella, porque con morir de treinta y tres años, ya su traje era como de persona de mucha edad. Muy apacible y de harto entendimiento. Fueron grandes los trabajos que pasaron el tiempo que vivió. Murió muy cristianamente”.

⁵⁶ “Éramos tres hermanas y nueve hermanos. Todos parecieron a sus padres, por la bondad de Dios, en ser virtuosos, si no fui yo, aunque era la más querida de mi padre [...] pues mis hermanos ninguna cosa me desayudaban a servir a Dios”.

A importância dessa tática narrativa está, novamente, na blindagem prévia contra críticas. Ao tratar de temáticas perigosas para a época, como a do contato direto com Deus, e em sua posição de mulher escritora, Teresa já se apresentava ao leitor com a humildade de uma mulher “ignorante” e que, em sua condição inferior e pecaminosa, não sabia muito bem o que dizia, pois era Deus quem guiava suas palavras. De certa forma, a maneira como a autora vai construindo sua personagem, em especial no *Livro da Vida*, ampara a teoria sobre sua transformação de uma mulher pecadora para uma Madre, criadora de conventos, com a qual Deus escolhe se comunicar.

Ao descrever sua infância e adolescência, Teresa se divide entre duas figuras, influenciadas diretamente pelos diferentes tipos de literatura com as quais entrava em contato. Apaixonada pelos livros desde pequena, são dois polos opostos que a atraem, a leitura de vida dos santos, introduzida por seu pai, e os romances de cavalaria, tão queridos por sua mãe. Segundo a Santa, sua infância foi um dos momentos mais piedosos de sua vida. Nesse momento, a fascinação pelas *vidas* exemplares a fazia almejar por uma experiência de mártir.

Como via os martírios que as santas passavam por Deus, parecia-me que pagavam muito pouco o gozo de Deus, e eu desejava muito morrer assim, não pelo amor que achava ter por Ele, mas para gozar, tão cedo, dos grandes bens que lia haver no céu; e, com esse meu irmão⁵⁷, discutia o meio que haveria para isso. Combinávamos ir para a terra dos mouros, pedindo pelo amor de Deus que nos decapitassem. E parece-me que o Senhor nos daria ânimo em tão tenra idade se víssemos algum meio, mas o fato de ter pais nos parecia o maior problema (*Vida*, 1; 4)⁵⁸.

Com a entrada na adolescência e com a morte de sua mãe, ela narra como passou a deixar de ser influenciada pelos piedosos livros de vidas exemplares para se render às vaidades dos romances cavaleirescos.

Comecei a enfeitar-me e a querer agradar com a boa aparência, a cuidar muito das mãos e dos cabelos, usando perfumes e entregando-

⁵⁷ Aqui a santa se refere a seu irmão preferido, Rodrigo de Cepeda, quatro anos mais velho que ela.

⁵⁸ “Como veía los martirios que por Dios las santas pasaban, parecíame compraban muy barato el ir a gozar de Dios y deseaba yo mucho morir así, no por amor que yo entendiese tenerle, sino por gozar tan en breve de los grandes bienes que leía haber en el cielo, y juntábame con este mi hermano a tratar qué medio habría para esto. Concertábamos irnos a tierra de moros, pidiendo por amor de Dios, para que allá nos descabezasen. Y paréceme que nos daba el Señor ánimo en tan tierna edad, si viéramos algún medio, sino que el tener padres nos parecía el mayor embarazo”.

me a todas as vaidades. E eram muitas as vaidades, porque eu era muito exigente. Não tinha má intenção, não desejava que alguém ofendesse a Deus por minha causa. Durou muitos anos esse requinte demasiado, ao lado de outras coisas que não me pareciam pecado. E agora vejo que mal deviam trazer (*Vida*, 2; 2)⁵⁹.

É neste período de sua vida que Teresa começa a trocar galanteios com um de seus primos. Por conta disso, seu pai a manda para um convento agostiniano que possuía tradição em acolher, por breves períodos de tempo, moças de família abastada, o Nossa Senhora da Graça. Durante os dezoito meses que passa no convento, ela se maravilha com a dedicação virtuosa de suas monjas. Novamente em casa, não demoraria muito para que voltasse por conta própria para um claustro de sua escolha.

Aos 20 anos de idade, em 2 de Novembro de 1535, vai escondida tomar o hábito carmelita no mosteiro da Encarnação. Um ano depois de fazer os votos, Teresa fica gravemente doente e é levada pelo pai para ser cuidada em casa. Desesperado, seu pai decide levá-la a uma conhecida curandeira e, no caminho, se hospedam na casa de seu tio paterno, Pedro de Cepeda, onde ela entra em contato com o *Terceiro Abecedário*, do franciscano Francisco Osuna. A partir de então, ela o toma como mestre e encontra grande inspiração nos escritos acerca da Teologia Mística e da amizade possível entre os homens e Deus produzidos por Osuna.

Foi do contato com as ideias da chamada *devotio moderna* presentes no *Terceiro Abecedário* – ideias de um método que pregava a oração mental e a negação do Eu para entrar em contato com Deus – que Teresa inicia um longo processo que seria conhecido como sua segunda conversão, passando a renunciar seu sobrenome “mundano” para ser chamada, agora, de Teresa de Jesús.

Além do contato com tais obras, Teresa passa por um longo período de repouso por conta de sua enfermidade. Nessa época, por não poder sair da cama, a jovem devorava os livros que a introduziram à tradição teológica mística. Depois de anos desacreditada pelos

⁵⁹ “Comencé a traer galas y a desear contentar en parecer bien, con mucho cuidado de manos y cabello y olores y todas las vaidades que en esto podía tener, que eran hartas, por ser muy curiosa. No tenía mala intención, porque no quisiera yo que nadie ofendía a Dios por mí. Duróme mucha curiosidad de limpieza demasiada y cosas que me parecía a mí no eran ningún pecado, muchos años. Ahora veo cuán malo debía ser”.

médicos⁶⁰, a Santa se recupera milagrosamente para completar seu processo de nova conversão e “purificação espiritual”.

Neste ponto de minha vida, vendo que, de certa maneira, o Senhor me ressuscitou, é tão grande o meu espanto que chego a tremer. Creio que foi para que visses, alma minha, de que perigo o Senhor te livrava; já que por amor não deixavas de ofendê-lo, tu o fizeste, ao menos, por temer os castigos, porque Ele poderia matar-te outras mil vezes numa condição ainda mais perigosa (*Vida*, 5; 11)⁶¹.

Nesta passagem de seu *Livro da Vida*, também é possível identificar outra das características táticas narrativas da santa, a linguagem que não é fixa. Em toda a obra teresiana observamos um estilo de escrita que muitos caracterizam como coloquial, o “escrever como se fala”. Entretanto, há mais nesse método do que se fazer compreender melhor entre seus contemporâneos e, principalmente, entre as monjas para as quais boa parte de sua obra é destinada. O processo narrativo muitas vezes pode parecer incongruente, como as diversas mudanças de foco, parênteses de muitas páginas, a falta de identificação de um público receptor específico⁶². Entretanto, essa aparência de confusão possui alguns objetivos que demonstram, ao contrário, a lucidez de suas palavras. Em primeiro lugar, a narrativa confusa serve para endossar a autodenominada “ignorância” de uma mulher escritora, o que conferia legitimidade à sua humildade como escritora. Em segundo lugar, os desvios narrativos poderiam servir mesmo como distração em momentos nos quais assuntos teológicos mais delicados pudessem surgir. Mudanças de foco e divagações serviam eficazmente para distrair aqueles leitores que procuravam heresias em suas palavras.

Já curada de sua enfermidade, Teresa volta para o Encarnação com sua irmã Juana quando falece seu pai, em 1543. No convento, a jovem levava uma vida confortável, entretanto, eram muitas as práticas da Regra Mitigada Carmelita, estabelecida desde 1453, que a incomodavam. Entre os elementos que Teresa via como necessitados de mudanças

⁶⁰ Em uma de suas anedotas, Teresa conta que, no período em que esteve gravemente doente, chegou a ficar em um estado similar ao coma. Como não acordasse por muitos dias, havia sido considerada morta e seu corpo começará a ser velado quando, milagrosamente, ela acorda e relata, com bom humor, como teve que retirar os pedaços de cera dos olhos, provenientes das velas que haviam sido colocadas sobre seu corpo.

⁶¹ “Es verdad, cierto, que me parece estoy con tan gran espanto llegando aquí y viendo cómo parece me resucitó el Señor, que estoy casi temblando entre mí. Parece fuera bien, oh ánima mía, que miraras del peligro que el Señor te había librado y, ya que por amor no le dejabas de ofender, lo dejaras por temor que pudiera otras mil veces matarte en estado más peligroso”.

⁶² O fato de por vezes parecer se dirigir à suas monjas, às vezes aos seus diretores espirituais, ao público em geral ou até a si mesma, como no caso do trecho citado.

estavam a superlotação do convento⁶³, a falta de clausura fechada, o materialismo da administração e a desigualdade entre as irmãs, sendo que muitas delas chegavam a ter criadas ou mesmo servas, dependendo da fortuna da família. A jovem monja decide, então, transformar a Ordem do Carmelo.

A partir da década de 40 do século XVI, Teresa começa a vivenciar fortes experiências espirituais e relata diversas situações nas quais a voz divina se comunica com ela. É através dessas comunicações que, segundo ela, Deus lhe compete a missão de fundar um novo convento sob uma nova Regra Carmelita. Apenas em 1562, após anos de trâmites burocráticos, obterá, finalmente, a autorização papal e do Estado para fundar, em Ávila, o São José, o primeiro convento Carmelita Descalço. A partir de então, Teresa fundará cerca de dezesseis conventos e mosteiros descalços por toda Castela em um período de menos de 20 anos, de 1567 até sua morte em 1582.

Contemporâneas aos processos de reforma da Ordem e da fundação de conventos e mosteiros estiveram às produções do imenso legado de obras escritas por Santa Teresa. A primeira grande obra escrita pela autora mística foi aquilo que se acostumou a chamar de “autobiografia espiritual”, seu *Livro da Vida*, que começa a ser redigido em 1562 e só é finalizado três anos depois, em 1565. Nessa obra, é latente a intenção da Santa em descrever seus percursos de vida espiritual. Entretanto, o *Livro da Vida* não é apenas uma *vida exemplar* ou uma autobiografia espiritual. Aqui já começam a aparecer seus pendores didáticos dirigidos às suas monjas e noviças, seus manuais de oração e sua produção teológica, que seriam desenvolvidos com mais força nas obras subsequentes.

Depois do *Livro da Vida*, duas obras foram escritas quase em conjunto, as *Constituições* (1567-1581) e as *Fundações* (1567-1582). Ambos os textos se complementam no contexto de reforma da Ordem e fundação de conventos pelo qual Teresa passava. As *Fundações* se constituem como uma espécie de relato das aventuras e desventuras teresianas pelo território castelhano na empreitada de fundar seus conventos descalços.

Para seus carmelitas descalços era necessária a restituição e a renovação da antiga Regra do Carmelo para assumir as novas vivências dentro dos novos conventos fundados, assim nascem as *Constituições*. Dentro dessa temática, também é possível considerar o

⁶³ Na época o Encarnação chegava a ter 130 monjas.

manual *Modo de visitar os conventos* (1576), no qual a Santa explana as funções e preocupações passíveis de um visitador eclesiástico nos conventos.

No mesmo período, outras obras com conteúdos diferentes são produzidas, e duas das mais famosas entre elas são o *Castelo Interior*, ou *Moradas*, (1577) e *Caminho de Perfeição* (1566). Ambas se constituem, apesar de possuírem características próprias, em manuais de oração e livros de mensagem ascética. Tais textos possuem, mais do que um caráter pedagógico, principalmente, um caráter teológico.

Além dessas principais produções, existem ainda inúmeras cartas, poemas e comentários das escrituras produzidos por ela que compõem o vasto conjunto de sua obra. É dentro desta vasta gama temática e do caráter de reflexão teológica, que Santa Teresa foi reconhecida, no século XX, como a primeira Doutora da Igreja Católica.

Todo o processo de reforma da Ordem, os novos dogmas, as diversas maneiras de se comunicar com Deus e a ampla produção de obras biográficas e pedagógicas com conteúdo teológico, acabaram atraindo para Teresa os olhos do Santo Ofício.

Em 1575, Teresa se indis põe com a Princesa de Eboli, que havia lhe prometido manter financeiramente o convento das carmelitas descalças de Alba de Tormes. O não cumprimento da promessa cria uma inimizade entre as duas. Por conta do conflito, a Princesa, que já havia entrado em contato com um dos manuscritos do *Livro da Vida*, denuncia Teresa e sua obra para a Inquisição. Além disso, a eterna luta por controle dos conventos entre os carmelitas calçados e descalços faz dela um alvo de denúncia por parte de sua antiga Ordem.

Assim, no mesmo ano, Teresa é obrigada a entregar seu manuscrito do *Livro da Vida* para o tribunal inquisitorial, onde irá permanecer retido até após sua morte, quando Luís de León o recupera e edita pela primeira vez (1588). Ao se ver acusada, Teresa escreve uma carta para seus inquisidores explicando seu desejo de permanecer uma fiel filha da Igreja e invocando todas as boas relações que possuía com diversos representantes das Ordens religiosas. Com ajuda de Domingo Bañez, é absolvida de todas as acusações em 29 de Abril de 1576. Entretanto, ela e suas obras estariam sempre vigiadas de perto, em busca de algum deslize que pudesse entregá-las como heréticas.

Teresa de Jesús morre em 4 de Outubro⁶⁴ de 1582, com 67 anos de idade, durante uma visita ao convento de Alba de Tormes e lá é sepultada. Ana de San Bartolomé e outras testemunhas que estavam presentes no momento da morte da Santa afirmaram que começaram a ver luzes e sentir um maravilhoso odor em volta de seu corpo.

Ainda que muitos de seus manuscritos houvessem percorrido a Espanha para a leitura de alguns religiosos e nobres, o *Livro da Vida* só é publicado pela primeira vez após sua morte. Entretanto, mesmo antes de sua beatificação, Teresa já era considerada uma figura santa em Castela, graças às suas reformas na Ordem do Carmelo e ao grande número de fundações de conventos por todo o território.

⁶⁴ 15 de Outubro pelo calendário gregoriano.

2.2. Vidas Enclausuradas: o ambiente conventual da Espanha teresiana

Quando Santa Teresa entra para o convento Carmelita da Encarnação, suas expectativas são altas. Ela espera, de fato, encontrar o ambiente austero e as mulheres piedosas e virtuosas com as quais se deparou em sua breve estadia no Nossa Senhora da Graça. Entretanto, o cenário que encontra neste último a desaponta de diversas maneiras. Mesmo assim, aquele era um ambiente que condizia perfeitamente com a grande maioria dos claustros da época. Portanto, foram muitos os incentivos para que Teresa decidisse iniciar uma reforma, que iria retomar a Ordem do Carmelo a épocas nas quais sua Regra tinha como principais pontos a pobreza e o recolhimento. Para tanto, é preciso, primeiro, entender qual era o ambiente conventual com o qual Teresa se deparou no Encarnação e como este se encaixava no cenário monástico da época.

De acordo Leila Mezan Algranti: “Desde o início da história do cristianismo mulheres devotaram-se a Cristo e aceitaram consagrar suas vidas à oração, à humildade e ao serviço ao próximo” (ALGRANTI, 1999, p. 36). Essas mulheres, as virgens consagradas que viviam isoladas do mundo, começam a se congregar em comunidades desde o século III, guiadas por ascetas masculinos. Em fins do século IV, elas começam a se espalhar pelo Ocidente.

Segundo os estudiosos, por volta do século V, as mulheres do movimento ascético se tornam cada vez mais obscuras a nossos olhos. Enquanto o movimento monástico continua a crescer no mundo das invasões bárbaras, as virgens consagradas praticamente desapareceram (ALGRANTI, 1999, p. 37).

Seguindo a mesma autora, foi no século VI, com o bispo Cesaire d’Arles que se compôs a primeira regra específica para monjas, objetivamente, para as do convento de sua vila, e é com Santo Agostinho, no século XI que se estabelecem, de forma mais universal, regras religiosas femininas análogas às masculinas. Sendo assim, no momento em que Santa Teresa entra em contato com o mundo dentro do claustro, tal instituição encontrava-se consolidada sob séculos de tradição.

A solidez de tais instituições de diferentes Ordens poderia ser um atrativo ou um pesadelo para diferentes tipos de mulheres. Manuel Álvarez Fernández (2010) defende a ideia de que, em um mesmo convento, poderiam ser encontradas “monjas perfeitas”, “monjas

desesperadas” e, até mesmo, “monjas fugitivas”. Tal variação poderia ser considerada uma consequência direta dos diferentes motivos pelos quais mulheres das mais variadas origens se encontravam dentro dos muros do claustro.

[...] reunidas por motivos diferentes, as mulheres que viveram nessas instituições de reclusão acabaram moldando seu cotidiano, muitas vezes, de forma bem distante dos estatutos que deveriam seguir. Algumas encontravam nos claustros mais independência e sociabilidade do que se vivessem com seus parentes. Outras aceitaram as normas e regras que professaram, transformando suas vidas ou os estabelecimentos que as abrigaram em modelos de virtude e exemplaridade de vida cristã. Houve também as que abandonaram a reclusão e até os votos (ALGRANTI, 2004, p. 48).

É sabido que o convento, no século XVI, poderia constituir-se como uma das mais sólidas instituições de ensino para as mulheres. Ele também poderia servir como ambiente de “depósito” para as filhas sem dote, as viúvas e aquelas cuja honra estava em jogo. Entretanto, ele também poderia se configurar como o ambiente ideal para aquelas que sentiam uma verdadeira vocação religiosa. A instituição religiosa se caracterizava, na época, como um cenário específico no qual a mulher tinha a possibilidade de se alçar a posições de autoridade, impossíveis de alcançar por outros meios⁶⁵.

Em teoria, ao menos, a monja era colocada no grau supremo de mulher, acima da casada, ainda que ela também tenha sido desposada, nesse caso pelo Senhor; claro que, de fato, uma monja qualquer nada contava frente às damas da alta nobreza ou da Corte (ÁLVAREZ FERNÁNDEZ, 2010, p. 184)⁶⁶.

Todas essas características da instituição religiosa feminina fizeram com que fosse capaz se calcular, no fim do século, um número estimativo de vinte mil monjas só no

⁶⁵ Para mais características sobre a vida conventual na Espanha do XVI, ver GÓMEZ NAVARRO, Soledad. *De Rejas Adentro: monjas y religiosas en la España Moderna. Una historia de diferencias en la igualdad*. In: *Revista de Historia Moderna*, nº 29, 2011.

⁶⁶ "En teoría, al menos, la monja era colocada en el grado supremo de la mujer, por encima de la casada, por cuanto que también se había desposado, y en su caso con el Señor; claro que, de hecho, una monja cualquiera nada contaba frente a las damas de la alta nobleza o de la Corte" (Tradução própria).

território de Castela⁶⁷. Além disso, entrar para o convento se mostrava como uma válida opção ao casamento.

Nesse sentido, vale ressaltar que a opção pela vida monástica, no caso feminino, poderia ser considerada como a troca de um casamento secular e material por um de caráter santo e espiritual. Deixar de ser esposa de um homem para ser esposa de Cristo era um caminho considerado honrado para quem possuía tão poucas escolhas.

O noivado espiritual é diferente, uma vez que os pretendentes podem se afastar, sendo-o também a união. Porque, embora constitua união duas coisas se juntarem numa só, elas podem apartar-se e subsistir como individualidades. Com efeito, as outras graças do Senhor passam em geral rapidamente, deixando a alma sem aquela companhia [...] Nesta última graça do Senhor, isso não acontece, ficando sempre a alma com o seu Deus naquele centro (*Moradas*, VII, 2; 4)⁶⁸.

Pensado dessa forma, no século XVI as mulheres que ocupavam algum espaço no comércio ou na administração de terras representavam uma porcentagem ínfima da população. Aqui, ainda eram duas as opções que a “boa mulher”⁶⁹ poderia eleger: o casamento ou o hábito religioso. Nesse sentido, em realidade, ambos os caminhos femininos eram um matrimônio, a questão era optar pelo divino ou pelo terreno. Muitas das monjas presentes nos conventos espalhados pelo Ocidente haviam optado pela vida religiosa, pois não lhes aprazia a ideia do casamento secular, como foi o caso da jovem Teresa de Ahumada.

Essa fuga do matrimônio terreno poderia se caracterizar como um eco do rebaixamento da instituição do casamento típica do período medieval e que, ainda no século XVI, demonstrava alguns resquícios.

Ora toda uma corrente humanista e reformadora se esforçou no século XVI por reabilitar o casamento, contra o qual se tinham encarniçado certos clérigos da Idade Média. O cristianismo medieval

⁶⁷ De acordo com Felipe Ruiz, citado em Álvarez Fernández

⁶⁸ “El desposorio espiritual es diferente, que muchas veces se apartan, y la unión también lo es; porque aunque unión es juntarse dos cosas en una, en fin, se pueden apartar y quedar cada cosa por sí, como veremos ordinariamente, que pasa de presto esta merced del Señor, y después se queda el alma sin aquella compañía [...] En estotra merced del Señor, no; porque siempre queda el alma con su Dios en aquel centro”.

⁶⁹ Sobre os manuais de comportamento feminino nos séculos XV e XVI, ver Juan Luis Vives. *De christianae feminae institutione*.

exaltara a existência contemplativa, a única capaz de preparar para a verdadeira vida além-túmulo [...] Esta teologia teve como consequência uma hostilidade virulenta – notada, especialmente nos meios intelectuais – contra o casamento [...] Essa hostilidade estava longe de ter desaparecido no século XVI embora, no plano literário, a “Querela das mulheres” tivesse redundado já em favor delas [...] a Reforma [...] significou, por força das coisas, a revalorização do casamento (DELUMEAU, 1994, vol. II, p. 95).

Demoraria ainda algum tempo para que a reabilitação do casamento, iniciada no período, tomasse proporções suficientes para trazer de volta do ambiente conventual algumas das que lá entraram por temê-lo. Entretanto, algumas estavam no ambiente religioso pela impossibilidade financeira do casamento. Uma família sem muitos recursos para pagar o dote de suas filhas optava por colocá-las, muitas vezes contra a vontade da moça, em uma Ordem religiosa que não exigisse dote para o ingresso. Outras famílias mais tradicionais, que possuíam muitas filhas ou que não contavam com dinheiro suficiente para pagar um dote que as casasse de acordo com sua posição, também as forçavam à vida religiosa.

A questão do pedido do dote por alguns conventos é um dos pontos que Teresa procurou reformar em sua Ordem Descalça. Na Espanha do século XVI, como em grande parte da Europa e, posteriormente, em suas Colônias, alguns mosteiros se especializavam em receber mulheres nobres e ricas (ALGRANTI, 1993). E muitos cobravam como entrada dotes bastante similares aos de bons casamentos. A questão do dote seria apenas uma das questões relativas à renda conventual que a Santa terá como objetivo mudar em sua reforma.

De fato, o casamento “terreno” nunca foi apresentado, na narrativa de sua vida, como uma opção favorecida, mesmo quando destacava seus pequenos flertes da adolescência. Entretanto, ele se mostrava preferível, em sua opinião, à entrada em conventos que não se mostravam piedosos ou sérios o suficiente para ela.

Se quisessem seguir o meu conselho, os pais que põem as filhas em mosteiros onde elas, em vez de encontrar recursos para seguir o caminho da salvação, correm maiores riscos do que no mundo fariam melhor, para a própria honra das filhas, se as casassem, mesmo em condições humildes, ou as mantivessem em casa. Isso é preferível a tê-las nesses mosteiros, a não ser que elas tenham ótimas inclinações. Mesmo assim, que Deus as ajude a conservá-las [...] Às vezes, as

pobrezinhas não têm culpa, porque seguem o que vêem ; é uma lástima verificar que, com frequência, afastando-se do mundo e acreditando que vão servir ao Senhor e preservar-se dos perigos, elas se encontram em dez mundos juntos, sem saber como se valer nem remediar [...] (*Vida*, 7; 4)⁷⁰.

Muitas foram as “falhas” que Teresa encontrou em diversos conventos que visitou antes da fundação do São José, muitas delas estavam presentes no Encarnação. A questão da pobreza foi um ponto de vital importância para a reforma teresiana, assim como da clausura e da reclusão.

A meu ver, causou-me grande prejuízo não estar num mosteiro enclausurado. Porque a liberdade que as que eram boas podiam ter sem culpa (porque não lhes era exigido mais, já que não prometiam clausura) a mim, que sou ruim, por certo teria levado ao inferno se eu não tivesse sido libertada desse risco por tantos meios, remédios e dons particulares do Senhor. Por isso, considero muito perigosos mosteiros de mulheres com liberdade. Eles se tornam portas abertas para que as que quiserem ser ruins tomem o caminho do inferno, em vez de remédio para suas fraquezas (*Vida*, 7; 3)⁷¹.

Nesse sentido, o que Teresa considera aqui como “mulheres com liberdade” dentro da instituição religiosa são aquelas que poderiam entrar e sair livremente. Essas saídas poderiam ter os mais diversos objetivos como visitar familiares, tratar doenças, cumprir tarefas pessoais ou institucionais. Para Teresa, essa falta de reclusão e excesso de liberdade eram extremamente nocivas ao comprometimento das monjas com a oração e à dedicação a Deus. Outro ponto defendido pela santa é o de que essas saídas costumeiras poderiam atrapalhar o trabalho e permear as noivas de Cristo com as más influências do mundo exterior.

⁷⁰ “Si los padres tomasen mi consejo, ya que no quieran mirar a poner sus hijas adonde vayan camino de salvación sino con más peligro que en el mundo, que lo miren por lo que toca a su honra; y quieran más casarlas muy bajamente, que meterlas en monasterios semejantes, si no son muy bien inclinadas – y plega a Dios aproveche –, o se las tenga en su casa [...] y a las veces las pobrecitas no tienen culpa, porque se van por lo que hallan; y es lástima de muchas que se quieren apartar del mundo y, pensando que se van a servir al Señor y a apartar de los peligros del mundo, se hallan en diez mundos juntos, que ni saben cómo se valer no remediar [...]”.

