



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE ESTUDOS DA LINGUAGEM**

AMANDA LUZIA DA SILVA

**LOCUS SACER: CARTOGRAFIAS DE
ESCRITORAS DO CLAUSTRO**

**Campinas
2024**

AMANDA LUZIA DA SILVA

LOCUS SACER: CARTOGRAFIAS DE ESCRITORAS DO CLAUSTRO

Tese de doutorado apresentada ao Instituto de Estudos da Linguagem da Universidade Estadual de Campinas como parte dos requisitos exigidos para obtenção do título de Doutora em Teoria e História Literária na área de Teoria e Crítica Literária.

Orientador: Prof. Dr. Márcio Orlando Seligmann Silva

Este exemplar corresponde à versão final da Tese defendida por Amanda Luzia da Silva e orientada pelo Prof. Dr. Márcio Orlando Seligmann Silva

Campinas

2024

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP)
Biblioteca do Instituto de Estudos da Linguagem
Ana Lucia Siqueira Silva - CRB 8/7956

Si38l Silva, Amanda Luzia da, 1983-
Locus Sacer : cartografias de escritoras do claustro / Amanda Luzia da Silva. – Campinas, SP : [s.n.], 2024.

Orientador(es): Marcio Orlando Seligmann Silva.
Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), Instituto de Estudos da Linguagem.

1. Conventos. 2. Clausura. 3. Freiras. 4. Instituições Religiosas. 5. Deslocamento religioso. I. Silva, Marcio Orlando Seligmann, 1964-. II. Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Instituto de Estudos da Linguagem. III. Título.

Informações complementares

Título em outro idioma: Locus Sacer : cartographies by clauster writers

Palavras-chave em inglês:

Convents

Closure

Nuns

Religious institutions

Religious displacement

Área de concentração: Teoria e Crítica Literária

Títuloção: Doutora em Teoria e História Literária

Banca examinadora:

Marcio Orlando Seligmann Silva [Orientador]

Suzi Frankl Sperber

Gisela Anauate Bergonzoni

Susanne Zepp-Zwirner

Ana Isabel Guimarães Borges

Data de defesa: 09-12-2024

Programa de Pós-Graduação: Teoria e História Literária

Identificação e informações acadêmicas do(a) aluno(a)

- ORCID do autor: <https://orcid.org/0000-0002-7754-380X>

- Currículo Lattes do autor: <http://lattes.cnpq.br/8195537405575343>



BANCA EXAMINADORA:

Marcio Orlando Seligmann Silva

Suzi Frankl Sperber

Gisela Anauate Bergonzoni

Ana Isabel Guimarães Borges

Susanne Zepp-Zwirner

**IEL/UNICAMP
2024**

Ata da defesa, assinada pelos membros da Comissão Examinadora, consta no SIGA/Sistema de Fluxo de Dissertação/Tese e na Secretaria de Pós Graduação do IEL.

A Patrícia e Ana,
Mujeres hay.

AGRADECIMENTOS

Às três instituições que permitiram que este trabalho fosse desenvolvido. Primeiramente, à Universidade Estadual de Campinas, pela extensão de prazo de realização de teses e dissertações durante a pandemia do Covid-19; também aos Institutos Federais de Brasília e do Paraná, pela concessão do tempo de capacitação, sem os quais esta pesquisa não teria sido realizada.

Ao meu querido orientador Márcio Seligmann-Silva, que acompanhou o desenvolvimento deste trabalho, intervindo nos momentos mais críticos com doçura, leveza e seriedade.

Às professoras Gisela Anauate Bergonzoni e Karine de Oliveira Rocha, pela leitura rigorosa e atenta do meu texto; suas sugestões foram determinantes para o desenlace das análises. Ao professor Leonardo D'Ávila de Oliveira, pelo auxílio com os textos em língua latina, pela escuta e sugestões. Ao professor Wilson Alves-Bezerra, meu encardido favorito, que me provou que era possível estudar “monjas voladoras”.

À minha professora e amiga Ana Maria Vicentini Ferreira de Azevedo, cujo radar analítico sempre captou a presença das “barrocas” no meu coração.

A meu companheiro Kaiser, meu enteado João Sereno e meu filho Ícaro que, nestes anos todos, preencheram os dias mais cansativos e estressantes com alegrias, amor e confiança. Lembrando-me que o amor não tem pressa, que nada é pra já, e nada, nada mesmo, substitui uma risada à mesa, um abraço de manhã e um cheiro em quem a gente ama.

Aos meus pais João e Maria e meus irmãos Flaviane e Eduardo, meus sobrinhos Bárbara e Heitor e meu cunhado Mateus, cuja presença transforma qualquer lugar em lar. À minha Tia Luzia, pelas aventuras da Coleção Vagalume. A toda minha família, em especial, a meu primo Leandro, que me ajudou com o vocabulário de construção do convento.

A Lacan, o cãozinho que nunca me recusou uma aventura. A meus gatos Lilith, Arruda, Isis, Obará e Ismene, pela companhia e por terem sempre esquentado os livros pra mim.

A meu sogro Edson e nossa saudosa Deise, que torceram tanto pra que esse trabalho fosse exitoso. A Waleska e Deisireé pelas visitas e também pelas piadas cariocas que não importa quanto tempo passe, eu continuo não entendendo. A Annelise, por Deleuze e por outras elucubrações filosóficas. A Meg e Gute, um oásis de afeto no deserto brasiliense.

À minha comadre e companheira intrépida Lissandra, pelos risos, choros e inesquecíveis jejuns regados a leite de caixinha. Você sabe como ninguém que o meu amor de juventude foi Jesus.

Às minhas queridas amigas: Patrícia, Cintia, Letícia, Valderes, Paula, Natália, Laura e Aline que sempre me apoiaram, deram os seus “pitacos” e que são das coisas mais lindas que já aconteceram na minha vida. Vocês são testemunhas oculares do meu fascínio por freiras iconoclastas. A doce Anita, que me deixou cedo demais, um cometa que atravessou meu céu, deixou seu rastro e habita sempre minhas memórias.

Aos meus amigos paraquedistas da Unicamp: Carlos, Livia, Janaína, Edmar, Isabella, Lua, Alan, Pilar e Fadul, pelas leituras, diálogos e trocas de conselhos. Agradeço especialmente aos queridos Gabriel, pelo manancial inesgotável de referências de leituras, pelas trocas e pelas traduções ao alemão, e André, por Certeau, uma virada de chave que abriu algumas portas analíticas. A Gilson Ipaxi“awyga Tapirapé, pela conversa carregada de lembranças de Veva Tapirapé.

Aos meus amigos do Instituto Federal que acompanharam a pesquisa e torceram tanto por mim: Leila, Clayton, Simone, Daniela Rosa, Suyane, Geovani, Raquel e Thalita, entre outros, porque a lista é longa. E a todos meus alunos e alunas, em especial, meus ex-orientandos, Rafael, Márcia, Marcos, Amanda, Renan, Arianne, Yasmin e Josivane, aprendi muito com vocês.

A Sofia e toda a equipe do Livre Maternagem, pelo trabalho prudente, delicado e amoroso. Vocês acompanharam uma gestação dupla: a da tese e a do bebê Ícaro.

RESUMO

Para investigar as relações entre enclausuramento e deslocamento religioso feminino, esta tese apresenta um projeto de construção de um convento imaginário. Com isso em mente, selecionamos fragmentos de textos de autoria de monjas, freiras e ex-freiras católicas para debater a importância do aspecto espacial nos modos de viver e nas formas de expressão de mulheres religiosas. O espaço do convento é associado corriqueiramente a noções de enraizamento, solidez e sedentarismo. Trata-se, no modelo tradicional, de edifícios murados que cumprem com todos os quesitos que balizam a categoria de instituições totais (Goffman, 1961). Contudo, a vida aventureira dessas religiosas se desvia de pressupostos homogeneizantes, oferecendo a possibilidade de confrontar narrativas estereotipadas sobre freiras e monjas. Deleuze e Guattari (1980) insistem que a historiografia nunca compreendeu o nomadismo, ainda mais quando diz respeito a mulheres “andariegas”, cujas vidas errantes foram marcadas pelo signo da suspeição. No enclausuramento nômade dessas irmãs, os conventos assumem diferentes formas físicas e imaginárias, tornam-se castelos, bibliotecas, cavernas, casulos, árvores, apartamentos, aldeias, guetos e céus estrelados. O estudo de diferentes formas de experimentar o espaço na vida religiosa produz ressonâncias na área de Crítica Literária, Estudos de Gênero e História do Catolicismo, pois coloca em cena indagações sobre a maneira como o convento, tanto como instituição social como na sua estrutura física, tornou-se um espaço relevante para pensar a atuação de mulheres como escritoras e como agentes sociais.

Palavras-chave: Conventos. Deslocamento. Enclausuramento. Monjas. Instituições religiosas.

ABSTRACT

To investigate the relationship between female religious enclosure and displacement, this thesis presents a project to build an imaginary convent. With that in mind, we selected fragments of texts by nuns and former Catholic nuns in order to discuss the value of the spatial aspect in the ways of life and forms of expression of religious women. The space of the convent is usually associated with notions of rooting, solidity and sedentary lifestyle. In the traditional model, these are walled buildings that perform all the assumptions that guide the category of total institutions (Goffman, 1961). However, the adventurous life of these nuns destabilizes homogenizing models, opening up possibilities for confronting stereotyped narratives. Deleuze and Guattari (1980) insist that historiography has never understood nomadism, even more so when it concerns “andariegas” women, whose wandering lives were marked by the sign of suspicion. In the nomadic enclosure of these sisters, the convents assume different physical and imaginary forms, it becomes castles, libraries, caves, cocoons, trees, apartments, villages, ghettos and starry skies. The study of different ways of experiencing space in religious life produces resonances in the area of Literary Criticism, Gender Studies and the History of Catholicism, as it raises questions about the way in which the convent, both as a social institution and in its physical structure, it has become a relevant space to think about the performance of women as writers and as social agents.

Keywords: Convents. Displacement. Enclosure. Nuns. Religious institutions.

RESUMEN

Para investigar las relaciones entre enclaustramiento y desplazamiento religioso femenino, esta tesis presenta un proyecto de construcción de un convento imaginario. Teniendo esto en cuenta, seleccionamos fragmentos de textos escritos por monjas y ex monjas católicas y debatimos la importancia del aspecto espacial en los modos de vida y formas de expresión de las religiosas. El espacio conventual se asocia comúnmente con nociones de arraigo, solidez y sedentarismo. En el modelo tradicional, se trata de edificios amurallados que cumplen con todos los supuestos que definen la categoría de instituciones totales (Goffman, 1961). Sin embargo, la vida aventurera de estas monjas se desvía de lecturas homogeneizadoras, abriéndose paso para confrontar narrativas estereotipadas sobre monjas y religiosas. Deleuze y Guattari (1980) insisten en que la historiografía nunca ha entendido el nomadismo, más aún cuando se trata de mujeres “andariegas”, cuyas vidas errantes estuvieron marcadas por el signo de la sospecha. En el aislamiento nómada de estas hermanas, los conventos adquieren diferentes formas físicas e imaginarias, convirtiéndose en castillos, bibliotecas, cuevas, capullos, árboles, apartamentos, aldeas, ghettos y cielos estrellados. El estudio de diferentes formas de experimentar el espacio en la vida religiosa produce resonancias en las áreas de la Crítica Literaria, Estudios de Género e Historia del Catolicismo, al plantear interrogantes sobre la forma en que el convento, tanto como institución social como en su estructura física, se ha convertido en un espacio relevante para pensar las mujeres como escritoras y agentes sociales.

Palabras clave: Conventos. Desplazamiento. Claustro. Monjas. Instituciones religiosas.

LISTA DE IMAGENS

Figura 1 — Mapa do convento de San José, em Ávila.....	15
Figura 2 — Miniatura presente no livro <i>Cité des Dames</i> , de Christine de Pizan.....	35
Figura 3 — Sancta Theresia a Jesv. Imago abulensis por Isidore Hye Hoys (1892).....	47
Figura 4 — Irmãs construindo o convento de Fairfield, no estado da Pensilvânia,.....	67
nos Estados Unidos.....	67
Figura 5 — Porta de entrada do Carmelo Nossa Senhora do Carmo em Brasília.....	73
Figura 6 — Sisters of Charity of Saint Elizabeth, New Jersey, 1962.....	93
Figura 7 — Jeanne Córdova, no Lesbian Conference, em 1971, Los Angeles.....	116
Figura 8 — Mapa da aldeia de Urubu Branco e de uma casa Tapirapé.....	124
Figura 9 — Irmãzinhas Veva Tapirapé e Odila na capela da aldeia.....	136
Figura 10 — Cena do filme <i>The nun's story</i> (1959).....	169
Figura 11 — <i>La muy noble y leal Ciudad de México</i> (1683 – 1687).....	173
Figura 12 — Filhas da Caridade em frente a um hospital de campanha na Itália em 1918....	183
Figura 13 — Joana Fomm como Perpétua, em <i>Tieta</i> (1989).....	190
Figura 14 — Irmãs oblatas de Maria Imaculada ao lado de crianças indígenas em Sturgeon Landing, Saskatchewan, em 1946.....	200
Figura 15 — À direita, retrato pintado por Juan de Miranda, e, à esquerda, o retrato de Juana Inés por Miguel Cabrera.....	235
Figura 16 — O Êxtase de Santa Teresa (1647 – 1652) de Gian Lorenzo Bernini.....	239
Figura 17 — Tríptico de O Êxtase de Santa Teresa, laterais esquerda e direita.....	261
Figura 18 — <i>Rojas y Ausa, Regnum Dei intra vos est</i>	279
Figura 19 — Edith Stein por Bert Gerresheim (1999).....	313
Figura 20 — Cena do filme “ <i>Ida</i> ” (2013) de Paweł Pawlikowski.....	315

SUMÁRIO

FASE 1. PLANO DE CONSTRUÇÃO.....	15
APRESENTAÇÃO.....	16
<i>Meninos viajam, meninas ficam em casa.....</i>	<i>19</i>
<i>Espaço conventual e território.....</i>	<i>22</i>
<i>Métodos e procedimento de construção.....</i>	<i>26</i>
<i>Ferramentas e matérias-primas.....</i>	<i>28</i>
<i>Não se nasce freira, torna-se freira.....</i>	<i>30</i>
FASE 2: A FUNDAÇÃO.....	35
ESCOLHA DA MESTRA DE OBRAS: TERESA DE JESÚS.....	36
2.1. PERFURAÇÃO DO TERRENO.....	40
<i>Escavar zonas subterrâneas.....</i>	<i>44</i>
<i>A subida ao monte começa pela entrada na caverna.....</i>	<i>46</i>
<i>O terreno de iluminados e humilhados.....</i>	<i>50</i>
2.2 PREPARAÇÃO DO TERRENO.....	54
<i>Reformar é redesenhar limites.....</i>	<i>56</i>
<i>Limpeza e remoção dos escombros.....</i>	<i>60</i>
<i>Limiares do sagrado e do profano.....</i>	<i>68</i>
2.3 Incorporação dos blocos fundacionais.....	75
<i>Isso é tarefa de mulheres.....</i>	<i>78</i>
<i>A leitura é a pedra fundacional.....</i>	<i>84</i>
<i>Da imaterialidade da experiência à materialidade da escrita.....</i>	<i>88</i>
FASE 3: ALVENARIA.....	93
Obras de caridade: Jeanne Córdova, Veva Tapirapé, Marie Lousie Habets.....	94

3.1 IÇAMENTO DE PILARES E PAREDES.....	98
<i>As paredes serão o mundo.....</i>	<i>102</i>
<i>Sobrevivência de outras barreiras simbólicas.....</i>	<i>106</i>
<i>Áreas vulneráveis do edifício.....</i>	<i>110</i>
<i>Tijolo por tijolo a parede de gênero desmorona.....</i>	<i>116</i>
3.2 APLICAÇÃO DE REBOCOS NAS PAREDES.....	121
<i>Tapando buracos com terra, água e tempo.....</i>	<i>125</i>
<i>O aprendizado é uma forma de construção.....</i>	<i>129</i>
<i>Elas se farão Tapirapé.....</i>	<i>135</i>
<i>Aldear o convento.....</i>	<i>139</i>
<i>Um difícil renascer.....</i>	<i>143</i>
3.3 CONSTRUÇÃO DE MUROS.....	147
<i>Escrever em linha reta.....</i>	<i>150</i>
<i>A regra é uma régua de cortar imperfeições.....</i>	<i>155</i>
<i>A fieira alinha os corpos como tijolos.....</i>	<i>163</i>
<i>Uma marreta para derrubar muros.....</i>	<i>168</i>
FASE 4. ACABAMENTOS E COBERTURA.....	173
ESPAÇOS DE (DES)AMPARO: MARIE LOUISE HABETS, MARIA CELESTE GALILEI E SOR JUANA INÉS DE LA CRUZ.....	174
4.1 INSTALAÇÃO DAS PORTAS E GRADES.....	179
<i>As grades se carregam no corpo.....</i>	<i>182</i>
<i>As esposas (algemas) do sistema reprodutivo.....</i>	<i>187</i>
<i>Mais um elo na cadeia (re)produtiva.....</i>	<i>192</i>
<i>Substitutas profissionais da santa mãezinha.....</i>	<i>196</i>
<i>A porta de entrada não é a mesma de saída.....</i>	<i>201</i>
4.2 Cobertura e armação dos telhados.....	206
<i>No terraço, o teto são estrelas.....</i>	<i>209</i>
<i>Sob o teto estreito da irmã pobreza.....</i>	<i>213</i>
<i>O céu é uma cela para chamar de minha.....</i>	<i>218</i>

<i>Sob o teto confortável da irmã prosperidade.....</i>	<i>224</i>
<i>A caverna da maga.....</i>	<i>232</i>
FASE 5. LOCAIS DE VISITAÇÃO.....	239
CORPOS (DES)CONFIGURADOS: TERESA DE JESÚS E TERESIA BENEDICTA VOM KREUZ.....	240
5.1 DA PASSAGEM AO CLAUSTRO.....	247
<i>Errâncias entre a ascese e a mística.....</i>	<i>249</i>
<i>Entrada na câmara nupcial.....</i>	<i>254</i>
<i>Espaços infinitos onde encastelar-se.....</i>	<i>264</i>
<i>Demorar-se, espaços de enraizamento e pertencimento.....</i>	<i>271</i>
5.2 CORREDORES E VIAS DE ACESSO.....	274
<i>Limpeza do cômodo.....</i>	<i>276</i>
<i>Aproximação ao horizonte de eventos.....</i>	<i>281</i>
<i>A imaginação é louca da casa.....</i>	<i>286</i>
<i>Sobre o uso de imagens.....</i>	<i>290</i>
<i>O casulo e o castelo.....</i>	<i>293</i>
5.3 Esconderijos, jardins, campos.....	298
<i>Casa materna e universidade.....</i>	<i>300</i>
<i>Detalhes não decorativos.....</i>	<i>303</i>
<i>A floresta, o caracol e jardim.....</i>	<i>307</i>
FASE 6. ÁTRIO.....	315
<i>Construir para sair.....</i>	<i>321</i>
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	325

FASE 1. PLANO DE CONSTRUÇÃO

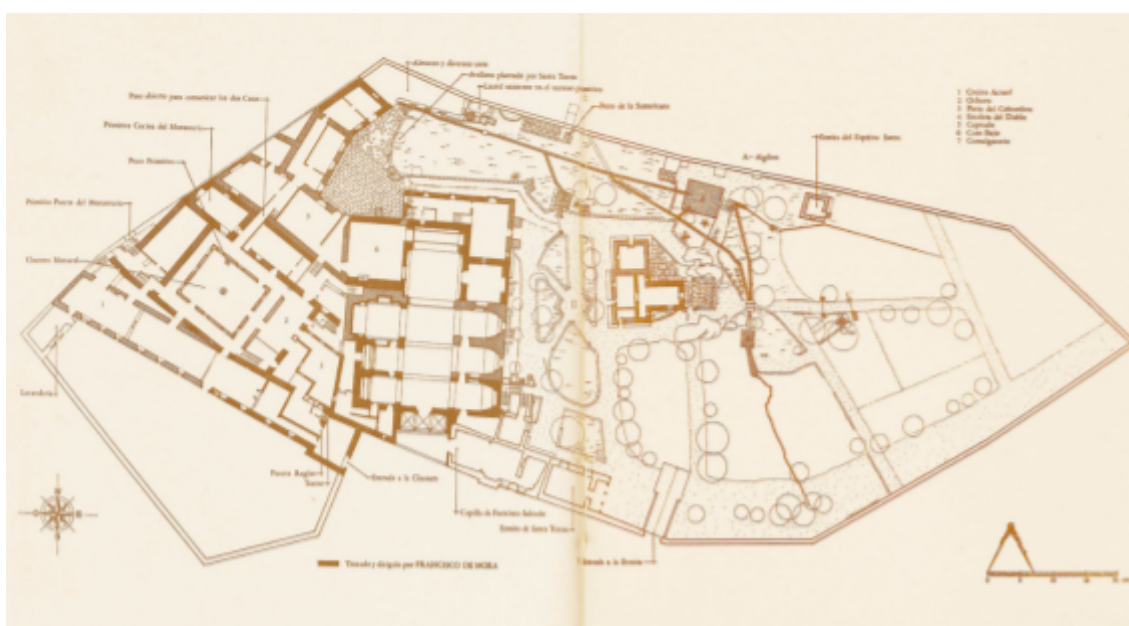


Figura 1 — Mapa do convento de San José, em Ávila

APRESENTAÇÃO

Esta história poderia começar com o gracejo: “aconteceu com uma amiga de um amigo meu”; a diferença é que Rosa Montero alude a uma tia de um amigo, ou melhor, a uma amiga de uma tia de um amigo ou, ainda, a alguém a quem a escritora prefere simplesmente atribuir o nome Julia. Prescindindo de certezas quanto à veracidade dos fatos, Montero narra, em seu livro *La loca de la casa* (2006), a história dessa senhora que teria vivido durante muitos anos em um apartamento no terceiro andar de um edifício, cujas sacadas davam vista para uma bonita paisagem arquitetônica: um convento construído no século XVII.

Suas vizinhas eram monjas enclausuradas, mulheres reclusas que cozinhavam rosquinhas muito apetitosas. O quitute tornou Julia uma freguesa fiel do monastério. Em consequência disso, ela acabava trocando, entre grades e rosquinhas, algumas palavras com a irmã que zelava pela porta do claustro. Em certa ocasião, sentindo que a assiduidade das visitas já estabelecia laços de amizade, Julia contou-lhe onde morava e colocou-se à disposição para caso de necessidade.

Quase vinte anos se passaram desde a referida conversa, até que em uma tarde qualquer, a irmã porteira decidiu visitar Julia e fazer-lhe um pedido: ela desejava subir ao apartamento da fiel compradora de rosquinhas a fim contemplar a vista de sua sacada:

Sou a irmã porteira, disse a mulher com sua voz familiar e reconhecível, há alguns anos a senhora me ofereceu ajuda para caso eu necessitasse de algo do mundo exterior, agora necessito. Mas é claro, respondeu Julia, diga. Queria pedir, explicou a monja, que me levasse à sua sacada. Desconfiada, Julia abriu passagem para a anciã e a guiou pelo corredor até a sala. Saíram pela sacada e ali permaneceram as duas, quietas e caladas, contemplando o convento por um tempo. Ao final, a monja disse: é bonito, não é? E Julia respondeu: Sim, muito bonito. Dito isso, a irmã porteira voltou de novo a seu convento, para provavelmente jamais voltar a sair (Montero, 2011, p. 248).¹

¹ Para uma leitura mais fluida, os textos citados sempre aparecerão traduzidos ao português. Para facilitar o cotejo, sempre que possível, os originais serão disponibilizados em rodapé. “*Soy la Hermana portera, dijo la mujer con su voz familiar y reconocible; hace años usted me ofreció su ayuda por si necesitaba algo del exterior, y ahora lo necesito. Pues claro, contestó Julia, dígame. Quería pedirle, explicó la monja, que me dejara asomarme a su balcón. Extrañada, Julia hizo pasar a la anciana, la guió por el pasillo hasta la sala y salió al balcón junto con ella. Allí se quedaron las dos, quietas y calladas, contemplando el convento durante un buen rato. Al fin, la monja dijo: Es hermoso, ¿verdad? Y Julia contestó: Sí, muy hermoso. Dicho lo cual, la hermana portera regresó de nuevo a su convento, previsiblemente para no volver a salir nunca jamás*” (Montero, 2011, p. 248).

Para descrever modos incríveis de se viajar, a escritora Cristina Fernández Cubas contou essa anedota a um amigo de Rosa Montero: ao cruzar a rua, subir as escadas do apartamento da vizinha e contemplar, como um completo desconhecido, o convento que por dentro conhecia tão bem, a monja porteira teria desbravado o mundo inteiro numa distância de poucos metros. No entanto, para Montero, o ato aventureiro da anciã poderia ser usado como metáfora do processo de escrita literária. O escritor seria aquele que, como a monja, se atreve a empreender uma viagem que o obriga, em um primeiro momento, a deslocar-se de seu ambiente costumeiro para ver o mundo (ver o convento) desde outra perspectiva; e, em um segundo momento, é forçado a voltar a seu mundo, a seu claustro, e ali encerrar-se novamente. Para construir uma obra literária, é necessário um deslocamento monumental.

De minha parte, apresento a história das duas senhoras em virtude de seu poder de síntese: o tema que me move neste trabalho coloca-me, como Julia, do lado de fora das grades, em visitas, encontros, passeios e diálogos constantes com freiras aventureiras; mulheres que, no curso dos séculos, viveram encerradas atrás de muralhas de conventos, mas souberam se deslocar e construir mundos inteiros no espaço ilimitado da criação literária. Ao lado da irmã porteira, convido a leitora a entrar neste edifício imaginário, passear por estes corredores e cômodos textuais, a fim de contemplar a estrutura complexa de algumas instituições religiosas femininas, entender o seu funcionamento e investigar como, nesses locais de aprisionamento, foi possível surgir tantas experiências heterogêneas de subjetividade.²

Partindo desse pressuposto, busco, com esta pesquisa, apresentar um estudo de diferentes formas de representação do enclausuramento e deslocamento religioso feminino, a partir de um recorte que permita situar os recursos narrativos, semânticos e estéticos dos textos aqui elencados, na discussão sobre a importância do aspecto espacial na vida consagrada católica e os seus desdobramentos nos campos da Crítica Literária, dos Estudos de Gênero e da História do Catolicismo.

Tal abordagem permite-nos indagar sobre as múltiplas e constitutivas ambivalências do espaço do convento, tanto como instituição social como na sua estrutura física. Apesar de todos os excessos, abusos e privações de liberdade a que

² Proponho um deslocamento do gênero gramatical nesta tese: privilegiarei, no que tange à interlocução, a utilização de palavras flexionadas no feminino. De modo mais específico, direciono o meu olhar e atenção a uma leitora imaginária, cujo objetivo não é sugerir que “o leitor”, acostumado à flexão no masculino, abandone a leitura do texto. Ao contrário, deixo o convite a vivenciar, ainda que brevemente, a posição secundária em que nós, mulheres, somos colocadas o tempo todo em nossa língua materna.

mulheres foram submetidas em tão longa história institucional, o convento foi também, de maneira assombrosa, um espaço no qual muitas delas puderam se afirmar como escritoras, agentes sociais e como produtoras de conhecimento:

Entrei-me religiosa porque, embora conhecesse que tinha o estado coisas (das acessórias falo, não das formais) muito repugnantes a minha personalidade, na total negação que eu tinha ao matrimônio, era o menos desproporcionado e o mais decente que poderia escolher em matéria da segurança que eu desejava para a minha salvação; a cujo primeiro respeito (como afinal mais importante) cederam e dobraram a cerviz todas as impertinenciazinhas de meu gênio, que eram o de querer viver sozinha, de não querer ter ocupação obrigatória que embaraçasse a liberdade de meu estudo, nem rumor de comunidade que impedisse o sossegado silêncio de meus livros (de la Cruz 1994a, p. 280).³

A *Carta respuesta a Sor Filotea* é considerada uma espécie de autobiografia da monja Juana Inés de la Cruz (1648 – 1695), mas pode ser lida também como uma defesa eloquente do direito das mulheres ao estudo. À época da redação da missiva, em 1692, a escritora encontrava-se em uma posição política delicada, havia ganhado notoriedade internacional com a publicação de peças e poemas no Velho Mundo. A escolha de viver no Convento das Jerônimas, em Puebla, e suas influências na corte do Vice-Reino de Nueva España (atual México) garantiram à monja, até aquela data, a possibilidade de dedicar um tempo regular aos livros e à escrita.

É muito frequente a visão do convento como um espaço de encarceramento de mulheres; e, como observaremos ao longo destas páginas, havia lugares nos quais isso de fato acontecia. Porém, como ocorre na maioria das generalizações, não é totalmente verdadeira a perspectiva de local sombrio, cheio de abusos e violência. É preciso levar em consideração que esse tipo estereótipo popularizou-se ao longo do século XVIII, por meio de discursos iluministas e anticlericais.⁴

³ “Éntreme religiosa, porque aunque conocía que tenía el estado cosas (de las accesorias hablo, no de las formales) muchas repugnantes a mi genio, con todo, para la total negación que tenía al matrimonio, era lo menos desproporcionado y lo más decente que podía elegir en materia de la seguridad que deseaba de mi salvación; a cuyo primer respeto (como al fin más importante) cedieron y sujetaron la cerviz todas las impertinencillas de mi genio, que eran de querer vivir sola; de no querer tener ocupación obligatoria que embaraçase la libertad de mi estudio, ni rumor de comunidad que impidiese el sosegado silencio de mis libros” (de la Cruz 1994a, p. 280).

⁴ Refiro-me, sobretudo, às interpretações de Denis Diderot sobre a vida celibatária. No romance *A religiosa* (1792), o filósofo apresenta a história de Suzanne Simonin que narra, em forma de epístola, suas memórias ao Marquês de Croismare. Ao longo da trama, a jovem descreve os infortúnios causados por sua origem bastarda, revelando que não escolheu a vida religiosa por espontânea vontade, mas porque havia sido forçada por familiares. No relato, ela avança criticamente contra as prioras, pintando-as como mulheres amarguradas, devassas e gananciosas. O espaço do convento, por sua vez, é descrito como um inferno prisional, habitado por garotas desonradas, feias e bastardas.

Antes disso, não era raro que o destino conventual fosse a primeira opção das candidatas; em alguns casos, a escolha era inclusive mal recebida por familiares, que desejavam que a filha se casasse. As razões para essa escolha eram múltiplas e não se resumiam ao direito de usufruir de um espaço silencioso e sagrado. Como Sor Juana, muitas mulheres optavam pela vida celibatária por conta de uma aversão ao casamento e a tudo o que vinha associado a este. A depender da oferta matrimonial, a garota poderia ser submetida a uma indesejada presença masculina. Conexo a isso, não era incomum que desenvolvesse um medo ou fobia de engravidar. Com o alto índice de mortalidade, o parto era um evento que assombrava o imaginário feminino. Catarina de Sena (1347 – 1380), doutora da Igreja, é um exemplo disso. Em seu livro *Diálogos*, ela explica que desde muito pequena desejou entregar sua vida à igreja, mas a decisão de confrontar a família sobre o tema só se concretizou após a morte de uma de suas irmãs, durante o trabalho de parto.

Portanto, o fato de Sor Juana afirmar que era avessa ao casamento não era algo extraordinário, pois a vida religiosa era considerada uma via muito conveniente. Em seu convento, ela construiu um espaço de estudo próprio, desfrutou de uma série de privilégios, incluindo o reconhecimento público de suas habilidades como poeta. No entanto, a fama não foi suficiente para garantir a sua proteção. A monja foi perseguida por membros do clero e, num desfecho trágico, foi obrigada a se desfazer de objetos pessoais e biblioteca, assinando uma carta na qual se comprometia a abandonar totalmente o ofício de escritora. A história de Sor Juana atesta as ambivalências às quais as mulheres eram expostas dentro dos conventos.

Meninos viajam, meninas ficam em casa

Cabe salientar que o estudo de instituições conventuais é um *tópos* bastante explorado na historiografia ocidental. Há um esforço louvável para documentar casos de mulheres alocadas em conventos, em caráter temporário ou definitivo, por questões de segurança ou de interesses políticos, sociais e até financeiros. Por séculos, a crença na incapacidade feminina de se autogovernar reservou ao homem – na posição de pai, irmão, tio ou marido – o “fardo” de gerir a vida das mulheres de seu entorno. Mesmo no caso de jovens solteiras, pobres e assalariadas que, por dificuldades de caráter familiar e

econômico, eram obrigadas a trabalhar cedo, o empregador era quem exercia o papel de guardião. Mulheres independentes eram consideradas detestáveis, anormais e a única forma de obter respeito era permitindo ser social, econômica e juridicamente tuteladas por uma figura masculina (Hufton, 1991, p. 26).

Quando o marido partia em viagem, era lugar comum deixar a esposa e as filhas em um convento ou mosteiro⁵. As mulheres deviam evitar o excesso de deslocamento, qualquer gesto mais aventureiro era observado com reprovação. Muitas famílias escolhiam deixar a filha crescer nessas instituições religiosas, pois era uma garantia de que, aliada a uma educação cristã moralmente rigorosa, a honra da pupila seria preservada, e esta se tornaria uma esposa fiel e uma mãe equilibrada. A Literatura Ocidental está povoada de histórias congêneres. Das narrativas medievais aos romances do século XIX, vemos o papel institucional, social e econômico do convento na manutenção da integridade física e moral de mulheres. Usualmente, a filha da aristocracia ou da burguesia deveria ser guardada, protegida, preservada de espaços públicos; na ausência de um parente ou do marido, eram as irmãs do convento que assumiam a custódia.

Como será possível observar ao longo deste estudo, as instituições de vida consagrada feminina sofreram profundas transformações ao longo do tempo. Entre a clausura e a vida missionária, entre o enrijecimento tridentino e os novos paradigmas do Vaticano II, essas instituições estiveram presentes desde a igreja cristã primitiva e sobrevivem até os dias atuais. Em virtude das agudas mudanças nos costumes, nas crenças e na vida social das mulheres, não surpreende que a demografia dos conventos tenha paulatinamente diminuído nas últimas décadas. Contudo, as instituições religiosas

⁵ Embora sejam utilizados muitas vezes de forma indistinta, existem diferenças semânticas no emprego dos termos convento e monastério (mosteiro ou abadia são sinônimos deste último). Segundo Ana Cristina Pereira Lage (2020), convento é o nome atribuído à casa onde religiosas ou religiosos habitam em regime aberto ou de clausura. Os monastérios aparecem em documentos mais antigos e são espaços monacais normalmente masculinos. Nessa acepção, os monges se retiravam do mundo para viver em solidão; ao passo que, nos conventos, o chamado estava vinculado a uma vida em comunidade. Ademais, apesar de os monastérios seguirem uma regra comum (por exemplo, a Regra de São Bento), são independentes entre si no quesito administrativo, concentrando a autoridade na figura de um abade. Os conventos, no entanto, vinculam-se a uma administração regional, cujo poder é exercido por um regente provincial. Os monastérios foram mais abundantes na Alta Idade Média, a partir do século IV, fruto do monaquismo ocidental, e os conventos ganharam mais projeção com o aparecimento das ordens mendicantes a partir do século XIII (Lage, 2020, p. 667-668). Como afirma Isabel Morujão, durante a Idade Moderna, em língua portuguesa, os termos passam a ser usados de forma indistinta. Inclusive, existem registros que apontam ao uso privilegiado de convento para frades e monastério para freiras, uma vez que estas eram obrigadas a se manterem isoladas (Morujão, 2012, p. 18). Outros afirmavam que convento se refere à comunidade e mosteiro, ao espaço físico e institucional. Em face das diferentes aplicações vocabulares, por vezes, ambíguas e/ou contraditórias, opto por não fazer uma distinção conceitual na utilização destes verbetes ao longo da tese.

não perderam o prestígio entre católicos. Monjas enclausuradas ainda gozam do epíteto de “intercessoras oficiais do Santo Padre”. Nas palavras do Papa Francisco, elas são o “coração orante da Igreja”.⁶ Ainda que o número de aspirantes tenha encolhido dramaticamente nos últimos tempos, está muito longe de se tornar um modo de vida extinto.

A sobrevivência por tanto tempo da experiência comunal feminina dentro da Igreja Católica é uma prova do êxito da vida consagrada, mas é também um indício da força e da resistência desse teto institucional, que exerceu múltiplas funções sociais, guardou segredos, permitiu as mais variadas formas de interditos e transgressões; e foi também lugar de trâmites monetários complexos e disputas de poder.

Ainda assim, a jovem que decide hoje viver sob esse teto, o faz a partir de uma disposição voluntária. Uma realidade muito diferente se verifica no passado: ainda que existissem jovens interessadas em abraçar a vida contemplativa, na prática, quem escolhia o destino delas eram as famílias; interesses sociais e econômicos se antepunham a qualquer afã vocacional de que as jovens pudessem dispor. De todo modo, manter uma filha enclausurada em um convento de prestígio era uma solução vantajosa. Em alguns casos, como os observados nas primeiras instituições instaladas no Brasil Colônia, o ingresso de uma parente na vida religiosa era a garantia de pureza sanguínea na linhagem familiar. O pagamento de dotes suntuosos e certificados de autenticidade salvaguardava não apenas o conforto a longo prazo – incluindo, por exemplo, a posse de escravizados dentro dos claustros brasileiros – como a procedência das outras companheiras de claustro, todas mulheres de reconhecida estirpe (Algranti, 1993).

Por esse viés, quando se pensa no convento como instituição social – e, como veremos, como instituição total (Goffman, 1961) – se pensa em uma estrutura física e regimental que garanta, acima tudo, a proteção a uma parcela muito privilegiada da população feminina, criando um microcosmo no qual é possível tensionar relações de opressão e favorecimentos de mulheres brancas e herdeiras. Algo que nos permite lançar hipóteses que justifiquem a tão longa e bem sucedida permanência institucional.

⁶ Texto “Constituição Apostólica *vultum dei quaerere*: sobre a vida contemplativa feminina” na íntegra: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_constitutions/documents/papa-francesco_costituzione-ap_20160629_vultum-dei-quaerere.html. Acesso em 30 de janeiro de 2025.

Espaço conventual e território

Viso, com este trabalho, a uma análise de textos de escritoras religiosas a partir de um tratamento topológico. O *locus* é tracejado nas intersecções do simbólico com o material, do metafórico com o alegórico, do textual com um modo muito concreto de viver. Enodamentos que nos permitem observar os conventos femininos como um modelo prático de instituições fundadas sobre prescrições sistemáticas e homogeneizantes, mas que, à revelia de tudo isso, não foram suficientes para pulverizar experiências de subjetividade; pode-se dizer que, nos casos aqui abordados, o convento até ajudou a promovê-las.

Nessa proposta de enfoque, o espaço não é abordado como categoria genérica, neutra e indiferenciada, ou como mera paisagem de um retrato fixo da história de mulheres do passado; o oposto disso: o espaço conventual constitui-se como um território, no qual noções de poder, pertencimento, cultura, identidade, fluxos, enraizamento associam-se a noções de materialidade, espaço físico, natureza (Haesbaert, 2014; Bonnemaïson, 2002). O vínculo dessas mulheres com o convento, o hábito, as regras e os votos sacramentais dissolve as fronteiras do simbólico e do físico, colocando em evidência as múltiplas influências e interferências do espaço na vida consagrada.

A disposição física do convento não está apenas ambientando ou fazendo moldura para a comunidade religiosa instalada dentro dele, o edifício sustenta a estrutura institucional, influencia as regras e o estilo de vida das reclusas. No decorrer dos séculos, a escolha de abraçar uma vocação religiosa esteve atrelada não somente ao ofício, aos votos ou às vestes consagradas, mas também à materialidade da habitação religiosa. Como relata Ann Campbell, que viveu como freira durante o período de transformações do Concílio Vaticano II:

Fiz as malas, deixei o mundo que mal conhecia e ingressei no convento em 1955. Aos 17 anos, eu acreditava ter encontrado o preço que recompensaria Deus por todas as coisas boas que Ele me proporcionara. Eu estaria segura e salva por toda a eternidade (Campbell, 1985, p. 244).⁷

⁷ “I packed a trunk, left a world I hardly knew, and went off to the convent in 1955. At seventeen I believe that I had found the price that would compensate God for all the good things. I would be safe and saved for all eternity” (Campbell, 1985, p. 244).

Na fala da ex-freira, o espaço conventual deveria garantir uma vida estável, segura e intelectualmente estimulante. Oração e dedicação aos estudos seriam atividades coadunadas. Para a jovem Campbell que olhava de fora dos muros, o convento era praticamente um paraíso, pois a desobrigava de demandas sociais amplamente naturalizadas em papéis de gênero, tais como: casamento, maternidade, família nuclear, submissão a autoridades masculinas que limitavam o desenvolvimento de suas capacidades intelectuais e sufocavam suas potências criativas; imperativos abrigados no grande guarda-chuva que Adrienne Rich chamou de “heterossexualidade compulsória” (Rich, 1982).

Não surpreende que tenham existido muitas mulheres que preferiram as clausuras físicas às correntes invisíveis do matrimônio (recordo que, na língua espanhola, a palavra *esposas* significa algemas). Contudo, o testemunho de Ann Campbell não deixa de colocar em evidência também o abismo entre as expectativas de uma aspirante vocacional e a realidade de uma mulher consagrada. Em seu testemunho, ela descreve como, em pouco tempo de vida no claustro, descobriu que estaria submetida a uma série de regras distorcidas e absurdas cuja aplicação traduzia-se em práticas draconianas.

Aproximando o sistema de leis institucionais da arquitetura fechada do monastério, constata-se o vínculo indissolúvel entre a vida consagrada e o vetor espacial. O edifício religioso organiza e orienta a vida daquelas que vivem dentro de seus limites, convertendo-se em uma forma material de aplicação da regra. Não se resume, por assim dizer, a uma afirmação simplista de que o convento seja um mero espelho de sua constituição, ao contrário, seria impossível construir esse sistema de leis sem imaginá-lo se materializando num espaço específico. Minha hipótese de pesquisa encontra-se, então, em um impasse análogo ao do ovo e da galinha, ou, ainda, ao de formigas caminhando sobre a dobra de uma banda de Möbius: o edifício é constituído pela regra, e esta, por sua vez, se corporifica na arquitetura do convento⁸.

⁸ A capa do *Seminário 10 - A angústia* (1962-1963), de Jacques Lacan, apresenta a imagem de formigas caminhando sobre uma banda de Möbius. A ilustração faz referência a espaços impossíveis, tais como aqueles observados na obra de Maurits Cornelis Escher (1898 -1972). A banda de Möbius é um objeto topológico constituído por uma fita bilateral que, ao ser acrescida de uma dobra, torna-se uma superfície unilateral que permite o deslocamento para dentro e para fora do objeto sem qualquer fronteira impeditiva. A ilustração das formigas na capa coloca em questão a ideia de sujeito debatida por Lacan no seminário, durante o qual o psicanalista refuta concepções binárias de subjetividade, como, por exemplo, a antítese da tradição escolástica corpo *versus* alma. A banda de Möbius põe em questão uma ideia bilateral de espaço: interior *versus* exterior; ideia *versus* materialidade, demonstrando como não se trata de delimitar fronteiras entre realidades opostas, uma vez que a espacialidade estrutura não apenas a vida exterior, material e concreta das pessoas que habitam o convento, mas também a sua interioridade, seus

O passo orquestrado das religiosas que se movem pelos corredores e cômodos do convento, limita e/ou expande suas ações, orienta as práticas devocionais, determina os serviços de manutenção do cotidiano. O convento é o grande corpo da comunidade, é a materialização do modo de viver das religiosas. Como atesta Silvia Evangelisti, em seu estudo *Nuns: A History of Convent Life (1450–1700)*:

A confissão será a casa do capítulo, porque diz a verdade. A pregação será o refeitório, porque alimenta as almas. A oração deve ser a capela, que deve ser elevada de acordo com a contemplação e além de todos os cuidados mundanos. A compaixão será a enfermaria; devoção, a despensa; meditação, a granja. Como neste compêndio devocional medieval, a arquitetura monástica contribuiu para moldar a vida, as experiências litúrgicas e os horários das monjas. Na verdade, de acordo com os regulamentos monásticos, cada área do edifício do convento deveria hospedar atividades da espécie, sendo o tempo e o espaço da rotina diária estritamente ligados (Evangelisti, 2007, p. 46).⁹

Em uma sintonia afim, Michel Foucault, na conferência intitulada "Des espaces autres" (1984), debate com arquitetos a relevância do vetor espacial no estudo de diferentes formas de vida, de interação e organização social. O vínculo indissociável entre espaço e poder, que aparece de forma reiterada na obra do filósofo, pode ser explorado em variados aspectos e nuances na arquitetura fechada dos mosteiros católicos. Por esse prisma, o conceito foucaultiano de heterotopia constitui-se como uma matriz a partir da qual é possível examinar as múltiplas facetas do espaço conventual.

No seu fundamento, as arquiteturas heterotópicas são a negação de todos os outros espaços, uma vez que se trata de construções físicas ou imaginárias erguidas para serem zonas onde se manifesta aquilo que não pode ser manifestado em lugar algum. São espaços de isolamento, quarentena ou exclusão, razão pela qual se observa, entre os seus limites, a formação de sistemas de regras ou leis próprias para organizar as atividades sociais internas.

modos de pensar, suas formas de desejar. Em suma, trata-se de reconhecer como o *espaço físico faz dobra* e ingressa no domínio do espaço anímico numa relação de mútua influência.

⁹ "Confession shall be the chapter house, because it tells the truth. Preaching shall be the refectory, because it feeds souls. Prayer shall be the chapel, which must be high according to contemplation and beyond all worldly cares. Compassion shall be the infirmary; devotion, the store-room; meditation, the grange.' As in this medieval devotional compendium, monastic architecture contributed to shaping nuns' lives, liturgical experiences, and schedules. Indeed, according to monastic regulations each area of the convent building was to host specific activities, time and space in the daily routine being strictly bound together" (Evangelisti, 2007, p. 46).

Nas heterotopias, o tempo não é linear; adquire antes um fluir cíclico ou cumulativo. Apesar de sua arquitetura fechada, são espaços capazes de justapor mundos inteiros e diferentes temporalidades. A título de exemplo, Foucault recorda o passeio sorrateiro da criança no quarto dos pais. Os limites da cama conjugal constituem-se como uma verdadeira heterotopia de infância: “É nessa grande cama que se descobre o oceano, pois nela se pode nadar entre as cobertas; depois essa grande cama é também o céu, pois se pode saltar entre as molas; é a floresta, pois pode-se nela esconder-se; é a noite, pois ali se pode virar fantasma entre os lençóis; é, enfim, o prazer, pois no retorno dos pais se será punido” (Foucault, 2013, p. 20).

A conceituação de heterotopia recupera a frágil fronteira entre o sagrado e o profano, ao pensar nesses espaços como zonas de desvio, de rituais de purificação, de passagem ou de defloração. Locais onde os incompatíveis podem finalmente se encontrar. O que me leva à duplicidade da palavra *sacer*, incorporada ao título deste estudo, e que comporta sentidos em direções contrárias: de sagrado, profano, imaculado, impuro, daquilo que não é lícito tocar, infame, abominável, banido, fora-da-lei (Freud, 2018, p. 182; Seligmann-Silva, 2005, p. 74).

Compreendo que o convento pode em certas situações transformar-se em uma heterotopia. Embora sejam espaços regulados pelos rígidos poderes de tão longa tradição eclesiástica, muitas mulheres, ao assumirem o hábito como padrão de vida e o convento como casa, manejaram os interditos institucionais em diferentes formas e graus de transgressão. É curioso que, na busca de selecionar textos redigidos por freiras, eu tenha finalmente recebido delas uma lição de deslocamento. Em seu enclausuramento nômade, os espaços que essas irmãs habitam não apresentam somente as características fechadas de um convento; ao contrário, assumem diferentes formas físicas e imaginárias; são castelos, casulos, céus estrelados, bibliotecas, apartamentos, aldeias, cavernas. Elas são como a criança que viaja a países encantados em cima da cama dos pais. De dentro de seus conventos, souberam criar suas próprias heterotopias, ou, como diria Foucault, para sobreviver às grades, aos muros e às celas, essas freiras ergueram pequenas utopias localizadas. Por isso também, todas elas foram de alguma forma viajantes, “andariegas”, aventureiras, o que me forçou sempre a me lembrar da imagem da irmã porteira indo ao encontro de Julia, atravessando a rua como quem desbrava um mundo inteiro.

Métodos e procedimento de construção

Conforme a questão foi se delineando, apareceram problemas referentes à escolha do *corpus* de análise, paradoxalmente, escasso e abundante. Fez-se necessário estabelecer critérios para a escolha dos materiais de construção deste convento imaginário.¹⁰ É possível antever que critérios temporais ou a escolha de uma autora específica – Teresa de Jesús ou Sor Juana Inés de la Cruz – seriam opções metodológicas mais seguras. A historiografia aprendeu a privilegiar o tempo, inserindo sobre uma linha lógica e linear o decurso dos fenômenos e dos acontecimentos ou, na metáfora benjaminiana, como quem perfila com os dedos as contas de um rosário (Benjamin, 2012, p. 17). É um hábito que incorporamos aos estudos literários: fracionar o tempo em escalas miúdas, na pretensão de que, ao menos nesse recorte, a compreensão seja absoluta.

No entanto, vale recordar que, ao longo da história, sábios construtores ergueram conventos a partir do manejo e da composição dos mais variados materiais: terra, água, pedra, madeira, palha, tijolo, telha, argila, cerâmica, mármore, ferro. A lista de materiais parece não ter fim. Os arquitetos do passado sabiam que para construir um edifício eram necessárias boas ferramentas e materiais, razão pela qual compreendi que haveria uma coerência maior com a questão que orienta a tese se adotássemos um recorte menos homogêneo, que privilegiasse a dimensão simbólica e material do convento, em detrimento de uma perspectiva temporal ou linguística. Em outras palavras, opto por uma abordagem metodológica que parte de pequenos recortes de materiais literários produzidos por monjas, freiras e ex-freiras.

O método de construção da tese se inspira nas reflexões de Erich Auerbach, em “Filologia da literatura mundial” (1952), que consiste em localizar determinados fenômenos ou traços característicos do objeto que se pretende pesquisar, permitindo que, no ato interpretativo, estes possam irradiar de forma tal que estruture e ordene

¹⁰ No recolhimento de fontes, ficou demonstrada a existência de uma rica investigação histórica que envolve as instituições de reclusão feminina, nas quais é possível mapear o perfil das mulheres que habitavam as clausuras, e de que maneira o momento histórico e as diferenças culturais de cada sociedade influenciaram nos costumes e nas regras internas dos conventos. Por outro lado, qualquer pesquisa sobre mulheres que dialogue com a historiografia terá de enfrentar uma escassez de fontes primárias: mediatizadas pelo verbo masculino, o silêncio ou o silenciamento dessas mulheres enclausuradas é constrangedor. Para recuperar essas vozes, há um trabalho louvável de escavação e pesquisa em acervos de monastérios. No entanto, vale enfatizar que, por diferentes empecilhos e decisões pessoais, meu trabalho não teve esse caráter “arqueológico”, de resgate de histórias esquecidas; ao contrário, todos os textos que trabalho aqui são publicados por editoras e de fácil acesso.

sinteticamente um conjunto maior do que a si mesmo. A esses traços ou fenômenos dá-se o nome de ponto de partida. Um bom ponto de partida “reside, por um lado, em sua concretude e precisão e, por outro, em sua capacidade de irradiação” (Auerbach, 2007, p. 371). O ponto de partida permite compreender o processo resultante de um conjunto de fenômenos bastante amplo sem a necessidade de uma acumulação enciclopédica. Trata-se, portanto, de um método que tem como objetivo tornar viável a “atividade sintético-perspectivística”. A estratégia metodológica de Auerbach será parcialmente adotada neste trabalho, ao privilegiarmos o uso de fontes que façam referências ao espaço simbólico e material do convento como ponto de partida.

Insisto no parcial por entender que a síntese não permite necessariamente uma visão sistêmica do conjunto, ela é com frequência excludente, homogênea, generalizante. O que apresento não é uma leitura sintética, estrutural ou sistemática das instituições conventuais, mas uma proposta de leitura que visa a construir uma *perspectiva* do espaço conventual como um território privilegiado para pensar processos de agenciamento e de subjetivação feminina. Nesse horizonte, caberia enodar ao ponto de partida a noção de “saber localizado” de Donna Haraway. Trata-se de um procedimento de trabalho que se reconhece parcial e, com base nisso, confronta a arrogância cientificista presumidamente universal:

Precisamos aprender em nossos corpos, dotados das cores e da visão estereoscópica dos primatas, como vincular o objetivo aos nossos instrumentos teóricos e políticos de modo a nomear onde estamos e onde não estamos, nas dimensões do espaço mental e físico que mal sabemos como nomear. Assim, de modo não muito perverso, a objetividade revela-se como algo que diz respeito à corporificação específica e particular e não, definitivamente, como algo a respeito da falsa visão que promete transcendência de todos os limites e responsabilidades. A moral é simples: apenas a perspectiva parcial promete visão objetiva (Haraway, 1995, p. 21).

É somente mediado pela lente de Haraway que o ponto de partida de Auerbach faz sentido para mim, na medida em que o reconheço como necessariamente localizado. Entendimento que me permite assumir a responsabilidade por um método que, a despeito de seu caráter não totalizante e fragmentário, confere ferramentas à construção de uma perspectiva ou de um modo de olhar os fenômenos que busco aqui investigar.

Ferramentas e matérias-primas

Em seu livro *A técnica do pensamento – meditação, retórica e a construção de imagens (400- 1200)* (1998), Mary Carruthers analisa o uso de técnicas de criação de espaços cognitivos em contextos de meditação monástica. Apesar de estarem restritas ao perímetro conventual, essas técnicas eram transmitidas e compartilhadas entre os cenobitas, que, por meio da disciplina e da prática constante, exercitavam as faculdades da memória e da imaginação para criar edifícios mentais capazes de auxiliar na concentração e introspecção durante as orações de silêncio, contemplação ou meditação¹¹. Acredita-se que os monges bem treinados chegavam a construir fabulosas arquiteturas imaginárias, aproximando, a meu ver, essas técnicas da retórica monástica do conceito de heterotopia foucaultiano.

Para esses mestres, o pensamento é algo a ser construído, razão pela qual Carruthers considera esse conjunto de técnicas como uma “arte composicional”, como um modelo de aprendizado. Em semelhante disposição, construiremos “uma arquitetura para pensar” o convento, inspirando-nos no jovem artesão do medievo que “aprendia não apenas a usar as suas ferramentas, mas também a fabricá-las. Escribas preparavam seus pergaminhos, faziam seus estilos e misturavam suas tintas; pedreiros faziam seus machados, martelos e limas” (Carruthers, 2011, p. 28).

Nós, aqui, fabricaremos nossa própria heterotopia, exercitando a potência inventiva da memória. Invertendo a anedota inicial: Julia (ou Amanda, ou a amiga de uma amiga minha ou, ainda, uma distinta leitora) pede à monja porteira permissão para atravessar as fronteiras claustrais e contemplar o seu convento todo feito de palavras. Entretanto, para que esta *machina memorialis* funcione e entre em operação, preciso de um gesto generoso da leitora: o “nós” logo acima não é gratuito – ou um mero distanciamento científico –, ao contrário, é um convite ao engajamento; nas palavras de Carruthers, a um “esforço de imaginação”¹².

¹¹ Cenobita (do grego, *koinós*, "comum", e *bios*, "vida") é o termo usado para se referir aos monges que buscavam uma vida comum. Para esse fim, idealizaram conventos (ou cenóbios) nos quais todo o espaço é pensado para viver de modo coletivo. Como veremos ao longo da tese, ao idealizar uma vida comunitária, os cenobitas diferenciaram-se do anacoreta que, por sua vez, escolhia viver uma vida solitária no deserto ou na caverna.

¹² Penso a máquina como dispositivo para a realização de uma tarefa inventiva. Carruthers enfatiza a diferença na maneira como nós, sujeitos da modernidade, pensamos as máquinas e como estas eram compreendidas pelos sujeitos do medievo. Acostumamo-nos a conceber a máquina como dispositivo mecânico, repetitivo, aparato dialético que se contrapõe às definições e aos limites do humano: natural *versus* artificial, humanidade *versus* máquina. Amiúde, uma maquinaria que se desenvolve de forma parecida a nós, que parece imitar-nos no pensamento, é percebida como estranha, como inquietante, como

Nessa disposição, a elaboração da tese se inspira no processo de construção de um claustro, dividindo-se em seis fases:

1. Plano de construção;
2. Fundação;
3. Alvenaria;
4. Acabamentos e cobertura;
5. Locais de visitação;
6. Átrio.

Em virtude do caráter fragmentário deste tipo de composição, apresento, na abertura de cada fase construtiva, uma espécie de guia de navegação, no qual as questões que aparecem ao longo das análises são identificadas de forma a auxiliar e sinalizar as mudanças de rota do texto. Nesses momentos, peço a ajuda de Christine de Pizan (1364 - 1431) que, em seu livro *La Cité des Dames* (1405), elaborou um edifício imaginário e textual a partir de uma infinidade de matérias-primas. A escritora busca, em diferentes fontes e momentos da história, a presença de mulheres santas, corajosas e honrosas que são convocadas ao longo do texto para compor cada etapa de construção da cidade. Pizan coloca essas mulheres como protagonistas de histórias e da História, criando um local onde elas possam ser lembradas e reverenciadas. Com suas casas, castelos e torres de palavras, *A Cidade das Damas* é um exercício textual, mas é também um “local de memória”. Em razão disso, o livro de Pizan tornou-se um dos fundamentos teóricos mais essenciais para compreender o tipo de procedimento que busco realizar ao longo desta tese.

Ademais, as fases de construção estão divididas em capítulos que, por sua vez, se organizam de forma a simular e mimetizar a elaboração textual como uma construção de um convento imaginário. Num gesto análogo ao de Pizan, apresento como matéria-prima monjas, freiras e ex-freiras, a partir do uso de fragmentos dos seguintes livros:

incômoda. A literatura de ficção científica se nutre do efeito ominoso provocado por esses mecanismos: o autômato que confunde os sentidos e o robô que começa a atuar como humano são formas de pensar a aparição das máquinas como um risco à humanidade, como “suspeitosamente não humanas e, em verdade, como rivais dos empreendimentos humanos” (Carruthers, 2011, p. 53). Entretanto, para as culturas pré-industriais, as máquinas não são uma criação artificial oposta à natureza, mas uma extensão da mão e da força humana, servem como ferramentas para levantar objetos pesados, para erguer edifícios e tornar o trabalho possível. Uma concepção da qual me aproprio nesta pesquisa: “As construções mentais também podem ser chamadas de máquinas” (Carruthers, 2011, p. 53)

1. *Libro de la Vida* (1588), *Moradas* (1588) e *Fundaciones* (1610), de Teresa de Jesús;
2. *Lesbian Nuns: Breaking Silence* (1985), coletânea de Rosemary Curb e Nancy Manahan;
3. *O Renascer do Povo Tapirapé* (2002), das Irmãzinhas de Charles de Foucauld;
4. *The Nun's story* (1956), de Kathryn Hulme, inspirado na história da ex-freira Marie Louise Habets.
5. *To Father* (2001), de Maria Celeste Galilei;
6. *Carta de Monterrey* (1682), de Juana Inés de la Cruz;
7. *Vida de uma judia* (2002), de Edith Stein;

Os textos dessas escritoras aparecem em fragmentos enumerados em ordem crescente ao longo do texto; são como pedaços de pano de diferentes matérias literárias e estão dispostos aqui para formar uma espécie de colcha de retalhos — *outra metáfora de memória construtiva e coletiva*. Na ânsia de alinhar essas vidas sobre uma superfície comum, algumas perguntas orientam meu olhar: por que elas escrevem? Qual é a função da escrita nas suas variadas formas de viver? Como o espaço religioso atua incentivando ou desestimulando a criação literária? Essas monjas, freiras e ex-freiras decidiram escrever suas histórias particulares, porém observo um potencial de irradiação imanente a esses textos: juntos, eles são capazes de dialogar entre si e de erguer uma perspectiva da vida religiosa feminina dentro do catolicismo.

Não se nasce freira, torna-se freira

Isso posto, compreendo e defendo a importância de desestabilizar caricaturas e estereótipos reducionistas; de imaginar ingenuamente, por exemplo, as freiras como mulheres infelizes, como mero joguetes nas mãos de homens do clero ou, ainda, a visão hagiográfica delas como santas e irretocáveis; espero que esta tese contribua para nos afastarmos de lugares comuns. A vida no claustro, como em qualquer outra parte, é constituída por diversas camadas epistemológicas e

interpretativas; por isso, é importante não apenas estarmos abertas às diferentes formas de experiência, mas também buscarmos ativamente singularidades que muitas vezes são excluídas ou mantidas à margem do discurso hegemônico.