⁷¹ “Por esto me parece a mí me hizo harto daño no estar en monasterio encerrado; porque la libertad que las eran buenas podían tener con bondad (porque no debían más, que no se prometía clausura), para mí, que soy ruin, hubiérame cierto llevado al infierno, si con tantos remedios y medios el Señor con muy particulares mercedes tuyas no me hubiera sacado de este peligro. Y así me parece lo es grandísimo, monasterio de mujeres con libertad, y que más me parece es paso caminar al infierno las que quisieren ser ruines, que remedio para sus flaquezas”.

Assim, Teresa continua:

Isso não se aplica ao meu. Nele, há muitas que servem ao Senhor com sinceridade e bastante perfeição, não podendo Sua Majestade, por ser bom, deixar de favorecê-las; além disso, não é dos mais abertos e, nele, respeita-se toda a observância. Falo de outros, que conheço e vi (*Vida*, 7; 3)⁷².

No que diz respeito à reclusão, incomodava Teresa as idas e vindas das monjas, a sociabilidade e o fácil acesso ao mundo exterior que eram característicos em alguns conventos, inclusive o da Encarnação. Ao criticar a liberdade de certas instituições, a Santa é menos dura com sua antiga Ordem, o que pode se caracterizar como um reflexo da tentativa de se abrandar o grande furor que a reforma descalça iria causar na Ordem Calçada.

Diferentemente dos homens, a reclusão total foi exigida das mulheres. O primeiro decreto de clausura universal para elas data de 1298 e foi promulgado por Bonifácio VIII – a bula *Periculoso*. Foi precedido, entretanto, por longa e significativa tradição de enclausuramento das religiosas. Considerada parte integrante da vida monástica, cuja experiência exigia um espaço “protegido” das distrações do mundo e uma atmosfera apropriada para orações, a clausura consistia fisicamente numa barreira de altas muralhas que dificultava a entrada de pessoas estranhas. Psicologicamente, funcionavam como guardiãs das vidas e da castidade das noivas de Cristo (ALGRANTI, 2004, p. 24).

Apesar da oficialização da clausura feminina e sua reafirmação pelo Concílio de Trento, muitas eram as instituições que consentiam maior liberdade de movimentação para suas monjas. O ambiente e as possibilidades de socialização com o mundo exterior faziam com que Teresa temesse as más influências externas. As visitas familiares, nesse caso, não representavam apenas uma via pela qual esses males poderiam entrar pelos muros do claustro, como também tomavam muito do tempo das monjas, tempo esse que, para a Santa, deveria ser dedicado ao trabalho e à oração (*Ora et Labora*).

⁷² “Esto no se tome por el mío, porque hay tantas que sirven muy de veras y con mucha perfección al Señor, que no puede Su Majestad dejar, según es bueno, de favorecerlas, y no es de los muy abiertos, y en él se guarda toda religión, sino de otros que yo sé y he visto”.

No século XVI, em Ávila, como em outros lugares, as monjas se dedicavam a muitas formas de relações sociais, mesmo depois de entrar no convento. Estavam frequentemente com suas famílias durante os períodos de doença ou necessidade econômica. Os meios econômicos do Encarnação chegaram a ser tão escassos que até cerca de cinquenta monjas viviam, por vez, fora do convento (BILINKOFF, 1993, p. 121)⁷³.

Para Teresa, o problema da saída das monjas do convento era o principal e o que mais lhe incomodava. Sendo esse um dos primeiros que buscará solucionar para sua nova Ordem.

Mas o problema das saídas, embora eu fosse uma que muito saía⁷⁴, era o maior para mim, porque algumas pessoas a quem os prelados não podiam dizer não gostavam de me ter em sua companhia; elas importunavam os prelados que me mandavam ir. Assim, por seguir as ordens, eu ficava pouco no mosteiro. O demônio devia ter a sua parte, impedindo-me de ficar em casa, porque, quando ficava, eu transmitia a algumas irmãs aquilo que me ensinavam os religiosos com quem eu tratava, o que trazia grande proveito (*Vida*, 32; 9)⁷⁵.

Nessa passagem do *Livro da Vida*, Santa Teresa nos fala de alguns pontos interessantes que demonstram, não apenas aquilo que mais a incomodava em seu ambiente conventual da época, como também algumas características importantes da vida monástica. As saídas requisitadas às quais ela se refere – aquelas que a impediam de permanecer na clausura – dizem respeito às inúmeras vezes nas quais as religiosas saiam dos conventos, a pedido de um superior eclesiástico, para fazerem visitas em domicílio. Na maioria das vezes, esses chamados eram feitos por damas da aristocracia que necessitavam de conselhos ou mesmo de companhia. Foi em umas dessas ocasiões de saída que Teresa conheceu uma de

⁷³ “En el siglo XVI, en Avila, como en otros lugares, las monjas se dedicaban a muchas formas de relaciones sociales, aun después de entrar en el convento. Con frecuencia estaban con su familia durante los períodos de enfermedad o necesidad económica. Los medios económicos de la Encarnación llegaron a ser tan escasos que hasta unas cincuenta monjas vivían, a la vez, fuera del convento”. (Tradução própria).

⁷⁴ Mesmo considerando o problema da saída das monjas do convento como o principal da Regra Mitigada, Teresa sempre foi das que mais saía. E, mais importante, ela continuará sendo depois da Regra reformada.

⁷⁵ “Mas este inconveniente de salir, aunque yo era la que mucho lo usaba, era grande para mí ya, porque algunas personas, a quien los prelados no podían decir de no, gustaban estuyese yo en su compañía e, importunados, mandábanmelo. Y así, según se iba ordenado, pudiera poco estar en el monasterio, porque el demonio en parte debía ayudar para que no estuyese en casa, que todavía, como comunicaba con algunas lo que los que me trataban me enseñaban, haciase gran provecho”.

suas grandes amigas e financiadoras, *Doña* Guiomar de Ulloa, dama aristocrática que frequentemente disfrutava da companhia e dos conselhos da Santa.

Outras duas questões fundamentais da reforma teresiana são o problema da superpopulação nos conventos e a questão dos votos de pobreza. No que diz respeito à superpopulação, não é difícil imaginar que, com uma estimativa de vinte mil monjas só em Castela durante o século, fossem poucos os conventos para uma grande demanda. Soma-se a isso o fato de que, segundo Álvarez Fernández, o renascimento propriamente urbano pelo qual a Espanha passava nessa época ocasionou um grande crescimento populacional. O número de mulheres que buscava refúgio nas instituições religiosas ou que eram colocadas lá por suas famílias seria um reflexo desse aumento geral da população.

Uma das maiores bandeiras de reforma levantada por Teresa era a questão do voto de pobreza. Apesar de a Ordem original da Regra Carmelita do século XIII instituir a pobreza como um de seus alicerces, eram muitas as monjas que, além de pagar o dote para entrarem no convento, também mantinham suas rendas pessoais mesmo dentro da instituição.

Finalmente Teresa compreendeu que os problemas sociais que havia no Encarnação se originavam na depravação da primitiva ordem Carmelita. No século (XV), o papa Eugênio IV havia moderado a norma de estrita pobreza, castidade e obediência na *Bula de Mitigação*, de 1432. A norma modificadora da pobreza não pedia que as monjas renunciassem à suas poses mundanas ao entrar no convento, e, por vezes, algumas recebiam receitas consideráveis de suas propriedades rurais, urbanas e de outras procedências. Os fundos comunais do convento da Encarnação eram muito escassos e as monjas sem renda privada viviam de forma próxima à indigência, enquanto outras mantinham um estilo de vida não muito distintos daqueles que haviam desfrutado nas casas de seus pais e maridos (BILINKOFF, 1993, p. 120)⁷⁶.

⁷⁶ “Finalmente Teresa comprendió que los problemas sociales que había en la Encarnación se originaban en la relajación de la primitiva orden Carmelita. En el siglo XIII, el papa Eugenio IV había moderado la norma de estricta pobreza, castidad y obediencia en la Bula de Mitigación de 1432. La norma modificadora de pobreza no pedía que las monjas renunciassen a sus posesiones mundanas al entrar en el convento, y de hecho algunas recibían ingresos considerables de sus propiedades rurales, urbanas y otras procedencias. Los fondos comunes del convento de la Encarnación eran muy escasos y las monjas sin ingresos privados vivían en un estado cercano a la indigencia, mientras que otras mantenían un estilo de vida no muy distinto al que habían disfrutado en las casas de sus padres y maridos” (Tradução própria).

A Bula de Mitigação, *Bula Romani Pontificis*, de Eugênio IV foi promulgada em 15 de Fevereiro de 1432. Nela, o então Papa conferia um caráter mais moderado à rigidez da Ordem original do século XIII. Até então, as Regras haviam passado por algumas modificações cotidianas que conferiam maior praticidade aos monastérios que as aplicavam. No entanto, foi através dessa Bula que a Ordem foi oficialmente mitigada.

O fato de que muitos dos problemas que Teresa via no Encarnação e em outros conventos estariam oficializados por Bula papal, fez com que fosse prioritário para ela realizar, de igual maneira, uma reforma oficial que trouxesse novamente ao Carmelo as características de sua Regra originária.

Como citado por Bilinkoff, o fato de muitas das mulheres levarem consigo suas rendas pessoais para o convento enfraquecia os fundos comunais da Ordem. Além disso, a certeza de que muitas monjas carregariam consigo as fortunas que possuíam no mundo exterior também replicava, dentro do monastério, as desigualdades presentes no mundo secular.

O espaço reformado do Carmelo que Teresa queria criar se constituiria como um “oásis” espiritual, um ambiente no qual o trabalho e a oração tomavam as horas do dia. Era também um espaço no qual a Santa poderia colocar em prática e difundir suas influências teológicas místicas. Nesse sentido, o cenário conventual que ela queria criar era um que deixasse de ser um microcosmo do mundo exterior; um espaço no qual todas poderiam se ver iguais perante Deus e às outras, longe das desigualdades do mundo.

Muitas daquelas que vinham de famílias aristocráticas levavam consigo para o claustro criadas, amas e até mesmo escravas pessoais, bem como desfrutavam de regalias internas, como uma cela individual. Enquanto isso, aquelas que entravam na Ordem sem poder contribuir financeiramente viviam, lá dentro, em estado de indigência, sendo legadas aos trabalhos manuais e a servidão.

Mesmo possuindo algumas dessas regalias no Encarnação, visto que vinha de uma família de posses, Teresa se incomodava com o fato de que o mundo dentro do convento poderia ser facilmente identificado como uma pequena réplica do mundo exterior. Durante muito tempo, a ideia de reformar sua Ordem, trazendo de volta a Regra ancestral, pairou em seus pensamentos. Mas, é apenas depois de dizer ter ouvido o aval e o pedido de Deus, que ela inicia os trâmites burocráticos que a levariam, em 1562, a fundar o primeiro convento Carmelita Descalço, o São José.

Ó grandeza de Deus! Muitas vezes me espanto quando me lembro dessas coisas e vejo quão particularmente desejava Sua Majestade ajudar-me para que se estabelecesse este cantinho de Deus – pois assim o considero –, esta casa em que Sua Majestade se compraz, como certa vez me disse quando estava em oração, ao falar *que esta casa era para ele um paraíso de delícias (Vida, 35; 12)*⁷⁷.

⁷⁷ “!Oh grandeza de Dios!, muchas veces me espanta cuando lo considero y veo cuán particularmente quería Su Majestad ayudarme para que se efectuase este rinconcito de Dios, que yo creo lo es, y morada en que Su Majestad se deleita, como una vez estando en oración me dijo, que era esta casa paraíso de su deleite”.

2.3. Espaço de reformas, momento de Fundações

Depois de quase trinta anos como monja no convento da Encarnação em Ávila, Santa Teresa ouve um pedido de Deus.

[...] meu espírito não sossegava, mas não era um desassossego inquieto, e sim delicioso. Via-se com clareza que isso vinha de Deus e que Sua Majestade concedera à alma calor para que ela saboreasse outros manjares mais suculentos do que aqueles que comia (*Vida*, 32; 8)⁷⁸.

O desassossego criado pelo chamado que ouvia era aquele que a impelia no caminho reformador e fundador. Entretanto, esse não será tão fácil de trilhar. É verdade que um dos motivos para o sucesso das reformas teresianas foi seu grande número de apoiadores, entretanto, mesmo entre aqueles que a apoiavam poderiam haver os que não se manifestavam em sua defesa.

Teresa tem seus defensores, mas estes nem sempre se atrevem a se manifestar abertamente; como é o caso dos jesuítas, recém-instalados na cidade e, eles também, expostos a preconceitos malévolos (PÉREZ, 2007, p. 63)⁷⁹.

Havia, também, em igual número, aqueles que se desagradavam dos rumos que a Ordem Descalça tomava. Entre os antagonistas de Teresa encontravam-se, principalmente, representantes do Carmelo Calçado, o principal alvo de reformas apontado por ela, mesmo que sutilmente. Nesse caso, mesmo que, em sua obra, Santa Teresa tentasse não manifestar de forma muito severa os problemas que via nos calçados, era difícil ignorar o fato de que seu próprio ato reformista se constituía na crítica mais aberta que poderia ser feita.

[...] os governantes de Ávila tinham um interesse estabelecido em perpetuar o sistema sócio-religioso que Teresa de Jesús veio rechaçar. Sem dúvida, as elites se deram conta que, se as mulheres de classe alta aceitassem a reforma descalça, poderiam ver suas filhas morrerem de fome ou, ainda pior a seus olhos, cortar os laços de

⁷⁸ “No sosegaba mi espíritu, mas no desasosiego inquieto, sino sabroso. Bien se veía que era de Dios, y que le había dado Su Majestad al alma calor para digerir otros manjares más gruesos de los que comía”.

⁷⁹ “Teresa tiene sus defensores, pero estos no siempre se atreven a manifestarse abiertamente; es el caso de los jesuitas, recién instalados en la ciudad y, ellos también, expuestos a los prejuicios malévolos”. (Tradução própria).

família e honra essenciais a ordem da vida como conheciam [...] A ideia de convento de Teresa ameaçava, ainda, ao governo exclusivo da aristocracia de Ávila, ao representar a pobreza e a independência religiosas. Os padres da cidade estavam dispostos a iniciar procedimentos legais contra as monjas do São José (BILINKOFF, 1993, p. 142)⁸⁰.

Além da Ordem Calçada, outras ordens e setores da cidade se preocupavam com a chegada de um novo convento. Outros mosteiros poderiam se preocupar com o aumento de competitividade, tanto no quesito da entrada de novas monjas que poderiam trazer consigo bons dotes, como também nos momentos de requisitar auxílio financeiro da municipalidade.

Mesmo em meio a tantos percalços, Teresa começa a realizar os processos eclesiais e burocráticos necessários para fundar seu novo convento. Em 1560, ela parte para Toledo com a intenção de buscar apoio, especialmente financeiro, para fundar o primeiro mosteiro segundo a nova Ordem, contando com a ajuda de amigos nobres, como *Doña Guiomar de Ulloa*.

[...] um dia, depois de comungar, Cristo a ordena que se dedique a fundo à reforma: o convento que terá que fundar estará sobre o patronado de São José [...] Teresa busca o conselho de Pedro de Alcântara, de Francisco de Borgia, do dominicano Luis Beltran... Todos a animam. Em Outubro (1560), Teresa e Guiomar consultam um amigo dominicano, o padre Pedro Ibañez, que primeiro se mostra perplexo [...] Ibañez acaba dando sua aprovação, mas antecipa objeções e as aconselha a atuarem depressa (PÉREZ, 2007, p. 62)⁸¹.

Desde o começo, a nova Ordem é mal vista na cidade, pois necessitava de constantes esmolas e seus trabalhos artesanais poderiam tirar o trabalho de artesãos locais. É realizado,

⁸⁰ “[...] los principales de Avila tenían un interés establecido en perpetuar el sistema socio-religioso que Teresa de Jesús había venido a rechazar. Sin duda las élites se dieron cuenta de que si las mujeres de clase alta aceptaban la reforma descalza podrían ver a sus hijas morir de hambre o, quizá aún peor a sus ojos, cortar los lazos de familia y honor esenciales al orden de vida como ellos lo conocían [...] La idea de convento de Teresa amenazaba además al gobierno exclusivo de la aristocracia de Avila, al representar la pobreza y la independencia religiosas. Los padres de la ciudad estaban dispuestos a entablar procedimientos legales contra las monjas de San José”. (Tradução própria).

⁸¹ “[...] un día, después de comulgar, Cristo le ordena que se implique a fondo en la reforma: el convento que tendrá que fundar estará bajo la invocación de san José [...] Teresa busca el consejo de Pedro de Alcántara, de Francisco de Borja, del dominico Luis Beltrán... Todos la alientan. En octubre (1560), Teresa y Guiomar consultan a un dominico amigo, el padre Pedro Ibañez, que primero se muestra perplejo [...] Ibañez termina dando su aprobación, pero anticipa objeciones y aconseja actuar deprisa”. (Tradução própria).

então, um Conselho na cidade para decidir o destino do São José. O resultado foi favorável à Teresa e sua Ordem, graças à intervenção do dominicano Domingo Bañez, que acabaria por se tornar grande amigo de Teresa e leitor crítico de suas futuras obras.

Sendo uma Ordem mendicante, os mosteiros das carmelitas descalças precisavam nascer através de doações e de patronatos daqueles que possuíam meios e poder de compra. O papel de *Doña* Guiomar de Ulloa é fundamental para a fundação do São José. Em primeiro lugar, é ela quem encaminha toda a parte burocrática da nova fundação. Depois, é ela uma das principais financiadoras da empreitada, bem como alguns dos irmãos e irmãs de Teresa, como Lorenzo e Juana de Ahumada.

Ao retornar para Ávila, em 1562, Teresa recebe, finalmente, a autorização da Santa Sé para fundar o primeiro convento da nova Ordem.

Em 13 de Julho de 1563 Teresa se “descalça”: no lugar dos sapatos que se usavam na Encarnação coloca as alpargatas de cânhamo ; as outras religiosas a imitaram, assim como os carmelitas que, a partir desse momento, seriam conhecidos como “descalços” para distingui-los dos que seguiam vivendo segundo a regra mitigada (PÉREZ, 2007, p. 127)⁸².

O convento se inaugura com apenas quatro monjas, e é estabelecido por sua fundadora que o número máximo de irmãs na clausura não poderia passar de treze. Sobre as monjas do São José, Rosa Rossi (1997) assim escreve:

Todas pertenciam à linhagem dos conversos e haviam vivido o drama dos certificados de fidalguia, que se compravam e se ostentavam, da honra que se devia construir e depois defender [...] As unia, inclusive no primeiro momento, a intenção e a necessidade de excluir os parentes dessa nova vida, com isso esperavam encontrar a si mesmas, mas para fora da trama viscosa dos acontecimentos calados, na liberdade do diálogo com o Esposo (ROSSI, 1997, p. 83)⁸³.

⁸² “El 13 de julio de 1563 Teresa se “descalza”: en lugar de los zapatos que se usaban en la Encarnación se pone unas alpargatas de cáñamo; las demás religiosas la imitarán, así como los carmelitas que, a partir de ese momento, se conocerán como los “descalzos” para distinguirlos de los que siguen viviendo según la regla mitigada”. (Tradução própria).

⁸³ “Todas pertenían al linaje de los conversos, y habían vivido el drama de los certificados de hidalguía que se compraban y se ostentaban, de la honra que se debía construir y después defender [...] Las unia, incluso en primer término, la intención y la necesidad de excluir los parientes de esta nueva vida, con la que intentaban

É importante perceber aqui como era fundamental para Teresa que suas noviças não passassem pelo drama da análise dos certificados de fidalguia. Ainda que o ambiente humanista do Renascimento tentasse trazer à tona uma maior valorização das ações sobre a importância do nascimento, na Espanha, esse cenário demora muito a mudar. Tendo sofrido com o medo do escrutínio dos certificados ela própria – por conta de sua família de judeus conversos ter comprado sua fidalguia –, é muito importante para a Santa que, ao menos dentro de sua Ordem reformada, essa tendência renascentista do valor individual seja respeitada.

A aversão pela política dos certificados de fidalguia tinha, também, para Teresa, um papel auto-afirmativo dentro de seus próprios conventos. Ao desdenhar deste costume, ela era capaz de transmitir uma mensagem sobre si mesma e suas capacidades como Madre fundadora. Com o discurso da afirmação dos méritos, ela comprovava que sua aspiração à santidade, por conta de suas obras e de suas experiências de contato com o divino, superava a falta do berço nobre quando o assunto era sua importância dentro de um ambiente religioso que ela mesma constrói para si.

Nesse sentido, a instituição de uma Ordem estrita e de clausura absoluta era fundamental para que fosse levada a sério a questão da falta de favoritismos relacionados às famílias fidalgas dentro do convento. Um monastério muito aberto serviria para relembrar constantemente as monjas, e a própria Teresa, de que seu lugar no mundo secular não era tão igualitário quanto aquele que tinha dentro das paredes do claustro. Assim, são invioláveis as mudanças da Regra que a Santa mantém quando parte para fundar os novos conventos da Ordem Descalça.

Em 1567, chega em Ávila o prelado italiano Giambattista Rossi, o *general* dos carmelitas, que permite que Teresa funde quantos conventos quiser em Castela. Em meio às especificidades, aventuras e problemas de cada região, muitas foram as localidades onde se fundaram conventos e mosteiros descalços por Santa Teresa, com a ajuda de seus amigos carmelitas Jerônimo Gracián da Madre de Deus e João da Cruz. Esses últimos, inclusive, ajudaram a santa a fazer com que a Ordem Descalça saísse do âmbito restrito dos conventos femininos. São João da Cruz se relaciona diretamente com a fundação do primeiro mosteiro Descalço masculino, tendo sido convidado por Teresa para ser Prior do mesmo.

encontrar a sí mismas, más allá de aquella viscosa trama de los acontecimientos callados, en la libertad del diálogo interior con el Esposo”.

Ao saber da chegada do Superior Geral, Teresa teme que ele possa não gostar daquilo que verá no São José:

Nossos Superiores Gerais sempre residem em Roma e jamais algum viera à Espanha [...] Creio que fiquei com pesar quando o soube, pois – como já disse ao falar da fundação do São José – aquela casa não estava sujeita aos frades⁸⁴. Eu temia duas coisas: que ele ficasse desgostoso comigo [...] e que me mandasse retornar ao mosteiro da Encarnação, que observava a Regra Mitigada. Tudo isso seria para mim, por muitas razões, um grande desgosto (*Fundações*, 2; 1)⁸⁵.

Entretanto, o Superior vê com grande alegria as mudanças ocorridas na Ordem, permitindo de bom grado que as fundações se estendam por mais territórios.

Ele se alegrou por ver como vivíamos e por encontrar uma reprodução – ainda que imperfeita – dos princípios da nossa Ordem quando se observava com rigor a Regra Primitiva – porque agora todos os mosteiros seguem a Regra Mitigada. E, com grandes desejos de a ver progredir nesse princípio, o Geral me deu amplas patentes para novos mosteiros, fazendo constar delas censuras que impedissem a interferências dos Provinciais⁸⁶. Embora eu nada tenha dito, ele entendeu, pelo modo como eu procedia na oração, que era grande a minha vontade de ajudar as almas a caminhar para Deus (*Fundações* 2; 3)⁸⁷.

As fundações tiveram lugar em:

⁸⁴ Aqui, Teresa se refere ao fato de que o Provincial da cidade de Ávila, Pedro Angel de Salazar, se recusara a fundar o São José sob suas ordens. Por esse motivo, foi o Bispo da cidade, Álvaro de Mendoza quem o fundou. Portanto, as carmelitas do São José respondiam diretamente ao Bispo, e não ao Provincial da Ordem.

⁸⁵ “Siempre nuestros Generales residen en Roma, y jamás ninguno vino a España [...] Yo cuando lo supe, pareceme que me pesó; porque, como ya se dijo en la fundación de San José, no estaba aquella casa sujeta a los frailes, por la causa dicha. Temí dos cosas: la una, que se había de enojar conmigo [...] la otra, si me había de mandar tornar al monasterio de la Encarnación, que es de la Regla mitigada, que para mí fuera desconsuelo, por muchas causas que no hay para qué decir”.

⁸⁶ Tendo em vista o problema que havia ocorrido com a recusa do Provincial de Ávila.

⁸⁷ “Alegróse de ver la manera de vivir y un retrato, aunque imperfecto, del principio de nuestra orden, y cómo la Regia primera se guardaba en todo rigor, porque en toda la orden no se guardaba en ningún monasterio, sino la mitigada. Y con la voluntad que tenía de que fuese muy adelante este principio, diome muy cumplidas patentes para que se hiciesen más monasterios, con censuras para que ningún provincial me pudiese ir a la mano. Estas yo no se las pedí, puesto que entendió de mi manera de proceder en la oración que eran los deseos grandes de ser parte para que algún alma se llegase más a Dios”.

- Medina del Campo (15 de agosto de 1567)
 - Malagón (1567)
 - Valladolid (1568)
 - Duruelo – primeiro convento masculino da Ordem dos Carmelitas Descalços (1568)
 - Toledo, capital eclesiástica da Espanha (1568)
 - Pastrana – segundo convento masculino (9 de Julho de 1569)
 - Pastrana – convento feminino (1569)
 - Salamanca (1º de Novembro de 1570)
 - Alba de Tormes (1571)
 - Segóvia (19 de Março de 1574)
 - Sevilla (29 de Maio de 1575)
- De 1576 até 1582:
- Caravaca (fundado sem a presença de Teresa)
 - Villanueva de la Jara
 - Palencia
 - Soria
 - Burgos

Em pouco mais de quinze anos, Teresa consegue fundar cerca de dezesseis conventos e mosteiros de Carmelitas Descalços por toda Espanha. Para que as experiências dessas viagens pudessem ser transmitidas e ajudassem na fundação de novos conventos da Ordem, mesmo depois de sua morte, a Santa começa a escrever o livro das *Fundações*, no qual narra os procedimentos e reveses de se instalar novas sedes em outras regiões.