A escolha por um estudo centrado em monjas, freiras e ex-freiras não nos permite uma posição confortável e acrítica no debate de gênero; quase nunca esse sujeito “mulher” é garantia de uma afirmação identitária de subjetividade. Ao contrário, com suas vidas, essas religiosas denunciam a precariedade da orientação ontológica binária. Refiro-me, por exemplo, ao viscaíno Antonio de Erauso (1592 - 1650), também conhecido como Monja Alférez, que, na ocasião de sua fuga do convento das dominicanas, em San Sebastián, na Espanha, costurou, a partir do hábito de noviça, vestes de homem, adotando dali em diante várias identidades masculinas.¹³

Antonio viveu uma vida bastante irregular, marcada pelo signo do nomadismo e da liberdade, mas também por muita violência, pois foi um assassino sanguinário e inescrupuloso. Em sua viagem a Lima, foi mandado de volta ao convento, sendo obrigado a vestir o hábito de monja por mais dois anos. Em 1625, numa dessas curiosidades históricas dignas de ficção, recebeu das mãos do próprio papa Urbano VIII a autorização para vestir roupas masculinas: “Parti de Gênova a Roma. Beijei o pé de sua santidade Urbano VIII, referi-me brevemente, e da melhor maneira que soube, à minha vida e às viagens, meu sexo e virgindade; sua santidade demonstrou estranhamento diante do caso e com afabilidade concedeu-me licença para prosseguir minha vida com hábito de homem” (Erauso, 2002, p. 173).¹⁴

Em face das dificuldades de se pensar ou conceituar a categoria “mulher” sem cair numa totalidade ilusória, estereotipada e essencialista, adotamos a proposta de Judith Butler (1990) de composição de uma *montagem de uma unidade feminista em constante devir*, na qual diferentes formas e manifestações de ser (ou de não ser) mulher se articulam para formar uma coalizão emergente:

¹³ Infelizmente, todas as edições espanholas que encontrei preferem adotar Catalina de Erauso a Antonio, seu nome masculino, tendo como base o argumento de que este teria assumido múltiplas identidades e, portanto, não haveria consenso acerca de sua transexualidade. Tal insistência se nota, inclusive, pelo título a ele atribuído “monja Alférez”. Entretanto, a tradução brasileira ao português de Leticia Pilger da Silva e Suéliton de Oliveira Silva Filho, pela Editora Medusa, avança no debate ao colocar na capa o nome de Antonio de Erauso, como autor das memórias, e a transcrição do título para “FreirAlférez”, que demarca a precariedade de padrões de gênero no caso deste escritor.

¹⁴ “*Parti de Génova a Roma. Besé el pie a la santidad de Urbano VIII, referíle en breve, y lo mejor que supe, mi vida y corridas, mi sexo y virginidad; y mostró su santidad extrañar el caso, y con afabilidad me concedió licencia para proseguir mi vida en hábito de hombre*” (Erauso, 2002, p. 173).

O gênero é uma complexidade cuja totalidade é permanentemente protelada, jamais plenamente exibida em qualquer conjuntura considerada. Uma coalizão aberta, portanto, afirmaria identidades alternativamente instituídas e abandonadas, segundo as propostas em curso; tratar-se-á de uma assembleia que permita múltiplas convergências e divergências, sem obediência a um *telos* normativo e definidor (Butler, 2018, p. 42).

A coalizão é uma imagem gráfica: mantém a tensão, o fragmento e a desarmonia como condição de luta dentro do feminismo. Além da questão de gênero, pensar nessa coalizão emergente permite-nos também colocar em destaque componentes de caráter social e racial suscitados pela história da vida religiosa católica. Desde a publicação de *Mulheres, Raça e Classe* (1981), de Angela Davis, assistimos à desestabilização da pretensa unidade de luta das mulheres, ignorada na primeira onda feminista. Os debates estavam circunscritos às reivindicações de mulheres brancas e burguesas, que defendiam como uma demanda comum a luta pelo sufrágio universal e pela possibilidade de escolherem uma carreira que não fosse a de esposas e mães. Apesar de reconhecer a importância do pleito, é preciso pontuar que a louca enclausurada no sótão de Charlotte Brönte, em *Jane Eyre* (1847), não é uma metáfora-síntese de todos os contextos e realidades desse grande coletivo totalizante intitulado “mulheres”. O componente social e racial confere novas orientações e desdobramentos às análises, que tocam desde as relações de opressão e trabalho às demandas específicas de cada grupo.

Como é esperado, trata-se de questões que atravessam os muros conventuais. Já mencionamos anteriormente que, por muitos séculos, o convento era um destino honroso para as filhas da aristocracia. Não raro, mulheres religiosas viveram nesses locais de forma extremamente confortável, levando consigo joias, roupas, mobília e, inclusive, serviçais que, na sua maioria, eram camponesas pobres e, nos conventos coloniais, mulheres negras ou indígenas em regime de escravização. Mesmo em casos de pagamentos de dotes mais modestos e de padrões módicos de vida, ainda assim, estamos falando de mulheres privilegiadas.

Entretanto, como abordaremos na Fase 3. *Alvenaria*, a proliferação de congregações de vida ativa, ocorrida de forma mais sobressalente entre os séculos XVIII e XIX, engendra transformações no *éthos* da vocação religiosa feminina. Quando as freiras saem de seus conventos não mais para fundar novos conventos, mas para administrar hospitais, orfanatos, asilos e escolas, há uma ampliação da função social

dessas instituições, cujas influências não se restringem apenas a aspectos econômicos e sociais das comunidades ao redor das quais se localizam esses espaços, mas também ao modo de vida das religiosas e, conseqüentemente, à produção literária desenvolvida no interior dos muros. Passamos, em suma, do espaço de proteção ao espaço disciplinar, no qual se busca obliterar subjetividades ao implementar regimentos e tecnologias de vigilância massiva, amplamente discutidos na obra de Michel Foucault (1975).

Aquele público privilegiado de mulheres, composto por aristocratas e burguesas, cede espaço à entrada de jovens da classe operária e/ou racializadas. A ideia de que, apesar de não gerar filhos, a freira deveria ser útil à sociedade – oferecendo braços fortes e saudáveis para o trabalho – vai ao encontro de resíduos efluentes de discursos racistas e classicistas do colonialismo europeu:

Havia preconceito racial na ordem. As freiras mais velhas eram muito diretas em relação a isso. Uma delas me disse, logo quando eu entrei, ‘Sim, você será uma ótima irmã de serviços caseiros; Negros não são inteligentes o suficiente para ensinar.’ Eu nunca sonhei que poderia ser professora. Eu apenas presumi que seria uma irmã encarregada de cuidar da casa e desempenhar trabalho físico” (Dennis, 1985, p. 51).¹⁵

A história de Marie Dennis, que viveu como religiosa entre 1960 e 1968, ilustra a permanência de hierarquias baseadas na origem de classe e raça dentro dos conventos. Ela relata que, apesar de superar muitas barreiras e ter obtido o diploma necessário para lecionar, havia tanto interna como externamente muita resistência em aceitar que uma freira negra pudesse assumir uma vaga de docente e exercer um trabalho intelectual. O testemunho de Marie Dennis demonstra a variedade de contextos e de demandas enfrentadas pelas religiosas, o que não nos permite aceitar inadvertidamente uma totalidade de mulheres do claustro.

Nessa perspectiva, embora seja proposta uma “arquitetura” para pensar o convento, não se trata de uma estrutura rígida e hermética como ligeiramente se diria do cotidiano no interior dos muros. A própria vida errante das religiosas contradiz o modelo, a presença delas nos oferece zonas de evasão, linhas de fuga, labirintos onde a saída nem sempre é uma porta aberta. Evidentemente, a arquitetura conventual tem uma “*fôrma*” e uma forma a ser reproduzida em escala mundial, colonial, industrial, mas a cartografia dessas subjetividades, dessas freiras com quem iremos conversar, é, ao

¹⁵ “*There was racial prejudice in the order. The older nuns were very direct about it. One told me, soon after I entered, “Yes, you’ll make a good house sister; Negroes aren’t smart enough to teach.” I never dreamed I would be a teacher. I just assumed I’d be a house sister and do physical work.*” (Dennis, 1985, p. 51).

contrário, aberta em suas dimensões e acessos. Trata-se de freiras aventureiras, e o passeio pelos cômodos deste espaço imaginário pode nos levar a lugares inusitados e imprevisíveis. Em virtude dessas escolhas, a leitora notará que este espaço heterotópico que vamos deslindar nas próximas páginas é inegavelmente fragmentário, imperfeito e inacabado, atravessado por descontinuidades e interrupções abruptas. Mantenho o tom forte de Butler: trata-se de *uma montagem em constante devir, uma coalizão emergente*.

Empresto, finalmente, o conceito de “cartografia” de Gilles Deleuze e Félix Guattari, que acreditaram que existiam formas de construir sem recorrer necessariamente à rigidez das estruturas monolíticas. Acreditaram que era possível criar um espaço à parte, “conectável em todas as suas dimensões, desmontável, reversível, suscetível de receber modificações constantemente.” (Deleuze; Guattari, 2011, p. 30). Nos traços que articulam e desarticulam essas experiências de subjetividade, observo a formação de segmentos, domínios, locais, passagens, portas, pontes, itinerários: toda uma cartografia desenhada para pensar essas vidas errantes dentro do claustro.

Como diria Teresa de Jesús: caminhem por estas moradas! (Teresa de Jesús, *Moradas*, 1995, p. 298).¹⁶

¹⁶ Para facilitar a consulta da obra de Teresa de Jesús, indicarei o livro a que corresponde cada citação da seguinte maneira: (1) *Vida* — para *La vida*; (2) *Camino* — para *Camino de Perfección*; (3) *Moradas* — para *Castillo Interior o Las moradas*; (4) *Fundaciones* — para el *Libro de las fundaciones*; (5) *Poesía* — para obra poética extraída da edição de *Obras Completas*. Como informação adicional, acrescento também o capítulo, o ano e a página dos livros consultados.

FASE 2: A FUNDAÇÃO



Figura 2 — Miniatura presente no livro Cité des Dames, de Christine de Pizan

Escolha da mestra de obras: Teresa de Jesús

A escritora Christine de Pizan (1364 – 1431) associa, em *La cité des dames* (1405), o ato de escrever um texto à construção de uma obra arquitetônica. No início de seu livro, ela nos acomoda em seu gabinete particular de estudos, em meio a uma leitura indigesta¹⁷. O livro em questão é *Les lamentations de Mathéole* (1274), de Jean Le Fevre, que havia desferido sua raiva contra mulheres, alegando que éramos inclinadas ao vício e à maldade. Em meio ao desânimo provocado pelas palavras ressentidas do escritor, Christine é assaltada por uma visão fantástica: três damas coroadas e de distintas feições aproximam-se dela para anunciar a construção de uma cidade utópica. As damas são uma alegoria das virtudes da Razão, da Retidão e da Justiça e se dirigem a Pizan para outorgar-lhe a missão de construir uma fortaleza destinada a ser o lar de mulheres honrosas e corajosas. Esse espaço de caráter verbal e imaginário servirá como um escudo contra difamadores.

La cité des dames é um livro escrito em forma de um diálogo dividido em três partes, orientado, em cada etapa, pelo protagonismo de cada uma das virtudes. Na primeira parte, composta por quarenta e sete diálogos, dirige-nos a Razão. Considerada a mais austera de todas as virtudes, Razão habita a terra para corrigir aqueles que se desviam do bom caminho, segura nas mãos um espelho que reflete o que há no interior de cada um. Seu papel é orientar as almas na prática de boas ações. É ela que auxiliará Pizan a estabelecer as fundações da fortaleza, aconselhando-lhe a cavar fundo o terreno, para que as estruturas dessa cidade tenham estabilidade, firmeza e solidez.

A fundação é o eixo que sustenta qualquer estrutura arquitetônica, por isso, a dama Razão pedirá a Christine que execute essa etapa diligentemente. A inteligência é a sua pá, a sua ferramenta para questionar as palavras mal-intencionadas que escritores usam contra mulheres: “nós te entregaremos materiais mais duros e resistentes que o

¹⁷ Embora não tenha tomado o véu preto das religiosas, Christine de Pizan decidiu viver os seus últimos oito anos de vida com a filha monja em um convento dominicano de grande prestígio em Saint-Louis de Poissy. Pizan viveu de modo celibatário a maior parte de sua vida; viúva aos 25 anos, não voltou a se casar e decidiu dedicar-se ao ofício de escritora. Entre 1405 e 1410, ela intensifica sua produção literária, momento no qual escreve e vende cerca de 15 obras. Com essa atividade, sustentou dois filhos pequenos e a mãe enferma, um feito surpreendente para uma mulher da Baixa Idade Média.

mármore maciço antes de ser cimentado. Assim, a sua Cidade será de uma beleza incomparável e permanecerá eternamente neste mundo” (Pizan, 2000, p. 43).¹⁸

Assim como Christine de Pizan, começaremos também nosso convento imaginário pela construção das fundações, pela sua infraestrutura: o estudo do terreno, a escavação e abertura das cavidades subterrâneas que sustentarão as bases das futuras instalações do edifício textual. Com efeito, dedicamos esta etapa de construção à nossa mestra de obras, Teresa de Jesús, e ao movimento fundacional por ela promovido.

Conhecida como uma das monjas mais obstinadas de toda a história do catolicismo, Teresa de Jesús, Santa Teresa d'Ávila, ou, ainda, Teresa de Cepeda y Ahumada foi sem dúvida uma monja aventureira.¹⁹ Não poucas foram as ocasiões em que a compararam a Dom Quixote, o cavaleiro da triste figura que se recusou a viver uma vida monótona e sem peripécias dentro de casa.²⁰ Teresa foi uma ávida leitora de livros de cavalaria e passou os últimos vinte anos de vida num estado de intermitência: entre o passo silencioso guardado pelos muros do monastério e as errâncias da estrada. A monja tinha se convencido da importância de fundar espaços dedicados à vida contemplativa, lugares seguros nos quais mulheres devotas poderiam mergulhar no conhecimento de si e de Deus.

De natureza polissêmica, a palavra “fundação” recobre uma série de significados que fazem referência à associação do termo a diferentes campos do saber: economia, direito, arquitetura e religião. Sua origem latina remonta ao nominativo *fundus* que aponta aos sentidos de “fundo, base”. “Bens de raiz, propriedade, fazenda, terreno. Sustentáculo de uma decisão”, passando pelo verbo *fundare*, que alude a “alicerçar, assentar solidamente”. “Fundar, construir, criar. Estabelecer, constituir. Consolidar, firmar” (Rezende; Bianchet, 2019, p. 154).

Fundatio, onis, seria, portanto, uma variação de base verbal (*fundare*) acrescida do sufixo nominalizador -tio, cuja função é adicionar uma acepção mais abstrata ao substantivo, mantendo, porém, as nuances motoras de sua raiz verbal (movimento, ação, ato de fundar). Tendo em vista o caráter abstrato e concreto de suas

¹⁸ “*nous te livrerons des matériaux plus durs et plus résistants que n'est le marbre massif avant d'être cimenté. Ainsi ta Cité sera d'une beauté sans pareille et demeurera éternellement en ce monde*” (Pizan, 2000, p. 43).

¹⁹ A escolha de um nome de professa é um sinal bastante relevante às religiosas, reflete e diz muito sobre a trajetória pessoal, devoções e missão de cada uma delas, e é o motivo pelo qual optei pelo tratamento Teresa de Jesús, no lugar, por exemplo, de Santa Teresa d'Ávila, na compreensão de que este foi o nome que a monja escolheu para si. Sempre que possível, em respeito à escolha pessoal do nome das professoras, estenderei o mesmo entendimento às outras freiras aqui mencionadas.

²⁰ Cf. *Vida de Don Quijote y Sancho según Miguel de Cervante Saavedra* (1914), Miguel Unamuno.

origens etimológicas (ligado a uma ideia de propriedade, de terreno), a palavra fundação encontra, no vocabulário arquitetônico, um sentido de estrutura de sustentação, de base sobre a qual estão assentadas as instalações de um edifício, de um alicerce sem o qual nada se mantém de pé; além de uma alusão a ocupar um território geográfico.

Por outro lado, no espaço jurídico, “fundação” corresponde a uma entidade ou pessoa jurídica, vinculada ao usufruto de um patrimônio privado. Herdeira do Direito Romano, a “Fundação é na verdade um instrumento por meio do qual pode o ser humano – como pessoa física ou jurídica – transmitir à sociedade atual e sucessivas gerações seus ideais e convicções e seguir atuando ‘como vivo depois de morto’” (Paes, 1998, p. 41). Nesse sentido, as fundações são “bens de mão-morta”, pois vinculam a influência financeira e moral do fundador a ações futuras que impactam coletivamente. A fundação mantém uma estreita relação com um trabalho de memória, uma vez que a obra será recordada e atualizada pela comunidade: “Todas as obras trabalhadas são produzidas, em primeiro lugar, para a recordação humana – primeiro diretamente, para atrair a atenção e assim serem lembradas” (Carruthers, 2011, p. 109).

Mary Carruthers, em seu estudo sobre as técnicas de retórica monástica, descreve a importância do trabalho fundacional na edificação dos espaços imaginários dos cenobitas. A fundação era uma etapa para nutrir a memória e a inteligência de conhecimentos sobre as Escrituras Sagradas. Primeiramente, os jovens monges estudavam as narrativas bíblicas e, quando essa base (ou infraestrutura) estivesse bem firme em seu interior, poderiam erguer as superestruturas do edifício com outros materiais proveniente de leituras ou da meditação, isto é, de sua própria imaginação: “É tão importante fazer essa fundação corretamente quanto é para qualquer construtor fazer as suas fundações ‘verdadeiras’” (Carruthers, 2011, p. 49). Para erguer uma obra é preciso que a fundação, que está sob a terra, seja muito bem projetada e estabelecida. De outro modo, o edifício será construído sobre irregularidades e possuirá uma disposição frágil e claudicante: “O formato ou a fundação de uma composição deve ser pensado como um ‘lugar-onde-se-inventa’. Tudo é encaixado nele” (Carruthers, 2011, p. 50).

Em paralelo, Christine de Pizan insiste na importância da escolha de materiais sólidos e duradouros para a construção da cidade, o que contrasta com a fragilidade dos materiais que homens como Le Fevre usavam em suas construções. Ela observa que não é consistente, nem sensato, considerar que todas as mulheres são culpadas pela natureza fraca da carne masculina. Esses escritores não fizeram o uso da boa razão, levantaram os seus edifícios a partir de fundamentos ruins, de argumentos

falaciosos que acobertavam, muitas vezes, um coração partido. Edifícios com más fundações, erguidos sobre mentiras e calúnias, se derrubam facilmente.

Em virtude disso, Teresa de Jesús nos oferecerá os materiais resistentes para estabelecer as fundações de nosso convento. Ao longo de sua vida, a monja buscou fundar espaços tanto no mundo material como no literário, deixando um legado tão vivo e tão sólido que, ainda hoje, encontramos conventos nos quais mulheres vivem a regra e o carisma ensinados pela fundadora no século XVI.²¹ Tais espaços são verdadeiros “bens de mão-morta” que foram transmitidos de geração em geração.

Teresa desenhou mapas, encontrou linhas de fuga, fundou conventos, enfrentou rusgas clericais. Foi uma mulher brava, dona de uma inquebrantável obstinação, lançou-se no mundo para executar um projeto polêmico e bastante ousado mesmo para nós que, quinhentos anos mais tarde, a observamos nas entrelinhas da obra que nos legou.

²¹ Os institutos religiosos usam o termo “carisma” como sinônimo de “dom” ou “presente de Deus” para uma determinada comunidade. Nos atos de fundação, o carisma aparece como uma forma de missão, de inspiração e meditação sobre a vida e sobre o trabalho que os religiosos exercem dentro do espaço institucional. O carisma também pode ser usado de forma individual para referir a um dom especial que a pessoa carrega, como cantar bem e saber rezar ou pregar de forma eloquente. A aplicação mais individualizada da palavra tornou-se frequente com a difusão do movimento de Renovação Carismática Católica, que busca transpor, para dentro do catolicismo, práticas de culto e oração observadas em igrejas evangélicas pentecostais.

2.1. Perfuração do terreno

FRAGMENTO 1.

Extraído de *La vida*, capítulo 32:

Depois de muito tempo que o Senhor tinha feito muitas dádivas que contei e outras muito grandes, estando um dia em oração, achei-me inteira, num instante, sem saber como, que parecia estar metida no inferno. Entendi que o Senhor queria que eu visse o lugar no além no qual os demônios me tinham emparedado e eu merecia por meus pecados. Foi em brevíssimo tempo, mas, ainda que eu tivesse vivido muitos anos, me pareceria impossível esquecer.

Parecia-me que a entrada era feita à maneira de um beco muito comprido e estreito, à maneira de um forno baixo escuro e apertado. O chão me pareceu de uma água como lodo muito sujo e de cheiro pestilento, e muitos vermes maus havia nele. No final do beco, havia uma concavidade na parede, como uma despensa muito apertada, onde me vi enfiar.

Tudo isso era agradável à vista em comparação com o que senti ali. Isso que eu disse não faz justiça. Estotro, parece-me que, sobre isso, mesmo um começo de descrever como é não pode existir, nem se pode entender. Mas senti um fogo na alma, que eu não consigo perceber como se pode dizer a maneira como é.

Dores corporais tão incomportáveis, que, mesmo tendo eu passado por outras gravíssimas nesta vida e, segundo dizem os médicos, as maiores que se podem passar aqui (...), tudo não é nada em comparação com o que senti ali. E ver que seriam sem fim e sem cessar jamais. Isso não é, pois, nada em comparação com o agonizar da alma: um aperto, um sufocamento, uma aflição tão sentível e tão desesperada e aflita tristeza que não sei como explicar (...).

Estando em lugar tão pestilencial, tão sem poder esperar consolo, não existe sentar-se ou deitar-se, nem há espaço, uma vez que me tinham posto nesse buraco na parede. Porque essas paredes, que são assustadoras para a vista, elas mesmas apertam e tudo sufocam. Não há luz, mas tudo são trevas escuríssimas. Eu não entendo como pode ser isto, pois apesar de não haver luz, tudo o que há à vista, causa padecimento, tudo se vê (...).

*Eu fiquei tão espantada, e ainda estou agora, escrevendo sobre isso, que foi há quase seis anos, e é assim que me parece que, por temor, o calor natural me falta aqui mesmo onde estou (...). Daqui também ganhei a grandíssima pena que me causam as muitas almas que se condenam (desses luteranos, em especial, porque já eram, pelo batismo, membros da Igreja), e os ímpetos grandes de ser de proveito às almas, que me parece, é certo, para mim que ao livrar uma alma que seja de tão gravíssimos tormentos, passaria eu de boa vontade por muitas mortes. (Teresa de Jesús, *Vida* [32], 1995, pp. 296-299).²²*

²² “Después de mucho tiempo, que el Señor me había hecho ya muchas de las mercedes que he dicho y otras muy grandes, estando un día en oración, me hallé en un punto toda, sin saber cómo, que me parecía estar metida en el Infierno. Entendí que quería el Señor que viese el lugar que los demonios allá me habían aparejado y yo merecido por mis pecados. Ello fue en brevísimo espacio, mas, aunque yo viviese muchos años, me parece imposible olvidárseme. Parecíame la entrada a manera de un callejón muy largo y estrecho, a manera de horno muy bajo y oscuro y angosto. El suelo me pareció de un agua como lodo

La vida é considerado o texto mais autobiográfico de Teresa de Jesús.²³ Ao longo de quarenta capítulos, ela rememora com acuidade e acentuada fluidez a sua trajetória de vida: a infância, a entrada no convento, o início da atividade reformadora e as dificuldades com diferentes e severas enfermidades. Porém, nada impede que o texto seja lido também como uma “confissão” (à maneira agostiniana), uma vez que, desde a primeira página, Teresa estabelece uma interlocução respeitosa e submissa com uma figura de autoridade eclesiástica: um “vuestra merced” cujo nome nunca é mencionado, mas que acena muito provavelmente a seu confessor e frade dominicano, García de Toledo (1514 – 1577).

Mas Teresa vai além: apesar de ser o seu primeiro livro, ela maneja habilmente o gênero de texto que está a escrever, reconhece a importância de ser didática, acessível e persuasiva no conteúdo e na forma como apresenta a sua história de vida. Afora o desenho de um roteiro individual, ela descreve também o “modo de espiritualidade” que aprendeu a cultivar e que está intimamente vinculado ao pleno exercício de sua profissão como religiosa. Como em um caminho através do qual enfrentamos diferentes estágios e desafios, Teresa descreve como desenvolveu uma intimidade bastante profunda (carregada de erotismo) com Deus. A experiência ascética e unitiva se traduz em histórias extremamente anedóticas, carregadas de comparações,

muy sucio y de pestilencial olor; y muchas sabandijas malas en él. Al cabo estaba una concavidad metida en una pared, a manera de una alacena, adonde me vi meter en mucho estrecho. Todo esto era deleitoso a la vista en comparación de lo que allí sentí. Esto que he dicho va mal encarecido. Estotro, me parece que, a principio de encarecerse como es, no le puede haber; ni se puede entender; mas sentí un fuego en el alma, que yo no puedo entender cómo poder decir de la manera que es. Los dolores corporales tan insoportables, que, con haberlos pasado en esta vida gravísimos y, según dicen los médicos, los mayores que se pueden acá pasar (...), no es todo nada en comparación de lo que allí sentí, y ver que habían de ser sin fin y sin jamás cesar. Esto no es, pues, nada en comparación del agonizar del alma: un apretamiento, un ahogamiento, una aflicción tan sentible y con tan desesperado y afligido descontento, que yo no sé cómo lo encarecer (...) Estando en tan pestilencial lugar, tan sin poder esperar consuelo, no hay sentarse, ni echarse, ni hay lugar, aunque me pusieron éste como agujero hecho en la pared, porque estas paredes, que son espantosas a la vista, aprietan ellas mismas, y todo ahoga; no hay luz, sino todo tinieblas oscurísimas. Yo no entiendo cómo puede ser esto, con no haber luz, lo que a la vista ha de dar pena, todo se ve (...). Yo quedé tan espantada, y aún lo estoy ahora escribiéndolo, con que ha casi seis años, y es así que me parece el calor natural me falta de temor aquí adonde estoy (...). De aquí también gané la grandísima pena que me da las muchas almas que se condenan (de estos luteranos en especial, porque eran ya por el bautismo miembros de la Iglesia), y los ímpetus grandes de aprovechar almas, que me parece, cierto, a mí que, por librar una sola de tan gravísimos tormentos, pasaría yo muchas muertes muy de buena gana” (Teresa de Jesús, *Vida* [32], 1995, p. 208-212).

²³ Traduzir Teresa de Jesús é um grande desafio. Como veremos, ela possui um estilo de escrita muito singular, com frases cheias de interrupções ou de prolongamentos e formações sintáticas desafiadoras mesmo para leitoras nativas. Por conta dos propósitos deste trabalho, preferi manter o estilo entrecortado, descontinuo, cheio de volteios e esquisitices em detrimento de uma compreensão mais imediata do texto. Uma Teresa menos árida se encontra facilmente nas traduções ao português. Acredito que, ao manter as irregularidades, a leitora é convidada a provar as dificuldades pelas quais a própria autora passou nas suas tentativas de traduzir para o papel suas experiências extáticas.

metáforas, alegorias, hipérboles, poliptotos, entre outros recursos linguísticos que conferem grande atratividade ao texto.

Para começar a fazer a escavação do terreno sobre o qual se levanta nosso edifício imaginário, recuperei um fragmento do capítulo 32, no qual a escritora aborda um dos momentos mais decisivos de sua autobiografia e que antecede sua atividade como reformadora da Ordem Carmelita. Como Dante Alighieri (1265 – 1321), Teresa nos transporta ao Inferno, ao criar uma atmosfera sensorial e, sobretudo, visual do espaço que é, por excelência, carente da presença de Deus. Semelhante a outras narrações de arrebatamentos espirituais, a descrição parte de uma cena na qual a monja está em oração contemplativa e se vê transportada *intelectualmente* a uma outra realidade bastante incômoda.²⁴ Ela atravessa uma concavidade estreita na parede, lugar onde não há nenhum tipo de conforto, apenas medo e aflição.

A repetição da palavra “encarecer” – impossível de ser traduzida ao português neste contexto – elucida como, para Teresa, há sempre uma injustiça ou um desequilíbrio entre a insustentável leveza das palavras escritas e o peso da experiência vivida: “me parece que, a principio de encarecerse como es, no le puede haber, ni se puede entender”. *Non sei explicar; é impossível entender; nada que pode ser dito se iguala à experiência.* É interessante notar a proliferação de significantes descritivos (buraco, forno, beco, despensa, concavidade) que vão se concatenando e revelando pelo exagero e pela persistência o hiato entre a experiência referencial e a narração. O que também ocorre com as expressões “à maneira de” ou “me parece”, emprestando à leitura o ritmo de um passo claudicante. Aos poucos, damos-nos conta de que nenhuma dessas formas verbais chega perto da visão aterrorizante: “Isso que eu disse não faz justiça”, Teresa se corrige e escreve de novo; em seguida, se corrige novamente.

De modo semelhante, a narração desse passeio ao mundo subterrâneo demanda uma ordenação temporal em diferentes níveis. A escritora pervaga entre o tempo da rememoração – que se confunde com o seu tempo histórico e com o tempo presente do ato enunciativo – e o tempo da experiência vivida, que não se resume apenas à pretérita experiência do evento narrado, mas a uma demanda pela construção

²⁴ Essa anotação do *intelectual* ou *mental* é relevante. Como Teresa afirma: não são com os olhos do corpo que vê, mas com os da alma. Embora ela mesma defenda que a sua imaginação não seria capaz de criar imagens tão sublimes e, por conseguinte, estas seriam manifestações e comunicações divinas, suas visões estão intimamente ligadas a técnicas de oração contemplativa e possuem uma carga imaginativa e inventiva que não pode ser ignorada na leitura; e que, aliás, nos afasta de interpretações psicologizantes, que atribuísssem à monja diagnósticos como de psicose ou epilepsia. Como veremos na Fase 5. *Locais de visita*, são técnicas de meditação presentes na tradição monástica.

de uma realidade alheia a qualquer referente temporal, encapsulada na eternidade dos que foram condenados ao Inferno. Num impulso de didatismo, as expressões temporais aparecem embaralhadas em compasso de progressão e de retrocesso, em ritmo de aceleração e de alargamento da escala cronométrica: “Depois de muito tempo”, “estando um dia”, “num instante”, “em brevíssimo tempo”, “vivido muitos anos”, “seriam sem fim”, “sem cessar jamais”, “ainda estou agora”, “há quase seis anos”. Note a peculiaridade da construção temporal desta frase: *“Entendí que quería el Señor que viese el lugar que los demonios allá me habían aparejado y yo merecido por mis pecados”*. O “*allá*” é impossível de ser traduzido, refere-se à vida após a morte, a um futuro hipotético. Trata-se de uma versão paralela da eternidade, de uma realidade na qual Teresa teria continuado a vida pecaminosa e teria sido punida por sua conduta. Ao mesmo tempo, todas as flexões verbais estão no passado, no sentido da experiência vivida, criando um efeito temporal muito inusitado.

O Inferno de Teresa é um túnel estreito, escuro, baixo, quente, úmido, habitado por vermes (“*sabandijas*”) e almas sofredoras. Ao ingressar na cavidade, ela sente o corpo queimar como fogo, é sufocante e ao mesmo tempo não há lugar para se escorar ou se sentar. Embora não haja luz — o ambiente esteja tomado por trevas escuríssimas — e não seja mais do que uma visão intelectual, tudo o que ela vê com os “olhos d’alma” é sofrido com intensidade pelo corpo. Os sentidos se mesclam, se confundem, e a descrição do espaço e das sensações ganha contornos sinestésicos: *“Todo esto era deleitoso a la **vista** en comparación de lo que allí **sentí**.”* Contudo, contar o que vivenciou lhe é quase impossível, conflitos e tensões conferem ao texto um tom de permanente hesitação.