Estando eu em São José de Ávila no ano de 1562, ou seja, no mesmo ano da fundação deste convento, o padre dominicano Frei García de Toledo, então meu confessor, mandou-me escrever sobre a fundação do mosteiro e sobre outros assuntos; quem viver verá essas coisas, se este relato for tornado público (*Fundações*, P⁸⁸; 2)⁸⁹.

Nas *Fundações*, Teresa agrega ao seu gênero literário próprio um viés bastante narrativo. Aqui, ela descreve não apenas os processos de fundação de cada convento, como

⁸⁸ Prólogo

⁸⁹ “Estando en San José de Ávila, año de mil y quinientos y sesenta y dos, que fue el mismo que se fundó este monasterio, fui mandada del padre fray García de Toledo, dominico, que al presente era mi confesor, que escribiese la fundación de aquel monasterio, con otras muchas cosas, que quien la viere, si sale a luz, verá”.

também suas aventuras e desventuras para completar tal tarefa. A Santa descreve desde os momentos de partida, até a viagem por estradas tenebrosas e perigosas, as dificuldades de manter os votos de clausura quando da necessidade de hospedagem e transporte, e, especialmente, os empecilhos burocráticos ou interpessoais colocados pelas municipalidades ou por personagens específicos.

Percorrendo sempre esses caminhos ruins, chegamos a Burgos, depois de ter atravessado a grande quantidade de água que inunda a entrada da cidade. Quis o Nosso Padre que antes de tudo visitássemos o Santo Crucifixo, para recomendar-Lhe o negócio, porque anoitecia, já que (era cedo) quando chegamos; era uma sexta-feira, um dia depois da Conversão de São Paulo, 26 de janeiro. Estava combinado que fundaríamos tão logo chegássemos [...] (*Fundações*, 31; 18)⁹⁰.

Nesses relatos, é interessante perceber como ela desenvolve uma arte de descrição de acontecimentos, incluindo as datas dos ocorridos, que não exigem táticas explicativas, como as metáforas das quais tanto se utiliza em seus guias espirituais.

De acordo com Dominique Courcelles (1993), seria a experiência espiritual das fundações o que conferiria às experiências espirituais teresianas um dinamismo organizador. Essas fundações seriam uma manifestação física da palavra divina que circulava no corpo teresiano. Era através delas que a Santa poderia se abrir ao Outro divino e às relações sociais. Seria através do ato fundador dos mosteiros que Teresa garantiria sua vida eterna e permanência no mundo.

Em meio às mudanças reformistas e ao frenesi fundador, torna-se necessário rever, reciclar e recriar um conjunto de regras para sua “nova” Ordem. Ela, então, começa a escrever o que acabariam por se tornar as *Constituições*⁹¹.

Imaginando o que poderia fazer por Deus, pensei que a primeira coisa era seguir o chamamento que Sua Majestade me fizera para ser religiosa, respeitando a minha Regra com a maior perfeição possível. E, embora na casa onde eu estava houvesse muitas servas de Deus, sendo Ele bem servido nela, por causa de uma grande necessidade as

⁹⁰ “Con este mal camino llegamos a Burgos por harta agua que hay antes de entrar en él. Quiso nuestro padre fuésemos lo primero a ver el santo Crucifijo, para encomendarle el negocio y porque anochebiese, que era temprano cuando llegamos, que era un viernes, un día después de la conversión de San Pablo, 26 días de enero. Traíase determinado de fundar luego [...]”.

⁹¹ Que no princípio se chamavam: *De la Orden que se ha de tener en las cosas espirituales*.

monjas saíam muitas vezes e passavam períodos em lugares onde, com toda honestidade e religião, podiam estar. Por outro lado, a Regra não fora estabelecida com o seu rigor inicial, sendo respeitada de acordo com o que era costume na Ordem, seguindo-se a Bula de Mitigação. Havia também outros inconvenientes, parecendo-me demasiado o bem-estar, visto ser a casa grande e agradável (*Vida*, 32; 9)⁹².

A Regra Descalça possuía como objetivo resgatar o máximo possível da Regra original criada para os primeiros carmelitas, descendentes do primeiro monastério da Ordem, o Nossa Senhora do Monte Carmelo.

O Carmelo é uma montanha da Palestina onde, segundo a tradição, os anacoretas se dirigiam em retiro sob a advocação do profeta Elías. Os carmelitas aspiram serem os sucessores desses ermitões; seu primeiro monastério se chamava Nossa Senhora do Monte Carmelo. Em começos do século XIII, as derrotas sofridas pelos cruzados na Terra Santa os levam a se instalar no Ocidente. Então se converteram em uma ordem consagrada ao ensino e as missões, como os dominicanos. A Ordem do Carmelo tem, então, uma dupla vocação: o apostolado e a contemplação (PÉREZ, 2007, p. 125)⁹³.

Ainda de acordo com Joseph Pérez, a regra do Carmelo foi aprovada por uma bula de Inocêncio IV (1247). Nessa regra constam vários pontos como: a obrigação de rezar as Horas canônicas, o fato de todos os bens da ordem serem comuns, a obrigação do trabalho para todos os monges e religiosas, a observação do silêncio na maior parte do dia, as refeições seriam comunais e feitas durante a leitura de alguma passagem da Bíblia, observariam a abstinência, fariam jejum desde a festa da Exaltação da Santa Cruz (14 de Setembro) até o dia

⁹² “Pensaba qué podría hacer por Dios. Y pensé que lo primero era seguir el llamamiento que Su Majestad me había hecho a religión, guardando mi Regla con la mayor perfección que pudiese. Y aunque en la casa adonde estaba había muchas siervas de Dios y era hartó servido en ella, a causa de tener gran necesidad salían las monjas muchas veces a partes adonde con toda honestidad y religión podíamos estar; y también no estaba fundada en su primer rigor de la Regla, sino guardábase conforme a lo que en toda la orden, que es con bula de relajación. Y también otros inconvenientes, que me parecía a mí tenía mucho regalo, por ser la casa grande y deleitosa”.

⁹³ “El Carmelo es una montaña de Palestina donde, según la tradición, los anacoretas solían retirarse bajo la advocación del profeta Elías. Los carmelitas aspiran a ser los sucesores de esos ermitaños; su primer monasterio se llamaba Nuestra Señora del Monte Carmelo. A comienzos del siglo XIII, las derrotas sufridas por los cruzados en Tierra Santa los llevan a instalarse en Occidente. Entonces se convirtieron en una orden consagrada a la enseñanza y a las misiones, como los dominicos. La Orden del Carmelo tiene, pues, una doble vocación: el apostolado y la contemplación”. (Tradução própria).

da Ressurreição de Cristo. Portanto, segundo ele, Teresa se inspira e adota essas regras em muitos pontos, mas com pelo menos três inovações: o uso das alpagatas, as *ermitas* (espaços onde as religiosas pudessem se recolher) e os períodos de recreação.

[...] eu não sabia que a nossa Regra – antes de ser mitigada – determinava que nada possuíssimos. Eu nunca pensei em fundá-lo sem rendas, pois pretendia que não tivéssemos cuidado com aquilo de que precisávamos para viver, sem considerar as muitas preocupações envolvidas pelas posses (*Vida*, 35; 2)⁹⁴.

Nessa passagem de sua obra, Teresa confessa que nunca havia pensado na questão prática da receita dos mosteiros. Porém, ao entrar em contato com os preceitos da Regra original, ela percebe que será necessário ter em consideração as questões práticas referentes à subsistência de suas instituições e das monjas que lá habitariam.

Atravessar os caminhos tortuosos das estradas de Castela, lidar com as burocracias de compra, venda e fundação de casas religiosas e com as possíveis hostilidades locais eram, para Teresa, os problemas seculares a serem resolvidos; aquelas necessidades externas das quais nunca pretendeu se ocupar, mas que a incomodaram em cada um dos momentos fundacionais que vivenciou.

Junto às necessidades do mundo externo encontram-se as questões de convivência interna. É chegada a hora de Teresa dar uma solução àquilo que a incomodava em conventos como o da Encarnação e resgatar na Regra Carmelita original o que ela considerava como o modo de vida mais virtuoso para as religiosas. Não apenas as diretrizes da Ordem original foram um guia para as reformas de Teresa, como também se fez importante estar de acordo com as estabelecidas pelo Concílio de Trento. Nesse sentido, uma nova *Constituição* também poderia se apresentar como uma nova chance para a própria Santa corrigir as “falhas” que via em si mesma na antiga vida que levava.

O fato de o mosteiro não estar fundado em muita perfeição pode relevar algumas faltas minhas [...] (*Vida*, 5; 1)⁹⁵.

⁹⁴ “[...] no había venido a mi noticia que nuestra Regla – antes que se relajase – mandaba no se tuviese propio, ni yo estaba en fundarle sin renta, que iba mi intento a que no tuviésemos cuidado de lo que habíamos menester, y no miraba a los muchos cuidados que trae consigo tener propio”.

⁹⁵ “Alguna tiene no estar fundado el monasterio en mucha perfección [...]”.

A primeira grande questão que a incomodava a ser resolvida logo no ato da fundação do São José foi a da superpopulação das casas religiosas. Teresa reduziu drasticamente o número máximo de monjas por Casa a treze, muito diferente das centenas que viviam no Encarnação.

Completo-se assim o número de treze – que, como fora determinado, não deveria ser excedido (*Fundações*, 1;1)⁹⁶.

Outra das primeiras questões que Teresa se dedicou a mudar foi a da clausura absoluta. Era imprescindível que todas as carmelitas descalças vivessem dentro do convento sem contato com o mundo externo. O único contato permitido seria com confessores, médicos, quando doentes⁹⁷, e com os familiares mais próximos, como pais e irmãos. E mesmo durante essas visitas familiares não deveria haver nenhum tipo de contato, elas deveriam ocorrer o mais raramente possível e serem o mais rápidas que pudessem.

A Priora tenha a chave da grade e da portaria. Quando entrar o médico, o barbeiro ou outras pessoas necessárias e o confessor, sejam sempre acompanhadas por duas terceiras. Quando alguma doente se confessar, esteja sempre presente uma terceira, distanciada de modo a que possa ver o confessor, com o qual não fale, a não ser alguma palavra necessária. Com ele converse somente a enferma (*Constituições*, 15)⁹⁸.

Esse rigor no contato com a família poderia ser um alívio para algumas das monjas. Uma das preocupações de Teresa foi a de que o Carmelo Descalço aceitasse, não apenas as noviças que não podiam pagar dotes em outras Ordens, como também aquelas cuja origem da família trazia desconfiança. Era muito importante para ela que as carmelitas descalças pudessem entrar no convento sem a análise da linhagem familiar, visto que ela mesma possuía origem em judeus conversos.

Portanto, as primeiras monjas do São José provinham de famílias “cristãs novas” e poderiam ver com alívio o fato de terem seu contato com suas famílias tão restrito pela Regra.

⁹⁶ “[...] llegando al número de trece, que es el que estaba determinado para no pasar más adelante”.

⁹⁷ Mesmo durante o ato confessional das doentes, feitos dentro das celas, deveria haver um discreto monitoramento ou mesmo a presença de outras monjas no recinto, quando no caso de visitas médicas, por exemplo.

⁹⁸ “La llave de la red tenga la priora y la de la portería. Cuando entrare médico o barbero o las demás personas necesarias y confesor, siempre lleven dos terceras. Y cuando se confesare alguna enferma, esté siempre una tercera desviada, como pueda ver al confesor; con el cual no hable sino la misma enferma, si no fuere alguna palabra”. (*Constituciones*, V; 2).

Para algumas delas, como para Teresa, ingressar na vida religiosa se constituía como uma renovação de sua própria vida, deixando para trás os laços familiares que colocavam em questão sua devoção.

É fácil perceber que, no que diz respeito ao rigor claustral, as Regras dificilmente se aplicavam à própria Teresa. Durante todo o período de busca de apoio para suas fundações, bem como durante todo o processo de inauguração de novos conventos pelo território castelhano, a Santa não se restringia às paredes de seu claustro. Segundo ela, havia uma tentativa de manter o ambiente claustral durante suas viagens, porém, nem sempre se fazia possível.

A importância de se legar o contato familiar ao mínimo também possuía relação direta com a questão do trabalho e da manutenção da pureza das monjas. Primeiro, porque era de extrema importância que as monjas descalças não tivessem contato com o mal e, principalmente, com as notícias que rondavam o mundo exterior. Tudo isso podia facilmente ser trazido pelos familiares. Depois, passar muito tempo entretendo visitas tomava tempo que deveria ser dedicado ao trabalho, à leitura e à oração.

A questão da clausura absoluta se fazia tão importante que uma das funções de maior confiança dentro dos conventos descalços era a da Irmã Porteira. Esta deveria ser a mais piedosa e confiável entre as irmãs, pois era ela, juntamente com a Priora, que teria em mãos as chaves do claustro, era ela quem permitiria, principalmente, as entradas e saídas de dentro dos muros do convento. A “fábrica de santas”, como Álvarez Fernández denomina os conventos teresianos, trazia consigo manifestações que Teresa considerava perigosas.

O tipo de vida claustral, entretanto, estimulava manifestações excessivas de piedade. Oração permanente, jejuns e mortificações físicas sempre estiveram associados à vida contemplativa [...] Toda prática devota era considerada um meio, que pressupunha um objetivo eminentemente próximo – uma etapa a ser galgada – até que fosse atingida a finalidade máxima da vida cristã: a salvação (ALGRANTI, 1999, p. 282).

Inspiradas pelos arrebatamentos da Madre Teresa, era comum as monjas descalças alegarem passar por situações de êxtases ou contatos divinos, aos quais a Santa tratava como males da imaginação, causados pelo ócio e pelo jejum. De fato, ela sabia que poderia ser perigoso para suas monjas alegar sofrer de arroubos e visões. No trecho a seguir, ela dá uma

série de instruções, dirigidas às Prioras dos conventos descalços, sobre como lidar com as moças que passavam por esses episódios. Aqui, Teresa elabora uma interessante frase que demonstra seus medos com relação àquilo que poderia ser relatado como algum tipo de “experiência mística” pelas monjas. Nela, diz que poderão vir à mente dessas mulheres coisas que nem elas, nem aqueles que por ventura as ouvissem, poderiam entender. Essa falta de entendimento, Teresa sabia, abria espaço para interpretações que poderiam ser perigosas e acusatórias para àquelas que alegavam passar por tais episódios.

Tenha-se me mente que o melhor recurso de que se dispõe é ocupá-las em muitas tarefas, impedindo-as de dar vazão à imaginação, visto estar nisso todo o mal. Mesmo que elas não sejam perfeitas nos trabalhos, é recomendável perdoar algumas faltas suas para não ter de suportar outras maiores, advindas da sua perda de controle. Entendo ser esse o remédio mais eficaz a ser-lhes administrado. Evite-se também que façam orações prolongadas, mesmo as habituais, porque a maioria delas tem imaginação fraca, o que é deveras prejudicial. E ainda assim virão à sua mente coisas que nem elas nem os que as ouvem conseguem entender. Veja-se que só comam peixe raramente e não jejem tão continuamente quanto as outras (*Fundações*, 7; 9)⁹⁹.

As regras sobre alimentação e jejum também eram rigorosas na Ordem Descalça. As refeições eram divididas nas duas principais, almoço e jantar, e a quantidade de comida era apenas a suficiente, o que dava para comprar com as esmolas das quais viviam, mas deveriam ser bem preparadas.

Mesmo sem que pedíssemos, Sua Majestade nos mandava o necessário e, quando esse faltava, maior era o seu júbilo [...] Eu tinha a profunda convicção de que Deus não faltaria a pessoas cujo único desejo era agradá-Lo. E se, em certas ocasiões, o alimento não era suficiente e eu dizia que o dessem às mais necessitadas, nenhuma se

⁹⁹ “Ya han de advertir que el mayor remedio que tienen es ocuparlas mucho en oficios para que no tengan lugar de estar imaginando, que aquí está todo su mal; y aunque no los hagan tan bien, súfranlas algunas faltas, por no las sufrir otras mayores estando perdidas, porque entiendo que es el más suficiente remedio que se les puede dar, y procurar que no tengan muchos ratos de oración, aun de lo ordinario; que, por la mayor parte, tienen la imaginación flaca y haráles mucho daño, y sin eso se les antojarán cosas que ellas ni quien las oyere no lo acaben de entender. Téngase cuenta con que no coman pescado, sino pocas veces; y también en los ayunos es menester no ser tan continuos como las demás”.

incluía nessa classificação, e assim ficávamos até que houvesse o bastante para todas (*Fundações*, 1;2)¹⁰⁰.

Da mesma forma se deveriam respeitar o período de jejum que ia da Exaltação da Cruz, em Setembro, até a Páscoa. Entretanto, os jejuns contínuos não eram aconselhados, pois poderiam deixar as monjas fracas e enfermiças para o trabalho e a oração.

Jejuar-se-á desde o dia da Exaltação da Santa Cruz, que é em Setembro, até a Páscoa da Ressurreição, exceto aos Domingos. Conforme o que prescreve a Regra, não se há de comer carne perpetuamente, exceto em caso de necessidade (*Constituições*, 11)¹⁰¹.

Trabalho e oração eram pontos que se mantinham imbricados em todas as funções cotidianas no Carmelo Descalço. Só comiam as que trabalhavam e só desfrutavam dos períodos de recreação àquelas que cumpriam suas tarefas. Os períodos de descanso estavam quase sempre associados a outras atividades.

A esse rigor também estavam sujeitas as horas de sono, sete horas de sono no inverno, seis horas no verão, mais uma hora de *siesta* durante os meses mais quentes. Todos os momentos do dia estavam condicionados às orações de acordo com as Horas canônicas.

No verão, levantam-se às cinco e estejam em oração até as seis. No inverno, levantar-se-ão às seis e ficarão em oração até às sete. Acabada a oração, rezem a seguir as Horas até Noa, exceto se for solenidade ou festa de um santo pelo qual as irmãs tenham particular devoção; neste caso, deixarão para cantar Noa antes da Missa. Nos domingos e dias de festa, cantar-se-ão a Missa, as Vésperas e as Matinas. Nos dois primeiros dias de Páscoa e nos outros dias de solenidade, especialmente no dia do glorioso São José, poderão cantar Laudes (*Constituições*, 2)¹⁰².

¹⁰⁰ “Su Majestad nos enviaba allí lo necesario sin pedirlo; y cuando nos faltaba, que fue harto pocas veces, era mayor su regocijo [...] Yo, que estaba allí por mayor, nunca me acuerdo ocupar el pensamiento en ello; tenía muy creído que no había de faltar el Señor a las que no traían otro cuidado sino en cómo contentarle. Y si alguna vez no había para todas el mantenimiento, diciendo yo fuese para las más necesitadas, cada una le parecía no ser ella, y así se quedaba hasta que Dios enviaba para todas”.

¹⁰¹ “Hase de ayunar desde la Exaltación de la Cruz que es en Setiembre, desde el mismo día, hasta Pascua de Resurrección, excepto los domingos. No se ha de comer carne perpetuamente, si no fuere con necesidad, cuando lo manda la Regla”. (*Constituciones*, IV; 1).

¹⁰² “El verano se levanten a las cinco y estén hasta las seis en oración; en el invierno se levanten a las seis y estén hasta las siete en oración. Acabada la oración, se digan luego las horas hasta nona, salvo si no fuere día solemne, o [un] santo que las hermanas tengan particular devoción, que dejarán nona para cantar antes de misa. Los

Depois das refeições, as irmãs contavam com uma hora que deveria ser dedicada à costura. Nesses momentos, entretanto, era permitido que as irmãs conversassem entre si, sempre sobre assuntos pios. E, de vez em quando, algumas brincadeiras eram consideradas saudáveis. A instituição de períodos de recreação foi uma das autenticidades de Teresa em relação à Regra Carmelita original. Também foi uma inovação sua a criação das ermitas, locais isolados dentro dos conventos nos quais as irmãs podiam se recolher para oração, meditação e leitura.

Acabada a refeição, a Madre Priora poderá permitir que conversem sobre o que mais lhes agrade, desde que não se trate de coisas inconvenientes à conversação de uma boa religiosa. E, durante todo esse tempo, trabalharão com a roca [...] Procurem não ser pesadas umas às outras; que as brincadeiras e palavras sejam com discrição. Terminada a hora que passam juntas, no verão poderão dormir uma hora. Quem não quiser dormir guarde silêncio (*Constituições*, 26-27)¹⁰³.

As carmelitas descalças nunca deveriam dar ouvidos a boatos ou espalhá-los. Sobre a relação entre elas, não era permitido que cultivassem amizades particulares. As monjas do Carmelo deveriam amar ao próximo de forma geral e nunca pessoas particulares. Da mesma forma não poderiam tocar nas outras irmãs, nem mesmo para cumprimentos, apertos de mão ou abraços.

Nenhuma irmã abrace a outra, nem lhe toque o rosto ou as mãos; não tenham amizades particulares, mas todas se amem reciprocamente, como Cristo recomenda muitas vezes a seus Apóstolos. Pois [sendo] tão poucas, isso será fácil. Procurem imitar seu Esposo, que deu a vida por nós. Esse amar-se umas às outras indistintamente, e não em particular, é muito importante (*Constituições*, 28)¹⁰⁴.

domingos y días de fiesta se cante misa y vísperas y maitines. Los días primeros de Pascua [y] otros días de solemnidad podrán cantar laudes, en especial el día del glorioso san José” (*Constituciones*, I, 3-4).

¹⁰³ “Salidas de comer, podrá la madre priora dispensar que todas juntas puedan hablar en lo que más gusto les diere, como no sean cosas fuera del trato que ha de tener la buena religiosa; y tengan todas allí sus ruecas [...] Procuren no ser enojosas unas a otras, sino que las burlas y palabras sean con discreción. Acabada esta hora de estar juntas, en verano duerman una hora; y quien no quisiere dormir, tenga silencio” (*Constituciones*, IX; 6-7).

¹⁰⁴ “Ninguna hermana abrace a otra, ni la toque en el rostro ni en las manos, ni tengan amistades en particular, sino todas se amen en general, como lo manda Cristo a sus apóstoles muchas veces. Pues [siendo] tan pocas,

A vaidade pessoal seja para sua própria imagem ou da casa em que habitavam era um dos pecados mais condenáveis considerados por Santa Teresa e a presença de espelhos, como os instrumentos demoníacos que eram considerados, estava expressamente proibida. Assim, as monjas deveriam sempre levar os cabelos cortados bem curtos, não apenas pela questão da vaidade, mas também para não perderem tempo de trabalho e oração penteando os cabelos.

Tragam os cabelos cortados para não gastar tempo em penteá-los. Jamais há de haver espelho, nem objetos curiosos, mas total esquecimento de si (*Constituições*, 14)¹⁰⁵.

Da mesma forma, o hábito que usavam deveria ser de tecido simples, negro, que ia do pescoço até os tornozelos. Nos pés apenas alpargatas e nunca sapatos, essa foi mais uma das inovações de Teresa, e uma das mais conhecidas, considerando que o nome da Ordem, Descalços, se derivaria desse ato. Sobre o hábito negro, uma capa de couro branca e em cima de tudo, um grande escapulário.

O hábito seja de xerga ou de saial preto [...] O hábito seja sem pregas, redondo, não mais comprido atrás que na frente, e chegue até os pés. O escapulário seja do mesmo tecido, quatro dedos mais curto que o hábito. A capa de coro da mesma xerga, branca, do comprimento do escapulário, e para confeccioná-lo empregue-se o menos xerga possível, atendendo sempre ao necessário, nunca ao supérfluo (*Constituições*, 12)¹⁰⁶.

A cabeça deveria estar sempre coberta e todas as monjas deveriam usar um véu, sempre pronto para cobrir o rosto, para que ninguém, a não ser a família muito próxima, pudesse contemplá-las.

A ninguém se mostrem sem véu, a não ser ao pai, à mãe, aos irmãos, salvo no caso em que se apresentem motivos justos para algum fim. E isto com pessoas que nos possam edificar e ser de ajuda nos exercícios de oração e de consolação espiritual, nunca por

fácil será de hacer; procuren de imitar a su Esposo, que dio la vida por nosotros. Este amarse unas a otras en general y no en particular importa mucho”. (*Constituciones*, IX; 9).

¹⁰⁵ “Han de tener cortado el cabello, por no gastar tiempo en peinarle. Jamás ha de haber espejo, ni cosa curiosa, sino todo descuido de sí”. (*Constituciones*, IV; 6).

¹⁰⁶ “El vestido sea de jerga o sayal negro [...] sin pliegue, redondo, no más largo detrás que delante y que llegue hasta los pies. Y el escapulario de lo mismo, cuatro dedos más alto que el hábito. La capa de coro de la misma jerga blanca, en igual del escapulario, y que lleve la menos jerga que ser pueda, atento siempre a lo necesario y no superfluo” (*Constituciones*, IV; 2).

recreação. Salvo em conversas relativas a coisas da alma, esteja sempre presente uma terceira (*Constituições*, 15)¹⁰⁷.

Assim como as próprias monjas, a casa conventual não deveria ter adorno nenhum a não ser na capela. Os quartos não deveriam ter colchões. O rigor está até no uso das cores, que poderiam despertar vaidades pessoais e diferenças entre as monjas.

As camas não tenham colchão, mas um enxergão de palha; provado está que é suficiente para pessoas fracas e com pouca saúde. Nada suspenso à volta a não ser por necessidade [...] Cada uma tenha sua cama [...] Tudo isso é nomeado aqui, porque, com o relaxamento, algumas vezes se esquece o que é de religião e de obrigação. No hábito ou nas roupas de cama, nunca haja nada de cor, nem mesmo uma pequena faixa (*Constituições*, 13)¹⁰⁸.

Nesse sentido, podemos perceber que era importante, também, que as irmãs da nova Ordem vivessem em igualdade, portanto não haveriam criadas ou servas, todas se revezariam nas tarefas, incluindo a própria Madre Superiora, que insistia em não ser chamada de “Priora”, mas apenas de “irmã maior”.

Nenhuma irmã pode dar nem receber nada, pedir algo, ainda que seja aos pais, sem a licença da Priora, a quem se mostrará tudo o que for trazido de esmola [...] Nunca a Priora, nem qualquer outra irmã seja chamada por algum título nobiliárquico (*Constituições*, 30)¹⁰⁹.

A questão da pobreza era uma das colunas sustentadoras da reforma teresiana. A Santa se incomodava sobremaneira com as divisões e diferenças sociais que encontrava no Encarnação. Para ela, uma vez dentro da Ordem Descalça, as monjas se desapegariam do lugar social no qual viviam antes para se contentarem com as rendas comunais do convento.

¹⁰⁷ “A nadie se vea sin velo, si no fuere padre o madre o hermanos; salvo en el caso que pareciere tan justo como a los dichos, para algún fin; y esto con personas que antes edifiquen y ayuden a nuestros ejercicios de oración y consolación espiritual, que no para recreación; siempre con una tercera, cuando no sea con quien se trate negocios de alma” (*Constituciones*, V; 1).

¹⁰⁸ “Las camas sin ningún colchón, sino con jergones de paja. Que probado está por personas flacas y no sanas que se puede pasar. No colgada cosa alguna, si no fuere a necesidad [...] Tenga cada una cama por sí [...] Esto todo es de Religión, que ha de ser así; y nómbrese, porque con el relajamiento olvidase lo que es de Religión y de obligación algunas veces. En vestido y en cama jamás haya cosa de color, aunque sea cosa tan poca como una faja”. (*Constituciones*, IV; 3-5).

¹⁰⁹ “Ninguna hermana pueda dar ni recibir nada, ni pedir, aunque sea a sus padres, sin licencia de la priora; a la cual la mostrará todo lo que trajeren en limosna [...] Nunca jamás la priora ni ninguna de las hermanas pueda llamarse ‘don’”. (*Constituciones*, IX; 12-13).

As rendas só deveriam ser conseguidas através de esmolas. Mesmo as doações pessoais deveriam ser evitadas, segundo Teresa, para impedir que o convento ficasse em dívida com indivíduos particulares. Da mesma forma, não seria cobrado dote para a entrada de noviças.

Há de se viver de esmola sempre, sem nenhuma renda, e, enquanto se puderem sustentar, não peçam nada. Somente em caso de grave necessidade se pedirão esmolas. Do contrário, como fazia São Paulo, valham-se do trabalho das próprias mãos, e o Senhor lhes proverá o necessário. Não ambicionando mais e contentando-se em viver sem superfluidade, não lhes faltará o necessário para se sustentar. Se com todas as forças procurarem contentar o Senhor, sua Majestade terá cuidado de que não lhes falte o necessário (*Constituições*, 9)¹¹⁰.

Ainda que a igualdade entre as habitantes do monastério devesse imperar, havia diferenças entre as “monjas” propriamente ditas, as “freiras” e as “noviças”. As monjas eram aquelas que haviam professado os votos sagrados na Ordem, as noviças estavam em fase de iniciação e não deveriam, de acordo com Teresa, ter menos de 17 anos. As freiras se apresentavam como uma categoria própria de mulheres que viviam no convento, mas não faziam votos, sendo encarregadas, especificamente, das tarefas e serviços domésticos, ainda que fosse papel de todas, freiras, monjas e noviças, cuidar de tais tarefas (ÁLVAREZ FERNÁNDEZ, 2010).

Algumas das monjas também possuíam tarefas e autoridades específicas. Haviam, além da “irmã maior”, a Priora do convento, também a “subpriora”, a “irmã clavária” (chaveira), a “irmã porteira”, a “irmã recebedora”, a “sacristã”, aquelas que cuidavam das roupas (*ropera*), a “mestre das noviças” e as “zeladoras”. As funções da Madre Priora se configuravam como as mais importantes dentro do convento:

É ofício da *Madre Priora* cuidar que em tudo se observem a Regra e as Constituições, vigiar com grande zelo pelo bom nome e pela clausura das casas, velar como se cumprem todos os ofícios e também prover às necessidades quer espirituais, quer temporais, com amor de mãe. Procure ser amada para ser obedecida [...] A Priora

¹¹⁰ “Hase de vivir de limosna siempre, sin ninguna renta. Y mientras se puede sufrir, no haya demanda; mucha sea la necesidad que les haga traer demanda; sino ayúdense con la labor de sus manos, como hacía san Pablo, que el Señor les proveerá de lo necesario. Como no quieran más y se contenten sin regalo, no les faltará para poder sustentar la vida. Si con todas sus fuerzas procuraren contentar al Señor, Su Majestad tendrá cuidado que no les falte su ganancia” (*Constituciones*, III; 1).

designará como porteira e sacristã pessoas de sua confiança, e que possa mudá-las quando lhe aprover, a fim de que não haja qualquer apego ao ofício. Proveja também os demais ofícios, exceto o cargo de Subpriora, que será eleita, e o das clavárias [que serão eleitas por votos]: pelo menos duas destas devem saber escrever e contar (*Constituições*, 34)¹¹¹.

Após a Madre Priora, outra monja que recebia importantes obrigações era a Subpriora:

É ofício da *Madre Subpriora* cuidar do coro, a fim de que a oração e os cantos sejam bem executados, com pausa. Nisto se tenha todo cuidado. Faltando a Prelada, preside em seu lugar; andará sempre com a comunidade, corrigindo as faltas que se fizerem no coro e no refeitório, não estando presente a Prelada (*Constituições*, 35)¹¹².

Seguiam as irmãs Clavárias ou Chaveiras:

As *clavárias*, a cada mês, na presença da Priora, examinarão as contas apresentadas pela recebedora. A Priora escutará o parecer delas nas coisas graves. As escrituras e depósitos do mosteiro serão conservados na arca de três chaves, uma das quais será guardada pela Prelada, e as outras duas pelas clavárias mais antigas (*Constituições*, 36)¹¹³.

O ofício das Clavárias estava diretamente relacionado com o das Recebedoras e Primeiras Rodeiras:

O ofício de *recebedora* e *primeira rodeira* (que devem ser confiados à mesma pessoa) é providenciar a tempo tudo o que se deve comprar para a casa (se o Senhor conceder os meios necessários). Na

¹¹¹ “El oficio de la Madre Priora es tener cuenta grande con que en todo se guarde la Regla y Constituciones, y celar mucho la honestidad y encerramiento de las casa, y mirar cómo se hacen todos los oficios y también que se provean las necesidades, así en lo espiritual como en lo temporal, como el amor de madre. Procure ser amada, para que sea obedecida [...] Ponga la priora, portera y sacristana, personas de quien se pueda fiar; y que pueda quitarlas cuando le pareciere, por que no se dé lugar a que haya ningún asimiento con el oficio. Y todos los demás también provea; salvo la supriora, que se haga por votos, y las clavarias: éstas sepan escribir y contar a lo menos las dos” (*Constituciones*, XI; 1-2).

¹¹² “El oficio de la Madre Supriora es tener cuidado con el coro, para que el rezado y cantado vaya bien, con pausa. Esto se mire mucho. Ha de presidir cuando faltare la prelada en su lugar y andar con la comunidad siempre; reprendiendo las faltas que se hicieren en coro y refectorio, no estando la prelada presente”. (*Constituciones*, XI; 3-4).

¹¹³ “Las Clavarias han de tomar cuenta de mes a mes a la receptora, estando la priora presente; [la cual] ha de tomar parecer de ellas en cosas graves. Y tener un arca de tres llaves para las escrituras y depósito del convento. Ha de tener una llave la prelada y las otras dos las clavarias más antiguas” (*Constituciones*, XI; 5-6).

roda¹¹⁴ fale em voz baixa e de modo edificante, provendo com caridade às necessidades das irmãs e anotando entradas e saídas [...] Não comentará com ninguém o que se passa na roda, exceto a Priora, a quem entregará as cartas para que leia antes. Não transmitirá nenhum recado às irmãs sem antes tê-lo dito à Priora, nem o passará para fora, sob pena de culpa grave (*Constituições*, 38)¹¹⁵.

Outro ofício de confiança dentro do convento era o da Sacristã:

É ofício da *sacristã* cuidar de todas as coisas da igreja, e velar para que o Senhor nela seja servido com grande respeito e limpeza. Cuidará de que as confissões se sucedam em ordem, e que não se vá ao confessionário sem licença, sob pena de culpa grave, exceto para confessar-se com quem foi designado (*Constituições*, 37)¹¹⁶.

Também se mostrava de grande importância o papel da Mestra de Noviças:

A *mestra de noviças* seja pessoa de grande prudência, oração e espírito; tenha muito cuidado em ler as Constituições para as noviças e em ensinar-lhes tudo o que devem fazer, tanto nas cerimônias como na mortificação. Ocupe-se mais com o interior do que com o exterior e ouça-as diariamente [...] A encarregada desse ofício seja atenta, sem nada negligenciar, pois se trata de formar almas onde mora o Senhor [...] A Priora mande alguém ajudar a Mestra a ensinar as noviças a ler (*Constituições*, 40)¹¹⁷.

¹¹⁴ A roda aqui referida é um dos meios de comunicação do convento com o mundo exterior. Do lado de fora eram deixadas as esmolas para o convento, bem como cartas e recados para as reclusas. Ao se girar a roda, a irmã recebedora recolhia o que ali era colocado, bem como mandava para o outro lado mensagens de dentro do convento.

¹¹⁵ “El oficio de Receptora y Portera mayor, que ha de ser todo una, es que tenga cuidado de proveer en todo lo que se hubiere de comprar en casa, si el Señor diere de qué, con tiempo. Hablar paso al torno y con edificación, y mirar con caridad las necesidades de las hermanas. Y tener cuenta con escribir gasto y recibo [...] No dar cuenta a nadie de cosa que allí pasare, si no fuere a la prelada. Ni dar carta, si no fuere a ella que la lea primero; ni dar ningún recaudo a ninguna sin darlo primero a la prelada, ni darle fuera, so pena de grave culpa” (*Constituciones*, XI; 9-14).

¹¹⁶ “El oficio de la Sacristana es tener cuenta con todas las cosas de la iglesia, y mirar que se sirva allí el Señor con mucho acatamiento y limpieza. Y tener cargo de que vayan en concierto las confesiones, y no dejar llegar al confesionario sin licencia, so pena de grave culpa, si no fuere a confesar con quien está señalado” (*Constituciones*, XI; 7-8).

¹¹⁷ “La Maestra de Novicias sea de mucha prudencia y oración y espíritu, y tenga mucho cuidado de leer las Constituciones a las novicias, y enseñarlas todo lo que han de hacer, así de ceremonias como de mortificación. Y ponga más en lo interior que en lo exterior, tomándolas cuenta cada día [...] Mire la que tiene este oficio que no se descuiden en nada, porque es criar almas para que more el Señor [...] Manda la priora la ayuden a enseñarlas a leer” (*Constituciones*, XI; 16).

Por fim, o último cargo de autoridade era o das Zeladoras:

As *zeladoras* observem com cuidado as eventuais falhas que virem, que é ofício importante, e avisem a Priora [...] (*Constituições*, 39)¹¹⁸.

As Zeladoras possuíam o interessante papel de cuidar da manutenção da ordem dentro do convento. Cabia a elas monitorar e relatar quando algum delito estava sendo cometido, ainda que, e especialmente, fosse cometido pela Priora. O papel das Zeladoras demonstra outra questão prevista nas *Constituições* da Ordem, a da punição de transgressões.

Nenhuma repreenda a outra pelas faltas que a vir cometer; se forem grandes, seja avisada a sós com caridade; se após três repreensões não se emendar, avise-se a Madre Priora, sem falar com nenhuma outra irmã. Como há zeladoras, encarregadas de observar as faltas, descuidem-se, deixem passar as que virem, ocupando-se bem mais com as próprias [...] Tenham grande cuidado em não se desculpar, a não ser quando necessário, e terão grande proveito nisso [...] As zeladoras prestem muitas atenção às faltas e, por ordem da Priora, repreendam às vezes publicamente, ainda que sejam as mais novas às mais antigas, para que se exercitem na humildade; assim nada respondam, mesmo que não tenham culpa (*Constituições*, 29-30)¹¹⁹.

Dependendo do grau de desobediência e transgressão cometido pelas monjas, as punições poderiam variar desde uma penitência leve como orações e confissões, até castigos físicos e mesmo o aprisionamento¹²⁰ em uma cela carcerária específica para esse objetivo que havia dentro de todos os conventos da época.

A experiência mostrou-me, sem falar das coisas que li, o grande bem que faz à alma não afastar-se da obediência. Para mim, esse é o

¹¹⁸ “Las Celadoras tengan gran cuenta con mirar las faltas que vieren, que es oficio importante; y díga[n]las a la prelada [...]” (*Constituciones*, XI; 15).

¹¹⁹ “Ninguna reprenda a otra las faltas que la viere hacer. Si fueren grandes, a solas la avise con caridad; y si no se enmendare de tres veces, dígalo a la madre priora y no a otra hermana ninguna. Pues hay celadoras que miren las faltas, descuidense y den [de] pasada a las que vieren, y tengan cuenta con las suyas [...] Tengan gran cuenta con no disculparse, si no fuere en cosas que es menester, que hallarán mucho aprovechamiento en esto [...] Las celadoras tengan gran cuenta de mirar las faltas; y por mandado de la priora, algunas veces las reprendan en público, aunque sea de menores a mayores, porque se ejerciten en la humildad. Y así ninguna cosa respondan, aunque se hallen sin culpa” (*Constituciones*, IX; 10-11).

¹²⁰ As culpas poderiam ser divididas entre Culpas Leves, Culpas Médias, Culpas Graves, Culpas Mais Graves e Culpas Gravíssimas, cada qual com características e punições próprias. Ver *Constituições*, 43-58.

meio de progredir na virtude, alcançar a humildade e obter mais segurança, visto que, enquanto vivemos na terra, é bom recear errar o caminho que leva ao céu. Na obediência está também a quietude que as almas desejosas de agradecer a Deus tanto apreciam (*Fundações*, P; 1)¹²¹.

Todos os pontos do dia e da noite foram previstos na nova Regra. Do momento de se levantar até o momento de se deitar, todas as horas do dia eram preenchidas por orações e tarefas específicas das quais as monjas deveriam se ocupar em obediência e silêncio, pois o silêncio era uma das principais virtudes de acordo com Santa Teresa. Cada tópico tratado por elas na nova Regra do Carmelo era um retorno às origens da Ordem e um contraponto à vida Calçada na qual via tantos defeitos.

De fato, é possível notar como a própria Madre Fundadora não seguia algumas das Regras à risca. Como Priora dentro do São José, suas funções estabelecidas nas Constituições eram cumpridas com exatidão. Entretanto, as normas que limitavam o contato exterior não se aplicavam em seu caso. Por conta de suas fundações e da busca por apoiadores e financiadores, muitas foram as vezes que Teresa se ausentou do claustro. A Santa passa boa parte da sua vida na estrada e em contato com representantes do mundo exterior. O acesso a seus familiares, que eram, por vezes, seus financiadores, também nunca rareou ou cessou completamente.

No entanto, segundo ela, esses eram deveres de primeira necessidade que a impeliam para fora da paz que sentia dentro do claustro, mas que deveriam ser cumpridos com o objetivo de se aperfeiçoar a Ordem e “salvar” o máximo de almas possíveis. Reformar uma Ordem inteira e fundar tantos conventos, como fez Santa Teresa, era um desafio digno daqueles que buscavam a santidade, especialmente para uma mulher na Espanha do século XVI.

Os movimentos de reforma de meados do século XVI impressionaram profundamente Teresa de Ahumada. Ela tentou adaptar as características do serviço apostólico, a autonomia religiosa, a oração mental, o ascetismo e a acolhida da experiência religiosa

¹²¹ “Por experiencia he visto, dejado lo que en muchas partes he leído, el gran bien que es para un alma no salir de la obediencia. En esto entiendo está el irse adelantando en la virtud y el ir cobrando la de la humildad; en esto está la seguridad de la sospecha que los mortales es bien que tengamos, mientras se vive en esta viva, de errar el camino del cielo. Aquí se halla la quietud que tan preciada es en las almas que desean contentar a Dios”.

direta ao contexto monástico e contemplativo feminino. Sua habilidade para repaginar a estrutura da reforma institucional com a emoção e autoridade espiritual da beata teve como resultado a reforma da Ordem Carmelita, uma das grandes proezas da Contrarreforma e o legado mais duradouro de Ávila (BILINKOFF, 1993, p. 113)¹²².

À frente de uma empreitada homérica para alguém em sua posição de mulher, Teresa nunca negligenciou o fato de que precisava do apoio masculino para atingir seus objetivos. Ainda que fossem imprescindíveis os apoios femininos, como o de *Doña* Guiomar de Ulloa, ou mesmo, de sua irmã Juana, era impossível negligenciar que sem o aval de autoridades masculinas pouco poderia ser feito.

Para tal, ela se vale de boas escolhas de confessores e de suas relações com Jerônimo Gracián da Madre de Deus, João da Cruz, Giambattista Rossi, Pedro de Alcântara, Francisco de Borgia, Luis Beltran, Pedro Ibañez, Domingo Bañez, entre tantos outros representantes da autoridade masculina, eclesiástica ou secular.

Essas relações foram muito importantes para Teresa, não apenas pelo sentido reformista e fundador, mas, também, porque se fariam extremamente necessárias em outra empreitada conjunta, a de escrever sobre Teologia. Aqui, ela precisaria de um apoio muito bem estruturado, pois suas batalhas não seriam mais apenas no campo burocrático de uma redefinição de Regras ou de fundações de conventos pela Espanha. Nesse momento, seus enfrentamentos seriam no campo espiritual de um fazer teológico místico tipicamente seu.

¹²² “A Teresa de Ahumada le impresionaron profundamente los movimientos de reforma de mediados del siglo XVI. Intentó adaptar las características del servicio apostólico, autonomía religiosa, oración mental, ascetismo y acogida de la experiencia religiosa directa al contexto monástico y contemplativo femenino. Su habilidad para compaginar la estructura de la reforma institucional con la emoción y autoridad espiritual de la beata dio como resultado la reforma de la Orden Carmelita, una de las grandes proezas de la Contrarreforma y el legado más duradero de Avila”. (Tradução própria).

Capítulo 3: “A Teologia em Santa Teresa: escrevendo moradas espirituais”

Entender a Obra teresiana é, também, compreender suas influências teológicas. Esse caminho começaria junto com o trajeto da Teologia Mística no Ocidente. Nesse sentido, é interessante pensar quem foram os interlocutores de Teresa e quais são as fontes de conhecimento com as quais ela dialoga.

Depois, é interessante discutir o que seria a Teologia Mística propriamente dita e quais seriam as chaves de leitura que ela providenciaria para a produção textual da Santa. Uma vez relacionadas suas influências metodológicas, podemos perceber as formas pelas quais as táticas narrativas místicas foram incorporadas em suas obras.

A construção de sua estrutura narrativa estaria condicionada às estratégias que visavam facilitar a transmissão de um conhecimento tão subjetivo e individual como a experiência de contato com a divindade. As táticas de redação de seus textos religiosos também tinham a função, no caso teresiano, de legitimar suas propostas teológicas, ainda que, por sua condição feminina, ela não admitisse possuir conhecimento e habilidades para tal.

Um dos livros teresianos devocionais mais conhecidos, *As Moradas*, surgem, então, como uma obra que dá ao seu leitor a oportunidade de identificar onde estão suas influências e o diálogo com a Teologia Mística de sua época, bem como quais são suas inovações, frutos de suas próprias vivências e interpretações.

Aqui, a Teresa que escreve aparece como aquela que dá voz à sua expressividade como uma mulher que não apenas estuda, mas também vivencia sua religião de forma a se apoderar dela de formas muito específicas. A transmissão da mística encontra em sua produção textual um espaço que se condiciona à escrita teresiana a partir de seu lugar feminino.

3.1. A Teologia Mística e seus caminhos no Ocidente

No *Dicionário de Mística*, a palavra “mística” provém do verbo grego “myo”, que significa “calar-se” ou “fechar os olhos”; do verbo se cunhou o adjetivo “mystikós” e o substantivo “mysterion” que, no sentido helenístico do termo, seria o rito secreto de iniciação que colocaria o homem em contato direto com a divindade. Desde então, o termo passou por diversas mudanças superficiais, mas seu sentido básico permanecia conectado ao acesso a uma realidade secreta através dos “mistérios” (ou ritos iniciáticos), quase sempre religiosos.

‘Mística’ é um caso particular, mas nomeia precisamente uma proliferação lexical no campo religioso. A palavra se multiplica em fins da Idade Média [...] existe uma inclinação por vezes pragmática e metalinguística: ela determina uma forma de utilizar e determinar as expressões que subdetermina. Ela é, inicialmente, um adjetivo [...] Pouco a pouco, na medida em que se tornam mais complexas e explícitas, essas práticas adjetivas são agrupadas em um campo específico que marca, a partir do fim do século XVI, a aparição do substantivo: ‘a mística’. A denominação marca a vontade de unificar todas as opções até então disseminadas e que serão coordenadas, selecionadas (o que é verdadeiramente ‘místico’?) e reguladas a título de um *modus loquendi* (uma ‘maneira de falar’) (CERTEAU, 1982, pg. 104)¹²³.

No âmbito cristão, portanto, o termo “místico” passou a significar o esforço da alma para descobrir Cristo de formas litúrgicas, mas ao mesmo tempo simbolizava uma experiência interior exegética e experimental. Dessa forma, passou a indicar o objeto comum da fé para os cristãos: a busca dessa realidade divina sempre oculta. Tal procura se transforma na busca por Jesus como manifestação visível do amor de Deus. Para o *Dicionário de Mística*, a mística se constituiria como a experiência religiosa que é “experiência afetiva que brota de um desejo ‘natural’ de Deus. É a mistura de religiosidade, emoções e sentimentos confusos”.

¹²³ “‘Mystique’ est un cas particulier, mais qui nomme précisément un prolifération lexicale dans un champ religieux. Le mot de multiplie à la fin du Moyen Âge [...] il a une portée a la fois pragmatique et métalinguistique : il précise une façon d’utiliser et d’entendre les expressions qu’il surdétermine. Il est d’abord adjectif [...] Peu à peu, en se complexifiant et en s’explicitant, ces pratiques adjectives son rassemblés en un champ propre que repère, vers la fin du XVIe siècle, l’apparition du substantif : ‘la mystique’. La nomination marque la volonté d’unifier toutes les opérations jusque-là disséminées et qui vont être coordonnées, sélectionnées (qu’est-ce qui est vraiment ‘mystique’ ?) et réglées au titre d’un *modus loquendi* (une ‘manière de parler’). (Tradução própria).

A mística cristã em sentido estrito é por sua natureza cumprimento do mistério de Cristo no homem e exige o exercício das virtudes teologais, além da obra do Espírito Santo no interior da mediação da Igreja. Os místicos são os canais através dos quais um pouco do conhecimento da verdade intradivina entra em nosso universo humano (FARINA *in*: BORRIELLO; CARUANA; DEL GENIO; SUFFI, 2003, pg. VI).

Já em seus primeiros momentos, a contemplação mística do contato divino tinha mais a ver com o mundo emocional-afetivo do que com o racional-intelectual, se constituía como um “fechar os olhos” quase literal em sua definição. Nesse sentido, Teologia Mística se apresenta como o meio pelo qual se aproximariam os seres humanos de Deus. Alcançar o divino através do afeto e não do intelecto pode parecer um processo mais democrático do que aquele da Teologia Acadêmica. Entretanto, essa nova aproximação também se voltava para um grupo limitado de iniciados, ainda que as formas de iniciação houvessem se transformado. Portanto, para adentrar a busca da afetividade divina, era necessário primeiro tomar conhecimento dos mistérios nos quais se propunha adentrar, ainda que essa busca fosse regida por um caráter subjetivo e internalizado.

Para Michel de Certeau (1982), o processo de interiorização do fenômeno religioso vem como uma estratégia defensiva. A crítica teológica fica sujeita a uma subjetivação da relação do indivíduo com Deus, ou seja, tal relação sai do ambiente externo exposto a análises críticas e passa a ser um privilégio da consciência pessoal. Dessa forma, no discurso místico, o detalhe da experiência teológica se mitifica e se diviniza.

A onda mística fez parte da chamada *devotio moderna* que se iniciou com o século XIV nos Países Baixos e viu sua época de ouro na Espanha a partir do século XV. O movimento tomou forma como uma reação reformadora da formalista e superficial vida religiosa do período. Nesse cenário de decadência e corrupção eclesiástica, a valorização de uma relação afetiva com o divino desmerece o processo de controle clerical teológico.

O movimento da devoção moderna tinha em sua agenda uma oposição ao sistema de penitências tradicionais e extraordinárias, dando um maior valor ao caráter afetivo da espiritualidade e levando em consideração mais a humanidade do que a divindade da figura de Jesus. A valorização de um ideal de “fuga do mundo” se unia ao anti-intelectualismo em uma crítica constante da devoção eclesiástica recorrente.

Por conta desse caráter extra-oficial, Certeau nos alerta para o fato de que aqueles que faziam uso da Teologia Mística, os *místicos*, não se constituíam como um grupo uniforme e nomeado, sendo considerados como tal apenas a partir do século XVIII.