A memória imagética medieval, da qual Teresa é herdeira, encontra suas extensões e limites no mundo da escritura. Ela claudica entre esses dois mundos. É preciso intensificar (tão, muito — “*muy mucho*” —, gravíssimo) e é preciso exagerar nas palavras duras e amedrontadoras: agonizar, afogamento, angústia, sufocamento. Teresa é hiperbólica, pois, a seu juízo, a descrição infernal deve ser tão inesquecível e tão traumática quanto foi a experiência de *estar* naquele lugar: “(...) recordamos de modo particularmente vívido e preciso coisas estranhas e emocionalmente tocantes, mais do que as coisas corriqueiras” (Carruthers, 2011, p. 60). A importância dada à percepção é exercida pela proliferação de significantes que apelam ao sentido da visão, buscando recriar uma imagem assustadora que não passa de forma imediata pelos olhos

corporais, mas pelos olhos da alma: “quis que eu visse”, “ver a visão”, “olhos”, “agradável à vista”.

O Inferno de Teresa é carregado de elementos simbólicos importantes e que irão contrastar com outras experiências mais elevadas, como veremos ao longo deste trabalho. Apesar da referência ao campo visual, a luz não chega até lá, é um local trevoso e pantanoso, de águas turvas, imundas e fedorentas, é o buraco do esquecimento de Deus. No latim, Lúcifer é *lux ferus* que, numa tradução literal, significa o “portador da luz”. O anjo caído já não é capaz de portar a luz que emana de Deus. Ele está mergulhado na ausência dessa luz, isto é, a única coisa capaz de portar é o negativo de Deus: a escuridão.

A descrição do evento condiz com a interioridade das sensações, cujos efeitos confundem os limites perceptivos do corpo e da criação intelectual. Trata-se de uma visão terrível (contrastes de claro e escuro, jogo de mostra-esconde), mas é também sentido na espacialidade do tato (é apertado, estreito, sente o calor e a dor, as paredes queimam como fogo, sufocam) e como odor (cheiro pestilento e repulsivo). Para traçar um paralelo, é como se a monja estivesse narrando um sonho com cores, cheiros, sons e gostos, entre outras sensações do mundo da vigília. Resulta que, para Teresa, as afecções são indícios da natureza indivisível do ser. De forma tal que a aventura da monja pelo beco malcheiroso, como experiência notadamente intelectual e espiritual, não se aparta da experiência corpórea que, de forma assombrosa, reverbera pelo texto. Místicos como Teresa são mestres na construção de espaços interiores, mas é preciso sublinhar que o próprio caráter experimental de seu saber os coloca num mundo muito concreto e, como veremos, nossa mestra de obras nunca negou isso.

Escavar zonas subterrâneas

Teresa não nega que já tenha sido assaltada diversas vezes pela presença maligna, mas é preciso distinguir a origem das visões. Embora se trate de uma visita ao Inferno, ela interpreta essa visão em particular como uma experiência que teria partido do próprio Deus. Enfatiza ainda que ela teria sido uma lição divina para não voltar a pecar (a descrição da cena é precedida por uma série de anedotas de suas antigas

ocupações mundanas) e para suscitar em seu espírito um desejo de transformação mais amplo.

Para compreender a visão trevosa para além dos limites espirituais, é conveniente lembrar que Teresa vive em um mundo crepuscular, atravessado pelo sentimento nostálgico do medievalismo que o antecede. Era um momento em que a realidade sagrada começava paulatinamente a se fazer ausente. O mundo de Teresa é aquele que acelera o passo em direção à modernidade, enquanto assiste de soslaio à erosão do que fica para trás. Sob a ótica de Michel de Certeau, era um tempo melancólico, marcado por uma perda, e os místicos foram aqueles que melhor traduziram os efeitos do “apagamento progressivo de Deus como Único objeto de amor” (Certeau, 2015, p. 5). Não surpreende, portanto, que a casa dos demônios seja esse buraco subterrâneo que, como uma toupeira, a monja escava para descobrir como seria um *mundo sem Deus*.

Em paralelo a isso, Jean Pierre Delumeau, em sua análise sobre as reformas, sinaliza como se tratava também de um tempo cercado por um clima tétrico, embalado pela dança macabra da morte (Delumeau, 1989, p. 61). Para o historiador, os horrores de guerras e da peste mobilizavam circuitos de afetos que contribuíram sobremaneira para o êxito das reformas (Safatle, 2019). Em face de uma morte certa e impiedosa, circulavam angústia e assombro nas mentes inquietas das pessoas. Nesse contexto, proliferava a crença na ira e na justiça rigorosa de Deus, fomentando a intolerância ao pecado e a preocupação com a salvação individual. Aquele buraco do esquecimento era, nesse sentido, um buraco do pecado, uma representação da punição como consequência de uma vida licenciosa e infiel. Deus se esquece daqueles que se esquecem dele. O clima de morte somado ao processo de laicização da vida contribuirá para a produção em escala massiva de discursos sobre a necessidade de purificação dos corpos, favorecendo práticas ascéticas e movimentos espiritualistas e reformistas.

Por esse prisma, o buraco malcheiroso abarrotado de almas sofredoras não era um prenúncio de um futuro distante e indiferente, mas de um presente imediato, de um reflexo próprio daquele tempo. A visão do Inferno foi um evento insuperável que ficou marcado profundamente na memória da monja. Como ela insiste, tamanha foi a intensidade da experiência que se tornou incontornável uma atitude de sua parte, uma ideia fixa que jamais a abandonou: o fim dos tempos estava próximo e o mundo precisava estar preparado; sobretudo, a Igreja precisava estar preparada para quando o momento chegasse. Daí, a urgência das reformas.

Como ela volta a afirmar em seu livro *Camino de perfección* (1567), foi a visão infernal que a impulsionou em direção à construção do primeiro Carmelo das descalças, o convento de San José, cuja planta baixa abre a fase do projeto desta tese-convento: “E, como me vi mulher, ruim e impossibilitada de trabalhar como quisesse no serviço do Senhor (...), determinei fazer este pouquinho a meu alcance, isto é: seguir os conselhos evangélicos com toda a perfeição que me fosse possível e procurar que estas pouquinhinhas que estão aqui fizessem o mesmo” (Teresa de Jesús, *Camino*, I, 2020, pp. 4-5).²⁵ Afinal, o que poderia fazer Teresa para salvar as almas do esquecimento perpétuo? Como monja, vivendo em um mundo tão restrito, a opção que lhe restava era buscar a salvação daquelas que viviam dentro dos conventos.

Teresa tem os dois pés bem fincados em seu tempo: o nó que ata o entusiasmo reformista ao tom espiritualista não faz mais do que reforçar o pragmatismo de sua mística. Ela é um exemplo tácito de como a palavra *estática* com “s” não se confunde com *extática* com “x”. Enquanto a primeira paralisa, a segunda alimenta afecções, engendra mobilidade, deslocamento, ação. *Teresa escavou este terreno até o Inferno e lá encontrou o desejo de executar um projeto fundacional.*

A subida ao monte começa pela entrada na caverna

No entendimento de Teresa, reverberava nos carmelos o estado de corrupção da Igreja, incomodavam os excessos, a comodidade e a falta de rigor nas clausuras – ela mesma foi amiga de visitas e vivia em uma cela duplex bastante confortável com mais duas sobrinhas (Medwick, 2004, p. 117). Outrora locais de recolhimento, oração e silêncio, os monastérios haviam se tornado ambientes barulhentos, infestados de coqueteria e de práticas luxuriosas.

Teresa desejava a materialização de um espaço no qual fosse possível viver na simplicidade e na pobreza, como os carmelitas do século XII. A regra escrita pela fundadora às irmãs revela a rigidez de seu modo de viver: elas praticavam penitências austeras e rigorosas; observadas, inclusive, na designação qualitativa que a ordem

²⁵ “Y como me vi mujer y ruin e imposibilitada de aprovechar en lo que yo quisiera en el servicio del Señor (...), determiné a hacer eso poquito que era para mí, que es seguir los consejos evangélicos con toda la perfección que yo pudiese y procurar que estas poquitas que están aquí hiciesen lo mismo” (Teresa de Jesús, *Camino*, I, 2020, pp. 4-5).

recebeu: *Ordem dos Carmelitas Descalços*, em referência à prática de não usar sapatos nem sequer no inverno.

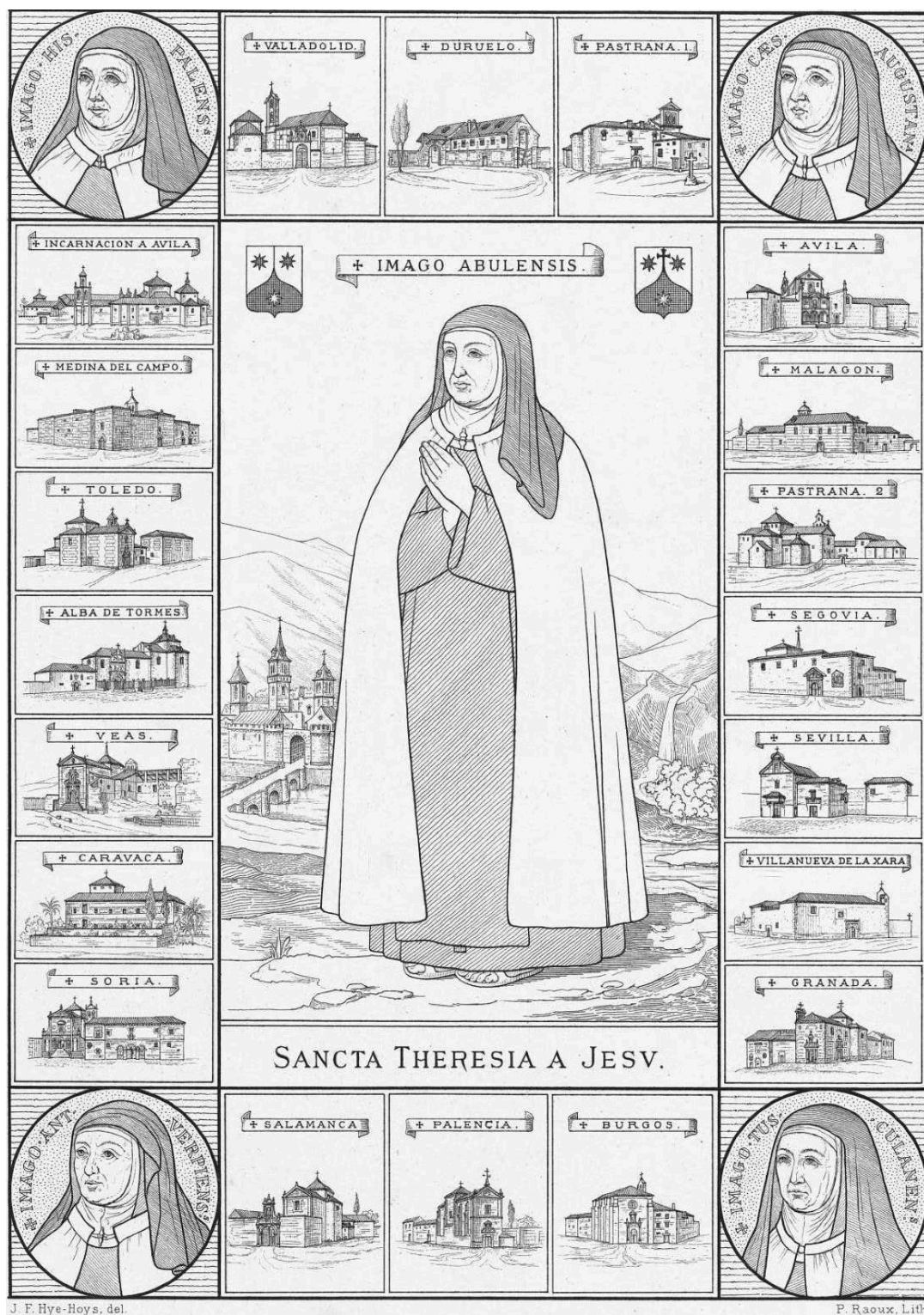


Figura 3 — *Sancta Theresia a Jesu. Imago abulensis* por Isidore Hye Hoys (1892)

Inserida na verve reformista de seu tempo, Teresa redesenhou o arranjo institucional carmelita, resgatando premissas e práticas primitivas dos monges do Monte Carmelo. Com esse trabalho, viajou por todo território espanhol e supervisionou a fundação de cerca de 19 conventos. Sem dúvida, uma obra impressionante. A imagem da monja peregrina é bastante famosa entre fiéis, que ainda hoje percorrem as rotas da cartografia teresiana.

Na capa do livro *L'Espagne thérésienne ou pèlerinage d'un Flamand à toutes les fondations de Sainte Thérèse* (1892), de Isidore Hye Hoys, é apresentada a litografia de *Teresa Abulensis* (gentílico de Teresa d'Ávila em latim) e, ao redor da imagem da santa, os nomes das cidades e os conventos que fundou. Durante um ano e meio, o artista visitou e ilustrou os espaços teresianos. O livro é composto por 29 lâminas, nas quais aparecem representados conventos, mapas dos trajetos, relíquias de Teresa, croquis dos edifícios, paisagens das províncias espanholas (montanhas, vegetação, lagos, cachoeiras, estradas). O livro de Hye Hoys é um documento que atesta como o imaginário místico é atravessado pela geografia.

Na perspectiva dos místicos reformistas, os conventos funcionariam como sentinelas demarcando fronteiras territoriais, garantindo um espaço de proteção e salvação das almas. É inegável a afinidade de Teresa com as doutrinas jesuítica e franciscana, tanto na conformidade do pensamento teológico – corroborando discursos sobre a importância de uma amizade íntima com Deus e uma vivência da humanidade de Cristo – como pelo modo de vida propriamente dito, que se apropria de símbolos marciais para incitar um ascetismo heroico nas religiosas. A ideia de que as carmelitas deveriam lutar e dar a vida para salvar almas do Inferno (daquele lugar em que ela mesma teria estado) floresce dentro do carisma de intercessão pela Igreja – em harmonia com as regras de recolhimento, clausura e silêncio. A vida das monjas é uma batalha e suas armas são jejuns, orações, práticas de mortificação e autopunição.

Teresa sustenta que a vida religiosa exige virilidade, pois essas mulheres são guerreiras espirituais, solidificando o processo de “Reconquista” do território peninsular pelos cristãos.²⁶ Isto porque ela cresceu nas rebarbas dos oito séculos de pugna

²⁶ Apesar de ser um termo consolidado na historiografia, utilizarei “Reconquista” entre aspas por entender que se trata de um conceito problemático. Como afirma Martín Ríos Saloma, em seu estudo “La Reconquista: génesis de um mito historiográfico” (2008), o termo foi usado para designar o enfrentamento militar, político, econômico, cultural, geográfico entre os reinos Al-Andalus e Hispano-cristãos durante a Idade Média. Apesar disso, não há razões para crer no emprego do termo “Reconquista” ao longo do período medieval, portanto, nesses contextos o seu uso resulta anacrônico. O aspecto semântico relacionado à disputa territorial é encontrado somente em registros do século XVII, ou seja, posterior à morte de Teresa. Para Saloma, a consolidação do conceito histórico teria ocorrido

territorial entre mulçumanos e cristãos, na irrupção da Reforma Protestante de Martinho Lutero (1483 – 1546), no recrudescimento de movimentos anticlericais influenciados pela presença na península de Erasmo de Rotterdam (1466 – 1536) e do valenciano Juan de Vives (1493 – 1540).

Teresa era assombrada pelos ecos da disputa entre nobres católicos e huguenotes na França, que chegavam e disseminavam relatos aterrorizantes dos conflitos: “Neste tempo chegaram a mim notícias dos danos e estragos que tinham feito esses luteranos na França e quanto crescia esta desventurada seita” (Teresa de Jesús, *Camino*, I, 2020, p. 4).²⁷ Teresa escreveu o livro *Camino de perfección* entre 1564 e 1567, momento em que as tensões já haviam se transformado em batalhas sangrentas e mortes para ambos os lados. Ainda que nunca tenha saído da Espanha, ela expressava o desejo de atravessar os Pirineus e fundar conventos também nessa mesma França cindida pelas disputas religiosas (Mujica, 2020, p. 147).

A construção de conventos, para além de proteger as monjas dos perigos do mundo exterior, oferecia, na sólida estrutura do edifício, uma estabilidade em um contexto de fé instável. Teresa terá um papel de destaque no enfrentamento à Reforma Protestante; mesmo assim, convém pontuar que se trata de um movimento amplo dentro do catolicismo, fortemente marcado pelo trabalho de mulheres leigas e religiosas.²⁸ De sua parte, a madre defenderá com veemência a expansão da fé católica e estabelecerá suas crenças não somente no plano de uma disputa espiritual, mas também territorialmente. Penso que as ideologias colonialistas da época intensificaram o ímpeto cavalheiresco de Teresa: o hábito se incorporou como armadura e a pena era a sua

somente no século XIX, no contexto da construção da identidade nacional espanhola. O termo “Reconquista” foi vinculado a aspectos políticos e ideológicos de cunho conservador, católico e nacionalista, que desenhavam uma ideia de perda e recuperação do território tomado por “estrangeiros” mulçumanos.

²⁷ “*En este tiempo vinieron a mi noticia los daños de Francia y el estrago que habían hechos estos luteranos y cuánto iba en crecimiento esta desventurada secta*” (Teresa de Jesús, *Camino*, I, 2020, p. 4).

²⁸ Limitar as transformações operadas dentro da Igreja Católica no período ao termo “Contrarreforma” é certamente um equívoco de imprecisão histórica. Jean Pierre Delumeau, em seu livro *Nascimento e afirmação da Reforma* (1965), defende a manutenção do termo em contextos no quais se coloca a contraofensiva católica ao embate com protestantes: “Alguns historiadores católicos desejariam ver abandonar o termo *Contra-Reforma*. Nós pelo contrário mantivemo-lo, mas num sentido limitado e muito preciso. Ele designará apenas em nosso discurso as manifestações resolutamente antiprotestantes do catolicismo em via de renovação, nos séculos XVI e XVII. De fato, não se trata mais atualmente de considerar o rejuvenescimento operado na igreja romana, no transcurso da época moderna, como uma simples contra-ofensiva dirigida contra heréticos. Essa contra-ofensiva existiu certamente, é por isso que o termo *Contra-reforma* não deve ser abandonado, tanto mais que não podem negar certos aspectos anticatólicos da *Reforma* protestante. Mas assim como esta foi muito mais que um catálogo de rejeições, de negações e de oposições, assim também a *Reforma* católica foi infinitamente mais ampla, mais rica e mais profunda que a ação pela qual Roma combateu o protestantismo” (Delumeau, 1989, pp. XVII-XVIII).

espada. Tal como Dom Quixote, ela saía a combater inimigos que eram ora luteranos, ora demônios, ora clérigos que não viam com bons olhos o voluntarismo dessa mulher.

Nesse sentido, seria um equívoco ignorar traços do colonialismo cristão presentes no pensamento da madre carmelita, tão comuns aos religiosos de seu tempo, mas, mesmo assim, recorro que é preciso olhar a singularidade da experiência de Teresa para não cair em generalizações simplificadoras. Sua mãe morreu jovem e a pequena órfã cresceu cercada de presenças masculinas — pai, irmãos, tios e primos —, razão pela qual foi enviada muito cedo a viver em um convento e descobriu, também muito cedo, que sua condição de mulher significava uma liberdade condicionada. Ela pagou um preço caro para manter a fidelidade a suas convicções. As pessoas acreditavam que ela havia enlouquecido, foi perseguida em sua atividade de escritora e, por agir à revelia de seus superiores, foi atacada também na atividade reformadora. Na boca de detratores, o nome de Teresa aparecia atrelado a adjetivos como “herege”, “andariega”, “desobediente”, “contumaz” (Ramón Cue, 1963, p. 9). Toda essa situação a coloca em um lugar nem sempre fácil de ser entendido, visto que suas posições corroboravam e, ao mesmo tempo, afrontavam discursos hegemônicos. É nessa perspectiva que compreendo como a postura antiluterana da monja aponta forçosamente a outros condicionantes.

O terreno de iluminados e humilhados

A presença de erasmistas e do movimento de iluminados (conhecidos também como espirituais, “alumbrados” ou místicos) gerou à época um clima de perseguição que exigiu de Teresa posições bem marcadas. Ela tinha tanto medo de ser excomungada que as carmelitas contam, em anedota, que no último suspiro, Teresa teria dito: “En fin, soy hija de la Iglesia”.²⁹ A sombra da excomunhão a apavorava profundamente, o que talvez seja um dos motivos pelos quais ela tenha proferido comentários hostis contra protestantes. Inclusive, no fragmento que abre o capítulo, ela faz uma menção direta à presença de luteranos no inferno, pois se havia muitas almas

²⁹ Teresa temia ser comparada à monja cordobesa Magdalena de la Cruz (1487 – 1560) que, por certo tempo, foi reverenciada como santa em vida. De natureza controversa, a história da monja é marcada por inúmeros fenômenos sobrenaturais, incluindo estigmas e levitação. Magdalena soube usufruir da fama de iluminada para obter poder e prestígio. Com o tempo, ganhou também a alcunha de impostora. Após revelar em um Ato de Fé que aos 12 anos teria realizado um pacto com o Diabo, foi condenada à prisão perpétua dentro do convento.

punidas por falta de conhecimento da doutrina (como era a condição dos indígenas nas Américas), a situação dos protestantes era ainda mais grave: conheciam o catolicismo e optaram por rejeitá-lo, seriam condenados por desobediência.

Contudo, a posição peremptória da monja não se resumia a isso. As ideias e práticas que cultivou e transmitiu durante a sua vida provocaram rebuliços entre sacerdotes e eram facilmente confundidas como luteranas, erasmistas ou iluminadas. O fato de uma mulher colocar por escrito assuntos de natureza espiritual, reservado somente a clérigos letrados, já era motivo suficiente para a instauração de processos inquisitórios, mas, para além da questão de gênero, sua doutrina também estava carregada de ensinamentos questionados por teólogos do Santo Ofício.

Como detalha Lúcia Pedrosa-Pádua, em seu estudo *Santa Teresa de Jesus: mística e humanização* (2015), os teólogos da Escola de Salamanca observavam com reserva a virada espiritualista que marca o período. Tratava-se de movimentos orgânicos que valorizavam a espiritualidade de mulheres e homens casados.³⁰ A sabedoria caminhava com os pequenos e ignorantes, e o iluminado era o pastor analfabeto e não o teólogo erudito (Certeau, 2015, p. 349). Após os decretos do Concílio de Trento (1545 – 1563), muitos simpatizantes das concepções espiritualistas foram perseguidos e escondiam-se em lugares conhecidos como “conventículos”. No auge de uma semelhança incômoda com Teresa, eles também praticavam orações mentais de cunho ascético e místico.

Esses movimentos foram importantes para o crescimento da atuação de mulheres e de homens leigos dentro da Igreja, posto que endossavam discursos que promoviam a popularização da experiência transcendental: pobre, rico, mulher, homem casado ou religioso, qualquer um poderia nutrir-se de uma espiritualidade elevada. A

³⁰ A Escola de Salamanca desempenhou um papel importante nos debates entre teólogos na Espanha de Teresa, como sintetiza Lúcia Pedrosa-Pádua: “(...) foi o principal centro revitalizador da escolástica no século XVI. Alcançou grande projeção teológica e eclesial, com teólogos influentes no Concílio de Trento. Foi também principal foco de irradiação da escola tomista, com a adoção da Suma teológica de Santo Tomás como livro-texto em 1530 e o desenvolvimento de importantes comentários de partes dela. A importância da Escola de Salamanca deve ser situada dentro do contexto mais amplo da primeira metade do século XVI espanhol, com a vitalidade das reformas e observâncias, do humanismo, erasmismo e Protestantismo, da crítica à teologia escolasticista, do retorno à Bíblia e do movimento paralelo em outros centros universitários, como Alcalá, Valladolid, Valencia, Baeza, Gandía, e um grupo numeroso de teólogos. A nova escolástica, nascida em Salamanca, resistiu por mais tempo e em espaço geográfico mais amplo do que aquela escolástica de Santo Tomás e Duns Escoto. Os dominicanos do Convento de Santo Estêvão (Salamanca) monopolizaram a primeira cátedra — de prima — desta universidade durante todo o século, sobressaindo os nomes de Francisco de Vitória (†1546), Melchor Cano (†1560), Domingo de Soto (†1560), Mancio de Corpus Christi (†1575), Bartolomé de Medina (†1580) e Domingo Báñez (†1604). Domingo de Soto teve importante papel nos debates sobre a doutrina da justificação, em Trento, tendo escrito vários comentários interpretativos do Decreto da Justificação (DH 1520 - 1583).” (Pádua, 2015, p. 71).

valorização da experiência sobre a erudição colocava à prova o poder dos clérigos. Por conta disso, os iluminados eram confundidos amiúde com erasmistas e com luteranos por defenderem publicações de traduções da Bíblia, pela escrita de tratados e devocionários em língua vernácula, por entenderem que a experiência íntima com Deus era um chamado universal.

Não bastassem as influências dos conflitos entre luteranos, erasmistas, iluminados e teólogos, Teresa era ainda neta de judeu na linhagem paterna, o que na Espanha de Felipe II — com a impressão do selo de ortodoxia e reprovação religiosa (1557) — passou a significar opróbio, escárnio, ostracismo e expulsão do território.

A origem judaica provocou marcas indeléveis na família da monja. Seu avô foi acusado de praticar “marranismo” que, em castelhano, faz referência a “porco” e era, à época, atribuído a judeus que publicamente se convertiam ao cristianismo, mas mantinham devoções judaicas em segredo. A punição não poderia ser mais vergonhosa: ele e sua família (dentre eles, Alonso, pai de Teresa) foram obrigados a caminhar descalços pelas ruas de Toledo, enquanto uma turba de raivosos proferia palavras de escárnio e atirava contra eles dejetos e alimentos podres. Sabe-se que mais tarde, para esconder as origens e obter um título falso de fidalgo, Alonso chegou à ruína financeira. Um constrangimento que se faz notar, sobretudo, no esforço de apagar os rastros hebraicos da família: o sobrenome Sánchez foi definitivamente substituído por Cepeda (Di Cesare, 2018, pp. 65-66).

É certo que a origem judaica de Teresa tem consequências múltiplas, tanto na forma como compreende a espiritualidade como pelo trabalho fundador. No Carmelo reformado, as monjas deveriam atravessar descalças esta vida, numa humilhação análoga à do avô e da família diante da multidão toledana. Como defende Certeau, a mística nasce do radicalismo próprio dos humilhados (Certeau, 2015). Desde muito pequeno, o pai de Teresa sofreu com o peso de pertencer a uma família rotulada pela desonra e pela má reputação; o reconhecimento das origens e da herança de um trauma familiar circunscreve-se por inteiro no pensamento de Teresa, que constantemente se queixava da importância dada à honra nos monastérios.

É certo que as hierarquias nobiliárias contaminavam o ambiente entre muros, ampliando ou estreitando os direitos e poderes de cada religiosa. Uma jovem camponesa podia chegar a professar os votos, mas jamais seria alçada ao cargo de priora, de mestra de noviças ou, ainda, de uma irmã cujo cargo lhe outorgasse o direito ao voto nas sessões do Capítulo. Ao contrário, a candidata de origem humilde era

comumente destinada a serviços gerais ou até mesmo à função de ama de companhia de uma religiosa de família abastada — razão pela qual Teresa insiste na proibição de pagamento de dotes e de entrega de registros de comprovação de título de nobreza para postulantes. Elas deveriam entrar na vida religiosa como pobres no sentido franciscano, sobreviver de esmolas, e ser todas tratadas de forma igualitária.

Não por acaso, a própria organização espacial do convento será influenciada por uma preocupação em relação à renda das irmãs. A origem nobre e os dotes desempenhavam a função de manutenção de curto a médio prazo na economia conventual. Em vista disso, Teresa passa a idealizar o convento Carmelita como uma espécie de minialdeia ou minifazenda, na qual fosse possível manter horta, pomar e animais domésticos, e cuja finalidade era fornecer um sustento barato às irmãs, sem a necessidade de recorrer a benfeitores que, no limite, também buscavam privilégios e influenciavam negativamente as internas. A localização dos conventos reflete essas preocupações, pois a proximidade de centros urbanos garantia uma maior oferta de esmolas. Apesar disso, vale recordar que a aversão de Teresa ao pagamento de dotes foi rapidamente arrefecida em face dos constantes problemas financeiros da ordem (Mujica, 2020, p. 50).

Ainda assim, não há referências às origens judaicas do avô paterno em toda a sua obra, o que nos permite inferir que, como o pai, temendo perseguições, ela desejava manter a ascendência judaica em oculto. O medo de ser confundida como espiritual, luterana, erasmista ou, ainda, como “marrana”, ajuda-nos a compreender alguns momentos de sua obra em que se esquia de suas origens, repete críticas a luteranos e exalta padres letrados que, em tantos momentos, a confundiram em questões ligadas à espiritualidade e a perseguiram na missão fundadora.

2.2 Preparação do terreno

FRAGMENTO 2.

Extraído de *Libro de las fundaciones*, capítulo III:

Tínhamos já a licença, porém não havia casa e nem dinheiro para comprá-la. Crédito para empréstimo, se o Senhor não nos desse, como poderia uma romeira como eu consegui-lo? Providenciou o Senhor que uma donzela muito virtuosa, para quem não havia lugar [no mosteiro] de São José, viesse a saber que iríamos fundar outra casa e viesse a mim pedir-me que a aceitasse. Ela tinha um dinheirinho, tão pouco que não chegava a comprar uma casa, mas dava para alugar e custear as despesas do caminho.

Sem nenhum outro arrimo além deste, partimos de Ávila eu, duas monjas de São José, quatro da Encarnação e o nosso capelão, Julián de Ávila. Quando na cidade se soube do fato, houve muita murmuração: uns diziam que eu estava louca, outros esperavam o fim daquele desatino (...).

Chegamos em Medina del Campo na véspera de Nossa Senhora de Agosto, à meia noite. Apeamo-nos no monastério de Santa Ana, e, para não fazer barulho, fomos a pé até a casa. (...) Chegando à casa, entramos pelo pátio. As paredes me pareciam bem caídas, mas não tanto como se viu ao amanhecer. Parece que o Senhor quis que o bendito padre estivesse cego para não enxergar que não convinha instalar ali o Santíssimo Sacramento. Examinando o portal, teríamos que retirar todo o entulho. Era de telha barata e as paredes precisavam de reboco, a noite era curta e não trouxemos nada além de poucos reposteiros, creio que eram três: era nada em comparação ao tamanho do portal.

Eu não sabia o que fazer, porque notei que não era conveniente colocar ali um altar. O Senhor, que queria logo que se fizesse, permitiu que o mordomo da casa nos cedesse muitos tapetes e uma cama de damasco azul de sua senhora, que havia dito que nos desse o que quiséssemos, pois era uma mulher muito boa. Eu, quando vi o emparedamento em tão bom estado, louvei ao senhor e assim o fizeram as demais. Ainda que não soubéssemos o que fazer com os pregos e nem era hora de comprá-los, começamos a buscá-los nas paredes; finalmente, com o trabalho, se encontrou a quantidade necessária. Os homens pregaram a tapeçaria, e nós limpamos o chão, fizemos tudo com grande rapidez que, quando amanheceu, o altar estava posto, tocamos a campainha e logo a missa começou.