A literatura mística resulta, em primeiro lugar, de uma topografia. Na Europa Moderna, ela tem seus lugares: as regiões, as classes sociais, os agrupamentos específicos, as formas de trabalho; mais ainda, ela privilegia maneiras concretas de se relacionar com o dinheiro (mendicância, bens comunitários, comércio, etc.), com a sexualidade (celibato, viuvez, etc.) e com o poder (alianças com benfeitores, responsabilidades eclesiais, pertencimentos familiares e políticos, etc.) (CERTEAU, 1982, pgs. 36-37)¹²⁴.

Na concepção de Peter Tyler (2011), a Teologia Mística e suas particularidades vêm de uma disputa de conceitos ao longo dos séculos no Ocidente. Segundo ele, o termo “místico” só começa a ser usado por seus próprios representantes após o século XVII, sendo preferíveis os termos “contemplativo” e “espiritual” para os autores do XVI, incluindo Santa Teresa. Tanto para Tyler quanto para Certeau, a partir de sua difusão europeia, a mística se constitui como “ciência dos fatos extraordinários”.

A Teologia Mística nada mais é, em geral, do que certas Regras, pela prática das quais um Cristão virtuoso pode alcançar uma mais próxima, familiar, e, além de todas as expressões, mais confortável conversa com Deus (BLOUNT 1656 *apud* TYLER, 2010, pg. 6)¹²⁵.

A definição de Thomas Blount já remonta ao século XVII. Entretanto, o termo “místico” seria caracterizado de forma pejorativa a partir do século XVIII para se referir ao fanatismo religioso. As concepções modernas de misticismo começam a tomar forma entre os anos de 1840 e 1850, quando passam de algo que se relaciona com seitas esotéricas para algo mais abrangente, universalista e perene. Segundo Tyler, é com William James e sua obra *The Varieties of Religious Experience*, de 1902, que o termo “místico” passa a definir práticas do

¹²⁴ “La littérature mystique ressortit d’abord à une topographie. Dans l’Europe moderne, elle a ses lieux : des régions, des catégories sociales, des types de groupe, des formes de travail ; plus encore, elle privilégie des modes concrets de rapports à l’argent (mendicité, biens-fonds communautaires, commerce, etc.), à la sexualité (célibat, veuvage, etc.) et au pouvoir (allégeances à des bienfaiteurs, responsabilités ecclésiastiques, appartenances familiales et politiques, etc.)”. (Tradução própria).

¹²⁵ “Mystical Theology is nothing else in general but certain Rules, by the practice whereof, a virtuous Christian may attain to a nearer, a more familiar, and beyond all expression comfortable conversation with God”. (Tradução própria).

oculto que são transmitidas através das gerações fora dos meios acadêmicos. Seria a partir dessa relação que a ideia de “mente mística”, associada ao feminino, e “mente científica-acadêmica”, associada ao masculino, se apresenta como um reflexo das concepções do afetivo como algo típico das mulheres e do racional como característica dos homens que encontrava tanto eco no período.

O entendimento moderno de mística a caracteriza de formas próprias, considerando-a como um estado extraordinário revelado por práticas ocultas e sobrenaturais que desafia expressões e não consegue ser contido em palavras. Além, disso, a mística possuiria um orientalismo intrínseco, conferindo a ela certo grau de ecletismo, que busca atingir a divindade através de um estado de iluminações e revelações, desnudando a natureza transcendental da experiência mística, como originária de outro mundo. Nessa concepção, ainda, o estado místico seria carregado de uma passividade voluntária exigida da exploração do paranormal e do extraordinário.

É apenas em 1978, com a publicação de Stephen Katz de sua *Mysticism and Philosophical Analysis*, que o misticismo moderno dá lugar aos estudos contemporâneos sobre o assunto. Juntamente com Robert Gimello, Katz faz diversas críticas a seus antecessores, começando por considerá-los elitistas. A crítica se deve ao fato de que, na visão moderna, os místicos ainda seriam considerados como pessoas exóticas e separadas da sociedade. Ainda na linha crítica, o misticismo moderno não aceitaria a ideia de uma separação entre religião pessoal e institucional, alegando que nos “fenômenos transpessoais” não apenas o subjetivo poderia se tornar objetivo, como o inverso também seria possível. Os estudiosos contemporâneos da experiência mística também negariam a ideia amplamente difundida de que os fenômenos espirituais só poderiam ser analisados através de uma metodologia científica, bem como rejeitariam a ideia de um “essencialismo inter-credos” do misticismo moderno, alegando que a experiência mística se tornaria única em diferentes religiões.

Segundo Tyler, quando nos aproximamos da experiência mística de forma a tentar perceber seus jogos de linguagem, somos capazes de evitar os exageros do misticismo moderno, bem como a falta do caráter psicológico da mística que é encontrada no construtivismo da visão contemporânea. Tal perspectiva se torna interessante quando se analisam as formas pelas quais Teresa se apropria da Teologia Mística e molda sua escrita.

Entretanto, para entender como a Santa e sua experiência se qualificam no campo místico, é importante identificar as origens de tais influências em sua vida.

Até o momento, muitas referências foram feitas à chamada “Teologia Mística” e como ela influenciou a vida e a obra de Santa Teresa de Ávila. Esse tipo específico de contato com Deus possui origens muito mais antigas do que o século XVI, remontando à Grécia do século I, com Dionísio, o Areopagita.

[...] (parece) que Dionísio seja um mártir ateniense do século I, convertido por São Paulo. A partir do século VI lhe são atribuídas as seguintes obras: *De coelesti hierarchia*, *De ecclesiastica hierarchia*, *De divinis nominibus*, *De mystica theologia* e dez *Cartas*. Esses escritos remontam certamente ao final do século V e estão reunidos no *Corpus Dionysiacum*, cujo autor se chama convencionalmente Pseudo-Dionísio, o Areopagita. O *Corpus* representa a tentativa sistemática de teologia mística realizada a partir dos esquemas e da terminologia neoplatônica (BORRIELLO; CARUANA; DEL GENIO; SUFFI, 2003, pg. 327).

As interpretações dos trabalhos e epístolas que compõem o *Corpus Dionysiacum* chegam à Espanha teresiana através de mais de mil anos de leituras, traduções e interpretações. Nesse sentido, é interessante ressaltar que a escola parisiense assumiu um papel fundamental na difusão e nos estudos dessa tradição teológica que se inicia com Dionísio.

Ao longo dos séculos XII e XIII e em boa parte da Idade Média, o compêndio de escritos do Areopagita grego passam a ganhar um *status* semi-canônico que só seria questionado mais tarde por Erasmo e Lorenzo Valla, já em meados do século XVI (TYLER, 2011).

É já com Dionísio que começam a se desenvolver as estratégias místicas do discurso. Dentro do mundo da experiência mística uma questão sempre se faz corrente: como transmitir para terceiros uma vivência tão pessoal e subjetiva? E mais: como falar sobre assuntos tão controversos como o contato entre o humano e o divino?

Com o intento de responder essas perguntas, a escrita mística se desenvolveu permeada de estratégias que acabam por tornar o texto mais performático do que informativo, ou seja, sua teologia mostra mais do que diz. Isso acontece quando se tenta colocar em

palavras algo que transcende o reino do intelecto. Sendo impossível descrever a realidade divina, é necessário trabalhar com modelos e imagens do divino. Assim como veremos no caso de Santa Teresa, o texto dionisíaco associa as metáforas e imagens com a estratégia de desconstrução textual e de humildade em frente ao desconhecido que é a verdade divina.

As releituras que as obras de Dionísio ganharam ao longo da Idade Média, especialmente em sua fase mais tardia, vão influenciar diretamente sua leitura na Espanha teresiana. É com Thomas Gallus, abade de Vercelli entre os séculos XII e XIII, que os textos do Areopagita começam a passar por um processo efetivo de interpretação.

A tradução e comentário de Thomas Gallus acrescentou uma nova dimensão ao *corpus* dionisíaco pela ênfase no afetivo e no “raio de escuridão” e “nuvem de desconhecimento”. A união mística com Deus de Dionísio é feita, agora, através do amor (*affectus*) ao invés da inteligência. É esse fio interpretativo do *corpus* dionisíaco seguido por autores subsequentes que cria o que chamamos de *teologia mística* (TYLER, 2011, p. 74)¹²⁶.

Gallus e Hugo de São Victor (1096-1141), iniciam uma onda de discussões sobre o papel do amor no entendimento divino. Nesse sentido, Deus não seria apenas o próprio amor, como também o objeto dele. O autor Hugo de Balma se utiliza de muitas dessas ideias das releituras dionísicas do século XII para influenciar autores da Espanha do XVI. É com ele que o aprendizado místico começa a ser colocado junto com o aprendizado escolástico, pois o conhecimento verdadeiro viria de uma iluminação do intelecto proveniente do afeto, nesse sentido, a “sabedoria afetiva” se faria mais importante. Em Hugo de Balma encontraremos também uma ideia que, como veremos, aparecerá muito nas *Moradas* de Santa Teresa, de que essa sabedoria afetiva é conferida aos indivíduos por uma ação da trindade do Deus cristão.

A partir do século XV, essas estratégias de desconstrução afetiva já estavam bastante associadas dentro da Teologia Mística ocidental. Amplamente influenciado por Gallus e Balma, é Jean Gerson, acadêmico e contemporâneo de Teresa, que se preocupa em conciliar o afeto e o intelecto, a chamada *theologia mystica* com a *theologia speculativa*.

¹²⁶ “The translation and commentary of Thomas Gallus added a new dimension to the Dionysian *corpus* by its emphasis on the affective and the emphasis on the ‘ray of darkness’ and ‘cloud of unknowing’. Dionysius’s mystical union with God is now made through love (*affectus*) rather than intelligence. It is this thread of interpretation of the Dionysian *corpus* made by subsequent writers that creates what we term the *theologia mystica*”. (Tradução própria).

Esses autores se constituíam nas fontes das quais beberiam os principais mestres e amigos de Teresa, Francisco de Osuna, Bernardino de Laredo, Juan de Ávila e Luís de Granada.

Outra ligação importante que frequentemente se associa à Santa é a com São João da Cruz. Ambos fazem considerações importantes sobre o amor divino. Entretanto, para Teresa esse amor se mostrava mais relacional do que para São João. O jovem monge, em sua vida de reclusão, apesar de prestar grande apoio para a Madre no período de suas fundações, encontrou na prática ascética da meditação silenciosa um conforto que não fazia parte do universo social mais agitado da Santa¹²⁷.

No *Terceiro Abecedário Espiritual*, publicado entre 1527 e 1554, o Frei Francisco de Osuna destaca a Teologia Mística como um conhecimento escondido, o qual não poderia ser ensinado por nenhum livro, mas apenas pelo amor e pelo exercício das virtudes morais. Para o autor contemporâneo de Teresa, a Teologia dos livros só levaria o indivíduo até os pés de Cristo, enquanto apenas o amor revelado por ele mesmo poderia levar ao Seu coração: “[...] de Osuna providencia os materiais que Teresa incorporará, mais tarde, em sua escrita mística madura” (TYLER, 2011, pg. 123)¹²⁸.

Já o Frei franciscano Bernardino de Laredo, no seu *Subida ao Monte Sião*, de 1535, mapeia os vários estágios da oração e do processo contemplativo. É, possivelmente, com Laredo que Teresa aprende a estratégia narrativa da qual se utiliza para negar possuir grandes conhecimentos sobre aquilo que escreve. Para o autor, o contato com o divino não se relaciona com o preparo intelectual, mas com a *capacidade* intrínseca na alma do indivíduo para essa comunicação.

Olhando livros para ver se conseguia uma descrição da oração que eu tinha, encontrei em um, *Subida del Monte*, no tocante à união da alma com Deus, todos os sinais que se manifestavam em mim [...] (*Vida*, 23; 12)¹²⁹.

¹²⁷ Para mais sobre a relação entre Santa Teresa e São João da Cruz, ver BONNARD, Maryvonne. *Les influences réciproques entre sainte Thérèse et saint Jean de la Croix*. In : Bulletin Hispanique. Tome 37, n° 2, 1935.

¹²⁸ “[...] de Osuna provides the materials that Teresa will later incorporate into her mature mystical writing”. (Tradução própria).

¹²⁹ “Mirando libros para ver si sabría decir la oración que tenía, hallé en uno que llaman *Subida del Monte*, en lo que toca a unión del alma con Dios, todas las señales que yo tenía [...]”.

Também contemporaneamente à Teresa, estavam Juan de Ávila e Frei Luís de Granada. Ambos escreveram livros sobre a meditação e a oração, como o *Audi Filia*, do primeiro, e *Livros de Oração*, do segundo.

Para os dois autores, a oração fazia parte de um exame constante dos pensamentos e faltas, que deveria culminar em uma regulação das práticas e ações. A prática meditativa, em seus textos, implicaria em duas funções cognitivas: o entendimento e a imaginação. Na prática da oração, seria fundamental sentir a presença divina e se utilizar de todas as faculdades, pensamento, imaginação e memória, para estreitar esse contato.

Para Frei Luís de Granada [...] a oração deveria se constituir de cinco partes: uma preparação, uma leitura, a meditação sobre ela, agradecer pelos benefícios recebidos na vida, além de agradecer pela redenção e pela criação em geral, e terminar com um pedido para si mesmo e para os demais (BALLTONDRE, 2011, pg. 382)¹³⁰.

Nesse sentido, a nova concepção mística de oração previa uma mudança de si mesmo. A leitura, nesse caso, serviria para dar o pontapé inicial nessa direção, bem como poderia possuir efeitos de transformação sobrenaturais. Tal ideia é fruto de uma época em que o Eu individual já se constituía como uma instância separada do Eu coletivo. Nesse momento, portanto, a oração passa por uma metamorfose, ela vai cedendo lugar de sua função coletiva de interação com o divino, para as conexões estabelecidas individualmente e de forma bastante pessoal com Aquele que ouvia as preces. Assim, a oração começa a se constituir como uma técnica de subjetivação da espiritualidade (BALLTONDRE, 2011).

Não há o que temer, mas o que desejar. Porque, mesmo que não vá adiante nem se esforce pela perfeição, a ponto de merecer os gostos e regalos que Deus dá aos perfeitos, ao menos irá conhecendo o caminho que leva ao céu. Se perseverar, tudo espero da misericórdia de Deus, pois ninguém fez amizade com Ele sem dele obter grande recompensa. Para mim, a oração mental não é senão tratar de amizade

¹³⁰ “Para Fray Luís de Granada [...] la oración había de constar de cinco partes: una preparación, una lectura, la meditación de ella, dar las gracias por los beneficios recibidos en la vida, además de agradecer la redención y la creación en general, y terminar con una petición para uno mismo y para los demás”. (Tradução própria).

– estando muitas vezes tratando a sós – com quem sabemos que nos ama (*Vida*, 8; 5)¹³¹.

Tais processos “místicos” da oração vêm acompanhados de uma manifestação corporal bastante característica, os êxtases (ou arrebatamentos). Em suas estratégias místicas, Dionísio, o Areopagita, introduz a discussão sobre *eros* e o erotismo como conexões com o divino. Segundo o autor grego, todos os movimentos de criação divina seriam eróticos, assim como o próprio Deus se manifestaria como *eros*. Nesse sentido, o conhecimento viria através desse contato erótico-libidinal-afetivo e não do esforço mental.

Essa estratégia de incorporação erótica está diretamente relacionada a uma “estratégia do êxtase”, que tira o indivíduo da condição humana e o diviniza, transcendendo do conhecimento para o não-conhecimento. O *eros* leva o homem ao seu “ser inicial de êxtase”, onde aquele que ama não pertence mais a si mesmo, mas ao amado, ou seja, se chega à Deus através do afeto. Entretanto, para tal, é necessário que haja uma iniciação mística.

Para Michel de Certeau, a mística e o erotismo aparecem muito juntos na Europa moderna, ambos são frutos desse crescimento progressivo da ideia de que Deus seria o único objeto de amor. O êxtase, como toda a forma de mística, também não pode ser representado. Há uma lenta transformação, a partir do século XIII da cena religiosa para a amorosa, no sentido de que um corpo tocado pelo desejo é um corpo abençoado.

A mística, em sua essência, é fruto de dom divino livre [...] Também na prática meditativa do êxtase esse dom deve apresentar-se como experiência de amor que faz a pessoa esquecer-se de si no Outro (BORRIELLO; CARUANA; DEL GENIO; SUFFI, 2003, pg. 412).

A interligação entre as novas formas de oração e as manifestações de êxtase pode ser identificada no trajeto que leva de uma para a outra e em seus objetivos finais. Geralmente, os momentos de arrebatamento corporal são provenientes de uma experiência religiosa intensa, que pode ser desencadeada por um acontecimento, como o ato da comunhão, por exemplo, ou como consequência do acesso a um estado de meditação profunda que resulta do momento de concentração da prece.

¹³¹ “No hay aquí que temer, sino que desear; porque, quando no fuere adelante y se esfozare a ser perfecto, que merezca los gustos y regalos que a estos da Dios, a poco ganar irá entendiendo el camino para el cielo; y si persevera, espero yo en la misericordia de Dios, qua nadie le tomó por amigo *que no se lo pagase*; que no es otra cosa oración mental, a mi parecer, sino tratar de amistad, estando muchas veces tratando a solas con quien sabemos nos ama”.

Tudo depende da vontade, que inclui, sobretudo, o amor. Por isso, a vontade é a faculdade mais próxima de Deus e a primeira que chega a esse sereno ‘silêncio’, a essa abertura que renuncia à própria iniciativa e na qual Deus pode construir. Entretanto, o entendimento e a memória seguem incomodando [...] A vontade, em seu sereno arrebatamento, deve se desentender dele (LORENZ, 2015, pg. 28)¹³².

Aqui, conforme o arrebatamento vai ficando mais profundo, o entendimento e a memória vão se adequando à vontade. Assim, a presença divina que se mostra aos olhos e ao corpo não é completa, as imagens imateriais experimentadas internamente são aquelas que levam a um verdadeiro conhecimento sobrenatural. Nesse sentido, a vontade do indivíduo é o que o leva a ter consciência sobre a experiência divina que vivencia. “[...] as visões de Teresa abarcam (dois) aspectos: a consciência de uma inefável presença de Deus e uma representação interior que se diferencia do tosco ver com os olhos do corpo” (LORENZ, 2015, pg. 31)¹³³.

O bem que quem pratica a oração – refiro-me à oração mental – obtém já foi tratado por muitos santos e homens bons. Glória a Deus por isso! Se assim não fosse, embora pouco humilde, eu não sou tão soberba que me atrevesse a falar disso [...] Do que tenho experiência posso falar [...] (Vida, 8; 5)¹³⁴.

Esse trecho do *Livro da Vida*, além de constatar a importância da experiência espiritual, também nos liga à questão das táticas narrativas do discurso teresiano, as quais veremos a seguir. Nesse sentido, a experiência lhe dá permissão para falar de assuntos delicados, dos quais ela não ousaria falar. É interessante perceber aqui também, como, mesmo se admitindo humilde para falar sobre a oração, Teresa se apoia em uma base teológica já solidamente constituída pelos homens de sua época. Tal método confere ao seu texto uma estrutura “intelectual” que faz com que as críticas que pudessem ser dirigidas à sua interpretação sejam redirecionadas aos autores nos quais se baseia.

¹³² “Todo depende de la voluntad, que incluye sobre todo el amor. Por eso, la voluntad es la facultad más cercana a Dios y la primera que llega a ese sereno ‘silencio’, a esa apertura que renuncia a la propia iniciativa y en la que Dios puede obrar. Sin embargo, el entendimiento y la memoria siguen molestando [...] La voluntad, en su sereno arrobamiento, debe desentenderse de él”. (Tradução própria).

¹³³ “[...] las visiones de Teresa abarcan ambos aspectos: la consciencia de una inefable presencia de Dios y una representación interior que se diferencia del tosco ver con los ojos del cuerpo”. (Tradução própria).

¹³⁴ “El bien que tiene quien se ejercita en oración hay muchos santos y buenos que lo han escrito, digo oración mental: ¡gloria sea a Dios por ello! Y cuando no fuera esto, aunque soy poco humilde, no tan soberbia que en esto osara hablar [...] De lo que yo tenga experiencia puedo decir [...]”.

Para a maior parte dos autores do período, influenciados pela Teologia Mística, o objetivo final da oração seria uma mudança moral que acarretaria uma transformação no comportamento, fazendo com que aquele que sofre essa metamorfose seja capaz de identificar a face de Deus como a face do Outro, ou seja, como manifestada em seu próximo. No caso do êxtase, as demonstrações corporais de arrebatamento são consequência da perda do Eu no Outro. Nesse caso, o Outro referido seria o amor manifesto de Deus, entretanto, ao identificar tal manifestação na face humana, o êxtase também se direcionaria ao objetivo de viver a relação entre amante e amado, entre o indivíduo e o Outro.

Nesse sentido, Eduardo Subirats (2016) considera a experiência mística como uma experiência de viagem interna. Para ele, o abandono do mundo material, também caracterizado pelo abandono religioso à família e à comunidade, seria caracterizado como uma jornada. Assim, a experiência mística extracorpórea seria, no entanto, uma viagem de ida e volta, pois retornaria ao material através das manifestações corpóreas dos êxtases, doenças e experiências de “quase morte”.

É interessante perceber que todas essas manifestações místicas corriam o risco de serem classificadas como heréticas, especialmente na segunda metade do século XVI. O termo *alumbrados* (iluminados) foi bastante difundido na época, mas possuía pouca precisão. A palavra de origem espanhola parece ter sido usada por seus próprios representantes como um adjetivo positivo. Entretanto, não há traços historiográficos específicos sobre eles. Ao longo do século, a palavra assume uma característica negativa pelos tribunais inquisitoriais e são os próprios processos do Santo Ofício as principais fontes de informação sobre eles, “[...] os alumbrados do Reino de Toledo preconizam a união entre Deus e o homem como identidade total e essencial [...] a eliminação de toda mediação [...] era consequência grave, se bem que lógica [...]” (BORRIELLO; CARUANA; DEL GENIO; SUFFI, 2003, pg. 42).

Ao se transmitir textualmente assuntos tão delicados todos os cuidados deveriam ser tomados. Nesse sentido, a necessidade de se “florear” o texto místico ia além da dificuldade em se escrever sobre uma temática tão subjetiva e pessoal, mas vinha, também, de uma preocupação em se manter as produções fora do radar censor dos tribunais inquisitoriais.

3.2. Táticas Narrativas: formas de dizer o não dito

Através dos métodos de oração, recolhimento e concentração, os místicos lutam para reestabelecer um diálogo e reencontrarem-se com o Outro. Nesse sentido, é extremamente necessário compreender e se fazer compreender (CERTEAU, 1982). A produção textual mística encontra na Espanha do século XVI um público leitor ávido pelos gêneros que ganhavam notoriedade, como os manuais de oração e os comentários bíblicos.

Como primeira etapa do processo da Oração de Frei Luís de Granada, a leitura é elemento fundamental da Teologia Mística. É o texto que faz com que o leitor acesse os afetos de forma mais pura.

(O místico) possui e deve à Palavra, ainda que ela se torne inaudível, ele substituí transitoriamente o seu *eu* locutor pelo inacessível *Eu* divino. Ele faz desse *eu* representação daquilo que falta – uma representação que marca o lugar daquilo que ela não substituiu. Contraditoriamente, portanto, o *eu* que fala (o escrevente) assume a função enunciativa, mas em nome do Outro (CERTEAU, 1982, p. 257)¹³⁵.

Nesse sentido, podemos perceber que a ênfase na importância dos livros pregada por Teresa, mesmo antes de se tornar monja, foi sua porta de entrada no mundo místico. Toda essa forma específica de Teologia é confrontada com o questionamento das maneiras pelas quais ela seria transmitida. Já Dionísio, o Areopagita, adotava uma metodologia narrativa que permitia dizer aquilo que não era dito, no sentido de colocar em palavras essas experiências subjetivas e heterodoxas. Entretanto, a Teologia Mística adentra no fundo de um paradoxo, ao mesmo tempo em que nega o intelectualismo em prol do afeto, ela conta com a base textual como um de seus processos iniciáticos e como sua própria finalidade, visto que, ao escrever sobre sua experiência, o místico presta um serviço pedagógico.

Considerando que, mesmo a Teologia Mística escrita por homens, como os mestres de Teresa, já possuía, desde seus inícios, a necessidade da utilização de táticas narrativas,

¹³⁵ “(Le mystique) *doit* y avoir de la Parole alors même qu’elle devient inaudible, il substitue transitoirement son *je* locuteur à l’inaccessible divin *Je*. Il fait de ce *je* la représentation de ce qui manque – une représentation que repère la place de ce qu’elle ne remplace pas. Contradictoire donc, le *je* parleur (ou écrivain) prend le relais de la fonction énonciative, mais au nom de l’Autre” (Tradução própria).

podemos acrescentar à obra da Santa, também, sua condição feminina como condicionadora de dificuldades extras em sua produção textual.

É interessante pensar que, apesar de ter iniciado bem cedo sua vida conventual e de seu contato, mais precoce ainda, com as obras místicas que circulavam pela Espanha antes do *Index* de Valdés, Santa Teresa só começa a escrever suas maiores obras depois da meia-idade, já com bastante experiência sobre o que poderia ser dito e o que deveria ser escondido nesse momento tão turbulento da Igreja Católica.

Nesse sentido, é possível a identificação de algumas estratégias retóricas e temáticas; referenciais. Entre elas estão os cuidados que Teresa toma ao citar ou, em algumas ocasiões, não citar determinadas fontes literárias e teológicas que a influenciam, o que não deixa de ser uma prática de auto-censura no contexto do *Index*. Já dentro das estratégias retóricas estão as formas “simplificadas” metaforicamente, mas densas ao mesmo tempo, de explicar a Teologia Mística, sempre se utilizando da premissa de um discurso que a posicionava como não apta a escrever como uma autoridade teológica por conta da “inferioridade” de sua condição feminina.

Peter Tyler caracteriza as táticas narrativas teresianas nos campos:

- Desordem: “Parece que, no capítulo precedente, eu contradisse o que antes tinha afirmado” (*Caminho de Perfeição*, 20; 1)¹³⁶.
- Digressão: “Voltemos ao que dizia” (*Moradas*, V, 2; 3)¹³⁷.
- Imprecisão: “Não sei de acerto no que digo, porque, embora o tenha ouvido, não tenho certeza de recordá-lo bem” (*Moradas*, VI, 4; 7)¹³⁸.

Sustentados pelos pilares retóricos de:

- Humildade: “Ora, se a minha alma, que é tão ruim, agia assim, as que são boas e humildes O louvarão muito mais” (*Moradas*, III, 2; 11)¹³⁹.
- Humor: “Ela ri muito quando vê pessoas graves, dedicadas à oração e vivendo em estado religioso, darem demasiada importância a questões de honra que para ela já não existem” (*Vida*, 21; 9)¹⁴⁰.

¹³⁶ “Parece que me contradigo en este capítulo pasado de lo que había dicho [...]”.

¹³⁷ “Tornemos a lo que decía”.

¹³⁸ “No sé si atino en lo que digo, porque aunque lo he oído, no sé si se me acuerda bien”.

¹³⁹ “Pues si la mía, con ser tan ruin, hacía esto, las que son buenas y humildes la alabarán mucho más [...]”.

- Discurso simples: “Eu não podia, repito, compreender o que ocorria comigo. Surgiu-me esta comparação: se possuo uma jóia [...] e venho a saber que a deseja uma pessoa de quem gosto [...] dá-me grande prazer ficar sem o que tenho para satisfazer essa pessoa” (*Vida*, 35; 11)¹⁴¹.

Essas táticas se apresentam, de forma geral, ao longo de momentos cruciais em sua obra, lê-se: aqueles nos quais poderiam surgir “assuntos perigosos”, como os relacionados à Teologia Mística, práticas *alumbradas* e ao conteúdo de caráter mais sensual (identificados pelas relações de conhecimento de Deus e por Deus). Dentro desse ponto de vista não é difícil perceber que quase toda a produção teresiana é, então, permeada por essa metodologia de produção textual.

Dentro do texto, as estratégias de desorientação servem não apenas para confundir o leitor acerca de quais assuntos estão realmente sendo tratados ali, como também para dar base à ideia de que ela, como uma “mulher ignorante”, não possuía propriedade intelectual plena sobre seu discurso¹⁴². Assim, pelo uso da desordem, das digressões e imprecisões na escrita, o leitor teresiano deveria se esforçar para buscar os sentidos implícitos das mensagens contidos no interior de um conjunto aparentemente disforme de ideias.

São tão obscuras de entender essas coisas interiores que é forçoso a quem sabe tão pouco como eu dizer muitas coisas supérfluas e até desatinadas para conseguir chegar a uma formulação adequada. Quem o ler deverá ter paciência, assim como eu a tenho para escrever o que não sei; pois é certo que, às vezes, tomo o papel como uma criatura tola, sem saber o que dizer nem como começar. Bem sei que é importante para vós afirmar-vos algumas coisas interiores, como melhor o puder fazer (*Moradas*, I, 2; 7)¹⁴³.

¹⁴⁰ “Ríese entre sí algunas veces cuando ve a personas graves de oración y religión hacer mucho caso de unos puntos de honra que esta alma tiene ya debajo de los pies”.

¹⁴¹ “No podía, como digo, entender cómo podía ser esto. Pensé esta comparación: si poseyendo yo una joya [...] ofréceseme saber que la quiere una persona que yo quero más que a mí [...] dame gran contento quedarme sin el que me daba lo que poseía, por contentar aquella persona [...]”.

¹⁴² Para Américo Castro (1982), em *Teresa la Santa y otros ensayos*, Teresa apresentaria uma ingenuidade genuína que não a permitiria ultrapassar as limitações intelectuais femininas de sua época. Nesse sentido, a linguagem simples de sua narrativa se justificaria mais por essa condição do que por um recurso discursivo propriamente dito.

¹⁴³ “Son tan oscuras de entender estas cosas interiores, que a quien tan poco sabe como yo, forzado habrá de decir muchas cosas superfluas y aun desatinadas para decir alguna que acierte. Es menester tenga paciencia quien lo leyere, pues yo tengo para escribir lo que no sé; que, cierto algunas veces tomo el papel como una cosa

Nesse momento, observamos essas táticas narrativas permeadas, como aparecem na maioria das vezes, pelas estratégias da humildade¹⁴⁴ e do discurso simples, que acabam servindo como uma justificativa para o caos e desorientação dentro do texto.

Entendam-me bem: mesmo as almas a quem o Senhor tiver chamado ao aposento íntimo em que se encontra, por mais enlevadas que ali estejam, não devem negligenciar o conhecimento próprio. Nem o poderão fazer, ainda que o queiram, porque a humildade é como uma abelha na colmeia: sempre fabrica seu mel. Sem isso, tudo estaria perdido [...] Mas consideremos que a abelha não deixa de sair e voar para trazer flores. Do mesmo modo, a alma voltada para o próprio conhecimento deve voar algumas vezes, a fim de considerar a grandeza e a majestade do seu Deus (*Moradas*, I, 2; 8)¹⁴⁵.

Analisando de perto essas estratégias narrativas e retóricas que Santa Teresa apresenta em sua obra, é possível identificar muito dos movimentos performativos reanalisados por Judith Butler (2002). Para ela, no sentido estruturalista e construtivista, a performance é considerada, tradicionalmente e em linhas gerais, como um movimento que materializa um discurso preconcebido.

Nesse sentido, não apenas a performance é uma reprodução, uma materialização do discurso, como também uma produção mesma do próprio discurso, que a utiliza para se reiterar e se referenciar como citação. “[...] o texto da *teologia mística* será sempre um texto performático que irá surpreender seu leitor enquanto desconstrói o intelecto e suaviza o afeto” (TYLER, 2011, pg. 126)¹⁴⁶.

Dessa forma, quando Teresa se utiliza de táticas retóricas que mascaram as intencionalidades de sua produção ela reproduz, ao mesmo tempo em que reitera, determinados discursos através de performances narrativas. Entretanto, Butler não considera a

boba, que ni sé que decir ni cómo comenzar. Bien entiendo que es cosa importante para vosotras declarar algunas interiores, como pudiere [...]”.

¹⁴⁴ É importante perceber que Teresa fala sobre a importância da humildade ao mesmo tempo em alerta seus leitores dos malefícios da falsa-modéstia: “Vejo que isso não provinha da humildade, mas da tentação, de uma tentação que gerava muitas outras. Eu achava que enganava a todos [...]Procedía esto no de humildad, a mi parecer, sino de una tentación venían muchas. Parecíame que a todos los traía engañados [...]” (Vida: 31; 16).

¹⁴⁵ “Que con cuán necesario es esto (miren que me entiendan), aun a las que las tiene el Señor en la misma morada que Él está, que jamás – por encumbrada que esté – le cumple otra cosa ni podrá aunque quiera; que la humildad siempre labra como la abeja en la colmena la miel, que sin esto todo va perdido. Mas consideremos que la abeja no deja de salir a volar para traer flores; así el alma en el propio conocimiento, créame y vuele algunas veces a considerar la grandeza y majestad de su Dios”.

¹⁴⁶ “[...] the text of the *theologia mystica* is forever a performative text that will surprise and challenge its reader as it deconstructs the intellect and softens the affect”. (Tradução própria).

performance como um ato singular, pois é apenas a reiteração de um conjunto de normas, nem como um ato teatral, pois a teatralidade aparente da performance nada mais é do que uma máscara para esconder a historicidade dos discursos (BUTLER, 2002).

Considerando, então, a noção de que a performance no sentido butleriano não é um movimento teatral singular e consciente de materialização de um discurso, mas sim uma prática referencial e reiterativa do próprio discurso, é necessário pensar as táticas narrativas teresianas como uma atividade performática a partir da reconstrução de sua interpretação.

Perceber os momentos em que, por exemplo, Teresa se utiliza de estratégias retóricas baseadas na humildade de sua ignorância decorrente de sua condição feminina como performáticos, é pensar tal estratégia como reiteradora de um discurso acerca do papel secundário da mulher na sociedade.

É necessário, então, pensar não apenas sobre o que as práticas performáticas representariam em si, mas que consequências poderiam acarretar. Assim, é fundamental também considerar a noção que Butler nos apresenta da impossibilidade da existência de um discurso sem seu contra-discurso. Esse último, ao mesmo tempo em que vai de encontro ao primeiro, acaba por reiterá-lo.

Analisando as táticas narrativas teresianas por esse viés não é difícil encontrar exemplos dessa noção de reiteração. Quando Teresa se coloca performativamente como incapaz de escrever com autoridade por conta de sua “ignorância feminina”, ela acaba por reiterar o discurso da incapacidade da mulher em escrever obras teológicas, ao mesmo tempo em que está escrevendo uma obra teológica como mulher.

Por terem outras ocupações mais importantes e serem varões fortes, estes não se importam muito com coisas que em si não parecem nada, mas que a nós, mulheres, tão fracas como somos, podem causar mal. É que as sutilezas do demônio, para as que vivem em estreita clausura, são muitas, pois ele sabe necessitar de novas armas para lhes causar danos (*Caminho de Perfeição*, P; 3)¹⁴⁷.

Aqui, é possível notar que, mesmo que o leitor moderno encontre certa ironia nas palavras da Santa, quando esta se refere aos intelectuais como “varões fortes”, não há,

¹⁴⁷ “[...] que por tener otras ocupaciones más importantes y ser varones fuertes no hacen tanto caso de cosas que en sí no parecen nada, y a cosa tan flaca como somos las mujeres todo nos puede dañar; porque las sutilezas del demonio son muchas para las muy encerradas, que ven son menester armas nuevas para dañar”.

oficialmente, nada que nos permita dizer que não seria essa sua opinião sincera sobre a condição feminina. Ao falar que as mulheres são mais sensíveis às aflições do espírito, ela justifica a necessidade feminina de se escrever sobre o assunto, mas, ao mesmo tempo, não tenta ir diretamente de encontro ao discurso que atesta sua maior fragilidade em comparação aos homens.

Pensando ainda nas estratégias teresianas de humildade com relação a sua condição de mulher, é importante considerar que Teresa reitera efetivamente o discurso da incapacidade feminina, mas é fundamental também perceber que ela não escreve do lugar do contra-discurso.

Santa Teresa não escreve sobre a ignorância feminina para combater o discurso da ignorância feminina, ela escreve efetivamente para reiterá-lo. Assim, a performance teresiana não se encontra no lugar do contra-discurso e nem completamente do discurso. Ela é uma performance mobilizadora, pois ao mesmo tempo que referencia o discurso o subverte. Entende-se, dessa forma, que Teresa fala com todas as letras que mulheres são inaptas para escrever, ao mesmo tempo em que o local de onde fala é o de uma mulher escritora.

Outras estratégias narrativas também podem ser analisadas dentro da mesma lógica. Ao se utilizar da tática do discurso simples, Teresa reitera a noção de que é impossível para o Homem tentar entender os caminhos de Deus, ao mesmo tempo em que escreve uma obra teológica. Ou, por exemplo, quando se utiliza de humor para fazer críticas veladas, ela usa da ambiguidade de intenções não para produzir um contra-discurso propriamente dito, mas para criticar o discurso de dentro do lugar do próprio discurso.

Parece possível que a “retórica para mulheres” fosse uma “retórica da feminilidade”, ou seja, uma estratégia que explora certos estereótipos sobre o caráter e a linguagem das mulheres. Ao invés de “escrever como uma mulher”, talvez Teresa escrevesse como ela acreditava que era *considerada* a fala das mulheres (WEBER, 1990, p. 11)¹⁴⁸.

Nesse sentido, também em seus momentos de arroubamento físico, o movimento performático pode ser analisado. Os êxtases teresianos faziam parte de uma tradição mística já

¹⁴⁸ “It seemed possible that Teresa’s ‘rhetoric for women’ was a ‘rhetoric of femininity’, that is, a strategy which exploited certain stereotypes about women’s character and language. Rather than ‘writing like a woman’, perhaps Teresa wrote as she believed women were *perceived* to speak”.

bastante estabelecida, dessa forma, ao descrever tal experiência, ela reitera todo um conjunto de práticas místicas que relacionam esse arrebatamento corporal com o contato divino. É interessante perceber que, apesar de passar por esses momentos, Teresa sempre alerta suas monjas quanto aos perigos e enganos de deixar levar pela crença de que toda a manifestação corporal extraordinária seria um ato místico.

Falo de arroubos genuínos, e não de fraquezas de mulheres, como por vezes sentimos. Tudo logo nos parece arroubo e êxtase. E, como creio já ter dito, há compleições tão fracas que, com uma única oração de quietude, quase morrem (*Moradas*, VI, 4; 2)¹⁴⁹.

A tática de reproduzir um discurso que desautorizava as mulheres escritoras ao mesmo tempo em que se apresentava como uma se constituía como um elemento legitimador do próprio texto. Nesse sentido, a mensagem teresiana para suas leitoras permeava o âmbito do “fazer mais o que se fazia do que o que se dizia”.

O papel exemplar da Santa se apresenta ao longo de toda a sua obra. Na maior parte das vezes, a testemunhamos se dirigir diretamente ao seu público alvo. Portanto, é quando ela se refere às suas irmãs que podemos perceber o movimento modelar daquilo que era narrado por ela. Essa é, possivelmente, uma das principais razões que carregaram seu nome e sua obra dentro da Igreja do Ocidente ao longo dos séculos. Ao escrever como uma mulher e, mais do que isso, uma pessoa cuja vida serviria como um exemplo ao ser seguido, Teresa legitima sua condição santa e sua proximidade com o divino.

Como Madre superiora e fundadora de conventos, era natural que sua figura se apresentasse como um ideal a ser seguidos pelas outras monjas. Entretanto, é na combinação desse papel de autoridade fundadora e reformadora com um discurso que a aproximava de Deus, que encontramos uma Teresa que experimenta muitas características da santidade ainda em vida.

É interessante perceber, também, que não apenas o uso dessas estratégias do discurso ajudava a Santa a se legitimar como produtora textual. As formas de se apresentar como um modelo de vida santa a ser seguido não eram, tampouco, inteiramente o que a mantinha livre de condenações. Pensar no encontro de Teresa com o tribunal do Santo Ofício e da retenção,

¹⁴⁹ “Entiéndese arrobamientos que lo sean, y no flaquezas de mujeres como por acá tenemos, que todo nos parece arrobamiento y éxtasis, y – como creio dejo dicho – hay compleciones tan flacas, que con una oración de quietud se mueren”.

por este, do *Livro da Vida*, é pensar igualmente no fato de nenhuma condenação ter recaído sobre sua pessoa. Assim, é interessante considerar que à sua trajetória fundadora e à sua escrita modular, se junta a imagem da mulher e da monja leitora. É, portanto, na ampla base dogmática, transmitida a ela por reconhecidos autores masculinos, que a vemos se apoiar amplamente quando trata do delicado assunto da Teologia.

3.3. O Contato Divino: A *Morada* das boas ações

Arrematando todas as táticas místicas teresianas e representando muito de sua trajetória de vida e de seu pensamento teológico, está o livro que começa a escrever em 1577, a pedido do Padre Jerônimo Gracián, *As Moradas* ou *Castelo Interior*. Já nos últimos anos de sua vida, considerando que a Madre falece em 1582, escreve esse manual de devoção para a leitura de suas monjas carmelitas. Nessa época, o *Livro da Vida* já se encontrava finalizado e estava detido pelo Santo Ofício. Como não iria mais ter contato com sua grande obra autobiográfica, pois a *Vida* só seria liberada pela Inquisição e publicada após sua morte, a Santa escreve essa que seria uma de suas obras mais completas, visto ser um compêndio de sua experiência de vida (possui certo conteúdo biográfico) com sua experiência teológica (visto que em *Caminho de Perfeição* já se predomina o gênero dos livros de devoção).

Assim, podemos considerar as *Moradas* como um livro prático que parte diretamente de um processo empírico. É uma obra que traduz perfeitamente a mistagogia e a pedagogia teresiana. A trajetória de perpasso pelo Castelo Interior é conduzida de forma didática, sempre auxiliada por um visual metafórico bastante eficaz.

Na obra, Teresa compara a alma humana com um castelo transparente, em que há sete aposentos, ou moradas.

[...] é considerar nossa alma como um castelo todo de diamante ou de cristal muito claro, onde há muitos aposentos, assim como no céu há muitas moradas. Que se bem considerarmos, irmãs, não é outra coisa a alma do justo que não um paraíso, onde se diz que Ele tem seus deleites (*Moradas*, I, 1; 1)¹⁵⁰.

Os cômodos devem ser percorridos em ordem, pois para se chegar a um se faz obrigatória a passagem pelo anterior. Eles estariam dispostos de forma concêntrica e ascendente, portanto, a sétima morada se encontraria no centro e no alto da “edificação”. Para a Santa, o primeiro passo é decidir entrar no Castelo. Nesse sentido, apesar da morada representar a alma humana, ou seja, estar dentro de todos os indivíduos, não são todos que

¹⁵⁰ “[...] es considerar nuestra alma como un castillo todo de diamante u muy claro cristal, adonde hay muchos aposentos, así como en el cielo hay muchas moradas. Que si bien lo consideramos, hermanas, no es otra cosa el alma del justo, sino un paraíso, adonde dice Él tiene sus deleites”.

optam por reconhecê-la e buscam pela entrada. Dessa forma, existem aqueles que ficam apenas circulando a estrutura em um ambiente escuro e cheio de parasitas.

Tomada a decisão inicial de entrar no edifício, é preciso descobrir a porta, e, para Teresa, a entrada seria através da oração e da reflexão.

Pelo que posso entender, a porta para entrar nesse castelo é a oração e a reflexão [...] Não falemos, pois, com essas almas tolhidas [...] Façamo-lo com as almas que chegam enfim a entrar no castelo; porque, embora ainda estejam muito envolvidas no mundo, elas têm bons desejos e vez por outra se encomendam a Nosso Senhor, refletindo sobre quem são, ainda que de forma não muito profunda [...] Elas procuram de quando em quando libertar-se, sendo já grande coisa o próprio conhecimento e o fato de verem que não estão bem encaminhadas para chegar à porta do castelo. Por fim, entram nas primeiras dependências da parte de baixo; mas entram com elas tantos parasitas que não lhes permitem ver a formosura do castelo nem sossegar; muito fazem já em ter entrado (*Moradas*, I, 1;7-8)¹⁵¹.

O acesso a esse castelo é, no entanto, condicionado ao estado da alma. Aqueles que possuem muitos pecados, ou um pecado mortal, não conseguem ver a formosura da edificação, pois essa estaria encoberta por trevas. Aqui, Santa Teresa se utiliza de outras alegorias para a alma, as imagens da fonte, da árvore, do sol e do cristal.

Porque, assim como são claros os pequenos arroios que brotam de uma fonte clara, assim também é uma alma que está em graça, razão pela qual suas obras são tão agradáveis aos olhos de Deus e dos homens. Porque elas procedem dessa fonte de vida na qual, à semelhança de uma árvore, a alma está plantada [...] Deve-se considerar aqui que a fonte, aquele sol resplandecente que está no centro da alma, não perde seu resplendor e formosura [...] Mas, se sobre um cristal que está ao sol se puder um pano espesso e negro,

¹⁵¹ “Porque, a cuanto yo puedo entender, la puerta para entrar en este castillo es la oración y consideración [...] Pues no hablemos con estas almas tullidas [...] sino con otras almas que, en fin, entran en el castillo; porque aunque están muy metidas en el mundo, tienen buenos deseos, y alguna vez, aunque de tarde en tarde, se encomiendan a nuestro Señor y consideran quién son, aunque no muy despacio [...] ponen por sí algunas veces de desocuparse, y es gran cosa el propio conocimiento y ver que no van bien para atinar a la puerta. En fin, entran en las primeras piezas de las bajas; mas entran con ellos tantas sabandijas, que ni le dejan ver la hermosura del castillo, ni sosegar; harto hacen en haber entrado”.

claro está que, embora o sol incida nele, a sua claridade não terá efeito sobre o cristal (*Moradas*, I, 2; 2-3)¹⁵².

Existe, portanto, uma chance de redenção para aquelas almas que estão obscuras, basta que elas estejam dispostas a voltarem-se para o auto-conhecimento. É através da humildade, que se pode perceber quantos parasitas seguiram junto para dentro do primeiro aposento. Aqui, constata-se que os parasitas são o conhecimento, ou melhor, o excesso dele que pode levar ao orgulho (como a pura e simples falta de humildade). O maior conhecimento a ser incentivado é, então, o de si mesmo, para que o indivíduo seja capaz de perceber seus defeitos e falhas.

Já nas primeiras moradas podemos perceber a vasta influência do pensamento místico na obra teresiana. Entrar no Castelo Interior é desprezar o intelecto (humildade) em prol do afeto para com o próximo (caridade). Assim, se pode adentrar na segunda morada, na qual já se consegue ver um pouco mais da luz que emana do aposento central e ouvir o chamado que vem dele.

As segundas moradas são os aposentos dos que já começaram a ter oração e entenderam a grande importância de não permanecer nas primeiras moradas, mas que, em geral, não tem ainda determinação para deixar de estar nelas [...] Mas já é grande misericórdia que, mesmo por pouco tempo, procurem fugir das cobras e coisas peçonhentas e entendam que é bom deixá-las [...] Estes, em parte, têm muito mais trabalho que os primeiros, ainda que não tenham tanto perigo; pois parece que já os entendem, havendo grande esperança de que se aprofundem cada vez mais (*Moradas*, II, 1; 2)¹⁵³.

Nesse período, os demônios, representados pelas coisas mundanas, começam a tentar aqueles que fazem essa jornada no interior da alma. Aqui, o intelecto se redime na medida em que tenta avisar a alma de que as coisas do mundo não lhe farão bem e que só o ato de continuar seguindo o amor até o centro da morada irá salvá-la. Percebemos, então,

¹⁵² “[...] porque así como de una fuente muy clara lo son todos los arroyicos que salen de ella, como es un alma que está en gracia, que de aquí le viene ser sus obras tan agradables a los ojos de Dios y de los hombres, porque proceden de esta fuente de vida, adonde el alma está como un árbol plantado en ella [...] Es de considerar aquí que la fuente y aquel sol resplandeciente que está en el centro del alma no pierde su resplandor y hermosura [...] Mas si sobre un cristal que está al sol se pusiese un paño muy negro, claro está que, aunque el sol dé en él, no hará su claridad operación en el cristal”.

¹⁵³ “Es de los que han ya comenzado a tener oración y entendido lo que les importa no se quedar en las primeras moradas, mas no tienen aún determinación para dejar muchas veces de estar en ella [...] Mas harta misericordia es que algún rato procuren huir de las culebras y cosas emponzoñosas, y entender que es bien dejarlas [...] Estos, en parte, tienen harto más trabajo que los primeros, aunque no tanto peligro, porque ya parece los entienden, y hay gran esperanza de que entrarán más adentro”.

exemplificado, o elemento paradoxal da Teologia Mística. Existe certo desprezo pelo intelecto, sim, entretanto, é através dele que se passa para o afeto puro. Portanto, nesses primeiros estágios, o intelecto perde valor enquanto atrapalha a humildade, mas ganha valor enquanto alerta a alma para os cuidados contra o demônio. Passar para a terceira morada é, então, uma questão de perseverança.

Aqui vereis, irmãs, a grande importância de vencer as batalhas precedentes. É certo que o Senhor nunca deixa de pôr essa alma em segurança de consciência, o que não é pequeno bem. Digo em segurança e digo mal, pois ela não existe nesta vida; por essa razão, entendi sempre o que digo: a alma sente segurança se não retrocede no caminho começado (*Moradas*, III, 1; 1)¹⁵⁴.

Essa terceira etapa consiste em buscar pela segurança divina para manter-se no trajeto. Tal tarefa não seria fácil, pois dado o número de perigos que espreitam é necessário grande quantidade de penitência, recolhimento e atenção aos exemplos dos santos. É interessante notar aqui que Teresa alerta suas monjas para o fato de que não bastava pertencer a Ordem para atingir essa segurança, mas era preciso viver com exemplaridade. Podemos perceber que, nesse momento, a escritora exhibe as críticas aos modos de vida no interior do próprio Carmelo, rememorando seu ímpeto reformador.

A terceira morada também se constitui como um momento de prova de amor. A opção de manter-se na busca pela última morada, mesmo passando por diversas provações, seria a garantia da passagem para o aposento seguinte.

Muitas vezes Deus quer que Seus escolhidos sintam essa miséria e, assim sendo, afasta um pouco o Seu favor. Isso é bastante para que nos conheçamos bem depressa. E logo se entende essa maneira de prová-los; o seu objetivo é fazê-los compreender sua falta de modo muito claro. Às vezes, dá-lhes mais pesar verem-se aflitos pelas coisas da terra, não muito graves, do que pelo sentimento da própria miséria. Neste caso, Deus mostra, ao meu ver, grande

¹⁵⁴ “Aquí veréis, hermanas, lo que importa vencer las batallas pasadas; porque tengo por cierto que nunca deja el Señor de ponerle en seguridad de conciencia, que no es poco bien. Digo en seguridad, y dije mal, que no la hay en esta vida, y por eso siempre entended que digo ‘si no torna a dejar el camino comenzado’”.

misericórdia por eles. Embora haja falta, a humildade sai lucrando muito com isso (*Moradas*, III, 2; 2)¹⁵⁵.

A chave para continuar o caminho, nesse momento, seria a penitência, a fim de vencer os medos de seguir em frente. Aqui, Teresa chama a atenção para a obediência de se deixar guiar por superiores espirituais, para que os temores em pecar não acarretem o retorno para a primeira morada. Assim, a esperança nas recompensas que serão dadas pela perseverança é o que leva à quarta morada.