*Era o que bastava para tomar posse do lugar. Não percebemos e instalamos o Santíssimo Sacramento, assistimos à missa pelas frestas de uma porta fronteira, não havia outro lugar. Eu estava muito contente, porque era para mim grande consolo ver uma igreja com Santíssimo Sacramento. Mas durou pouco porque, quando a missa acabou, observei o pátio um pouquinho através de uma janela e vi que as paredes tinham desabado em algumas partes e que para consertar seriam necessários muitos dias. Oh, valha-me Deus, quando eu vi a Sua Majestade posta na rua, neste tempo tão perigoso por causa destes luteranos, que meu coração se encheu de angústia!” (Teresa de Jesús, *Fundaciones*, III, 1984, p. 55).³¹*

³¹ “Pues ya que tenía la licencia, no tenía casa ni blanca para comprarla. Pues crédito para fiarme en nada, si el Señor no le diera, ¿cómo le había de tener una romera como yo? Proveyó el Señor que una doncella muy virtuosa, para quien no había habido lugar en San José que entrase, sabiendo se hacía otra casa, me vino a rogar la tomase en ella. Esta tenía unas blanquillas, harto poco, que no era para

Em *Las fundaciones* (publicado em 1610, mas escrito entre os anos 1574 e 1582), Teresa de Jesús narra os primeiros anos da reforma carmelita, desde uma perspectiva diferente daquela adotada em *La vida*, isto é, não mais focada em sua história pessoal e nos modos de espiritualidade, mas na conformidade de eventos, façanhas e histórias que envolvem as fundações dos mosteiros das descalças. O recorte acima é parte da narração do episódio de fundação do convento de Medina del Campo, na região de Valladolid, província de Castilla. A cidade em questão era próspera, e a monja julgava que não seria difícil para as irmãs sobreviverem de esmolas, como era o seu desejo desde o princípio.

Quando comparamos os dois fragmentos apresentados até o momento, nota-se, primeiramente, uma diferença no estilo de narração. Enquanto na visita à caverna do Demônio havia a necessidade do uso de recursos estilísticos capazes de traduzir experiências alheias ao mundo ordinário, na fundação do convento de Medina, as dificuldades assumem um caráter mais pragmático, de ordem material; dizem respeito a questões econômicas, deslocamentos e estrutura física do edifício. Trata-se de um fragmento em que a face missionária de Teresa aparece de forma mais sobressalente.

Para contextualizar, era o segundo convento que a monja fundava; o de Ávila já era suficientemente polêmico, e Teresa desejava expandir o conceito para outros territórios de Castilla. Como é de se esperar, a notícia da nova fundação provoca

comprar casa, sino para alquilarla (...) y para ayuda al camino. Sin más arrimo que éste, salimos de Avila dos monjas de San José y yo, y cuatro de la Encarnación (...), con nuestro padre capellán, Julián de Avila. Cuando en la ciudad se supo, hubo mucha murmuración: unos decían que yo estaba loca; otros esperaban el fin de aquel desatino (...). Llegamos a Medina del Campo, vispera de nuestra Señora de agosto, a las doce de la noche. Apeámonos en el monasterio de Santa Ana, por no hacer ruido, y a pie nos fuimos a la casa (...). Llegadas a la casa, entramos en un patio. Las paredes harto caídas me parecieron, mas no tanto como cuando fue de día se pareció. Parece que el Señor había querido se cegase aquel bendito padre para ver que no convenía poner allí Santísimo Sacramento. Visto el portal, había bien que quitar tierra de él, a teja vana, las paredes sin embarrar, la noche era corta, y no traíamos sino unos reposteros, creo eran tres: para toda la largura que tenía el portal era nada. Yo no sabía qué hacer, porque vi no convenía poner allí altar. Plugo al Señor, que quería luego se hiciese, que el mayordomo de aquella señora tenía muchos tapices de ella en casa, y una cama de damasco azul, y había dicho nos diesen lo que quisiésemos, que era muy buena. Yo, cuando vi tan buen aparejo, alabé al Señor, y así harían las demás; aunque no sabíamos qué hacer de clavos, ni era hora de comprarlos. Comenzáronse a buscar de las paredes; en fin, con trabajo, se halló recaudo. Unos a entapizar, nosotras a limpiar el suelo, nos dimos tan buena prisa, que cuando amanecía, estaba puesto el altar, y la campanilla en un corredor, y luego se dijo la misa. Esto bastaba para tomar la posesión. No se cayó en ello, sino que pusimos el Santísimo Sacramento, y desde unas resquicias de una puerta que estaba frontero, veíamos misa, que no había otra parte. Yo estaba hasta esto muy contenta, porque para mí es grandísimo consuelo ver una iglesia más adonde haya Santísimo Sacramento. Mas poco me duró. Porque, como se acabó misa, llegué por un poquito de una ventana a mirar el patio y vi todas las paredes por algunas partes en el suelo, que para remediarlo era menester muchos días. ¡Oh válgame Dios! Cuando yo vi a Su Majestad puesto en la calle, en tiempo tan peligroso como ahora estamos por estos luteranos, ¡qué fue la congoja que vino a mi corazón!" (Teresa de Jesús, *Fundaciones*, III, 1984, p. 55).

uma série de mexericos: “*unos decían que yo estaba loca; otros esperaban el fin de aquel desatino*”. Muitas pessoas achavam disparatada a ideia de uma monja fundar conventos tão austeros, sem apoio financeiro de patronos e sem a necessidade de dotes para as ingressantes.

De maneira geral, a vida protegida pelos muros por si só já alimenta a imaginação alheia; não apenas no sentido de ações clandestinas ou obscenas, em alusão à sexualidade das freiras, mas também no sentido místico e espiritual. Acreditava-se que pessoas religiosas tinham uma sensibilidade aguçada para o mundo sobrenatural, em narrativas que variavam de possessões diabólicas à levitação, bilocação, milagres, entre outros prodígios. O que essas mulheres faziam ou o que acontecia dentro dos conventos era matéria para todo tipo de fofoca e especulação. Acredito que a fama de iluminada de Teresa contribuía para disseminação desse tipo de enredo.

Já era meia noite quando a madre, suas companheiras e companheiro de viagem chegam ao destino e ao espaço reservado para a instalação da nova comunidade. No lugar de se recolherem e descansarem da viagem extenuante, elas começam a limpar o espaço onde celebrariam a missa de fundação. Improvisam a estrutura do altar com alguns tapetes, pregos e, sobre uma porta velha, o padre celebra a missa. As monjas passam a madrugada inteira nesse processo de limpeza e ordenação do futuro Carmelo, de modo tal que a missa termina quando os primeiros raios de sol aparecem nas janelas puídas do edifício. Apesar das evidências, elas ignoraram o estado inabitável do local: as paredes estavam praticamente sem reboco, o edifício estava em ruínas, era impossível instalar um convento ali. Teresa ressalta a alegria de ver o Santíssimo Sacramento instalado naquele lugar, mas, logo em seguida, se enche de angústia ao descobrir que elas seriam obrigadas a se deslocar para um edifício mais adequado. O que só ocorreria dias mais tarde.

Reformar é redesenhar limites

Teresa de Jesús viu a geografia de seu mundo se transformar; era o momento em que o viajante do maravilhoso, Cristóvão Colombo (1451-1506), havia traduzido em linhas cartográficas e epistolares as expectativas dos Reis Católicos: era preciso traçar novas rotas, conquistar territórios, encontrar metais preciosos, converter

almas (Giucci, 1992, p. 113). Nesses tempos expansionistas, e em paralelo com as instabilidades suscitadas pelas divergências com o protestantismo, que ganhava capilaridade em diferentes regiões europeias, torna-se uma tarefa não apenas para os clérigos, mas também para as religiosas, demarcar, recuperar e expandir territórios.

Em contraste com isso, a menina Teresa teve que viver em um mundo bastante restrito, guardado pelas fronteiras da cidade murada de Ávila e depois, ao assumir o hábito na juventude, habitar o espaço fechado do claustro.³² A monja cresceu nas expectativas desse mundo expandido e, com inveja, assistiu aos missionários atravessarem o oceano Atlântico. Teresa absorveu a perspectiva colonial e expansionista do Império Espanhol; seus irmãos de sangue viajaram ao Vice-Reino do Peru, e ela inclusive chegou a trocar cartas com sacerdotes missionários. Essa mulher “andariega”, se pudesse, teria ido ela mesma fundar conventos e converter almas de indígenas do outro lado do oceano.

Antes de seguir com esse tema, cumpre-nos problematizar essa face conquistadora de Teresa. A monja trabalhou incansavelmente para a consolidação territorial e expansão do catolicismo na Península Ibérica. O desejo de construir *moradas* — no âmbito geográfico e anímico — era o que a impulsionava, e foi o que permitiu que, após a sua morte, outros monastérios fossem fundados em territórios ainda mais longínquos: “A história do Carmelo Descalço demonstra como esta é uma ordem aficionada por viagens” (Torres-Sánchez, 1997, p. 115)³³. Por esse ângulo, pensar os deslocamentos territoriais de Teresa exige acolher uma compreensão menos romântica e idealizada dessa mulher intrépida e desbravadora. Na perspectiva dela, que era uma perspectiva muito disseminada pelas ideologias de seu tempo, o empreendimento colonial é, antes de mais nada, um movimento de expansão do catolicismo.

Portanto, entre o mundo vasto da estrada e o mundo restrito do véu marrom carmelita, podemos dizer que Teresa encontrou uma via de convergência entre esses dois modos de vida contrapostos. Se os padres dominicanos e jesuítas partiam às

³² A cidade de Ávila está localizada na comunidade autônoma de Castilla y León. Apesar de sua fundação remontar aos períodos do Império Romano e do Reino Visigodo, sua arquitetura atual tem origem no século XII, durante o reinado de Afonso VII (1105-1157). No processo de repovoamento das zonas centrais do Reino de Castela, por estar situada em uma zona estratégica, foram construídas grandes muralhas militares cuja finalidade era defensiva. A construção e a manutenção das muralhas exerceram um importante papel na economia local. Elas são uma prova material dos conflitos territoriais entre cristãos e muçulmanos, um elemento incontornável para compreender o universo teresiano, cindido entre o mundo exterior (alheio) e o mundo interior (próprio).

³³ “*La historia del Carmelo Descalzo muestra como ésta es una orden aficionada a los viajes*” (Torres-Sánchez, 1997, p. 115).

“Índias” na expectativa de ganhar novos mundos e almas para Cristo, Teresa o faria no próprio território peninsular. Em seu ímpeto fundacional, ela decidiu tomar a estrada e enfrentar os desafios de instalar novos conventos semelhantes àquele que fundou em Ávila. É o que observamos no fragmento de abertura: um grupo de mulheres viajantes que chegam ao seu destino, um espaço totalmente desconhecido, no qual não há tempo para descanso. Com obstinação, elas encaram dificuldades das mais diversas. Essa cena se repetirá inúmeras vezes, pois Teresa nunca parou de viajar:

Não sem motivos Santa Teresa passou para a história como "a Santa andarilha"; nos últimos quinze anos de sua vida (1567-82) fundou um total de catorze conventos, em lugares tão distantes da já extensa geografia castelhana, como Medina del Campo, Toledo, Alba de Tormes, Beas ou Soria. A quantidade de deslocamentos que se pode fazer entre essas e outras cidades nos dá uma ideia da atividade viajante da Santa (Torres-Sánchez, 1997, p. 115).³⁴

Embora tenha se tornado um trabalho árduo e muito desgastante fundar novos conventos por toda Espanha, em decorrência tanto de sua saúde precária como das distâncias e dificuldades financeiras, Teresa jamais desistiu do empreendimento.

Comentamos anteriormente como os conventos foram locais usados para hospedar mulheres durante o período de viagem de familiares homens. Eram espaços associados a permanência e enraizamento, não ao deslocamento. Partindo desse pressuposto, por mais que as fundações fossem parte de um projeto religioso, Teresa não podia esquivar-se dos julgamentos que faziam a ela, pois não era conveniente que uma mulher se movimentasse tanto. Em meio a perseguições, a monja se ressentia ao expressar desprezo pela condição feminina. Ser mulher não é mais que limitação, empecilho.

Mas, para além disso, é preciso reconhecer como a força e a atividade religiosa das mulheres foram instrumentos eficientes e extensamente utilizados pela Igreja e pelos impérios europeus em contextos de manutenção territorial. Com efeito, quando se fala em fundação de conventos femininos, é importante diferenciar os contextos europeu e americano. No século XVI, as missões transatlânticas eram consideradas um trabalho extremamente perigoso, razão por que foram estabelecidos

³⁴ “No sin motivo Santa Teresa ha pasado a la historia como "la Santa andariega"; fundó en los últimos quince años de su vida (1567-82) un total de catorce conventos, en lugares tan distantes de la ya de por sí extensa geografía castellana como Medina del Campo, Toledo, Alba de Tormes, Beas o Soria. La cantidad de desplazamientos que entre esas u otras ciudades pudo hacer nos da una idea de la actividad viajera de la Santa” (Torres-Sánchez, 1997, p. 115).

conventos femininos apenas em uma segunda etapa da colonização. Os primeiros carmelitas descalços a chegarem à América eram da ala masculina. Porém, em que pese esse fato, não podemos dizer que as monjas estivessem alheias aos movimentos missionários de seu tempo e, nesse aspecto, a história da expansão carmelita é bastante reveladora. Após a morte de Teresa, suas discípulas foram instadas por Felipe II e por nobres católicos a fundar conventos na França, nos Países Baixos e em Portugal, como forma de enfrentamento a tendências luteranas.

Com o grande contingente de missionários na América, a presença de mulheres religiosas em diferentes partes da Europa passou a ser cada vez mais requisitada. Se, no Novo Mundo, as primeiras instituições eram majoritariamente masculinas, não surpreende que a preservação territorial da fé na Europa se voltasse às alas femininas. Em uma carta dirigida a Dom Teotónio de Bragança, bispo de Évora, em Portugal, Teresa expressa suas preocupações sobre o território lusitano e chega a reclamar da escassez de religiosos (Pádua, 2015, p. 704). Evidentemente, tratava-se de ocupações diferentes: enquanto os padres partiam em missões “civilizatórias” de catequização e aculturação indígena, as monjas reafirmavam com a sua presença a fé católica em territórios onde discursos protestantes já haviam chegado.

Muito além do já esperado “local de despejo” de jovens que não conseguiam propostas vantajosas de casamento, os conventos femininos exerciam diferentes funções sociais. Essas freiras viajantes são descritas como corajosas, viris, aventureiras, astutas; elas fundaram conventos em regiões de disputa de crenças, enfrentaram os perigos e contingências com ousadia. Sua presença significava, para as populações locais, uma influência extremamente relevante nos aspectos moral, espiritual e, até mesmo, intelectual. O trabalho dessas monjas influenciou mulheres leigas a se manterem fiéis ao catolicismo.

Tendo isso em vista, é notório como o trabalho fundacional e missionário das religiosas era permeado por tensões e contradições, pois, em plena contrarreforma e expansão imperial europeia, ao mesmo tempo em que se demandava um serviço de manutenção e evangelização católica, por outro lado, não era recomendado que as monjas saíssem de seus conventos.

Limpeza e remoção dos escombros

Por mais que haja elementos bastante singulares e surpreendentes na produção escrita e nas atividades práticas de Teresa como reformadora da Ordem Carmelita, não se pode dizer que o trabalho missionário, inflamado por um componente místico, seja um caso isolado. Nos séculos XVI e XVII, o misticismo foi um fenômeno social de relativa amplitude, o que pode ser observado nos relatos das histórias de santos e das fundações de ordens religiosas (não apenas a Carmelita, mas também a franciscana, a dominicana e a jesuíta). Para Michel de Certeau, a mística deve ser lida como um fenômeno histórico, como uma forma de ler, de ver e de compreender um mundo em transformação (Certeau, 2015).

Trata-se de um fenômeno que floresce em um tempo de dúvidas e divergências religiosas, em um momento no qual se expandiam fronteiras e, com isso, era possível encontrar cosmogonias alternativas às da Bíblia. Nesse sentido, a visão que Teresa tem do inferno é ainda bastante medieval, pois estava plasmada no exclusivismo salvífico, *extra Ecclesiam nulla salus*, “fora da Igreja não há salvação”.³⁵ Para dar conta das contradições doutrinárias, as missões no Novo Mundo eram permeadas por questionamentos sobre o inferno e a salvação: *o que aconteceria com as milhões de almas de indígenas que jamais ouviram falar em Jesus? Uma coisa eram os infiéis que não aceitavam a doutrina cristã, outra realidade totalmente diferente era a daqueles que morriam na ignorância; como Deus permitiu que isso se repetisse por séculos?*

Em paralelo a essas questões teológicas, a ciência moderna parecia, enfim, ter chegado para ficar. As explicações para os fenômenos e os eventos paulatinamente apagavam Deus como mão criadora e operadora dos movimentos do universo. As novas formas de pensamento progressivamente dessacralizavam a experiência humana em face do desconhecido. Certeau sinaliza que a modernidade, vivida por Teresa e por outros religiosos a ela contemporâneos, será marcada por uma série de mudanças estruturais na vida e no comportamento social, o que não apenas influencia, mas encoraja o surgimento de movimentos iluminados:

A mística dos séculos XVI e XVII prolifera em torno de uma perda. Ela é uma figura histórica. Torna legível uma ausência que multiplica

³⁵ Extraído de *Unam Sanctam, um Deus, uma fé, uma autoridade espiritual* (1302), do Papa Bonifácio VII: <https://www.papalencyclicals.net/bon08/b8unam.htm>. Acesso em 30 de janeiro de 2025.

as produções do desejo. No limiar da modernidade, marcam-se assim um fim e um começo — uma partida. Essa literatura oferece caminhos a quem ‘procura uma indicação para se perder’ e busca ‘como não chegar’. Nos caminhos ou nas vias de que falam tantos textos místicos, passa o itinerante marchador, *Wandersmann*. Mas tanto quanto em ‘errâncias’ inauguradoras, essa mística se refere à história coletiva de uma passagem. Ela aparece no sol poente para anunciar um dia que ela não conhecerá. Desaparece antes da manhã, a ‘derrota dos místicos’ que coincide com o momento em que se ergue o século das Luzes (Certeau, 2015, p. 20).

A passagem do tempo à qual se refere Certeau remete a um dos símbolos mais emblemáticos desses marchadores itinerantes: a travessia pela noite escura de Juan de la Cruz e, agregando, os esforços de Teresa para levantar, no meio da madrugada, um convento em ruínas. Certeau propõe a leitura histórica dos místicos: foram marchadores, forasteiros, vagabundos, errantes, peregrinos. Realizaram uma passagem entre dois mundos: o antigo pleno de encantamento e um novo, o da aridez do secularismo. Com suas visões do inferno, os místicos anunciavam o fim dos tempos, sem saber que se tratava *do fim de um tempo*. Por essa razão, a cena desastrosa de Teresa tentando fundar um convento sob escombros me interessa, porque sintetiza de forma extraordinariamente potente o espírito de seu tempo histórico. Encontro nesse convento em ruínas a síntese de um mundo que, semelhante a um edifício, também desmoronava.

A Teresa que visitou o Inferno é como Dom Quixote, em seus saudosos solilóquios sobre os tempos da cavalaria, negando a realidade imediata, ao passo que revela em seus trajes, trejeitos e discurso obsoleto o longo processo histórico em curso: “Venturosa época e séculos venturosos aqueles a quem os antigos chamaram de ouro” (Cervantes, 2009, p. 81)³⁶. O discurso do cavaleiro da triste figura é nostálgico: o tempo de seus sonhos e aspirações caducou. Ademais, ele é também tragicômico, porque é um pastiche de algo que não existe mais, e que, talvez, nunca tenha existido. Eram as evidências e a linguagem científica desintegrando toda a gramática de um mundo cujas fundações eram criações mágicas e mitos. Ele via gigantes e bruxos malvados; ela, “*sabandijas*” e demônios.³⁷

³⁶ “*Dichosa edad y siglos dichosos aquéllos a quien los antiguos pusieron nombre de dorados, y no porque en ellos el oro, que en esta nuestra edad de hierro tanto se estima, se alcanzase en aquella venturosa sin fatiga alguna, sino porque entonces los que en ella vivían ignoraban estas dos palabras de tuyo y mío.*” (Cervantes, 2004, p. 97).

³⁷ Interessante notar como, de forma geral, as novelas de cavalaria estão carregadas de ascetismo, tanto quanto os ascetas parecem, em semelhante identificação, incorporar o *éthos* do cavaleiro solitário. Impossível não recordar o lendário *Amadís de Gaula* (1496), personagem por quem Dom Quixote era aficionado, que também tem o seu momento anacoreta ao assumir o disfarce de Beltenebros, cuja função simbólica era vincular o processo de purificação ascética do corpo ao amor cortês por Oriana. Não muito longe dali, o *Cântico Espiritual*, de Juan de la Cruz (1542 – 1591), exhibe uma espiritualidade atravessada

Em síntese, o misticismo é o fenômeno orgânico e reativo. Se por um lado o mundo desses europeus havia ampliado, por outro havia ampliado também o sentimento de estranheza, de não pertencimento. E daí a necessidade de desbravar esses mundos desconhecidos. Nas palavras de Certeau: “É o místico aquele ou aquela que não pode parar de andar” (Certeau, 2015, p. 411). Esse desenraizamento está intimamente atrelado a uma confiança cega em Deus, a uma coragem e desprendimento que, no limite, é uma resposta a certas demandas da Igreja de seu tempo: “(...) o Novo Mundo precisava de missionários com espírito de sacrifício extremo. Assim, os místicos chegaram a ser os grandes reformadores católicos e os mestres da vida interior como condição prévia para qualquer empresa missionária” (Hatzfeld, 1955, p. 24).³⁸

Apesar disso, é necessário ponderar que a mística não é somente um fenômeno histórico, mas também um fenômeno regional. Como analisa Juan Luis Alborg, na monumental obra *Historia de la literatura española* (1966), haverá durante um século e meio uma estranha e rara propagação de literatura mística no espaço peninsular. Tanto pela formação do gênero quanto pela quantidade de escritoras e escritores, o fenômeno da mística espanhola configurou-se como um verdadeiro mistério para muitos estudiosos. A despeito do fato de que Helmut Hatzfeld tenha qualificado o misticismo espanhol como “clássico” e que se propague em diversos segmentos que essas produções literárias são “tipicamente espanholas”, Alborg insiste que o que se observa na realidade é uma aparição tardia e relativamente breve delas no território espanhol (Hatzfeld, 1955, p. 17; Alborg, 1997, p. 864).

Diferentemente da experiência francesa, italiana, germânica ou neerlandesa, não se observam na literatura castelhana ocorrências dessas produções durante a Idade Média. O que se encontra, de um lado, são manifestações populares, difundidas oralmente pelos jograis e, de outro, literaturas de cunho moralista e tratadista. No entanto, Alborg alega que, apesar da escala, o fenômeno do misticismo espanhol se concentra tão somente entre os séculos XVI e XVII. Ao observar esse marco temporal e recuperando os questionamentos de muitos estudiosos, indaga-se sobre as causas que

pela dinâmica do amor cortês das cavalaria. A compatibilidade entre o asceta e o cavaleiro se faz notar, sobretudo, no plano do idealismo, pois ambos personificam o heroísmo individual, a valentia, a fidelidade a Deus e a busca por uma correspondência entre a palavra e a ação.

³⁸ “(...) *el Nuevo Mundo necesitaba misioneros con espíritu de sacrificio extremo. Los místicos llegaron así a ser los grandes reformadores católicos y los maestros de la vida interior como condición previa para cualquier empresa misionera*” (Hatzfeld, 1955, p. 24).

provocaram o expressivo contingente de escritores místicos na Espanha, com o Renascimento em plena ebulição.³⁹

Retomando o universo literário da pequena Teresa, encontramos livros do gênero hagiográfico — sobretudo, histórias de santas e santos mártires dos anos de “Reconquista” — e novelas de cavalaria. Estas eram leituras populares e imprimiram características *sui generis* não apenas na produção literária da monja, como em toda literatura produzida no período chamado “Siglo de Oro de la Literatura Española”. Um exemplo que pode nos ajudar a pensar esse *mistério* é um dos principais cantares de gesta da literatura castelhana medieval: *El cantar de mio Cid* (composto por volta de 1140, e copiado por Per Abbat em 1307). Trata-se de um texto que, sem dúvida, é permeado por questões territoriais. No poema épico, o protagonista é o cavaleiro Rodrigo Díaz de Vivar, um dos vassalos mais fiéis de Alfonso IV. Após conspirações, mentiras e traições, o guerreiro sai de sua terra natal com a promessa de conquistar para os cristãos os domínios mouros e restituir a confiança de seu suserano.

Ao longo do poema narrativo, ele acampa em territórios inimigos, estabelece negociações, inaugura campos de batalha e conquista das mãos de mulçumanos reinos entre Burgos e Valencia. O interessante dessa referência medieval é justamente as marcas provocadas pelo processo de “Reconquista” nos primeiros séculos da literatura de língua castelhana, sobretudo na produção mística e ascética. Aliás, no primeiro capítulo do *Vida*, Teresa narra um episódio curioso de sua infância, quando, inflamada pelas leituras cavaleirescas, decide fugir de casa com o irmão para lutar contra os mouros e morrer como mártir. As duas crianças conseguem atravessar as muralhas de Ávila, mas, por sorte, acabam sendo resgatadas por um tio que chegava de viagem.

³⁹ Tomei a decisão de não debater questões ligadas a escolas e estilos de época ao longo da tese. Uma das razões é justamente a controversa associação de Teresa de Jesús ao período do Barroco, ainda que, nos grandes tratados de história da literatura espanhola, incluindo o estudo de Juan Luis Alborg, ela seja considerada uma escritora renascentista, tendo em vista as particularidades inerentes às produções literárias na Península ao longo da primeira metade do século XVI (Alborg, 1997, p. 627). A decisão de não analisar sua obra a partir de uma defesa do Barroco ou do Renascimento é, contraditoriamente, embasada no livro de Helmut Hatzfeld, em *Estudios sobre o Barroco*, segundo o qual muitas características que notadamente se atribuem ao Barroco encontram-se em diferentes momentos da história literária e artística peninsular: “Estes aspectos permanentes de espírito e da arte espanhola contêm quase todas as peculiaridades do que se chamou depois de Barroco, ao menos no sentido de barroco exagerado” (Hatzfeld, 1988, p. 298). Conexo a uma série de anacronismos e generalizações, João Adolfo Hansen, em seu ensaio “Barroco, neobarroco e outras ruínas”, defende que a maioria das características atribuídas ao estilo não passam de “generalidades formuladas como deduções e analogias” (Hansen, 2001, p. 14). Em outras palavras, os traços barrocos poderiam ser encaixados em qualquer período da história da arte ou da literatura. Em vista desse tipo de controvérsia e como não é de interesse deste trabalho entrar nessa seara, preferi não ingressar no debate, evitando associações de características da obra a um estilo específico.

Os místicos espanhóis viveram assombrados pelas tensões entre protestantes e católicos e pelas notícias das missões americanas, mas também carregavam uma memória coletiva de disputa territorial longa e ao mesmo tempo muito recente, o que adiciona características muito específicas à literatura que ali se produz. Cumpre recordar que essa ideia de uma Espanha unificada em torno do catolicismo é uma construção *a posteriori*, mais especificamente do século XIX. Se na Espanha da atualidade observa-se a presença de uma rica herança dos setecentos anos de ocupação muçulmana, o que se dirá da Espanha de Teresa? Razão pela qual, embora se verifiquem reações antissemitas contra judeus e árabes, é impossível apagar a presença e as influências dessas culturas na região.

Levando isso em conta, Miguel Ansí Palacios reconhece uma influência mútua entre místicos católicos e sufistas mulçumanos e, em seu livro *El Islam cristianizado* (1931), busca encontrar os pontos de intersecção entre as produções literárias dos místicos peninsulares (sobretudo, Teresa e Juan de la Cruz) e a vasta obra de Ibn Arabi, que nasceu em Murcia, território Al-Ándalus, em 1165. Os vestígios que conectam essas personagens não são tão difíceis de se rastrear. À parte a proximidade regional, é notório que Teresa leu o livro de Francisco de Osuna, que, por sua vez, teria tido contato com leitores de Ibn Arabi, incluindo o famoso poeta catalão Ramon Llull (1232 – 1316).

Embora Palacios busque sustentar uma tese de que os místicos mulçumanos são cristãos sem saber, o que confere, do ponto de vista católico, credibilidade à experiência transcendental sufista, de nossa parte, o que fica evidente é a impossibilidade de estabelecer um único tronco de formação dos místicos espanhóis dos séculos XVI e XVII. O que de fato podemos sustentar com certa segurança é que uma Espanha Católica surge sem que se apague o legado árabe que havia florescido ali. Para responder ao argumento de Alborg: se os cristãos não produziram uma literatura mística medieval na Península Ibérica, o mesmo não se pode afirmar sobre os mulçumanos. O que agregaria mais elementos para, se não resolver o mistério do fenômeno místico, ao menos compreender melhor o seu aparecimento na Espanha renascentista.

Certeau não poderia estar mais certo: em voz corrente, quando se pensa em misticismo, não se imagina a sua existência atrelada a um ambiente político, econômico, cultural e geográfico. Como se fosse possível surgir por geração espontânea uma experiência como a de Teresa. A própria aparição de tantas experiências místicas num determinado lugar, num determinado tempo, com certas características comuns, atesta a

sua historicidade. Em virtude disso, quando comparamos os dois estilos dos fragmentos até o momento apresentados, constatamos a importância de se tratar não apenas da face “sobrenatural” da produção escrita de Teresa, mas também de textos que evidenciem os desafios cotidianos e materiais que ela enfrentou. No fragmento de abertura, vemos Teresa como cidadã de seu tempo histórico.

Para Certeau, os místicos, em face dos desmoronamentos históricos, sociais e culturais que presenciaram, não rejeitaram os escombros nos quais estavam metidos; muito pelo contrário, assumiram a reconstrução institucional como tarefa importante e inadiável. Daí a necessidade de reformas, e essas reformas não habitavam apenas o plano das ideias: elas estavam atreladas a exigências muito concretas. Aquelas monjas em busca de pregos nas paredes ilustram o que o historiador está a dizer: é surpreendente o contraste entre a convicção nas mercês divinas e o estado de penúria e precariedade com o qual elas fundavam aqueles conventos. Teresa não aceitava patronos, o dinheiro era escasso (umas economias que mal serviam como dote), não dava para comprar coisa alguma, no máximo servia para alugar um edifício barato, caindo aos pedaços.

Ao apenas comparar os dois textos de Teresa que trouxemos até o momento, já se nota como são completamente diferentes do ponto de vista estilístico, muito embora os dois confirmem grande importância ao aspecto espacial e descritivo da experiência da escritora. Enquanto no primeiro a linguagem é necessariamente precária e limitante em face da intraduzibilidade da experiência transcendental, no segundo, a precariedade está no mundo material propriamente dito: falta dinheiro, faltam recursos, falta um prédio decente para fundar um convento. Mas Teresa sabia que era necessário colocar em questão o financiamento de obras da Igreja, que era preciso questionar o pagamento de dotes; ela sabia que parte da degradação moral do clero e das estruturas institucionais eram em decorrência de relações licenciosas mantidas com membros do poder econômico.