Até então, considera-se que a experiências das primeiras três moradas é ascética, aqui, o protagonista ainda é o indivíduo. A partir das quartas moradas, o protagonista vai passando, gradativamente, a ser o amor divino, tornando mais mística a experiência dos últimos três estágios: “Porque se começa aqui a abordar coisas sobrenaturais (infusas ou místicas)¹⁵⁶, difícilimas de explicar, a não ser que Sua Majestade o faça [...]” (*Moradas*, IV, 1; 1)¹⁵⁷.

Nesse estágio, já mais próximo da morada final, o intelecto começa a ser incapaz de compreender os acontecimentos que seguem, dando um lugar mais definitivo àquilo que se pode sentir, os afetos, tão própria da Teologia Mística.

[...] essas devoções se encontram nas almas que estão nas moradas anteriores, porque agem quase de contínuo com o intelecto, empenhando-se em usá-lo na meditação. E essas almas fazem bem, uma vez que não lhes foi dado mais; melhor fariam, contudo, em ocupar-se em atos de amor e de louvor a Deus [...] (*Moradas*, IV, 1; 6)¹⁵⁸.

Para que se chegue a esse ponto é necessário, na maioria dos casos, que se tenha permanecido por muito tempo nos aposentos anteriores. Para Teresa, é raro que aqui entrem os parasitas que acompanhavam na primeira morada, entretanto, sua presença ainda nesse estágio transitório pode ser considerada como uma dádiva que ajudaria a manter aquele que

¹⁵⁵ “Porque muchas veces quiere Dios que sus escogidos sientan su miseria, y aparta un poco su favor, que no es menester más, que a osadas que nos conozcamos bien presto. Y luego se entiende esta manera de probarlos, porque entienden ellos su falta muy claramente, y a las veces les da más pena ésta de ver que, sin poder más, sienten cosas de la tierra y no muy pesadas, que lo mismo de que tienen pena. Esto téngolo yo por gran misericordia de Dios; y aunque es falta, muy gananciosa para la humildad”.

¹⁵⁶ Acréscimo meu.

¹⁵⁷ “[...] porque comienzan a ser cosas sobrenaturales, y es dificultosísimo de dar a entender, si Su Majestad no lo hace [...]”.

¹⁵⁸ “[...] tienen estas devociones las almas de las moradas pasadas, porque van casi continuo con obre de entendimiento, empleadas en discurrir con el entendimiento y en meditación; y van bien, porque no se les ha dado más, aunque acertarían en ocuparse un rato en hacer actos y en alabanzas de Dios [...]”.

está em oração sempre alerta, desde que ele não se esqueça de receber os merecimentos quando devidos. Aqui percebemos a aversão que a Santa demonstra pelas práticas de punição exageradas, comuns em outras Ordens religiosas.

No ponto da quarta morada, antes que se chegue ao afeto pleno, Teresa diferencia o intelecto da imaginação, sendo a última mais incontrolável que o primeiro. A Santa alerta para o risco de se confundir todas as faculdades com o ato imaginário, a ponto de deixar de lado a prática corrente da oração. Já notamos, a partir desse momento, como a Madre começa a fazer referência às boas ações e em como elas facilitam a continuidade da oração.

Passar para a quinta morada seria ter contato com a oração do recolhimento, que já não se atinge mais por meios do intelecto. Esse é o momento em que o amor místico começa a ser discutido, inicialmente, como um elemento pacífico, que deve vir sem esforço.

Quando quer que o intelecto se detenha, Sua Majestade ocupa-o de outra maneira e dá ao conhecimento uma luz tão superior à que podemos alcançar que faz ficar absorto. E, então, sem saber como, ele aprende muito mais do que o faria com todos os nossos esforços, que antes poriam tudo a perder [...] Segundo entendo, o que mais convém à alma a quem o senhor quis colocar nesta morada é fazer o que fica dito. Que sem nenhum esforço ou ruído ela procure interromper o discorrer do intelecto, mas não suspendê-lo, nem à imaginação [...] Usufrua dele sem nenhum artifício, apenas com algumas palavras amorosas. Embora não procuremos estar aí sem pensar em nada, estamos assim muitas vezes, ainda que por um breve espaço de tempo (*Moradas*, IV, 3; 6-7)¹⁵⁹.

Na quinta morada, Teresa começa a tratar sobre as formas pelas quais uma alma se une a Deus através da oração. Nesse estágio, a alma parece como que adormecida, em estado semelhante a um sonho, ainda que não o seja, o intelecto já não age mais. A partir desse aposento, o indivíduo tem que morrer para as coisas mundanas, a fim de viver em Deus.

¹⁵⁹ “Cuando Su Majestad quiere que el entendimiento cese, ocúpale por otra manera y da una luz en el conocimiento tan sobre la que podemos alcanzar, que le hace quedar absorto, y entonces, sin saber cómo, queda muy mejor enseñado que no con todas nuestras diligencias para echarle más a perder [...] Lo que entiendo que más conviene que ha de hacer el alma que ha querido el Señor meter a esta morada es lo dicho, y que sin ninguna fuerza ni ruido procura atajar el discurrir de entendimiento, mas no el suspenderle ni el pensamiento [...] déjela gozar sin ninguna industria más de algunas palabras amorosas, que aunque no procuremos aquí estar sin pensar nada, se está muchas veces, aunque muy breve tiempo”.

Eu disse que não era semelhante ao sonho porque, na morada anterior, até ser grande a experiência, a alma fica em dúvida sobre o que foi aquilo: ilusão, sonho, coisa dada por Deus ou transfiguração do demônio em anjo de luz. Ela fica com mil suspeitas, sendo bom que as tenha, porque – como eu disse – até a própria natureza pode ser aí fonte de engano para nós (*Moradas*, V, 1; 5)¹⁶⁰.

Nesse ponto já não há mais, também, imaginação nem memória, há apenas uma genuína união entre ser humano e divindade. Passado desse ponto, o indivíduo está tão próximo da essência de Deus, que há uma segurança de não haver mais as tentações demoníacas. O que se atinge na quinta morada seria a “verdadeira sabedoria”, outorgada por Deus. Aqui, somos capazes de perceber a grande solidez das influências de Osuna e Laredo dentro da produção teresiana, no sentido de que apenas a Teologia Mística que é transmitida por Deus para os homens se constitui como verdadeira, sobrepujando a Teologia Acadêmica.

Outra metáfora passa a ser inserida para exemplificar os ocorridos nessa morada. Dessa vez, a alma é comparada com a lagarta do “bicho-da-seda”.

A alma – representada por essa lagarta – começa a ter vida quando, com o calor do Espírito Santo, começa a beneficiar-se do auxílio geral que Deus dá a todos, fazendo uso dos meios confiados pelo Senhor à Sua Igreja [...] Então ela começa a viver e encontra sustento nisso, bem como em boas meditações, até estar crescida [...] Tendo, pois, se desenvolvido [...] a lagarta começa a fabricar a seda e a edificar a casa onde há de morrer. Eu gostaria de explicar que essa casa é, para nós, Cristo (*Moradas*, V, 2; 3-4)¹⁶¹.

Nesse pequeno trecho é possível detectar uma grande quantidade de influências e uma grande demonstração dos objetivos de *As Moradas*. Primeiro, ao dizer que a alma “se beneficia do auxílio geral que Deus dá a todos”, Teresa já dá dicas do que será encontrado na última morada. Ou seja, a alma só entraria em contato com o divino se começasse a perceber

¹⁶⁰ “Dije que no era cosa soñada, porque en la morada que queda dicha, hasta que la experiencia es mucha queda el alma dudosa de qué fue aquello: si se le antojó, si estaba dormida, si fue dado de Dios, si se transfiguró el demonio en ángel de luz. Queda con mil sospechas, y es bien que las tengas, porque – como dije – aun el mismo natural nos puede engañar allí alguna vez [...]”.

¹⁶¹ “Entonces comienza a tener vida este gusano, cuando con el calor del Espíritu Santo se comienza a aprovechar del auxilio general que a todos nos da Dios y cuando comienza a aprovecharse de los remedios que dejó en su Iglesia [...] Entonces comienza a vivir y base sustentando en esto y en buenas meditaciones hasta que está crecida [...] Pues crecido este gusano [...] comienza a labrar la seda y edificar la casa adonde ha de morir. Esta casa querría das a entender aquí, que es Cristo”.

que a sua própria felicidade é um sentimento conjunto com o do próximo. Em segundo lugar, ela faz uma referência à necessidade da submissão aos meios da Igreja Católica, uma estratégia que poderia deixar seu texto menos chamativo ao radar de heresias do Santo Ofício. Também, nesse mesmo trecho, a Santa aproveita para lembrar os benefícios da prática meditativa. No entanto, mais importante é o momento no qual ela fala sobre a construção da casa em que se morrerá e relaciona essa edificação à própria figura de Cristo. Aqui, Teresa começa a projetar aquilo que se mostrará como o objetivo inicial e final de todo o processo do *Castelo Interior*: o encontro com a manifestação humana da divindade, Cristo.

Ainda nesse capítulo, ela confere mais imagens à alma, como a da cera na qual será imprimido um selo. Todas essas alegorias fazem parte do processo didático com o qual Teresa busca permear todo o seu texto. A simplicidade da fala e o amplo uso de metáforas não servem apenas para tornar sua escrita menos passível de críticas inquisitoriais, mas tem como objetivo, também, ser uma leitura de fácil acesso e compreensão para aqueles que não estavam inseridos na intelectualidade clerical, como a maioria de suas monjas e noviças. É, talvez, por conta desses textos teoricamente mais acessíveis que a escola exemplar textual e teológica de Santa Teresa tenha visto tantas discípulas, mesmo séculos após sua morte.

Ao adentrar na penúltima morada, a alma já se encontra em um processo inicial de união com a verdade divina. Nesse estágio, os sofrimentos se mostram muito maiores, no entanto, eles serviriam para ajudar o espírito a se impulsionar em direção à última morada. Existe, aqui, uma nova relação com Cristo, a matrimonial¹⁶².

Portanto, comecemos agora a ver como o Esposo se comporta com ela (a alma), fazendo-a desejar intensamente o noivado [...] A alma sente-se saborosissimamente ferida, mas não percebe como nem quem a feriu. Queixa-se a seu Esposo com palavras de amor, mesmo exteriores, sem poder fazer outra coisa. Ela entende que Ele está presente, mas não quer Se manifestar de modo a deixar-Se fruir [...] E isso provoca grande dor – ainda que dor saborosa e doce. Embora não a queira ter, a alma não pode deixar de senti-la. Está longe de querer desfazer-se dela! Essa dor a satisfaz muito mais do que o

¹⁶² Segundo María Lourdes Soler (1990), em *El amor y el matrimonio profanos vistos por Santa Teresa*, a relação matrimonial entre a alma, como elemento feminino, e a divindade, como elemento masculino, estaria relacionado ao retorno a ideia de união de amizade perfeita entre homem e mulher do amor platônico. Para ela, o fato de Teresa fazer uma relação tão próxima a do amor profano demonstraria o amplo caráter didático de sua obra.

embebecimento saboroso, desprovido de padecer, da oração da quietude (*Moradas*, VI, 2; 1-2)¹⁶³.

Nesse momento, a união é dolorosa, ela não se mostra mais de forma intelectual, mas sensual, no sentido mais sensorial da palavra. Os sofrimentos são sentidos e saboreados de uma forma que remete ao êxtase.

[...] estando a alma (mesmo fora da oração) tocada por alguma palavra de Deus que ouve ou recorda, parece que Sua Majestade, a partir do interior da alma, faz crescer a centelha [...] Abrasando-se toda, tal outra fênix, ela se renova por completo. E, segundo piedosamente se pode crer, tem perdoadas as suas culpas [...] o Senhor a une Consigo, sem que ninguém o possa entender, a não ser os dois. Nem a própria alma o entende, de modo a poder explicá-lo depois [...] Pois isso não se assemelha a um desmaio ou a um paroxismo, nos quais não se entende nenhuma coisa interior ou exterior (*Moradas*, VI, 4; 3)¹⁶⁴.

A Santa alerta que esse é o ponto em que a imaginação pode enganar, fazendo o indivíduo acreditar que Deus está falando diretamente com ele. Para ter certeza de que a voz divina que se ouve não é fruto de engano, é preciso que haja certeza, paz e gosto interior.

Teresa diz que é preciso ânimo para continuar e que a forma como essa alma que atingiu a sexta morada se relaciona com os pecados começa a mudar gradativamente: “[...] quanto mais se recebe de Deus, tanto mais aumenta a dor pelos pecados. E creio que esse pesar nunca nos deixará, até que estejamos no lugar em que nada pode causar dor (*Moradas*, VI, 7; 1)”¹⁶⁵.

¹⁶³ “Pues comencemos ahora a tratar de la manera que se ha con ella el Esposo y cómo antes que del todo lo sea se lo hace bien desear [...] Siente ser herida sabrosísimamente, mas no atina cómo no quién la hirió; mas bien conoce ser cosa preciosa y jamás querría ser sana de aquella herida. Quéjase con palabras de amor, aun exteriores, sin poder hacer otra cosa, a su Esposo; porque entiende que está presente, mas no se quiere manifestar de manera que deje gozarse. Y es harta pena, aunque sabrosa y dulce; y aunque quiera no tenerla, no puede; mas esto no querría jamás: mucho más le satisface que el embebecimiento sabroso que carece de pena, de la oración de quietud”.

¹⁶⁴ “[...] estando el alma, aunque no sea en oración, tocada con alguna palabra que se acordó u oye de Dios, parece que Su Majestad desde lo interior del alma hace crecer la centella [...] abrasada toda ella como un ave fénix queda renovada y, piadosamente se puede creer, perdonadas sus culpas [...] la junta consigo, sin entender aquí nadie sino ellos dos, ni aun la misma alma entiende de manera que lo pueda después decir [...] porque no es como a quien toma un desmayo o paroxismo, que ninguna cosa interior no exterior entiende”.

¹⁶⁵ “[...] el dolor de los pecados crece más, mientras más se recibe de nuestro Dios. Y tengo yo para mí que hasta que estemos adonde ninguna cosa puede dar pena, que ésta no se quitará”.

Ela volta a falar do intelecto, ainda aqui, quando alerta para o fato de que, por vezes, Deus pode se comunicar com a alma por meio de visão intelectual e de como isso poderia causar temores. Entretanto, para Teresa, essa ligação seria mais fraca que a ligação afetiva, e mais possível de ser recuperada quando perdida. Mais perigosa do que essa forma de comunicação é a visão imaginária, a qual não aconselha buscar.

Ao chegar mais próxima da sétima morada, a alma começa a ficar abarrotada das graças divinas, conferindo ao indivíduo um ímpeto tão grande em seguir em frente que a vida corre perigo.

Andando, pois, essa alma a abrasar-se em si mesma, ocorre-lhe às vezes, por um pensamento muito breve ou por uma simples palavra sobre a morte que tarda, vir então (não se sabe de onde nem como) um golpe, semelhante a uma seta de fogo [...] não onde se costumam sentir as aflições, mas no mais íntimo e profundo da alma [...] ele ata de súbito as faculdades. Estas ficam sem liberdade para nada, a não ser para o que possa aumentar essa dor (*Moradas*, VI, 11; 2)¹⁶⁶.

Nesse momento, seria necessário compreender que a alma teria mais força do que o corpo. Ao perceber de onde viria o sentimento, o indivíduo padeceria de modo a se felicitar pelo sofrimento. Mas há um alerta sobre os perigos de demasiada felicidade. Em meio a todos esses arrebatamentos, Teresa pede ânimo à suas irmãs, para que possam seguir para as últimas moradas.

Na sétima morada há, por fim, a confirmação matrimonial entre a alma e Deus: “[...] tendo-a já tomado espiritualmente por esposa, antes de consumir o matrimônio sobrenatural, põe-na em Sua morada, que é a sétima” (*Moradas*, VII, 1; 3)¹⁶⁷. O objetivo dessa união é fazer da alma um céu no qual Deus goste de viver.

Nesta última morada, as coisas são diferentes. O nosso bom Deus quer já tirar-lhe as escamas dos olhos, bem como que veja e entenda algo da graça que lhe é concedida – embora isso se efetue de

¹⁶⁶ “[...] andándose así esta alma, abrasándose en sí misma, acaece muchas veces por un pensamiento muy ligero, o por una palabra que oye de que se tarda el morir, venir de otra parte – no se entiende de dónde no cómo – un golpe, o como si viniese una saeta de fuego [...] Y no es adonde se sienten acá las penas, a mi parecer, sino en lo muy hondo e íntimo del alma [...] en un punto ata las potencias de manera que no quedan con ninguna libertad para cosa, sino para las que le han de hacer acrecentar este dolor”.

¹⁶⁷ “[...] ya espiritualmente ha tomado por esposa, primero que se consuma el matrimonio espiritual métela en su morada, que es esta séptima [...]”.

modo um tanto estranho [...] Introduzida a alma nesta morada, mediante visão intelectual se lhe mostra, por certa espécie de representação da verdade, a Santíssima Trindade – Deus em três pessoas: Primeiro lhe vem ao espírito uma inflamação que se assemelha a uma nuvem enorme de claridade. Ela vê então nitidamente a distinção das divinas Pessoas; por uma notícia admirável que lhe é infundida, entende com certeza absoluta serem as três uma substância, um poder, um saber, um só Deus (*Moradas*, VII, 1; 6)¹⁶⁸.

É interessante perceber que o contato divino que se estabelece na última morada não é só cristológico, ele é também trinitário. Aqui, o intelecto volta para poder ver e assimilar aquilo que os sentidos recebem, como o que defende Hugo de Balma. A alma está na presença de Deus, que é a imagem da trindade como aquela que transmite a “verdade” divina.

Há, depois dessa percepção, um total esquecimento de si. Na calma dessa última morada, o indivíduo deixa de existir para habitar no Outro, que aqui se mostra como Jesus, Deus em sua manifestação humana. Nesse sentido, o imaterial divino se materializa no próximo.

[...] concentra-vos nas (pessoas) que estão em vossa companhia e, assim, será maior a obra, pois a vossa obrigação para com elas é muito maior [...] Vendo que realizais as obras que estão ao vosso alcance, Sua Majestade entenderá que faríeis muito mais e vos recompensará como se tivésseis levado muitas almas a Ele (*Moradas*, VII, 4; 14)¹⁶⁹.

É interessante perceber como Santa Teresa percorre todo o processo das *Moradas*, nos fazendo concluir que ela já teria vivenciado a experiência da sétima morada. A imagem da exemplaridade daquela que narra o processo, se apresenta como fator contribuinte em seu ideal ascético. O fato de que Teresa escrevia de forma tão didática sobre aquilo que ela

¹⁶⁸ “Aquí es de otra manera: quiere ya nuestro buen Dios quitarla las escamas de los ojos y que vea y entienda algo de la merced que le hace, aunque es por una manera extraña; y metida en aquella morada, por visión intelectual, por cierta manera de representación de la verdad, se le muestra la Santísima Trinidad, todas tres personas, con una inflamación que primero viene a su espíritu a manera de una nube de grandísima claridad, y estas Personas distintas, y por una noticia admirable que se da al alma, entiende con grandísima verdad ser todas tres Personas una sustancia y un poder y un saber y un solo Dios [...]”.

¹⁶⁹ “[...] sino a las que están en vuestra compañía, y así será mayor la obra, porque estáis a ellas más obligada [...] No será sino mucha, y muy agradable servicio al Señor, y con esto ponéis por obra – que podéis –, entenderá Su Majestad que haríais mucho más; y así os dará premio como si le ganaseis muchas”.

introduzia como suas próprias vivências caracteriza a ideia de que a obra teresiana se confeccionava em direção à santidade, algo que foi demonstrado em sua rápida beatificação, ocorrida em menos de cinquenta anos após sua morte.

Na concepção teresiana, adentrar essa morada interior é, ao mesmo tempo, habitá-la pouco a pouco e, ainda, transitar por esses cômodos espirituais é, ao mesmo tempo, construí-los por meio da oração. Para se atingir as salas seguintes nas moradas teresianas é preciso preservar as anteriores e aquilo que elas ensinaram, só se mantém o castelo intacto quando os cômodos se preservam individualmente.

É possível considerar que as moradas de Santa Teresa seriam a construção locada na intermediação entre o espaço interior e o exterior. A situação da alma humana, na qual se constroem e se habitam essas moradas, é determinada pelos ambientes e recorrências da mente em compasso com o ambiente mundano. E é nesse local que a construção do castelo interior toma forma em suas relações singulares e universais com o ambiente em que se insere.

Nesse sentido, esse lugar é também um espaço singular e concreto, como o espaço da religião católica, que é ao mesmo tempo espaço físico e espaço sublimado (no sentido místico do termo). Assim, esse espaço que se anula e se sublima se faz inexpressável racionalmente, como os lugares psicológicos que geram seus próprios mitos e símbolos. O castelo interior, como metáfora, é a imagem de um espaço físico, mas, ao mesmo tempo, ele não se constitui como elemento concreto no sentido “realista” do termo, ele é uma estrutura interna imaginada e simbólica.

Quando se atinge o estágio da sétima e última morada do castelo interior é possível contemplar a face de Deus e percebê-la, também, como a face do Outro. Dessa forma, atingir o ápice da transcendência e do conhecimento divino ao chegar ao aposento central e final é, ao mesmo tempo, retornar aos mortais, pois sem as boas ações não se atinge a perfeição interna.

As moradas se constituem como símbolo metafórico dentro da didática teresiana. Ela se utiliza dessa imagem para descrever situações concretas. Por exemplo, para que se entre na primeira morada do castelo, é preciso que se valorize o conhecimento, mas para ultrapassá-la e seguir adiante para atingir a última é necessário que esse conhecimento seja igualado à humildade que o indivíduo carrega com relação a ele.

Cada uma das sete moradas; dos sete aposentos do castelo interior é metafórico, mas exigem ações concretas para que se siga adiante. Conhecimento, humildade, trabalho, obediência, pobreza, boas ações, são todos elementos ativos que servem para atingir essa perfeição transcendental.

Que valor pode ter a fé sem obras? E o que valerão estas se não se unirem aos merecimentos de Jesus Cristo, nosso Bem? E quem nos despertará a amar esse Senhor? Praza a Sua Majestade dar-nos a entender o muito que lhe custamos e como o servo não é mais do que o Senhor. Que ele nos mostre também que precisamos trabalhar para gozar de Sua glória; para isso, é necessário orar, a fim de não andar sempre em tentação (*Moradas*, II, 1; 11)¹⁷⁰.

Durante todo o processo que constitui as *Moradas*, é impossível ignorar a vasta influência, direta ou indireta, que os principais autores místicos tiveram sobre ela. Esse é, talvez, um dos maiores “trunfos” performáticos de Teresa. Seu texto era blindado contra críticas sobre erros dogmáticos, porque a humildade de conhecimento expressa em suas produções relega, não apenas a Deus, a legitimidade de seus escritos, mas também aos principais intelectuais, *homens*, de sua época. Ainda que fizesse suas próprias e únicas interpretações, a Santa jamais tomaria para si o mérito de tê-las criado, não apenas por uma questão de modéstia genuína, mas também por uma questão de defesa de suas palavras contra possíveis acusações heréticas.

Em coisas difíceis, mesmo quando eu julgo entendê-las e dizer a verdade sobre elas, uso sempre a expressão ‘parece-me’. Se acontecer de eu me enganar, estou bem pronta a aceitar o que disserem os eruditos. Porque, ainda que não tenham passado por essas coisas, eles têm um não-sei-quê próprio dos grandes letrados. Como Deus os destina a iluminar a Sua Igreja, quando se trata de uma verdade, dá-lhes luz para que a admitam; e se não são dissipados, mas servos de Deus, nunca se espantam com as Suas grandezas, pois bem sabem que ele pode muitíssimo mais. Enfim, quando se trata de coisas não perfeitamente esclarecidas, eles encontram meios de explicá-las por

¹⁷⁰ “[...] porque la fe sin ellas (obras) y sin ir llegadas al valor de los merecimientos de Jesucristo, bien nuestro, ¿qué valor puede tener? ¿Ni quién nos despertará a amar a este Señor? Plega a Su Majestad nos dé a entender lo mucho que le costamos y cómo no es más el siervo que el Señor, y qué hemos menester obrar para gozar su gloria, y que para esto nos es necesario orar para no andar siempre en tentación”.

meio de outras já descritas. Através destas, vêem que as primeiras também são possíveis (*Moradas*, V, 1; 7)¹⁷¹.

Nesta parte de seu texto, percebemos certa ironia na forma como Teresa se refere aos “letrados”, que ainda que sejam completamente inexperientes em vivências espirituais, seriam mais capazes de falar sobre esses assuntos do que ela. Entretanto, quando ela determina as habilidades desses intelectuais, ela demonstra ao leitor que, mesmo sendo muito humilde para se colocar em pé de igualdade com eles, aquilo que ela acaba de fazer no texto das *Moradas*, nada mais é do que um trabalho intelectual. Nesse sentido, a experiência mística a autoriza mais do que o acesso ao conhecimento acadêmico, assim, podemos perceber uma ideia de que essa vivência é mais acessível pela sensibilidade feminina do que pela racionalidade masculina. Na experiência mística existiria, portanto, um espaço e uma legitimidade para as mulheres que não haveria na Teologia dos “homens das letras”.

O *Castelo Interior* se molda como uma jornada de autoanálise ensinada pela Santa para suas irmãs. Contemplando os últimos anos de sua vida, considero esta, juntamente com o *Livro da Vida*, umas das obras mais completas para os estudos teresianos, visto que ela abarca a textualização das experiências místicas e das vivências da primeira Doutora da Igreja Católica.