A monja tinha suas justificativas: ao longo de toda a história dessas instituições, observou-se como o financiamento das construções e os gastos cotidianos e de manutenção criavam relações de dependência com patronos que podiam ser vantajosas no âmbito econômico, mas não necessariamente no sentido religioso e moral. Isso determinava, por exemplo, quem seria a abadessa de um monastério, quais seriam as aspirantes que podiam ou não ingressar na instituição, além de privilégios internos,

como visitas, serviçais, estar isenta de executar os trabalhos de manutenção e limpeza e, até mesmo, a ocupação de celas privativas.

Nessa conjuntura, a forma como se edificam os conventos está intimamente ligada aos anseios e ao idealismo de Teresa. Tanto que há, na *Regla primitiva y Constituciones de los Religiosos descalzos del Orden de la bienaventurada Virgen María del Monte Carmelo* (1658), um capítulo específico no qual se detalha o modelo ideal de monastério. Para superar dificuldades de ordem financeira, contava muito a forma como estes eram edificadas: (1) a localização — o monastério deveria estar instalado em locais levemente afastados dos povoados, a fim de garantir o silêncio e o recolhimento; (2) ao mesmo tempo, não deveria ser localizado fora do perímetro urbano, pois se tratava de um trabalho que edificava a população ao redor, além de garantir maior acesso a esmolas; (3) deveriam assegurar o mínimo de autossuficiência, como horta e pasto, a fim de evitar saídas e para garantir uma gestão econômica mais autônoma; (4) a ostentação deveria ser evitada em todos os sentidos — os espaços de habitação deveriam manifestar pobreza, frugalidade e humildade.

As condições de fundação e manutenção dos conventos refletiam-se na forma de vida das religiosas e, nesse aspecto, Teresa ofereceu todo o suporte de que dispunha, por isso sua *obra* deveria ser textual, espiritual e material. Como uma massa de adobe, Teresa constrói uma forma nova sobre uma instituição velha, mas, para além disso, ela modela uma forma de vida, como podemos observar nas fotografias e na citação a seguir. No estado da Pensilvânia, nos EUA, há um grupo de carmelitas que, quinhentos anos mais tarde, atualizam e ilustram o projeto teresiano:

Aprofundando na rica história da arquitetura e tradição carmelitana, as monjas estão recriando a maneira como os mosteiros foram originalmente projetados: para serem assentamentos, não apenas um edifício. Esses assentamentos são minialdeias, compostas por pequenas casas auxiliares conectadas por passarelas, pátios e jardins. A Capela fica no seu centro. No perímetro estão campos e pastagens para as colheitas e o gado. Seguindo os passos de sua Santa Mãe, S. Teresa de Ávila, a nova quinta do mosteiro foi concebida numa escala menor, destinada a uma comunidade religiosa mais familiar. Muito parecido com os colonos da América, do século XIX, essas monjas estão construindo não apenas uma casa, mas uma comunidade autossustentável, na qual criam seus animais, cultivam seus campos, cuidam de seus jardins, fiam sua lã e dobram suas agulhas”.⁴⁰

⁴⁰ No website do convento encontram-se pedidos de doação para a construção de um convento aos moldes das estruturas monásticas projetadas no tempo de Teresa de Jesús. O monastério está sendo construído pelas mãos das irmãs e de outros membros da comunidade: “*Delving into their rich Carmelite history of architecture and tradition, the Nuns are recreating the way monasteries were originally designed: to be*



Figura 4 — Irmãs construindo o convento de Fairfield, no estado da Pensilvânia, nos Estados Unidos

Construir conventos como quem constrói minialdeias é uma forma de evitar as saídas desnecessárias, mantendo o rigor da clausura fortemente apregoado pelos decretos tridentinos. Mas não se reduz a isso; há uma série de consequências materiais alcançadas por essa organização espacial. Para citar um exemplo, a presença de uma horta e de animais como galinhas, vacas, cabras e porcos também garante às religiosas uma vida honesta, sem penúria, algo que sem dúvida fazia parte das preocupações mais recorrentes da fundadora.

settlements, not just a building. These settlements are mini villages, made up of small, auxiliary cottages connected by walkways, courtyards, and gardens. The Chapel stands at its center. On the perimeter are fields and pastures for their crops and livestock. Following in the footsteps of their Holy Mother, St. Teresa of Avila, the new monastery farmstead is designed on a smaller scale, meant for more of a family-sized religious community. Much like homesteaders of 19th century America, these Nuns are building not just a home, but a self-sustaining community, in which they raise their animals, till their fields, tend their gardens, spin their wool, and ply their needles.”. O texto original foi consultado em 16 de outubro de 2022 na seção “Join our cause” do site do convento, por meio do endereço <https://www.fairfieldcarmelites.org/join-our-cause>, tendo sido posteriormente retirado do ar.

Sob os pés de Teresa havia as ruínas de um modelo de vida religiosa que precisava ser reestruturado: “Reformar é refazer as formas” (Certeau, 2015, p. 32). O refazer das formas carmelitas é descrito nos livros que Teresa escreveu. A atividade de escritora era parte de seu trabalho como fundadora, e os livros são seus bens de mão-morta. O fato de os textos abordarem diferentes aspectos da reforma carmelita confirma certo interesse em documentar todos aqueles processos. Não somente isso — os textos teresianos também tinham a função de oferecer suporte para as irmãs nas mais variadas demandas e questionamentos. Daí a necessidade de falar de aspectos concretos da vida, afinal, as provas não se resumiam às batalhas espirituais: a fome e o frio também poderiam se converter em demônios.

Limiares do sagrado e do profano

Ao observar a rapidez e a amplitude das fundações, podemos constatar a existência de uma meta de demarcação territorial no horizonte reformista. Partindo desse pressuposto, a supracitada descrição do episódio de fundação do convento de Medina del Campo, como evento singular e pontual, pode oferecer ainda elementos que irradiam para um quadro fenomenológico mais amplo e estrutural, que diz respeito à relação da religião com o espaço.

O espaço é um elemento que não se pode ignorar no estudo de manifestações religiosas. Para dizer de outra maneira: falar de religião é falar de sua presença no espaço, um vínculo estreito que ultrapassa os sentidos do simbólico e do metafísico, alcançando o mundo concreto. Nas manifestações de fé, a espacialidade é variada e pode ser vista nas instalações de templos, santuários, mosteiros, casas espirituais, terreiros ou, ainda, na sacralização de áreas naturais, como montanhas, grutas, cavernas, rios etc.

Em seu livro *O sagrado e o profano. A essência das religiões* (1957), Mircea Eliade investiga o fenômeno do sagrado em sua totalidade, concentrando o olhar no comportamento, na experiência e na cosmovisão daquilo que chamou de *homo religiosus* — sem dúvida, um conceito polêmico, pois defende a premissa de que o ser humano é um ser religioso por natureza, e que sociedades não-religiosas são fenômenos raros. Contudo, o que menos me interessa na leitura de Eliade são seus tropeços

essencialistas; o que torna o trabalho dele instigante é a ênfase dada ao espaço na manifestação do sagrado.⁴¹

Convém, de antemão, distinguir que, na perspectiva do *homo religiosus*, o espaço é qualitativamente cindido, não-homogêneo, orientado por fronteiras. Uma leitura binária do mundo lhe conduz, e o espaço recebe atributos de sagrado ou de profano a depender da relação de proximidade e distância que dele se tenha. A manifestação de elementos e de fenômenos de uma ordem de mundo diferente da nossa, que não se originam na realidade profana ou que não sejam naturais a ela, é o que delinea o território sagrado. Todo o espaço, no sentido material e no sentido simbólico, é organizado por orientações de Cosmos *versus* Caos, duas ordens de mundo contrárias e, ao mesmo tempo, complementares: o (1) é o “nosso mundo”, o Cosmos, concebido como território habitado, ordenado, orientado e, portanto, seguro; e o (2) é o “outro mundo”, o Caos, admitido como espaço estrangeiro, caótico, desordenado, estranho, povoado por demônios.

É interessante notar que essas realidades contrárias não são essencialmente permanentes (como era o caso da conceituação ontológica de *homo religiosus*): nas cerimônias e rituais de consagração, o espaço ordenado e construído para ser habitado é abençoado, num momento no qual o que é profano e caótico passa por uma transformação cósmica por meio de um processo de territorialização do sagrado.

Dito isso, podemos analisar o fragmento que abre o capítulo sob a orientação de três aspectos inerentes ao processo de sacralização espacial, a saber: *preparação*, *consagração* e *territorialização*. A demarcação do espaço físico por meio de reconhecimento e exploração do local é observada nas primeiras ações de Teresa e de suas companheiras na fundação do convento de Medina del Campo. Elas começam a preparar o espaço para o ato consagratório: varrem, limpam, ordenam e retiram objetos e entulhos do local. A *preparação* é de suma importância, pois é nesse momento que o

⁴¹ Mesmo que a perspectiva estrita do *homo religiosus* consista na experiência mítica observada em sociedade antigas, Eliade insiste que o sagrado e o profano são, ao longo do tempo, modos de ser e estar no mundo e, por isso, “O homem [*sic*] das sociedades tradicionais é, por assim dizer, um *homo religiosus*, mas seu comportamento enquadra-se no comportamento geral do homem e, por conseguinte, interessa à antropologia filosófica, à fenomenologia, à psicologia” (Eliade, 1992, p. 18). Penso que é possível observar por extensão este conceito no cristianismo moderno de Teresa de Jesús, embora não seja este o foco de Eliade, que debate a transição entre as representações espaciais e temporais das sociedades tradicionais e as da sociedade judaico-cristã. Para ele, a encarnação de Jesus não impõe uma fratura no universo mítico, ao contrário, insere no tempo e espaço histórico um elemento de natureza factual. Deus em carne e osso, sujeito ao tempo e ao espaço, não foi capaz de pulverizar completamente os simbolismos mais arcaicos da fé: “A História acrescenta continuamente significados novos, mas estes não destroem a estrutura do símbolo” (Eliade, 1992, p. 112). Um exemplo deste fato é o batismo como sinal de morte e renascimento no cristianismo, um indício da herança de elementos ritualísticos da Pré-História.

espaço perde seu estatuto de desconhecido, desordenado, caótico. Ademais, tamanha diligência com a ordenação e o asseamento ressalta o caráter ritualístico presente no ato de fundação. Limpar, ordenar, preparar o espaço é um trabalho de purificação, o que confere um ar de solenidade a todo processo.

Além disso, para fundar um espaço, é preciso antes consagrá-lo. Marcel Mauss e Henri Hubert, no livro *Sobre o Sacrifício* (1968), buscam estabelecer as diferenças entre as noções de consagração e de sacrifício: “em todo sacrifício um objeto passa do domínio comum ao domínio religioso — ele é consagrado. Mas as consagrações não são todas da mesma natureza. Há aquelas que esgotam os seus efeitos no objeto consagrado, seja ele qual for, homem ou coisa” (Mauss; Hubert, 2013, p. 17). Em outras palavras: todo sacrifício contém consagração, mas nem toda consagração contém um sacrifício. Alguns ritos consagratórios consistem em alterar somente um objeto ou pessoa específica, estando a sacralidade a estes vinculada. Para permanecer no universo católico, é o que acontece nos contextos que envolvem a crença no poder curativo da água benta, na força exorcizante de um rosário ou cruz que se carrega no peito, nas relíquias, como um fio marrom do hábito de uma monja beata que se guarda na carteira como sinal de proteção. Esses objetos consagrados estão envoltos por uma aura mágica, nos quais, a partir do contato imediato com eles, se narram milagres e comunicações sobrenaturais.

No entanto, a distinção fulcral que nos interessa aqui, e que vincula todo esse aspecto teórico dos rituais de consagração ao fragmento de análise, é a importância dada à Santa Missa no ato de constituição de um monastério. Para fundar um espaço novo, é preciso uma celebração de consagração, mas, tal como vimos, é imprescindível que o rito tenha um caráter sacrificial. Conquanto não discutam especificamente a espacialidade, Mauss e Hubert alegam que o sacrifício não esgota os efeitos do poder consagratório apenas aos objetos ou pessoas específicas, mas conserva uma capacidade de irradiação cujos efeitos contaminam aquilo e/ou aqueles situados em seu entorno. É nesse sentido que o sacrifício, para além de conceder sacralidade a elementos profanos, também se constitui como uma força de purificação e reconciliação do sacerdote, dos fiéis e do espaço, unindo, unindo e transformando tudo aquilo que toca.

A raiz abraâmica do catolicismo encontra a continuidade de sua tradição sacrificial na celebração da missa. Recordo um dos maiores emblemas eucarísticos: o fiel pelicano. O pássaro majestoso é a síntese da profissão de fé católica, pois é uma metáfora do único, reiterado e reencenado autossacrifício de Jesus, que, assim como a

ave, oferece a própria carne como alimento aos filhos.⁴² No catolicismo, a missa é rito de consagração por excelência, é o momento em que pão e vinho tornam-se referenciais concretos da presença divina no local. Vale lembrar que, diferentemente do que ocorre em outras religiões de orientação cristã, para os católicos, a consagração não é uma metáfora nem uma representação da última ceia: no gesto sacramental do sacerdote, as realidades profanas do trigo, da água e do vinho são alteradas de forma *perene e literal*, tornam-se carne e sangue. É por isso que qualquer capela, não importa o tamanho, contém ao menos um sacrário, um espaço reservado para guardar hóstias consagradas.

Com efeito, a celebração da missa localiza-nos na circularidade do tempo mítico, momento no qual o sacerdote converte-se no próprio Jesus Cristo diante de seus apóstolos, na última ceia. Razão pela qual os objetos, pessoas e lugares não se integram somente a essa nova realidade cósmica, mas são uma continuidade do processo de criação: é um sacerdote qualquer, mas é também Jesus; são fiéis ordinários, mas são também os apóstolos. É, enfim, o que os católicos chamam de “o mistério da fé”: “Quando eu vejo uma majestade tão grande dissimulada em coisa tão pequena como é a Hóstia, é assim que, depois, comigo mesma, me admira sabedoria tão grande” (Teresa de Jesús, *Vida*, XXXVIII, 1995, p. 367).⁴³

Para Teresa, a aparência singela do pão dissimula a presença da realidade divina. Em vista disso, ela se alegra com a instalação do Santíssimo no novo monastério de Medina del Campo: a presença concreta da hóstia — do corpo crucificado de Jesus — produz uma espécie de contaminação do sagrado no resto do espaço. É por essa razão também que Teresa e suas companheiras apressam-se para preparar o local para a celebração da Missa, pois acreditam que este é o primeiro passo para transformar um edifício qualquer em um monastério, em uma morada sagrada.

Contudo, quando a missa termina, ela abandona o tempo circular dos mitos e é obrigada a confrontar o tempo que desmorona edifícios. Aquele prédio barato,

⁴² O pelicano é uma ave aquática, grande e exuberante; foi historicamente associada à figura de Jesus, em virtude da crença de que o animal ofereceria sua própria carne para alimentar os filhotes. As referências ao pelicano dentro da tradição cristã são arcaicas, remontando aos comentários de Jerônimo (347 – 420) sobre os salmos bíblicos, razão pela qual a ave se tornou o símbolo máximo da eucaristia, figurando altares religiosos e brasões de famílias nobres católicas. Cabe pontuar que o surgimento do mito pode estar relacionado à coloração avermelhada que aparece sob o bico dos pelicanos durante o período de acasalamento, especialmente no pelicano-dálmata — maior espécie do grupo e presente no Sudeste Europeu, Grécia, Turquia, Líbano, Egito e em uma grande parte da Ásia. Essa coloração característica, associada ao comportamento de pressionar o bico contra o peito ao alimentar os filhotes, pode ser a origem do mito em questão.

⁴³ “*Cuando yo veo una majestad tan grande disimulada en cosa tan poca como es la Hostia, es así que después acá a mí me admira sabiduría tan grande*” (Teresa de Jesús, *Vida*, XXXVIII, 1995, p. 262).

arcado com as modestas economias da jovem noviça, não tem condições mínimas para abrigá-las. Teresa lamenta o ocorrido, pois precisa sair pelas ruas com o Santíssimo exposto. As profanas e caóticas ruas de Medina del Campo oferecem perigo ao frágil pedaço de Deus: “Cuando yo vi a Su Majestad puesto en la calle, en tiempo tan peligroso como ahora estamos por estos luteranos, ¡qué fue la congoja que vino a mi corazón!”.⁴⁴ A imagem de Teresa com companheiras carregando o santíssimo na rua me recorda o pensamento de Certeau, dos místicos como marchadores em meio a um mundo cada vez mais secularizado.

Essa angústia diante do desconhecido leva-nos ao terceiro aspecto de nossa análise, isto é, a *territorialização*. É preciso ter em mente que, no mundo cindido da religiosidade, a presença do profano é imensamente maior do que a do sagrado, uma vez que aquele envolve tudo o que é natural, sem alteração da ação humana ou, ainda, tudo que é desconhecido; o que explica essa necessidade de sacralizar espaços e objetos. Para Eliade, o *homo religiosus* procura viver o máximo de tempo em um universo sagrado, que proporciona àqueles que nele habitam um poder esmagador diante dos perigos e vicissitudes do desconhecido.

Em tempos remotos, o medo de animais grandes e perigosos, do frio, das chuvas, da seca, de não obter suprimentos mínimos para subsistência, tornava o mundo um lugar realmente assustador. Sacralizar significava conferir a um objeto ou a um lugar um poder sobrenatural, abrir os portais a uma realidade ordenada, controlada e, sobretudo, segura. O território sagrado converte-se em uma espécie de redoma de vidro a separar o mundo dos deuses do mundo dos demônios, um *ponto fixo* em meio ao caos operante.⁴⁵ Em face dessa necessidade aglutinadora, o *homo religiosus* é um territorializador em busca de demarcar e ampliar os domínios do espaço sagrado.

⁴⁴ Escusado dizer que a vulnerabilidade é intrínseca à materialidade da hóstia, fazendo eco ao sacrifício de um cordeiro indefeso. A hóstia é um objeto extremamente frágil que deve ser manuseado com delicadeza e atenção, e qualquer migalha é equivalente a uma centelha de Deus. Os católicos acreditam que deve ser tratada como algo precioso, não pode cair, perder-se ou passar a “mãos mal-intencionadas”. As indumentárias litúrgicas e o gestuário do sacerdote confirmam esse estado de permanente suscetibilidade.

⁴⁵ O *ponto fixo* é um conceito que Eliade utiliza para determinar uma ruptura no espaço, um eixo de orientação, um referencial; mesmo assim, a noção também não pode ser entendida numa perspectiva rígida, como explicita Rosendahl: “A experiência do espaço sagrado se opõe à experiência do espaço profano para o homem religioso. O primeiro tem um valor existencial para ele: é o seu referencial. A revelação de um espaço sagrado permite que se obtenha um ‘*ponto fixo*’, ponto de orientação inicial, o ‘centro do mundo’. A descoberta do ponto fixo, o ‘centro’, equivale à orientação na homogeneidade caótica. O oposto ocorre na experiência profana. Não é possível nenhuma verdadeira orientação, porque o ‘ponto fixo’ não goza de um estatuto ontológico único. O ‘ponto fixo’ aparece e desaparece segundo as necessidades cotidianas (Rosendahl, 1996, p. 31).

A distinção conceitual de espaço inexplorado e espaço habitado é bastante relevante nesse contexto. A inconsistência amorfa do Caos reforça o sentido do desconhecido ou do estrangeiro como elemento assustador e demoníaco; por outro lado, a fisiologia do espaço sacralizado e ordenado opera na certeza de um mundo que se funda à semelhança do mundo divino, o *axis mundi*, ou seja, o eixo que conecta o espaço terreno às esferas celestes e, portanto, ungido pela força dos deuses, guardado por eles.



Figura 5 — Porta de entrada do Carmelo Nossa Senhora do Carmo em Brasília

Por esse ângulo, os processos de territorialização, para o *homo religiosus*, vinculam a posse e a permanência da terra a uma ideia de poder simbólico, sobrenatural. Tudo isso permeado por um dispositivo de natureza concreta, como é o caso de uma cerca, muralha, edifício ou espaço de cultivo e criação de animais. Todo território ou objeto profano é passível de ser transformado e assimilado pela fé. As romarias e as visitas aos lugares milagrosos são demonstrações da atualidade da leitura de Eliade, dessa necessidade de estar, ainda que por um breve momento, em um espaço consagrado.

Mas Teresa deseja mais: é como se o processo de territorialização pudesse transformar um espaço ordinário numa antecipação da auspiciada morada celeste: “Esta casa é um céu, se o pode haver na terra” (Teresa de Jesús, *Camino*, XIII, 2020, p. 58). A mestra de obras entende que, ao viver em um espaço consagrado, ao entregar-se a uma vida de oração, já é possível às irmãs saborear a realidade da vida extraterrena e sobrenatural. Isso se nota em muitos momentos de sua obra; como outros cristãos, ela se sente uma romeira em direção ao Paraíso, mas a sua confiança na experiência mística também a faz acreditar na potência desta vida, na importância de experimentar o Céu na Terra.

No mundo teresiano, as antíteses não provocam contrastes dissonantes. Sua face contemplativa complementa sua face empreendedora. Teresa era uma forasteira, montava em uma carroça e, junto de suas companheiras, enfrentava estradas desconhecidas no meio da noite: o mundo era aterrorizante, mas ela desejava conquistá-lo, consagrá-lo, transformá-lo em Céu. Um peregrinar que não terminava na soleira do claustro, pois a vida da carmelita era um incessante convite para se enraizar e, ao mesmo tempo, para se perder.

2.3 Incorporação dos blocos fundacionais

FRAGMENTO 3.

Extraído de *Castillo Interior o Las Moradas*, capítulo I:

Quem me mandou escrever disse que estas monjas dos mosteiros de Nossa Senhora do Carmo sentem a necessidade de quem lhes esclareçam dúvidas de oração, e que lhe parecia que as mulheres entendem melhor a linguagem uma das outras, e pelo amor que sentem por mim, fariam mais questão se eu lhes dissesse; entendendo que, acertando em dizer alguma coisa, esta seja uma causa de alguma importância, irei falando com elas naquilo que escreverei. Porque parece desatino pensar que possa interessar outras pessoas, grande mercê me fará Nosso Senhor se a algumas delas aproveitar para louvá-lo um pouquinho mais. Bem sabe Sua Majestade que eu não pretendo outra coisa; e está claro que quando algo se atinar a dizer o contrário, entenderão que não vem de mim (Teresa de Jesús, Moradas, I, p. 290).⁴⁶

FRAGMENTO 4.

La vida, capítulo XXVI:

Quando me tiraram os livros em romance, para que não fossem lidos, eu senti muito, porque ler alguns me distraía e eu não poderia mais, por deixar os escritos em latim. O senhor me disse: “não tenhas pena, que eu te darei livro vivo”. Eu não podia entender por que me tinha dito isso, porque eu ainda não tinha visões; poucos dias depois, eu entendi muito bem, porque tive tempo para pensar e me recolher no que via presente, e o Senhor teve tanto amor comigo para me ensinar de muitas maneiras, que bem pouca ou quase nenhuma necessidade eu tive de livros. Sua majestade foi o livro verdadeiro onde vi as verdades. Bendito seja tal livro, que deixa impresso o que se há de ler e fazer de uma maneira que não se pode esquecer! (Teresa de Jesús, Vida, XXVI, 1995, p. 165).⁴⁷

Este capítulo abre com dois fragmentos de livros diferentes de Teresa. Eles aparecem na ordem invertida de escrita e publicação, e foram agrupados dessa maneira

⁴⁶ “Dijome quien me mandó escribir que como estas monjas de estos monasterios de Nuestra Señora del Carmen tienen la necesidad de quien algunas dudas de oración las declare, y que le parecía que mejor se entienden el lenguaje unas mujeres de otras, y con amor que me tienen les haría más caso lo que yo les dijese, tiene entendido por esta causa será de alguna importancia si se acierta decir alguna cosa, y por eso iré hablando con ellas en lo que escribiré. Y porque parece desatino pensar que pude hacer el caso a otras personas, harta merced me hará Nuestro Señor si a algunas de ellas se aprovechar para alabarle un poquito más. Bien sabe Su Majestad que yo no pretendo otra cosa; y está claro que cuando algo se atinare a decir entenderán que no es mío” (Teresa de Jesús, Moradas, I, p. 290).

⁴⁷ “Cuando se quitaron muchos libros de romance, que no se leyese, yo sentí mucho, porque algunos me daba recreación leerlos y yo no podía ya, por dejarlos en latín; me dijo el Señor. No tengas pena, que Yo te daré libro vivo. Yo no podía entender por qué se me había dicho esto, porque aún no tenía visiones. Después, desde a bien pocos días, lo entendí muy bien, porque he tenido tanto en qué pensar y recogerme en lo que veía presente, y ha tenido tanto amor el Señor conmigo para enseñarme de muchas maneras, que muy poca o casi ninguna necesidad he tenido de libros; Su Majestad ha sido el libro verdadero adonde he visto las verdades ¡Bendito sea tal libro, que deja imprimido lo que se ha de leer y hacer, de manera que no se puede olvidar!” (Teresa de Jesús, Vida, XXVI, 1995, p. 165).

para evidenciar a importância do universo dos livros no pensamento da monja. Ora, um trabalho dedicado a deslindar alguns dos diferentes espaços imaginários abrigados dentro do edifício conventual não poderia deixar de falar de livros que, como diria Gaston Bachelard, “estão aí para dar mil moradas aos nossos devaneios” (Bachelard, 2000, p. 43). Ao incorporar uma simultaneidade de mundos, os livros são potencialmente heterotópicos. Teresa compreendeu isso desde muito menina, aventurando-se por uma infinidade de páginas. Atividade que fazia por hábito, por diversão, por curiosidade e, finalmente, algo que ela transformou em uma zona de oração e de refúgio interior. Os livros foram ambiente de aventura, mas foram também um espaço de profundo recolhimento.

Verifica-se, desde as narrações presentes em *La vida*, a importância que os livros ganharam no processo de desenvolvimento da espiritualidade teresiana, mas foi em *Castillo Interior o Las Moradas* (1577), que observamos como a monja intensificou sua atividade de escritora para elaborar e aperfeiçoar um método de criação de espaço interiores. Trata-se de um texto escrito nos últimos anos de vida da madre, momento no qual ela enfrentava a exaustão dos anos de viagens, uma saúde precária, conflitos de interesse entre monjas e perseguições por parte de membros da alta hierarquia da Igreja. Em razão disso, era necessário responder às demandas por parte de suas filhas de congregação, dos sacerdotes que a orientavam a continuar escrevendo, ao mesmo tempo em que explicava as motivações de sua conduta, considerada temerária por muitos de seus acusadores. Portanto, quando falamos da presença dos livros na obra teresiana, não se resume por assim dizer ao lugar de leitora, que ela confortavelmente ocupou, mas também à incômoda e perigosa posição de escritora que foi instada a assumir.

Tendo isso como premissa, convém insistir que Teresa enfatiza que escreve por obediência, “quien me mandó escribir”, e que o texto tem como destinatárias específicas as irmãs carmelitas. Poderíamos acreditar ingenuamente que ela pensava que o conteúdo daquelas páginas não interessaria a outras pessoas. Porém, a modéstia presente nas palavras da escritora desvela bem mais do que o decoro e o estilo comedido que orientava textos escritos por religiosos: aponta também à necessidade de explicar-se repetida e antecipadamente para casos de acusação de heresia recorrentes ao período tridentino.

À época, ela já sabia que nada do que escrevia passava despercebido do olhar acusador e virulento dos membros da Inquisição. Somado a isso, o conteúdo do texto era experimental e muito provavelmente não agradaria ao paladar dos teólogos do

Santo Ofício. Anos antes, em 1575, o parecer do inquisidor geral do processo contra a madre, Padre Domingo Bañez, considerava perigosas todas aquelas descrições de experiências extraordinárias e argumentava que “não era conveniente que este livro (*Vida*) circulasse publicamente enquanto ela (Madre Teresa) estivesse viva; mas que ficasse com o Santo Ofício, até saber onde iria parar esta mulher” (Bañez *apud* Llamaz Martínez, 1970, p. 28).⁴⁸ A modulação do discurso do inquisidor demonstra como a situação era delicada. Apesar de Teresa não ter sido condenada, edições de *La vida* foram queimadas e o nome dela permaneceu sob suspeição. Para não causar mais ruídos, era preciso cumprir certos protocolos. Observamos no fragmento que Teresa adota uma atitude subalterna ao reconhecer as limitações de sua pena.

Com efeito, a constatação de que ela escrevia a pedido do próprio confessor, e que tudo isso tenha ocorrido após o processo inquisitório, reitera o estado de contradição a que estava submetida a monja em sua atividade escrita. No estudo *Escrita conventual: raízes da literatura de autoria feminina na América Hispânica* (2014), Karine Oliveira Rocha investiga a extensão da influência de confessores sobre a produção de autobiografias de monjas hispânicas, o que demonstra que essa tensão envolvendo o contexto de escrita monástica e a voz de autoridades eclesiásticas também se observa em outras escritoras místicas.

O confessor não apenas mandava que os textos fossem escritos, como ditava o ritmo de redação — controlando o acesso a tinta e papel — e, sobretudo, executava um trabalho minucioso de edição dos textos, cortando trechos que julgasse inconvenientes e/ou inserindo emendas para acrescentar ares de santidade às páginas de suas tuteladas. Esse trabalho de co-autoria chega a extremos, como é o caso do último confessor de Teresa, Jerónimo de Gracián (1545 – 1614), que chegou a alterar textos depois da morte da monja.

⁴⁸ “no convenía que anduviese en público este libro mientras ella (la Madre Teresa) viviese; pero, que se quedase en el Santo oficio, hasta ver en qué paraba esta mujer” (Bañez *apud* Llamaz Martínez, 1970, p. 28).

Isso é tarefa de mulheres

As razões para estes pedidos de escrita eram inúmeras, mas Teresa especifica no fragmento que, por considerar que “mulheres se entendem melhor com outras mulheres”, seu confessor pediu que ela escrevesse um texto para solucionar certas dúvidas de oração. Devido à posição contrária do apóstolo Paulo à participação de mulheres nos púlpitos, podemos considerar que o argumento do confessor de Teresa é bastante controverso. As orientações do apóstolo serão utilizadas em muitos momentos da história da Igreja para atacar mulheres que ousam sair do silêncio para assumir posições de liderança.⁴⁹ A interpretação dos trechos em que Paulo manda as mulheres se calarem se estenderá não apenas aos contextos de pregação oral, mas a toda atividade intelectual que envolve temas teológicos; portanto, escrever sobre espiritualidade e sobre assuntos divinos não era uma tarefa de mulheres.

Compreendia-se que nós éramos particularmente suscetíveis a insinuações diabólicas, além da nossa limitação natural em absorver assuntos elevados. Uma série de mulheres piedosas confrontarão esse entendimento, alegando que receberam de Deus, em comunicação direta, a demanda específica para pregar e/ou escrever. Algumas delas, como é o caso de Hildegard von Bingen (1098 – 1179), buscarão como alternativa o respaldo de uma figura masculina, insinuando que, embora seja mulher e tenha suas limitações, há um clérigo filtrando e pondo à prova tudo o que diz. Ponderações que aparecem também no texto de Teresa, que ressalta que se algo “*se atinare a decir*” [o contrário], ela retira imediatamente o que foi dito e roga que apaguem o trecho polêmico do texto: “*entenderán que no es mío*”. No entanto, vale recordar que toda essa humildade não era totalmente aplicada na prática: a madre costumava ser bastante crítica com seus críticos.

Embora tudo o que escreveu tenha sido resultado de demandas feitas por clérigos, o fato de ela direcionar suas palavras às irmãs é outro elemento salutar que não pode passar despercebido: “*iré hablando con ellas en lo que escribiré*”. Diferentemente do que se observa em *La vida*, em que ela se dirigia ao confessor, o tom confessional é abandonado nas *Moradas* e no *Camino de perfección*, sendo substituído por uma abordagem mais didática ligada à interlocução com suas filhas consagradas. Portanto,

⁴⁹ Ver 1 Timóteo 2:11-12, Efésios 5:22-24 e 1 Coríntios 14:34-35.

ela demonstra concordar com a afirmação sobre a importância e boa edificação do diálogo entre mulheres.

Toda a ênfase na destinação do texto tem como pano de fundo o debate sobre a prevalência do conhecimento letrado sobre a experiência, que sempre arrasta a sombra não apenas da questão de gênero — mulheres que escrevem e falam em público —, como também a desconfiança em relação à produção escrita de iluminados que, como discutimos anteriormente, apesar de desconhecerem o conteúdo religioso teórico, pleiteavam que a experiência era uma forma de saber. As contradições são imanescentes a esse contexto, pois ainda que, em teoria, muitos teólogos desconfiassem da capacidade feminina e do experimentalismo místico, na prática, a Igreja não podia se dar ao luxo de prescindir do trabalho de mulheres piedosas, não apenas internamente nos conventos, como também nas comunidades ao redor das quais estavam instaladas as instituições reformadas.

No capítulo anterior, enfatizamos como Teresa reprovava a exigência de pagamento de dotes para o ingresso nos Carmelos. Isso significava que, uma vez que houvesse vagas na casa, qualquer jovem que apresentasse vocação para vida contemplativa deveria ser aceita. Por consequência, não entrariam na equação vocacional acordos financeiros ou linhagens familiares. Essa premissa tinha o potencial de alterar o perfil de candidatas ao Carmelo, atraindo, por exemplo, aspirantes cuja origem social as privasse de acesso ao estudo, chegando à vida religiosa sem saber ler e escrever.

Entretanto, a despeito do que sonhou a fundadora, o Carmelo Descalço manterá ainda por algum tempo o seu caráter aristocrático.⁵⁰ O pagamento de dotes mostrou-se indispensável para a manutenção de longo prazo dos monastérios, e Teresa teve que baixar suas expectativas em relação ao tema. Não somente isso; no século XVI, os conventos ainda eram territórios culturalmente aristocráticos. Isso significa dizer que ainda que não se exigisse o pagamento de um dote, não estava no horizonte cultural de meninas pobres a possibilidade de escolher entrar num convento, o que só ocorrerá após o surgimento das Filhas da Caridade e com um trabalho de educação e de propaganda intenso, como voltaremos a debater na Fase 3. Alvenaria (Diefendorf, 2002). É comum, quando se trata de discussões sobre a condição feminina, encontrar

⁵⁰ O que não significa que não tenham existido casos isolados, nos quais fosse possível o ingresso de uma garota menos favorecida no convento, como ocorre com a aspirante que aparece no Fragmento 2, que não tinha dinheiro suficiente para o dote.

afirmações sobre como as mulheres tinham dois destinos a seguir: o casamento ou o convento. Essa afirmação não está totalmente correta, e é importante enfatizar que essa era uma realidade apenas para mulheres nobres e ricas.

Tendo isso em vista, compreendemos por que uma parte significativa das monjas vinha de uma educação familiar que lhes dotava de conhecimentos aos quais muitos camponeses jamais teriam acesso. Bárbara Mujica observa essa formação mais culta nas próprias discípulas da madre. María de San José (1548 – 1603), por exemplo, sabia francês, latim e era considerada uma poeta excelente, cujos modos palacianos provocavam invejas e ressentimentos até mesmo em Teresa (Mujica, 2020, p. 49).⁵¹ Isso ajuda a compreender em parte o papel político que os conventos assumiram no período tridentino.

No capítulo passado, observamos como o Concílio de Trento só ampliou o papel das monjas na execução das estratégias de manutenção territorial católica. As tratativas conciliares sublinhavam dois grandes eixos de ação contra a onda protestante: (1) a observância dos dogmas fundamentais da Igreja Católica; e (2) uma profunda reforma eclesiástica. Foram necessárias não apenas orações, mas toda uma entrega e um trabalho das religiosas em ambos os eixos. Os desafios eram imensos, pois uma parte significativa da tarefa era restituir a imagem desgastada dos religiosos.⁵²

Embora os primeiros conventos carmelitas reformados tenham causado alvoroço, é inegável como os propósitos de Teresa se coadunam com os decretos de Trento. Adotando uma perspectiva regressiva, ela defendeu processos de depuração da vida conventual a partir de um retorno à pureza original dos fundadores. Teresa acreditava que o Carmelo precisava reacender o carisma e o modo de viver dos monges

⁵¹ Outro exemplo curioso é o Carmelo de Paris, que hospedará mulheres que protagonizaram as disputas entre católicos e huguenotes, como Marie de Tudert (1617 – 1686), Catherine d’Orléans (†1638), Barbe Acarie (1565 – 1618). Esta última terá uma forte identificação com a espiritualidade teresiana e protagonizará um debate sobre a importância da filantropia como manutenção e expansão da espiritualidade católica; movimento que, por sua vez, influenciará a fundação das Filhas da Caridade, como veremos na fase de *Alvenaria*.

⁵² A imagem arruinada do clero é possível encontrar na própria literatura de língua castelhana do período, na qual se observa forte prevalência de tendências anticlericais, sobretudo, em romances picarescos — como *Lazarillo de Tormes* (1554), de autoria anônima, e *La vida de Buscón* (1626), de Francisco Quevedo — e no teatro tragicômico, como *La Celestina* (1499), de Fernando Rojas. Nessas obras, ambientam-se personagens de baixo substrato social que enfrentam, em ações carregadas de imoralidade e malandragem, os excessos e a mesquinhez dos membros da Igreja e da nobreza. Os pequenos furtos, falcaturas e negócios escusos eram salpicados de engenhosidade e esperteza por parte da figura do anti-herói pícaro, que aprendia desde a infância a sobreviver à fome e à miséria. Na segunda parte do *Lazarillo*, por exemplo, deparamo-nos com a história do clérigo que pregava publicamente humildade e generosidade, mas, na intimidade, lucrava com orações aos moribundos, agindo de forma hipócrita e proselitista. Como amo do pequeno Lázaro, o sacerdote era avaro, deixando a criança desnutrida enquanto guardava na despensa toda a fartura do negócio litúrgico.

do século XII, o que significava manter um enclausuramento estrito, negar o acesso ao convento por pessoas externas e viver de forma honesta e humilde.

As práticas cotidianas das monjas eram observadas pelas populações que viviam ao redor. As pessoas as admiravam, pediam conselhos e orações, pois acreditavam que tamanha entrega e abnegação aproximava as carmelitas de Deus. A Igreja reconhecia a força que o convento detém sobre os fiéis, e, justamente, por essas mulheres serem provenientes de uma educação mais aristocrática, o sentimento de veneração só se ampliava.

Em seu estudo *Conventualismo femenino y expansión contrarreformista en el siglo XVII. El carmelito descalzo español en Francia y Flandes (1600 – 1650)*, Concepción Torres-Sánchez investiga a segunda onda de fundações carmelitas, levadas a cabo pelas discípulas da madre. Em paralelo, analisa exemplos femininos de conversão ao protestantismo e constata que raramente uma mulher se convertia por uma disposição livre e individual, e que o mais comum era que assumisse o caminho adotado pelo resto da família ou por movimentos regionais.

Isso porque, nos territórios protestantes, a situação feminina não era mais favorável do que nos domicílios católicos. A inaptidão dos reformadores protestantes para criar ambientes menos hostis à mulher fica bastante evidente no livro *Calibã e a bruxa* (2004), de Silvia Federici. Em primeiro lugar, destaca-se o pragmatismo feminino, vinculado a uma preocupação de natureza econômica e material. Federici frisa que os processos de privatização de terras, ocorridos a partir do século XV, provocaram uma precarização da vida, gerando uma instabilidade financeira que assombrou os lares camponeses por muito tempo. Além da questão econômica, os protestantes também não foram menos exigentes que os católicos na atenção dada à disciplina e à vigilância do cotidiano feminino, em especial, ao controle reprodutivo. A autora sublinha que a marginalização das parteiras e a importância dada ao crescimento populacional fez com que não se perseguissem menos mulheres entre os protestantes do que entre os católicos (Federici, 2017, p. 171).

Levando em consideração a preocupação com a performance reprodutiva e a desvalorização da castidade, causa pouco espanto que a virulência dos protestantes contra mulheres tenha se voltado também a espaços monásticos. Contudo, os incêndios, fechamentos e proibição de conventos criaram problemas que não se resumiam apenas ao clima de caça às bruxas, estendendo-se também à dificuldade de reintegração social de ex-monjas. Apesar de algumas religiosas terem se casado após a conversão, havia

outras que não eram de modo algum avessas à vida no claustro e que buscaram tanto quanto puderam recriar comunidades de mulheres. Por não apresentar soluções muito diferentes da católica, chegando em alguns contextos a produzir ambientes ainda mais hostis, os movimentos protestantes encontraram uma grande resistência por parte das mulheres a aceitar uma mudança em suas crenças religiosas (Torres-Sánchez, 1997, p. 37).

Nesse tipo de contexto, a presença de um convento fazia toda a diferença. Mulheres devotas, sejam elas monjas, virgens, mães ou viúvas, cumpriam um papel indispensável nesse momento de tensões entre católicos e protestantes. Seja de uma parte ou de outra da disputa, elas criavam redes comunitárias com fortes laços de pertencimentos, nos quais as dificuldades e alegrias cotidianas podiam ser partilhadas. É imprecisa a compreensão de que se tratava apenas de perseguições, de que as mulheres deveriam permanecer caladas dentro de casa ou de conventos, como era o desejo de Paulo. Ao contrário, elas exerceram papéis importantes de liderança e influência no meio religioso. No fervor inspirado pelo caráter experimental das místicas que proliferavam todos os dias nas cidades e vilarejos, eram amiúde as mulheres as mais assíduas frequentadoras das Igrejas, e muitas delas contribuíam inclusive financeiramente para a manutenção do projeto tridentino (Kessel, 1990, p. 200).

É de suma importância notar como essas relações entre mulheres dentro de espaços religiosos continuam vivas e atuais, sobretudo, quando pensamos no crescimento e no papel que exercem as igrejas evangélicas no Brasil. A comunidade religiosa é esse lugar no qual todas são bem-vindas e sentem-se acolhidas por elos de cooperação, que envolvem muito mais do que um suporte espiritual, como laços de amizade, vínculos de confiança, redes de influência e, até mesmo, proteção. Nota-se, nesse aspecto, que não se resume a uma preocupação de caráter espiritual, mas responde também a demandas concretas da vida, tão priorizadas pelo pragmatismo feminino.

Se não faz sentido ignorar a complexidade dos fenômenos religiosos e sua capacidade de criar células de mútua dependência hoje em dia, também não faz sentido quando pensamos no contexto dos séculos XVI e XVII. Como diria Ann Braude, em seu estudo *“Women's History is American religious History”*: “A história começa quando as mulheres estão lá. Onde as mulheres estão presentes, a religião floresce, onde elas estão ausentes, não. Embora esta fórmula pareça excessivamente simples, é um

corretivo necessário para as distorções causadas pela ausência das personagens centrais nas narrativas convencionais” (Braude, 1996, p. 92).⁵³

De forma geral, a marca de interlocução presente no fragmento de abertura ressalta a importância que se dava à troca de conselhos entre mulheres; um elemento sutil, mas que coloca em pauta toda a riqueza da atuação feminina nesse período de tensão religiosa. Toca também, de forma particular, sobre um aspecto que ainda não debatemos e que diz respeito às ideias de Teresa sobre a administração de conventos.

Salvo poucas exceções, a maioria dos textos teresianos são endereçados às monjas. Com frequência, ela interrompe uma linha de pensamento para recomendar às prioras que orientem as religiosas nos ofícios diários. Por vezes também, dirige-se às religiosas, aconselhando-as a perseverar nos desafios cotidianos. Essa posição de conselheira, mestra, tutora espiritual, rouba o espaço e a credibilidade de padres confessores. Não é difícil encontrar trechos na obra da madre nos quais ela critica e questiona orientações de sacerdotes (Teresa de Jesús, *Vida*, IV, 1995, p. 27).⁵⁴ O tom de Teresa em relação aos clérigos transita entre a reverência e a admoestação: orienta às irmãs a não agirem contra a obediência, mas as aconselha paralelamente a encontrarem confessores afinados com as práticas espirituais das descalças. Tendo isso como horizonte, convém insistir que, quando Teresa questiona a autoridade sacerdotal em questões ligadas à espiritualidade, um espaço se abre para que mulheres possam ocupar as posições de lideranças das quais Paulo as banuiu.

Conexo a isso, à época de Teresa, já havia uma longa querela sobre a extensão de poderes na hierarquia conventual. Os sacerdotes buscavam manter o controle do que se passava por trás das grades, e dotar as prioras de grande autoridade parecia-lhes uma má ideia. Um problema que irá se agravar ainda mais após a morte de Teresa, quando a administração dos carmelos passa às mãos de suas discípulas. Os argumentos da madre a respeito da importância da troca de experiências entre mulheres e da administração interna dos conventos serão eventualmente usados pelas prioras, isto é: que ninguém entende melhor as necessidades vividas em um convento do que aquelas (isso mesmo, no feminino) que efetivamente vivem nesse espaço (Atienza López, 2019, p. 9-34).

⁵³ “*The story begins when women are there. Where women are present, religion flourishes, where they are absent, it does not. While this formula seems overly simple, it is a necessary corrective to the distortions caused by the absence of the central characters from standard narratives*” (Braude, 1996, p. 92).

⁵⁴ “*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*” (Teresa de Jesús, *Vida*, IV, 1995, p. 27).

Mulheres se entendem melhor com mulheres, Teresa sugere, recobrando a fala do confessor. Trata-se de um impasse interessante engendrado pelas barreiras físicas do convento: os muros, as portas e as grades mantêm as religiosas aprisionadas e as impedem de desfrutar plenamente de uma vida pública, ao passo que inibem a entrada de homens e, com isso, restringe o controle destes sobre o que se passa internamente.

A leitura é a pedra fundacional

Noto que, ao longo de sua obra, a madre procura estreitar esses diálogos entre carmelitas. A busca de conselhos espirituais aparece como tema de fundo no fragmento 4, a partir da descrição da forte afinidade que ela tinha com a leitura, levando-a ao desespero quando os livros que lia foram proibidos pela Igreja. Como já foi mencionado, era grande o apreço dela pelos livros de aventura cavaleiresca na juventude, mas o que não foi dito ainda é que esse interesse mudou durante a vida adulta. Teresa adverte que tais leituras, somadas à má influência de parentes, teriam causado grande dano a seu espírito (Teresa de Jesús, *Vida*, II, 1995, pp. 17-21). Temendo que as monjas caíssem em armadilhas semelhantes, ela enfatiza a importância da leitura de textos edificantes.

A madre sabia que havia se tornado um exemplo de vida a ser seguido e, à medida que as fundações avançavam, ficou evidente que ela não podia estar presente o tempo todo. Para transmitir o conhecimento que adquiriu ao longo dos anos, ela intensificou a comunicação com as irmãs por meio de cartas, poemas e textos mais longos, de cunho informativo e didático. De forma complementar, orientava as prioras a ensinar as monjas analfabetas a ler e a escrever. Esperava que seus escritos fossem lidos por todas, que seu exemplo fosse imitado, e que as monjas descalças também pudessem escrever.

A defesa do letramento feminino não era incomum. Como afirma Rosa María Capel Martínez, em seu estudo “*Mujer y educación en el antiguo Régimen*” (2007), havia já no início do século XVI uma notória valorização da educação feminina, fortemente atrelada ao exercício da maternidade. A mãe era considerada a primeira mestra do “homem”, e em virtude disso, acreditava-se que uma mulher não letrada

poderia estragar os filhos, deixando, por falta de conhecimento, de instruí-los na moralidade e na honra. Os decretos de Trento apontam para este caminho, ao fomentar a criação de centros de ensino destinados à educação popular (Ayala, 1853, p. 234). A publicação do humanista Juan Luis de Vives, *Instrucción a la mujer cristiana* (1523), terá grande importância ao sustentar que a virtude e honra não podem andar juntas com a ignorância (Capel Martínez, 2007, p. 88).

Escusado dizer que o objetivo da educação feminina desestimulava o livre pensamento. Por muito tempo, haverá diferenças nas formas de ensino, nos anos e nos conteúdos direcionados a meninos e meninas. As garotas aprendiam a copiar e a repetir trechos bíblicos em latim, eram incentivadas a lerem livros virtuosos, aprendiam a costurar, cozinhar e manter a casa arrumada e acolhedora para o marido. Não era aconselhável introduzir-lhes conhecimentos abstratos, pois supostamente elas tinham uma limitação cognitiva natural e tais saberes causariam danos a seus espíritos. De forma alguma a educação defendida no período tinha o objetivo de fornecer ferramentas à emancipação feminina; ao contrário, a meta era torná-las dóceis e agradáveis, tanto para oferecer ao marido um lar sereno e aos filhos uma educação equilibrada, como para ensiná-las a conversar com os homens, sem o risco de *entediá-los com a sua torpeza*.

Contudo, a valorização das letras na obra de Teresa não se reduz a esse contexto educativo, ainda que dele receba influências. Em muitos momentos de sua obra, ela explora a relação da leitura com a oração, como sendo uma via de introspecção, concentração e meditação. Teresa relata que, no início de sua trajetória espiritual, sentia dificuldades de concentração, que tudo a dispersava. Nesses momentos, os livros de oração e meditação foram os seus maiores aliados. Eles eram mananciais inesgotáveis de recursos à imaginação, infundindo santas palavras e imagens num momento no qual o seu espírito ainda não havia desenvolvido a habilidade de comunicar-se diretamente com Deus.

O liame entre a prática da oração e a leitura meditativa de textos espirituais não é uma novidade aportada por Teresa. O inverso disso: trata-se de um *tópos* extensamente explorado ao longo de toda a história do monasticismo católico. Há uma quantidade considerável de tratados que colocam em pauta as dificuldades enfrentadas pelos monges no momento de oração meditativa. São tratados espirituais de cunho ascético e didático elaborados com o intuito de fornecer, por um lado, técnicas e ferramentas para superar as dificuldades dos cenobitas e, por outro, apresentar exemplos vividos pelos mestres e santos. Eles sabiam que se tratava de manifestações

extraordinárias e sem correspondência com a experiência humana. Diante disso, compreendia-se que havia um abismo gigantesco entre a indecifrável natureza divina e a limitada capacidade de compreensão humana.

Um abismo que se impunha como um desafio de caráter espiritual e cognitivo: *como imaginar Deus? Como reconhecer Sua presença? Como saber se é realmente com Deus que falo?* Embora sejam perguntas bastante filosóficas, trata-se de questionamentos que reverberam no âmbito da espiritualidade, uma vez que defendiam que era preciso preparar a alma para reconhecer a presença divina, a partir da criação de uma memória artificial de Deus.⁵⁵ Por conseguinte, foi necessário desenvolver todo um conjunto de técnicas e práticas visando a esse propósito.

Tais práticas foram denominadas de *sacra pagina*. Os monges medievais reservavam parte de seu tempo diário à leitura e à meditação dos textos bíblicos, cujo objetivo era alimentar o seu arquivo interior com conteúdos edificantes. O aprendiz deveria nutrir-se de alimentos verbais capazes de oferecer subsídios para a criação de imagens e, em seguida, estas deveriam ser memorizadas (Carruthers, 2011, p. 302). Sobre a criação de imagens e espaços mentais, falaremos mais detidamente na Fase 5 da tese; por ora, gostaria de manter em foco a cena meditativa como um ato de leitura.

A meditação das escrituras integra o cotidiano monástico. Como insiste Jean-Louis Chrétien, a experiência humana com o sagrado é atravessada pelo registro linguístico, pela capacidade que temos de produzir variadas formas comunicativas na busca por encontrar correspondentes afins à linguagem divina. Em seu livro *Saint Augustin et les actes de paroles* (2002), Chrétien seleciona uma série de verbos para analisar a obra agostiniana na sua estreiteza com a palavra. Interrogar, escutar, comer, beber, ruminar, traduzir, confessar, testemunhar, ler: são atos de fala, são maneiras de se comunicar com o que há no interior de nós e com o que há alhures, acercando-nos à realidade divina.

Na perspectiva agostiniana, o ato da leitura é um colóquio com os ausentes, é uma busca para superar a distância espacial com essa pessoa (o autor) que já não se encontra mais presente. A famigerada fidelidade à tradição católica com seus santos doutores passa por esse aspecto do diálogo com aqueles que se foram. Nesse contexto, o

⁵⁵ No manual *Rhetorica ad Herennium* ou *Retórica a Herênio*, aparece a distinção entre duas formas de memória, “natural” e “artificial”: “Natural é aquela situada em nossa mente e nascida junto com o pensamento; artificial é aquela que certa indução e método preceptivo consolidam” (*Retórica a Herênio*, 2005, p. 183). No contexto monástico, essa distinção é relevante, pois o uso de técnicas de criação de memória artificiais implica a composição de conteúdos que não passam pelas vivências individuais, nem por aspectos restritos à materialidade da realidade humana.

livro é uma tecnologia contra o esquecimento, é uma forma de aprender com a experiência daqueles que vieram antes de nós. *Eles também tiveram dificuldades como as nossas e partilharam em seu ato de escrita como conseguiram superar adversidades.* Por esse viés, o livro é uma forma de fundação. Retomemos a definição que abriu esta fase de construção: “a fundação é bem de mão-morta”, pois é por meio dela que os mortos continuam a nos governar.

Ler a tradição dos santos é executar um trabalho não apenas de salvação individual, mas, sobretudo, coletivo, pois é uma maneira de continuar a construção de uma memória de Deus, de expandir o trabalho daqueles que vieram antes. De fato, a Bíblia é a pedra fundamental do cristianismo, mas, para os católicos, a construção nunca parou, e os livros escritos depois dela pelos santos são como tijolos, portas, janelas, vitrais do grande edifício da Igreja que ainda não terminou de ser construída. Recordo, em uma analogia concreta, o trabalho construtor de Antoni Gaudí (1852 – 1926), que planejou uma igreja que ele próprio jamais terminou de construir. Os turistas que vão a Barcelona hoje, após mais de cem anos desde o início da construção, observam ainda os andaimes da interminável Igreja da Sagrada Família. Uma verdadeira síntese do espírito católico.

Sobre o sentido de continuidade, vale salientar que o pensamento de Agostinho e de seus pares da tradição patrística e escolástica sobre o tema da leitura não se esgota na relação subalterna de uma busca pelo sentido intencionado pelo autor, o grande rei morto da literatura, mas, sobretudo, pelo caráter comunicativo por ela engendrado (Barthes, 2004, p. 58). Chrétien ressaltava anteriormente que a leitura é um colóquio com os ausentes, mas ela é também uma conversa que se abastece da pluralidade de sentidos (Chrétien, 2002, p. 81).

Portanto, há um diálogo imanente à leitura, durante o qual temos acesso a uma variedade de sentidos ignorados pelo autor e por seus leitores. São esses os sentidos que podem nos levar ao conhecimento de verdades imiscuídas dentro de nós. A busca pela multiplicidade dos sentidos engendra o novo, o não conhecido e permite que a construção coletiva dos católicos possa seguir adiante. Entretanto, é preciso ter em mente que não se trata de uma experiência espontânea, como abrir o livro e deixar os sentidos saltarem das entrelinhas: o exercício ascético — como treino, repetição e persistência — não é menos relevante. Afinal, embora a linguagem seja uma tecnologia humana, o diálogo com Deus pode ser acessado por diferentes formas comunicativas, mas isso não ocorre sem que a memória, a imaginação e o intelecto estejam preparados

para tal experiência. Para essa tradição, Deus tem uma voz inaudível do ponto de vista humano; para ouvi-la, é preciso exercitar os ouvidos e a inteligência de modo a aprender a reconhecer o que ela diz.

Assim sendo, a leitura é ferramenta e material de uma construção individual e coletiva dessa memória de Deus. Do ponto de vista comunitário, permite compartilhar conhecimentos entre diferentes gerações, e, do ponto de vista individual, é um auxílio para o movimento de introspecção e autoconhecimento. A pedagogia ascético-mística de Teresa de Jesús é permeada por uma preocupação sincera com o futuro das almas: em sua visão do Inferno, ela reconheceu que a salvação era uma graça recebida individualmente, mas acreditou também que aquela experiência não tratava apenas da sua própria redenção.

Tanto a ideia de uma Igreja, no sentido amplo, como de um convento, no sentido estrito, recupera o princípio de viver junto e de ajuda mútua num caminho de santidade, ou, para usar a expressão da própria autora, num “caminho de perfeição”. Quando Teresa se propõe a fundar conventos, ela não está preocupada somente consigo própria, o desejo de salvação se estende a toda a humanidade. Não bastava construir conventos: um trabalho sólido de fundação dependia também daquilo que iria deixar quando fosse ela o ausente da vez.

Da imaterialidade da experiência à materialidade da escrita

Teresa descreve, no fragmento 4, a aflição de ver os livros que leu serem proibidos pela Igreja. Dentre tais livros, havia tanto tratados cujo conteúdo era espiritual como também livros escritos em língua vernácula. No *Index librorum prohibitorum* (1559), apareceram alguns títulos que ela guardava em sua cela e usava como instrumentos de edificação interior.

Como não conhecia latim o suficiente para poder usufruir dos textos permitidos pela Igreja, Teresa temeu as consequências da falta de boas leituras. Entretanto, algo muito singular ocorre durante uma oração: ela afirma que Deus teria lhe dito que aqueles tratados não eram mais necessários, pois ele lhe daria um “livro vivo”. A frase é emblemática e aparece como um enigma a ser decifrado: do colóquio com o autor morto, o livro vivo aporta uma experiência comunicativa que restaura a *presença*

daquele que se ausentou, daquele que venceu a morte e ressuscitou. Jesus é o “livro vivo” de Teresa, “*el libro verdadero adonde he visto las verdades*”, com páginas a serem deslindadas, com linhas a serem percorridas, com palavras a serem lidas, digeridas, ruminadas, interpretadas: “E o Verbo se fez carne, e habitou entre nós” (Jo, 1:14). Sem dúvidas, trata-se aqui de uma Teresa herdeira de Agostinho, para quem Deus era, sobretudo, um fenômeno linguístico: “*Dieu est lui-même Parole*” (Chrétien, 2002, p. 8). Teresa enfatiza que a leitura desse livro vivo deixa *impressa* na pessoa o que se há de fazer de uma maneira “*que no se puede olvidar*”, retomando novamente esse temor ao esquecimento.

No divino colóquio, o banquete é uma experiência espiritual e corpórea, etérea e erótica. Teresa escreverá uma vasta obra na tentativa de traduzir esses fenômenos. Nas fileiras de palavras que lê em seu livro vivo, Teresa encontra um verbo que compreende como um chamado à ação, ao movimento e ao fazer: do verbo *ler*, ela passa ao verbo *escrever*. Na biografia de Teresa, há uma coincidência nada trivial entre esse evento, entre a experiência com o “livro vivo”, e o início de sua atividade como escritora. Afinal, se os livros de espiritualidade e devoção, que ela usou naqueles anos todos de prática de oração meditativa, foram proibidos pela Igreja, Teresa não se resigna: ela mesma escreveria outros, garantindo que suas filhas não fossem privadas de tais ensinamentos.

Muito já foi dito sobre o estilo e a linguagem dos textos teresianos, com escrutínios que evidenciam a ausência de aspirações literárias e a presença de um impertinente e duradouro traço coloquial. Em *Historia de la lengua española* (1981), Rafael Lapesa alega que o uso de formas antiquadas e de deformações do latim, ou as mudanças repentinas de tema e divagações, de modo algum colocam em questão o talento literário de Teresa. Para o filólogo, a madre foi uma leitora atenta, cuidadosa e culta; o estilo solto, carregado de oralidade, é uma evidência de que ela não vinculava a atividade escritural a uma aspiração artística, mas antes, a um propósito pedagógico. Como eram os temas espirituais que importavam, pareceria frivolidade, ao juízo da monja, o excesso de zelo com a língua (Lapesa, 2014, p. 272).

Entretanto, é necessário explicitar alguns pontos concernentes a essa impressão de escrita “descuidada” que os textos de Teresa passam. Em primeiro lugar, ela raramente rasurava o que escrevia, e é mais comum encontrar trechos nos quais ela hesita e insere uma emenda contradizendo o que foi dito no texto, do que propriamente

uma revisão textual: “Creiam-me. Mas que disparate eu disse, que me creiam, dizendo-me a verdadeira Sabedoria” (Teresa de Jesús, *Camino*, XIII, 2020, p. 57).⁵⁶

Para além do medo de incorrer em frivolidade, parece-me mais apropriado reconhecer que o estilo descuidado teresiano é consequência de uma escrita entregue ao fluxo de pensamento. Como se a escrita fosse conduzida por Deus, e ela precisasse diminuir ao máximo as interferências subjetivas. Isso se faz notar sobretudo no uso excessivo de ponto e vírgula e no encadeamento *ad infinitum* de orações subordinadas, o que leva a leitora, por vezes, a ter que buscar (e, por vezes, não encontrar) o verbo ou oração principal para conseguir entender minimamente a ideia central escondida no conglomerado de orações. O fragmento que abre esta seção é um bom exemplo desse procedimento.

De qualquer maneira, ela mesma afirma que não pensava antecipadamente sobre o que iria abordar e não relia o que escrevia: “Faz tantos dias o que escrevi acima, sem ter tido lugar para voltar a isto, que se não tornasse a ler não saberia o que dizer. Para não ocupar tempo, terá que ir como sair, sem concerto” (Teresa de Jesús, *Camino*, XIX, 2020, p. 80).⁵⁷ A construção da frase produz um efeito cômico: ela não poderia escrever sem ler, mas decide não ler e escrever mesmo assim. Apesar de não se lembrar do assunto sobre o qual discorria, ela está determinada a não desperdiçar seu tempo relendo o que havia escrito. Afinal, como tinha que enfrentar os problemas de saúde e desempenhar as atividades atreladas às fundações, a monja dispunha de um tempo limitado para se dedicar à escrita.