¹⁷¹ “Siempre en cosas dificultosas, aunque me parece que lo entiendo y que digo verdad, voy con este lenguaje de que ‘me parece’; porque se me engañare, estoy muy aparejada a creer lo que dijeren pasado por estas cosas, tienen un no sé qué grandes letrados, que como Dios los tiene para luz de su Iglesia, cuando es una verdad, dásela para que se admita; y si no son derramados sino siervos de Dios, nunca se espantan de sus grandezas, que tienen bien entendido que puede mucho más y más. Y, en fin, aunque algunas cosas no tan declaradas, otras deben hallar escritas, por donde ven que pueden pasar éstas”.

Considerações Finais

Teresa de Jesus vive em uma Espanha de metamorfoses e assimilações culturais. Todas as ondas intelectuais que culminam na produção literária que alcança essa mulher da pequena burguesia de Ávila se mostrarão essenciais para a renovação da Teologia Mística e da produção da autobiografia espiritual feitas por suas mãos. É importante, também, considerar que movimentos de transformação e reforma não eram incomuns na Europa Ocidental do século XVI.

Graças a mudanças importantes, que tomaram forma durante os séculos anteriores, era já possível, na época e espaço teresianos, que mulheres de determinadas classes sociais tivessem grande acesso ao letramento. Sua condição de leitora transformou não apenas sua forma de pensar a relação entre o humano e o divino como também suas características de abordagem da temática através da Teologia Mística e suas peculiaridades narrativas. A avidez de Teresa pelos livros também contribuiu para caracterizar seu gênero textual. O contato com as *Vidas* das Santas medievais apresentou a ela a base modular de escrita que mais tarde reformaria.

Nesse sentido, o ambiente de acessos literários que encontrou a sua volta favoreceu seu caráter leitor. Dessa forma, o contato com a Teologia Mística e suas tradições pôde se traduzir em uma forma de expressão que ela refundaria: as autobiografias espirituais femininas. Apropriar-se dessa Teologia como mulher através da escrita de si transformou toda uma tradição que fazia parte da produção textual das santas escritoras que a seguiram.

O caráter reformador de Teresa não estava apenas confinado nas páginas de seus escritos, sua expressão estava também em suas ações como monja, Madre e fundadora. Os caminhos da vida teresiana nos colocam dentro de um ambiente conventual que acabou se apresentando para ela como uma tela na qual imprimiria suas cores.

A influência do humanismo e da tendência renascentista do retorno às fontes faz com que se sinta impelida a modificar aquilo que considera falho na Ordem Carmelita mitigada. Reformar a Ordem e descalçá-la se constituiria, nesse sentido, em um ato expressivo de uma mulher que possuía conhecimento não apenas teológico como também do mundo em que vivia. As formas pelas quais se desenrolaram as fundações são um exemplo de como Teresa sabia proceder em um cenário tipicamente masculino, se utilizando dessa “tutela” para atingir seus objetivos. Essa experiência prática se mesclaria e conviveria com a produção textual.

Escrever sobre seu movimento fundador e reformador se constituía como uma forma de eternizar sua figura e suas ações, caracterizando seu movimento exemplar rumo à santidade. Tal trajetória encontraria seu ápice na produção de *As Moradas*.

Nessa obra teresiana, é possível perceber a convergência de influências da Teologia Mística, que, aqui, adquirem uma tradução narrativa que permite que a Santa as transmita mesmo em sua condição feminina. A construção de seu texto contrasta a tradição da escrita mística com estratégias textuais que são inerentes a função legitimadora de seu discurso teológico como mulher.

Nas *Moradas* avistamos as influências de um ambiente espanhol humanista e renascentista, propício às leituras, transmitidas através de estratégias narrativas em um gênero textual que mistura o caráter teológico, didático e biográfico. Suas experiências reformadoras e fundadoras garantem a ela esse lugar de fala privilegiado. A Teologia Mística a ampara intelectualmente, dando força à sua base dogmática.

Ler, reformar e escrever são pilares representativos das formas pelas quais a expressão feminina é caracterizada na vida e na obra teresiana, é neles que ela encontra seus mais vastos e receptivos lugares de ação. Ver essa monja espanhola do século XVI interpretar e se apropriar das bases teológicas místicas no mundo conventual é procurar entender a existência de interessantes espaços de manobra que permitiam, em suas limitações, formas específicas de aproximação para as mulheres em um mundo que lhes prometia muito pouco.

Bibliografia

Fontes teresianas:

SANTA TERESA DE JESÚS. *Cartas*. 4ª ed. Preparada por Tomás Álvarez. Editorial Monte Carmelo, 1998.

_____. *Las Moradas*. Prólogo y notas del professor Juan Alcina Franch. Barcelona: Editorial Juventud, S. A., 1967.

_____. *Obras Completas*. 16ª edição. Burgos: Monte Carmelo, 2011.

_____. *Obras Completas*. 2ª ed. Texto establecido por Fr. Tomas Alvarez, O.C.D. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

Biografias modernas de Santa Teresa:

BILINKOFF, Jodi. *Ávila de Santa Teresa : La reforma religiosa en una ciudad del siglo XVI*. Trad. Mercedes Pereda. Madri : Editorial de Espiritualidad, 1993.

BURGOS MODROÑERO, Manuel. *En Torno a Santa Teresa de Jesús*. In: Isla de Arriarán, X, 1997.

CASTRO, Américo. *Teresa la santa y Otros Ensayos*. Madri: Alianza, 1982.

LORENZ, Erika. *Teresa de Ávila: las tres vidas de una mujer*. 2ª edición. España: Herder, 2015.

PEDROSA-PÁDUA, Lúcia. *Santa Teresa de Jesus: Mística e Humanização*. São Paulo: Paulinas, 2015.

PÉREZ, Joseph. *Teresa de Ávila y La España de Su Tiempo*. Algaba, 2007.

ROSSI, Rosa. *Teresa de Ávila: Biografía de una escritora*. Icaria/Antrazyt, 1997.

Sobre a Espanha Moderna:

ÁLVAREZ FERNÁNDEZ, Manuel. *Casadas, Monjas, Rameras y Brujas: la olvidada historia de la mujer española en el Renacimiento*. Madrid, Espasa Libros, 2010.

DELUMEAU, Jean. *A Civilização do Renascimento*. Editorial Estampa, 1994.

_____. *La Reforma*. Barcelona: Editorial Labor, 1967.

GARCÍA GIBERT, Javier. *La Humanitas Hispana: Sobre el humanismo literário en los Siglos de Oro*. 1ª ed. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2010.

GOODY, Jack. *Renascimentos: um ou muitos?* Tradução de Magda Lopes. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

LIMA, Luiz Costa. *O Controle do Imaginário e a Afirmação do Romance*. Brasil: Editora Brasiliense, 1984.

POUTRIN, Isabelle. *Souvenirs d'enfance : l'apprentissage de la sainteté dans l'Espagne moderne*. Mélanges de la Casa de Velázquez. Tome 23, 1987.

ZILLES, Urbano. *Teologia no Renascimento e na Reforma*. Teocomunicação, Porto Alegre, v. 43, n.2, jul./dez. 2013.

Sobre a autobiografia (espiritual):

ALGRANTI, Leila Mezan. *Biografias y autobiografias de mujeres ejemplares: los escritos de conciencia de La madre Jacinta de São José y las prácticas religiosas femeninas em El Brasil colonial*. In: *Historias Compartidas: Religiosidad y reclusión femenina em España Portugal y América siglos XV-XIX*. ed. 1. Universidad de León/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Vol. 1, 2007.

_____. *Mémoire et Hagiographie: la (re)construction de la vie d'une religieuse dans le Brésil colonial*. In : *Clio. Femmes, Genre, Histoire*. 19, femmes et images, 2005.

BROCKMEIER, Jens ; CARBAUGH, Donal (ed.). *Narrative and Identity : Studies in Autobiography, Self and Culture*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 2001.

DODD, Philip (ed.). *Modern Selves: Essays on Modern British and American Autobiography*. Frank Cass, 2005.

FIVUSH, Robyn; HADEN, Catherine A (ed.). *Autobiographical Memory and the Construction of a Narrative Self: Developmental and cultural perspectives*. Mahwah, New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates, Publishers, 2003.

GALHARDO COUTO, Anabela. *Dimensões da Alteridade em Autobiografias Espirituais Femininas em Portugal (Séculos XVII-XVIII)*. UNED. *REI*, 3 (2015), pp. 81-100.

GARÍ DE AGUILERA, Blanca. *Vidas Espirituales y Prácticas de La Confesión. La Recepción y Transmisión de La Auto-Biografía Espiritual Femenina en La Península Ibérica y El Nuevo Mundo*. Universidad de Barcelona, 1999.

KLINGER, Diana Irene. *Escritas de Si, Escritas do Outro: autoficção e etnografia na narrativa latino-americana contemporânea*. Rio de Janeiro: Instituto de Letras da Universidade do Rio de Janeiro, 2006.

LEJEUNE, Philippe. *O Pacto Autobiográfico: de Rosseau à Internet*. Jovita Maria Gerheim Noronha (Org.). Tradução Jovita Maria Gerheim Noronha e Maria Inês Coimbra Guedes. 2ª ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.

POUTRIN, Isabelle. *Le Voile et la Plume : autobiographie et sainteté féminine dans L'Espagne Moderne*. Madrid : Bibliothèque de la Casa de Velázquez, 1995.

SMITH, Sidonie; WATSON, Julia. *Reading Autobiography: a guide for interpreting life narratives*. University of Minnesota Press, 2001.

Sobre o letramento feminino:

ALGRANTI, Leila Mezan. *Livros de Devoção, Atos de Censura: Ensaios de História do Livro e da Leitura na América Portuguesa (1750-1821)*. São Paulo: Hucitec: Fapesp, 2004.

BARANDA, Nieves. “*Por ser de mano feminil la rima*”: da la mujer escritora a sus lectores. *In: Bulletin Hispanique*, T. 100, nº 2, 1998.

BOLUFER, Mónica ; CABRÉ, Montserrat. « La Querelle des Femmes en Espagne : Bilan sur l’histoire d’un débat (1400-1800) ». *In : Revisiter la « querelle des femmes » discours sur l’égalité/inégalité des sexes en Europe, de 1400 aux lendemains de la Révolution*. DUBOIS-NAYT, Armel ; HENNEAU, Marie-Élisabeth ; VON KULESSA, Rotraud (dir.). Publications de l’Université de Saint-Étienne, 2015.

CASTILLO GÓMEZ, Antonio. *Leer en Comunidad*. Universidad de Alcalá, s/d.

CRUZ, Anne J; HERNÁNDEZ, Rosilie (ed.). *Women’s Literacy in Early Modern Spain and the New World*. Ashgate, 2011.

GARCÍA-ARENAL, Mercedes. *Religión Contra Espiritualidad: la implantación de la Inquisición española*. *In: Revista de Libros*, nº 139-140, 01/08/2008.

NAVARRO DURÁN, Rosa. “La Escritura en Libertad de Teresa de Ávila”. *In: CARABÍ, Àngels; SEGARRA, Marta. Mujeres y Literatura*. Barcelona: PPU, 1994.

PENDER, Patricia. *Early Modern Women’s Writing and the Rhetoric of Modesty*. Palgrave Macmillian, 2012.

PÉREZ VIDAL, Mercedes. *Arte y Liturgia de Los Monasterios Femeninos en América. Un enfoque metodológico*. *In: Quiroga*, nº 7, enero-junio 2015, 58-71.

Vida conventual:

ALGRANTI, Leila Mezan. *Honradas e Devotas: Mulheres da Colônia (Estudo sobre a condição feminina através dos conventos e recolhimentos do sudeste – 1750-1822)*. Tese de Doutorado. São Paulo, USP, 1992.

_____. *Os Estatutos do Recolhimento das Órfãs da Santa Casa de Misericórdia do Rio de Janeiro*. Cadernos Pagu (8/9), 1997.

BELLINI, Lígia. *Cultura Escrita, Oralidade e Gênero em Conventos Portugueses (séculos XVII e XVIII)*. Tempo, 29, 2009.

DALLA-CORTE CABALLERO, Gabriela; ULLOQUE, Marcelo. “Religión y Género: las órdenes religiosas femeninas en la ciudad de Rosario”. In: RENOLD, Juan Mauricio. *Religión, estudios antropológicos sobre sus problemáticas*. 1ª ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Biblos, 2015.

DELUMEAU, Jean. *A Confissão e o Perdão*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

EGIDO, Aurora. *Confesarse Alabando: la verosimilitud de lo admirable en la vida de Santa Teresa*. In: Nueva Revista de Filología Hispánica, T. 60, nº 1, 2012.

GÓMEZ NAVARRO, Soledad. *De Rejas Adentro: monjas y religiosas en la España Moderna, una historia de diferencias en la igualdad*. In: Revista de Historia Moderna, nº 29, 2011.

LAVRIN, Asuncion. *Santa Teresa en Los Conventos de Monjas de Nueva España*. Hispania Sacra, LXVII, 136, julio-diciembre, 2015.

PARDO-TOMÁS, José. “La ‘Medicina de La Conversión’: el convento como espacio de cultura médica novohispana”. In: PARDO-TOMÁS, José; SÁNCHEZ MENCHERO, Mauricio (ed.). *Geografías Médicas: Orillas y fronteras culturales de la medicina hispanoamericana (siglos XVI y XVII)*. México: UNAM, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, 2014.

RATTO, Cristina. *La Ciudad Dentro de La Gran Ciudad: Las imágenes del convento de monjas en los virreinos de Nueva España y Perú*. Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas, nº 94, 2009.

TORREMOCHA HERNÁNDEZ, Margarita. *De La Mancebía A La Clausura: La casa de Recogidas de Magdalena de San Jerónimo y el convento de San Felipe de la Penitencia (Valladolid siglos XVI-XIX)*. Valladolid: Ediciones Universidad de Valladolid, 2014.

VIFORCOS MARINAS, Maria Isabel; LORETO LÓPEZ, Rosalva (Introducción y coordinación de edición). *Historias Compartidas: Religiosidad y Reclusión Femenina en España, Portugal y América, Siglos XV-XIX*. Universidad de León, 2007.

Teología Mística e ascetismo:

AGUEDA MÉNDEZ, María. *Ilusas y alumbradas: ¿discurso místico o erótico?* Caravelle, nº 52, 1989.

ALBERT, Jean-Pierre. *Érudition et mystique dans le monachisme chrétien*. Archives de sciences sociales des religions. Avril-juin, 2011.

BALLTONDRE PLA, Mònica. *Encuentros entre Dios y la melancolía: los consejos de Teresa de Ávila sobre cómo se han de tratar las melancólicas de sus “fundaciones”*. Universitat Autònoma de Barcelona. Revista de Historia de la Psicología, vol. 28, núm. 2/3, 2007.

_____. *La oración como técnica de subjetivación en la espiritualidad cristiana del siglo XVI*. in: *Estudios de Psicología*, 2011, 32 (3), 375-388.

_____. *Cuerpos Místicos, Almas ascéticas. Regulaciones del espíritu en la experiencia de Teresa de Ávila (1515-1582)*. *Athenea Digital*, nº 16: 165-171 (otoño 2009).

BONNARD, Maryvonne. *Les influences réciproques entre sainte Thérèse et saint Jean de la Croix*. *Bulletin Hispanique*. Tome 37, nº 2, 1935.

BORRIELLO, L; CARUANA, E; DEL GENIO, M. R; SUFFI, N (dir.). *Dicionário de Mística*. São Paulo: Loyola; Paulus, 2003.

CERTEAU, Michel de. *La Fable Mystique, I: XVIe-XVIIe siècle*. Paris : Gallimard, 1982.

_____. *La Fable Mystique, II: XVIe-XVIIe siècle*. Paris : Gallimard, 2013.

DEL OLMO, Sara Sánchez. *Cuerpos en Lucha, Lucha de Cuerpos: Discurso moral, propaganda e identidad religiosa en el Michoacán Colonial*. *Boletín Americanista*, año LXIII. 2, n.º 67, Barcelona, 2013.

GARCÍA-RUBIO, Francisco. *El Inconsciente Ideológico Teresiano: Los escenarios metafóricos animistas del cuerpo y el alma en el Libro de su Vida de Teresa de Jesús*. University of Louisiana at Lafayette, s/d.

HERNÁNDEZ ROJAS, Blanca. *Luz y Movimiento Vertical. El Fenómeno de la Luz en El Surrealismo y La Mística Medieval*. Universidad Diego Portales. *Revista Forma*, vol. 03, 2011.

POUTRIN, Mme Isabelle. *Ascèse et désert en Espagne (1560-1600) : autour de la réforme carmélitaine*. *Mélanges de la Casa de Velázquez*. Tome 25, 1989.

_____. *Les chapelets bénits des mystiques espagnoles (XVI et XVII siècles)*. *Mélanges de la Casa de Velázquez*. Tome 26-2, 1990.

RICARD, Prosper. *Notes et matériaux pour l'étude du « socratisme chrétien » chez sainte Thérèse et les spirituels espagnols*. *Bulletin Hispanique*. Tome 49, nº 1, 1947.

RICARD, Robert. *Le symbolisme du « château intérieur » chez sainte Thérèse*. *Bulletin Hispanique*. Tome 67, nº 1-2, 1965.

_____. *Quelques remarques sur les Moradas de sainte Thérèse*. *Bulletin Hispanique*. Tome 47, nº 2, 1945.

_____. *La notion de « sobrenatural » chez Sainte Thérèse d'Avila*. *Mélanges de la Casa de Velázquez*. Tome 18-1, 1982.

SAINT-SAËNS, M. Alain. *Thérèse d'Avila ou l'érémisme sublimé*. *Mélanges de la Casa de Velázquez*. Tome 25, 1989.

SÁNCHEZ-BLANCO, Francisco. *Ambivalencia de Las Referencias a San Agustín en La Reprobación de Los Alumbrados por Juan Francisco de Villava*. *Criticón*, 118, 2013.

TORRÃO FILHO, Amílcar. *O Sumo Bem Contra a Ruína da Sociedade: o Morgado de Mateus, a Fundação do Recolhimento da Luz e a Mística Feminina em São Paulo*. *Revista MAS*, s/d.

_____. *Mística Feminina y Gobierno Ilustrado en São Paulo Colonial. La Fundación del Convento da Luz (1774)*. 2014.

TYLER, Peter. *The Return to the Mystical*. Ludwig Wittgenstein, Teresa of Avila and the Christian Mystical Tradition. Nova Iorque: Continuum, 2011.

Questão feminina:

AMUSSEN, Susan Dwyer. *Féminin/masculin: le genre dans L'Angleterre de l'époque moderne*. *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. 40e année, N. 2, 1985.

BARCINSKI, Mariana; CAPRA-RAMOS, Carine; WEBER, João L.A.; DARTORA, Tamires. *O Marianismo e a Vitimização de Mulheres Encarceradas: Formas Alternativas de Exercício do Poder Feminino*. *Ex Aequo*, nº 28, 2013.

BUTLER, Judith. *Performativity, Precarity and Sexual Politics*. *AIBR. Revista de Antropologia Iberoamericana*. Volumen 4, Número 3. Septiembre-Diciembre 2009.

_____. *Undoing Gender*. New York, London: Routledge, 2004.

_____. *Gender Trouble: feminism and the subversión of identity*. New York, London: Routledge, 2010.

_____. *Cuerpos que Importan: sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. 2ª ed. Buenos Aires: Paidós, 2002.

CAMMARATA, Joan F. *El Discurso Femenino de Santa Teresa de Ávila, defensora de la mujer renacentista*. In: *AIH. Actas XI*, 1992.

COURCELLES, Dominique de. *Thérèse d'Avila: femme d'écriture et de pouvoir dans l'Espagne du Siècle d'Or*. França : Editions Jérôme Millon, 1993.

DIEFENDORF, Barbara B. "Discerning Spirits: Women and Spiritual Authority in Counter-Reformation France". In: MIKESELL, Margaret; SEEF, Adele (org.). *Culture and Change: Attending to Early Modern Women*. Newark: University of Delaware Press, Londres: Associated University Press, 2003

ESTÉS, Clarissa Pinkola. *Mulheres que Correm com Lobos: mitos e histórias do arquétipo da mulher selvagem*. Tradução: Waldéa Barcellos. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

PERNOUD, Régine; RODRIGUES, Miguel. *Construir o Passado*. Volume 7: A Mulher no Tempo das Catedrais. Gradiva, 1984.

PERROT, Michelle. *Minha História das Mulheres*. São Paulo: Editora Contexto, 2008.

SCOTT, Joan W. *O Enigma da Igualdade*. Estudos Feministas, Florianópolis, 13(1): 216, janeiro-abril/2005.

TORRÃO FILHO, Amilcar. *Uma Questão de Gênero: onde o masculino e o feminino se cruzam*. Cadernos Pagu (24), janeiro-junho de 2005.

TORREMOCHA HERNÁNDEZ, Margarita. *La Perfecta Casada: del modelo a las representaciones. La biografía de Francisca Zorrilla, escrita por su marido*. Ediciones Universidad de Salamanca, Stud. his, H.^a mod, 38, n. 1 (2016), pp. 223-253.

WEBER, Alison. *Teresa of Avila and The Rhetoric of Femininity*. Princeton: Princeton University Press, 1990.

Teórico-metodológicas:

ARIÈS, P.; DUBY, G. (Org.). *História da vida privada*. Vs. 1 e 2. São Paulo: Cia das Letras, 1990.

BRAUDEL, Fernand. *Civilisation matérielle, économie et capitalisme, XV^e-XVIII^e siècle. Vol.3. Le temps du monde*. Paris: Armand Colin, 1979.

CERTEAU, Michel de. *A Invenção do Cotidiano*. Volume 1- Artes do Fazer. 3^a edição. Petrópolis: Editora Vozes, 1998.

_____. *L'écriture de l'histoire*. Paris : Gallimard, 1987.

_____. *L'étranger ou l'union dans la différence*. Paris : Seuil, 2005.

_____. *Une Mutation Culturelle et Religieuse : les magistrats devant les sorciers du XVII^e siècle*. Revue d'histoire de l'Église de France. Tome 55. N.º 155, 1969.

_____. *La Possession de Loudun* (édition revue par Luce Giard). Gallimard/Julliard, 2005.

CHARTIER, Roger. *À Beira da Falésia: a história entre certezas e inquietudes*. Trad. Patrícia Chittoni Ramos. Porto Alegre, RS: Editora da Universidade do Rio Grande do Sul, 2002.

_____. *Os Desafios da Escrita*. Trad. Fulvia M. L. Moretto. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

_____. *A Força das Representações: história e ficção*. João Cezar de Castro Rocha (Org.). Chapecó, SC: Argos, 2011.

_____. *A Mão do Autor e a Mente do Editor*. Trad. George Schlesinger. 1^a ed. São Paulo: Editora UNESP, 2014.

_____. *Inscrever e Apagar: cultura escrita e literatura*. Trad. Luzmara Curcino Ferreira. São Paulo: Editora UNESP, 2007.

DELUMEAU, Jean. *História do Medo no Ocidente 1300-1800: uma cidade sitiada*. Tradução: Maria Lucia Machado; Tradução de Notas: Heloísa Jahn. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

GINZBURG, Carlo. *História Noturna*. Tradução: Nilson Moulin Louzada. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

_____. *O Queijo e os Vermes*. Tradução: Maria Betânia Amoroso. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

GREENBLATT, Stephen. *Shakespearean Negotiations: The Circulation of Social Energy in Renaissance England*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1988.

PINSKY, Carla Bassanezi (org.). *Fontes Históricas*. São Paulo: Editora Contexto, 2011.

ROCHA, João Cezar de Castro (org.). *Roger Chartier – a força das representações: história e ficção*. Chapecó, SC: Argos, 2011.

Outros:

BÉJIN, A.; ARIÈS, P. (org). *Sexualidades Ocidentais*. Trad., São Paulo: Brasiliense, 1987.

CAMPOS, Rogério de. *O Livro dos Santos*. São Paulo: Editora Campos, 2012.

ENDSJO, Dag Oistein. *Sexo e Religião*. Tradução de Leonardo Pinto. São Paulo: Geração Editorial, 2014.

FLANDRIN, J. L.. *O Sexo e o Ocidente: evolução das atitudes e dos comportamentos*. São Paulo: Brasiliense, 1988.

FORCANO, Benjamín. *Nova Ética Sexual*. Tradução de Nelson Canabarro. São Paulo: Musa Editora, 1996.

FOUCAULT, Michel. *Historia de la Sexualidad*. 2ª edição. 3ª reimpressão. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2011.

GONZALBO AIZPURU, Pilar (coord.). *Amor e Historia: la expresión de los afectos en el mundo de ayer*. 1ª ed. México, D. F. : El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 2013.

KRAMER, Heinrich; SPRENGER, James. *O Martelo das Feiticeiras (Malleus Maleficarum)*. Introdução história: Rose Marie Muraro. Prefácio: Carlos Byington. Tradução: Paulo Fróes. 23ª edição. Rio de Janeiro: Editora Rosa dos Tempos, 2014.

NEUENFELDT, Elaine Gleci. *Fertilidade e Infertilidade na Bíblia: Suspeitas a partir da teologia feminista*. Revista Aulas, dossiê religião. N.º 4 – abril 2007/julho 2007.

PEGASO, Osvaldo. *Divinités et Sorcellerie*. Tradução de Jossette Lévy-Vermiglio. Paris: Éditions de Vecchi, 2008.

SÁNCHEZ DEL OLMO, Sara. *Cuerpos en Lucha, Lucha de Cuerpos: Discurso Moral, Propaganda e Identidad Religiosa en El Michoacán Colonial*. Barcelona: Boletín Americanista, año LXIII. 2, nº 67, 2013.

SANTOS, Luciana Lopes. “*Fémina Inquieta y Andariega*”: valores e símbolos da literatura cavalheiresca nos escritos de Santa Teresa de Jesus (1515-1582). Dissertação de Mestrado. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, mar/2006.

SOLER, María Lourdes. *El amor y el matrimonio profanos vistos por Santa Teresa*. In: *Letras Femeninas*, Vol. 16, nº ½, 1990.

SUBIRATS, Eduardo. *La Recuperación de La Memoria*. Montesinos Ensayo, 2016.