No entanto, a falta de tempo não resolve a tensão entre os opostos, isto é, “não saber o que escrever” e “escrever de todo modo”; o paradoxo reforça o sentido de que não importa reler, pois ela nunca sabia o que iria escrever, mas escrevia mesmo assim, porque a escrita era parte do sentimento de responsabilidade que tinha com as almas. Era esse o seu procedimento habitual, não um caso extraordinário. Ela titubeia sobre suas próprias limitações, pois acredita que só consegue escrever porque Deus a inspira. A própria atividade escrita, que flui sem leitura prévia, já possui para ela um caráter milagroso: não poderia escrever sem ler e, no entanto, escreve, pois não é sua capacidade individual que permite a escrita, mas a graça divina.

⁵⁶ “*Créanme esto a mí. Mas qué disparate he dicho, que me crean a mí, diciéndome la verdadera Sabiduría*” (Teresa de Jesús, *Camino*, XIII, 2020, p. 57).

⁵⁷ “*Hace tantos días que escribí lo pasado sin haber tenido lugar para tornar a ello, que si no lo tornase a leer no sé qué decía. Por no ocupar tiempo habrá de ir como saliere, sin concierto*” (Teresa de Jesús, *Camino*, XIX, 2020, p. 80).

Apesar de toda essa confiança na inspiração de Deus, os intervalos longos sem escrever, somados à recusa da leitura rememorativa e corretiva, abre arestas no texto, das quais listo alguns exemplos: (1) abandono de assuntos pela metade; (2) prolongamento ou repetição de falas; (3) interrupções abruptas; e (4) contradições.

Teresa escreveu para suas filhas, eram elas as suas destinatárias. Ela sabia também que não era uma mulher douta, que não possuía o conhecimento dos letrados, sobretudo, para temas ligados à espiritualidade, dos quais nem os mais sábios versavam com perfeição. Mas, apesar disso, há uma inegável ética na obra teresiana: ela precisava dizer, ainda que não se sentisse instruída ou capacitada para fazê-lo. Era preciso que a sua língua torpe dissesse algo dos assuntos importantes que, por meio de sua experiência pessoal, ela havia aprendido. Teresa sabia que precisava ser compreensível, acessível às irmãs. Há, portanto, um tom de conversa em seu estilo, o que sem dúvida imprime jovialidade e familiaridade ao texto.

Penso que a falta de polimento poderia ser lida também como um indício de insubmissão: o estilo elegante não é capaz de se comunicar com pessoas como ela, *mulheres falando com outras mulheres*. A língua latina era dos letrados: masculina, alheia, estranha. Deus, ao contrário, falava com ela em língua materna, vulgar; na língua dos romances de cavalaria que sua mãe lia em voz alta, a mesma com a qual ela escreverá seus livros — *grosseira, descuidada, inculta, impertinente* —, para parecer ainda mais ignorante e insignificante aos olhos dos homens de letras. O *estilo grosseiro* era, acima de tudo, porque ela sabia que a língua era limitada em tantos sentidos, sobretudo porque era incapaz de traduzir experiências indelévels:

São tão obscuras de entender essas coisas interiores, que a quem tão pouco sabe como eu, forçado será de dizer muitas coisas supérfluas e ainda desatinadas, para acertar dizer alguma coisa. É preciso que tenham paciência ao ler, pois eu a tenho para escrever sobre o que eu não sei; é certo que algumas vezes eu tomo o papel como uma coisa boba, eu nem sei o que dizer, nem como começar (Teresa de Jesús, *Moradas*, VII, cap. 2, 1995, p. 297).⁵⁸

Como poderia a língua recriar o caráter intelectual, imagético e imaginativo de suas experiências extáticas? Ela sabe que o fracasso é incontornável. Mesmo assim, é

⁵⁸ “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 la tengo para escribir lo que no sé; que, cierto algunas veces tomo el papel como una cosa boba, que ni sé qué decir ni cómo comenzar” (Teresa de Jesús, *Moradas*, I, cap. 2, 1995, p. 297).

imperativo dizer, repetir anedotas ao redor do vazio: “Rindo estou destas comparações, que não me satisfazem, mas eu não sei outras.” (Teresa de Jesús, *Moradas*, VII, cap. 2, p. 430).⁵⁹ O ofício literário de Teresa é atravessado por um desejo fraterno de comunicar.

⁵⁹ “*Riéndome estoy de estas comparaciones, que no me contentan, mas no sé otras.*” (Teresa de Jesús, *Moradas*, VII, cap. 2, p. 430).

FASE 3: ALVENARIA



Figura 6 — Sisters of Charity of Saint Elizabeth, New Jersey, 1962

Obras de caridade: Jeanne Córdova, Veva Tapirapé, Marie Louise Habets

Como vimos anteriormente, quando Christine de Pizan começou a construir a sua fortaleza medieval, Razão interferiu para que o edifício tivesse fundações estáveis e perenes. Na segunda parte do texto de Pizan, a fiera do grupo virtuoso, Dama Retidão, assume o comando. Diferentemente da antecessora, essa senhora habita mais os céus do que a terra, e é chamada por Deus de “a mensageira da bondade”, pois ensina os justos a defenderem os pobres e desvalidos. Nas mãos, ela carrega uma régua, para medir o tamanho das pedras, cortar e lixar as imperfeições. Assim, as muralhas e as torres da cidade poderão ser levantadas com precisão milimétrica.

A fim de estabelecer as fundações de nosso convento imaginário, dedicamos a fase anterior de construção à mestra de obras Teresa de Jesús. A exemplo de Pizan, é preciso continuar o trabalho iniciado, executando a etapa de alvenaria do edifício, levantando paredes retilíneas e perfeitas:

Observe o que o pedreiro faz. Quando as fundações foram assentadas ele estica o seu fio em uma linha reta, traça a sua perpendicular, e, então, assenta em uma fileira as pedras diligentemente polidas. Então ele pede outras pedras, e outras ainda [...] Veja agora, você veio à sua leitura, está prestes a construir o edifício espiritual. As fundações da narrativa já foram assentadas em você: falta agora que você assente as bases da superestrutura. Você estica a sua corda, alinha-a com precisão, assenta as pedras quadradas nas feiras e, movendo-se em redor delas, estabelece o traçado, por assim dizer das futuras paredes (Hugo de St.-Victor *apud* Carruthers, 2011, p. 48)

Dedicamo-nos, nesta etapa, às necessidades de orientar e ordenar o ritmo de vida de mulheres que decidiram (ou que foram obrigadas a) abraçar a vida religiosa. A regra é a régua com a qual se levanta a superestrutura. Nesta fase, trabalharemos com fragmentos que colocam em foco as constituições e regimentos da tradição conventual: seu sistema de leis oficiais e extraoficiais, sua estrutura linear. Toda ordem ou comunidade conventual possui uma regra que deve ser conhecida e seguida pelas irmãs com *retidão*. O princípio do regimento é governar a vida de cada professa de maneira

individual, ao mesmo tempo em que busca garantir um espaço harmonioso e eficiente para todas de forma coletiva (Agamben, 2007, p. 16).

Há, porém, um abismo entre a lei e sua execução, e os fragmentos que seguem servem para ilustrar essa realidade. Ao olharmos para a superestrutura do nosso edifício, observamos os pilares de uma lei própria, de um sistema de regras e hábitos particulares, aparentemente antagônicos ao mundo secular; ainda assim, é possível entrever como essas estruturas constitucionais podem também nos ajudar a pensar nossos sistemas de leis, a compreender também a vida de quem vive fora do convento.

No encaixe dessa superestrutura que se levanta sobre a base anteriormente assentada, observa-se também uma peculiaridade que remonta a um binarismo estruturante da vida religiosa, que, como não poderíamos ignorar, é atravessado por espacialidades: as relações entre interioridade e exterioridade, entre o *dentro* e o *fora*, entre a contemplação e a missão, entre a penitência e a caridade. Despontam em nosso horizonte os modos de vida contemplativo e ativo, colocados em evidência a partir dos testemunhos das religiosas de que traremos a seguir.

No espaço dedicado a Teresa de Jesús, verificamos como as fronteiras conventuais se desestabilizam. Ainda que estivesse construindo conventos contemplativos, a experiência mística pela qual a madre foi atravessada lançou-a na estrada, em uma estreiteza muito grande com o que se chama de “vida missionária”. Como monja, ela reconheceu que, embora não pudesse reformar o mundo todo, poderia transformar seu próprio convento. Um passo pequeno que produziu quebras de paradigmas na vida religiosa como um todo. Nas tensões entre a profundidade contemplativa e intrepidez missionária, Teresa foi uma mestra de obras “andariega”, evidenciando as errâncias que se escondem dentro das estruturas enraizadas e rígidas do Carmelo.

As irmãs às quais iremos nos aproximar nas próximas páginas atualizam a discussão ao colocar no horizonte a dimensão do trabalho apostólico e as tensões entre uma vida aventureira e uma regra de conduta extremamente rígida. *Se a vida contemplativa é a base fundacional, a vida ativa é o trabalho edificante que dá forma à exterioridade de nosso convento imaginário.*

A necessidade de as mulheres saírem do espaço conventual para participar em diferentes instituições sociais não estava no horizonte das monjas medievais do cristianismo, que observavam a vida contemplativa como o caminho mais conveniente para as almas fiéis. Poderíamos apontar a mudança de perspectiva com o surgimento das

ordens mendicantes de Francisco (1182 – 1226) e Clara de Assis (1194 – 1253), no século XIII, uma vez que eles colocaram em pauta o desejo de viver em meio aos pobres e miseráveis, convocando as religiosas a uma mundanidade por meio de pregações itinerantes.

Entretanto, vale lembrar que a mudança do paradigma da vida contemplativa para o da vida ativa começa a popularizar-se somente no século XVII, quando Vicente de Paula (1581 – 1660) e Louise de Marillac (1591 – 1660) fundam a primeira congregação religiosa de vida apostólica, as Filhas da Caridade (1633), cujo carisma se sustenta na prestação de serviços à população em geral, por meio de hospitais, orfanatos, asilos e escolas. Um pouco desta história abordaremos nesta fase de construção.

Pela primeira vez, a Igreja passou a aceitar que as freiras tivessem um trabalho e uma profissão para além da oração, do silêncio e do recolhimento. Essa mudança provocará uma série de alterações internas e fomentará um debate sobre a função social das instituições religiosas femininas. Contudo, como veremos, esse impulso ao trabalho apostólico é dado também por demandas de setores da sociedade que, munidos de discursos científicos e anticlericais, pouco a pouco, colocam em xeque a importância e a superioridade da vida contemplativa sobre a vida ativa.

A fim de acomodar sobre nossa infraestrutura essas duas formas (opostas e complementares) de habitar conventos — contemplativa e apostólica —, proponho uma aceleração temporal nas próximas páginas, deslocando-nos da Espanha do século XVI, inflada pelas repercussões do Concílio de Trento, para o século XX, quando emergem movimentos que colocam em evidência a necessidade de um *aggiornamento* da vida consagrada Católica, discursos e práticas que foram consolidadas pelo Concílio Vaticano II (1962 – 1965).

Os fragmentos foram escolhidos de modo a oferecer uma maior pluralidade de pontos de vista sobre o fenômeno do trabalho missionário e sua concretização na espacialidade conventual; são eles: a antologia *Lesbian nuns: breaking silence* (1985), de Rosemary Curb e Nancy Manahan, os diários das Irmãzinhas de Jesus de Charles de Foucauld, intitulados *O renascer do povo Tapirapé: 1952-1954* (2002) e do romance *The nun's story* (1956), de Kathryn Hulme, inspirado na história da enfermeira belga Marie Louise Habets (1905 – 1986). Os relatos colocam em pauta a resistência dessas mulheres a interpretações das regras e decretos institucionais, o que, por sua vez, nos

possibilita uma compreensão sobre os processos de modernização da vida comunitária feminina dentro do catolicismo.

3.1 Içamento de pilares e paredes

FRAGMENTO 5.

Extraído de “*Meu coração imaculado*”, de Jeanne Córdova:

Distorcida pela estranha bruma de inverno, a luz vermelha sobre a cidade de Los Angeles piscava 34 vezes por minuto. Deveria ficar ou deveria partir? Meu coração batia àquele ritmo, enquanto eu permanecia na minha cela por cinco meses.

Deveria ficar ou deveria partir? Prometeram-me trajes monásticos, uma gloriosa liturgia latina, a proteção de três votos religiosos, a paz dos santos numa cela tranquila e a irmandade de uma família sagrada. Eu, porém, ingressei na vida religiosa no mesmo ano em que João XXIII a desmontava: 1966. Os pais da Santa Igreja Apostólica Romana sentavam-se no Concílio Vaticano, destruindo meus sonhos em nome da MUDANÇA. Suprima-se o ritual em latim. Jogue fora o hábito! Dane-se a sagrada obediência! Enviem as freiras e padres para o mundo REAL. Se eu quisesse o mundo real, teria permanecido nele!

Minha cela no sétimo andar do Convento do Imaculado Coração de Maria de São José, no centro de Los Angeles, esquina da Rua Dois com Skid Row (Rua Los Angeles), era degeneradamente real. A madre superiora descrevia adequadamente aquilo como ‘tarefa missionária’. Eu era jovem demais para compreender aquele mundo de bêbados que viviam abaixo de mim, de fora dos muros e portões, minha alma sentia solidão e eu não tinha experiência para descrevê-la. Minha visão do mundo real era os últimos cinco andares da prefeitura, com sua luz vermelha que piscava o tempo todo, desviando os aviões e as pessoas que poderiam se perder em território proibido.

Deveria ficar ou deveria partir? Tudo o que sempre quis na vida era ser freira. Agora eu era, e a vida era um inferno. (...) O lar tornou-se para mim uma cela de 1,5 por 3 metros, num prédio de concreto cinzento de nove andares, protegido por uma cerca de 5 metros de altura, levantada para proteger contra os vadios as crianças do curso primário. O lar era um apartamento, que eles denominavam convento, na esquina da Rua Dois e Skid Row. O lar começava a se resumir a ensinar crianças do primário e ir para a cama de vez em quando sem que ninguém tivesse pronunciado o meu nome, pois as outras catorze freiras só falavam espanhol. O lar era uma solidão e confusão abissal (Córdova, 1985, pp. 2-3).⁶⁰

⁶⁰ “Distorted by the eerie winter fog, the red light atop Los Angeles City blinked on and off thirty-four times per minute. Should I stay or should I go? My heart beat with it as I lay there in my cell for five months. Should I stay or should I go? They promised me monastic robes, glorious Latin liturgy, the protection of the three sacred vows, the peace of saints in a quiet cell, and the sisterhood of a holy family. But I entered religious life the year John XXIII was taking it apart: 1966. The fathers of the Holy Roman Catholic and Apostolic Church were sitting in the Vatican Council destroying, in the name of CHANGE, my dreams. Delete the habit. Damn holy obedience. Send nuns and priests out into the REAL world. If I had wanted the real world, I’d have stayed in it! My seventh floor ‘cell’ in St. Joseph’s Immaculate Heart of Mary Convent in downtown L.A. at the corner of Second Street and Skid Row (Los Angeles Street) was degenerately REAL. Mother superior had aptly described it as ‘missionary work’. I was much too young to comprehend the world of the drunks who lived below me, outside the walled gates, but my soul felt loneliness I had no experience to describe. My view of the real world was the top five floors of City Hall with its blinking red light to ward off airplanes and folks who might have strayed into forbidden territory.

Jeanne Córdova (1948 – 2016) viveu como freira por um curto período de tempo, entre 1966 e 1968. Em seu testemunho, ela não responsabiliza os pais pela decisão de entrar para a vida consagrada. A mãe era irlandesa e o pai, mexicano: o lar dos Córdova era sem dúvida um espaço de catolicismo fervoroso; mesmo assim, ela não atribui ao universo familiar, mas à sua sexualidade (à época, inconsciente) a difícil decisão de viver isolada entre as sólidas paredes de um convento. O Concílio Vaticano II interrompeu seus planos de viver na segurança do claustro, aninhada na liturgia religiosa e nas regras, hábitos e costumes da tradição monástica cristã.

No fragmento, ela coloca em contraste os dois extremos de sua experiência como freira: a rotina em um pequeno apartamento no agitado e violento centro de Los Angeles e o silêncio guardado pelos muros de um exuberante e imaginário edifício conventual. Diferentemente do que havia idealizado, isto é, afastar-se da vida ordinária para viver em um ambiente sagrado, ela havia sido enviada para o “mundo real”, ocupando um território que considerava estranho, hostil e solitário.

O ânimo de Córdova de viver enraizada a um espaço sagrado arrefece. O convento do mundo real era um apartamento comum, em um prédio de nove andares de concreto cinzento, assombrado por uma luz vermelha que sinalizava um espaço aéreo bastante movimentado. Como uma religiosa das Irmãs do Imaculado Coração de Maria (*Sisters of the Immaculate Heart of Mary*), ela deveria atuar como professora em um Colégio, usar roupas civis, conviver com pessoas com dependência química, em um ambiente urbano pouco acolhedor. Ecoando o *homo religiosus* de Eliade, ela havia escolhido viver no Cosmos, mas a Igreja a havia conduzido ao Caos.

O mundo real de Córdova, sua realidade profana, não se parecia com o mundo religioso que havia idealizado: dentro de um belo convento, fundado na sólida tradição do monasticismo católico, abrilhantado pelo requinte das cerimônias, decorado com apetrechos litúrgicos, cadenciado pelo som do sino e pelo canto vivo das irmãs em língua morta. Todo esse “mundo”, o Vaticano II lhe havia tirado. Em contraste com as expectativas, havia, portanto, um convento real (ou “um apartamento no mundo real”) com freiras também reais, que sequer falavam a mesma língua que ela.

Should I stay or should I go? All I ever wanted to be was a nun. Now I was, and it was hell. (...) Home for me became a five by ten foot cell in nine stories of gray cement inside a fourteen foot chain link fence, erected to protect the grammar school kids from bums. Home was a tenement they called a convent perched at Second Street and Skid Row. Home was getting up to teach grammar school kids and going to bed sometimes with no one having spoken my name because the fourteen other nuns spoke only Spanish. Home was abysmal loneliness and confusion.” (Córdova, 1985, pp. 2-3).

A pergunta que Córdova repete com insistência “*Should I stay or should I go?*” — em referência ao clássico hit da banda de punk rock The Clash — coloca em cena, afora esses contrastes entre expectativa e realidade, o processo que envolveu a sua decisão de abandonar o convento. Durante muito tempo, ela desejou abraçar a vocação religiosa, e criou toda uma fantasia na expectativa de uma vida feliz entre mulheres, mas o pouco tempo que passou dentro da instituição foi o suficiente para sentir o peso dos dogmatismos.

Para ela, se a entrada à vida religiosa pede coragem, a saída pede um novo gesto de valentia, pois envolve “voltar atrás” ao mundo que havia abandonado, olhar novamente para a família e reconhecer que errou, que aquela “convicção” de abraçar a vida religiosa se dissolveu em pouco tempo vivendo no convento:

Apesar da frequência com que se realizava o recrutamento nas escolas católicas e nas pregações nos púlpitos, alegando que a vocação religiosa era um chamado a uma vida mais elevada (...), a maioria de nossas famílias não se entusiasmava com nossa escolha pela vida religiosa. Alguns ficaram tão horrorizados que nos deserdaram” (Curb, 1985, p. XXV).⁶¹

Embora a escolha pela vocação consagrada fosse uma opção honrosa, também significava uma vida repleta de privações e ausências. Junto com a escolha de tomar o hábito, a jovem decidia também que não se casaria, que não teria filhos, que não participaria das celebrações e do cotidiano familiar. Para os familiares, era como perder uma filha.

Mas se Córdova estava vivendo em um “convento” tão mundano, materializado em um apartamento no centro de Los Angeles, deveria sair e voltar para este mesmo mundo? Ainda que não estivesse vivendo dentro dos muros monacais, ela notava que era vigiada. Sentia-se solitária diante da nova rotina e qualquer amizade que cultivasse com uma das irmãs era motivo para repreensões e afastamentos peremptórios. As companheiras diziam que ela era muito “óbvia”: o corte de cabelo que adotava, os óculos escuros e os trejeitos masculinos davam “pinta” demais. Córdova deveria ser mais discreta. No limite e em segredo, não havia problemas em alimentar “amizades particulares”, pois outras irmãs e até madres superiores também as cultivavam, desde que com discrição, o que certamente lhe faltava.

⁶¹ “*Despite the frequency recruiting in Catholic schools and pulpit preaching that religious vocation was a call to a higher life (...), most of our families were not enthusiastic about our choice of religious life. Some were so horrified that They disowned us*” (Curb, 1985, p. XXV).

Após uma série de eventos ligados aos seus interesses sexuais e ao observar a hipocrisia escondida por trás das condutas artificiais das irmãs, ela decide abandonar de vez a vida religiosa e assumir aquilo que passa a considerar como sua verdadeira vocação: ser lésbica. A saída do convento permitiu a Córdova tornar-se escritora e ativista política, uma das pioneiras da segunda onda do movimento pelos direitos da comunidade LGBTQIAPN+ (*avant la lettre*) nos EUA e fundadora do *Lesbian Tide* (1971 – 1980), um periódico dedicado à causa.

Partindo dessa observação, podemos afirmar que o ofício de escritora estava intimamente ligado a seu ativismo. Como analisamos em capítulos anteriores, Teresa de Jesús compreendeu a escrita como um ato de fundação expandido, como uma forma de deixar um legado; no caso de Córdova, voltamos a observar um *senso de responsabilidade* semelhante ao da madre carmelita, porém com finalidades diferentes. O ato de escrever para Córdova responde a propósitos políticos e não religiosos, a saber: conferir protagonismo à comunidade lésbica. O espaço conventual não ofereceu a ela aquilo que prometera: um ideal de vida comunitária entre mulheres. Mas Córdova não desistiu de seus sonhos, e continuou buscando esse princípio de comunidade fora da vida consagrada, ao lado de suas companheiras de movimento.

O relato de Jeanne Córdova encontra-se no livro *Lesbian nuns: breaking silence*, uma edição composta por 50 testemunhos de freiras e ex-freiras que vivenciaram o período de transformações suscitadas pelo Concílio Vaticano II. Todas estas mulheres se descobriram lésbicas no convento, sofreram perseguições e foram proibidas de alimentar “amizades particulares” com outras irmãs consagradas. A descrição do ambiente conventual pré-conciliar é, na maioria dos relatos, o de um espaço fechado não apenas no sentido material — das paredes, muros, grades e celas — mas também na aplicação simbólica do enclausuramento. O alinhamento às regras comunitárias deveria ser total.

Podemos afirmar que, ao menos no contexto institucional ao qual o livro se refere (de comunidades religiosas de origem irlandesa radicadas nos Estados Unidos), tratava-se de um ambiente opressor, antidemocrático e autoritário. As irmãs eram proibidas de conversar entre si, de estabelecer qualquer laço de familiaridade com quem vivia fora ou dentro do convento. Elas eram expressamente proibidas de possuir objetos pessoais, e as cartas que trocavam com o mundo exterior eram monitoradas, abertas e lidas, isso quando podiam receber cartas. O voto de obediência era utilizado em

qualquer circunstância para obrigar as irmãs a corresponder às vontades, por vezes, escusas, de uma madre superiora ou de um diretor espiritual.

Rosemary Curb, no prefácio do livro, relata como ela teria se aproximado de uma série de mulheres lésbicas que compartilhavam de uma história semelhante à sua e à de Córdova. Suas vidas foram marcadas pelo autoritarismo das instituições conventuais do período pré-conciliar, e o livro era uma forma de se descobrirem menos solitárias, de partilhar e de superar o passado comum. Embora o objetivo original da publicação fosse uma circulação bastante restrita no meio lésbico na Costa Oeste dos Estados Unidos, o livro acabou ganhando grande publicidade em virtude do conteúdo tratado: por um lado, o forte componente conservador das instituições religiosas católicas de ascendência irlandesa e, por outro, freiras e ex-freiras assumidamente homossexuais, que haviam tido suas primeiras experiências homoafetivas no interior de conventos.

Nenhuma delas foi obrigada a ingressar na vida religiosa, mas muitas foram expulsas do claustro por serem consideradas inadequadas. Elas haviam escolhido aquela vida por uma compreensão de que ali poderiam viver de uma forma sagrada e segura; mas, uma vez dentro do convento, descobriram que a regra se convertia em totalitarismo, que aqueles espaços estavam infestados de hipocrisia, prevaricação e abusos. Era uma verdadeira prisão, e sempre haveria pelo menos dois pares de olhos caçando e denunciando os seus erros e pecados, clamando por punições. Tanto o livro, no sentido geral, como o testemunho de Córdova, no sentido estrito, colocam em evidência a complexidade dos processos que precederam e sucederam o Concílio Vaticano II.

As paredes serão o mundo

Como apontado anteriormente, Teresa de Jesús viveu em um momento de profundas mudanças nas instituições conventuais, grande parte como consequência dos decretos do Concílio de Trento, que resultaram no enrijecimento das regras e do enclausuramento religioso feminino. Tão distante de seu tempo, a proclamação da madre carmelita como doutora da Igreja, outorgada pelo Papa Paulo VI, em 1970, veio referendar um novo ciclo de mudanças na estrutura da vida religiosa católica.

Finalmente, uma mulher poderia ser reconhecida como mestra da doutrina, como exemplo de sabedoria. Contudo, embora existissem no interior da Igreja movimentos que reivindicavam a inclusão de mulheres em mais espaços e cargos eclesiásticos, as mudanças pareciam (e parecem ainda) caminhar a passos de tartaruga.

No início dos anos de 1960, a estrutura tradicional dos conventos era uma evidência sobressalente de que os entraves burocráticos possuíam uma longa história e que as modificações só iriam acontecer sob forte pressão. Isso se acontecessem. A querela em torno do sacerdócio feminino é uma prova contundente do machismo institucional enraizado dentro do catolicismo. Nesse sentido, para pensar as mudanças na concepção da vida religiosa e, por extensão, como elas incidem sobre o debate de gênero dentro da Igreja, o marco conciliar do Vaticano II apresenta-se como um evento paradigmático.

O início do Concílio foi marcado pela interrupção do monarquismo papal de quase vinte anos de Pio XII (1939 – 1958), dando início ao que ficou conhecido como uma “nova era” para a Igreja Católica. O “papa é infalível” era o legado do Vaticano I (1869 – 1870) que, agora, cobrava um preço salgado à Cúria Romana. Até aquele momento, a Igreja não havia enfrentado criticamente o silêncio constrangedor do Sumo Pontífice durante o pós-guerra, quando os crimes de genocídio vieram à tona. Além disso, vicejava um movimento de modernização radical das estruturas institucionais católicas, o que sem dúvida incluía a vida consagrada.

Há séculos, a Igreja não permitia grandes mudanças constitucionais, as colunas e paredes do edifício religioso pareciam tomadas por teias de aranha e por arcaísmos que não correspondiam mais às demandas da sociedade. Mostravam-se cada vez mais indefensáveis a figura absoluta do papa, a condenação do protestantismo, a misoginia e os racismos resultantes de um ideal de cristandade branco, masculino, eurocêntrico e colonialista.

Apesar disso, não se pode dizer que o evento conciliar fosse esperado. A maioria dos estudiosos descrevem a surpresa com a qual foi recebida a convocatória de João XXIII por toda a comunidade católica, que se dividiu entre aqueles que eram favoráveis a mudanças estruturais e radicais na administração, na expressão e no modo de vida religioso — a polêmica sobre o fim do celibato clerical parecia, enfim, encontrar vazão — e os mais conservadores, que buscavam a manutenção das tradições ao temer que a Igreja perdesse sua vocação mística, ingressando em uma missão meramente mundana.

Se observarmos os conservadores pela lente da teoria do espaço sagrado de Eliade, as instituições católicas estariam, como o resto de toda a humanidade, passando por um processo de dessacralização, cujo efeito seria o apagamento do vínculo entre ser humano e a busca pelo sentido religioso: “basta constatar que a dessacralização caracteriza a experiência total do homem não-religioso das sociedades modernas, o qual, por essa razão, sente uma dificuldade cada vez maior em reencontrar as dimensões existenciais do homem religioso das sociedades arcaicas” (Eliade, 1992, p. 17). Modernizar a Igreja era corromper a sua verdadeira vocação, isto é, restituir o laço da humanidade com o sagrado.

Durante os três anos de Concílio, cada uma das partes pertencentes à polarização obteve vitórias e derrotas. Tanto que a aguardada discussão sobre o celibato religioso, protelada para os epílogos conciliares, em 1965, perdeu o fôlego, deixando de lado a defesa de propostas mais radicais como a do sacerdócio leigo ou a do celibato opcional. Isso porque Paulo VI havia enviado uma carta ao cardeal Eugène Tisserant (1884 – 1972), na qual o debate era prontamente encurtado. Embora defendesse a liberdade de posição dos conciliares, na missiva, o papa buscava, pela primeira vez, expressar publicamente sua opinião: “Pessoalmente, ele estava decidido que o celibato não apenas se preservasse na Igreja Latina, como se reforçasse a sua observância” (Morales, 2012, p. 174).⁶² A posição do papa foi sem dúvida recebida com aceitação — afinal, ele é infalível —, e o texto aprovado, que defendia a manutenção da obrigatoriedade do celibato clerical, obteve uma votação expressiva de 2.394 votos favoráveis e 4 contra.

Ainda assim, quando pensamos em Vaticano II, atrelamos o evento a grandes transformações estruturais do catolicismo, e a história de Córdoba corrobora o senso comum. Nas alas conservadoras da Igreja, as decisões do Concílio ainda são recebidas com expressões indigestas. Mesmo que pautas como a do fim do celibato não tenham vingado, ou ainda, que sequer tenha sido considerada a possibilidade de abertura ao sacerdócio feminino, outros temas igualmente polêmicos marcaram a entrada (tardia) da Igreja na modernidade.

A partir dos novos decretos (e para o pesadelo da jovem Córdoba), a missa poderia ser rezada em língua vernacular — seria como um novo Pentecostes, a fé se expressava em muitas e variadas línguas. Além disso, ocorria uma promoção da

⁶² “*Personalmente, él estaba resuelto a que el celibato no solo se preservase en la Iglesia latina, sino que su observancia se reforzase*” (Morales, 2012, p. 174).

vocação laica, permitindo que leigas e leigos tivessem uma participação mais expressiva na liturgia, e, finalmente, a mudança mais esperada: a abertura, depois de séculos de rusgas, ao diálogo ecumênico, mormente, com a Igreja Oriental e com os protestantes (Alberigo, 2005, p. 9). Transformações que, no limite, significavam uma espécie de revisão de Trento, que havia condenado as cisões na cristandade. Foi no decreto *Unitatis Redintegratio sobre o ecumenismo* (1964) que se firmou o compromisso católico de promover a restauração da unidade entre os cristãos.

A mudança de atitude não se limitou a esses aspectos. Durante o Concílio foi colocada no horizonte uma mudança na perspectiva da vida religiosa, cuja profundidade só foi observada *a posteriori*. O recado dado pelo decreto *Perfectae Caritatis sobre a conveniente renovação da vida religiosa*, firmado por Paulo VI, em 26 de outubro de 1965, apontava a uma direção que poderíamos caracterizar como “imprecisa” e “ambígua” a respeito dos caminhos que a vida religiosa poderia tomar.⁶³ No sentido estrito, não havia indicações específicas sobre a natureza das mudanças, razão por que levaram (e levam ainda) muito tempo para serem totalmente compreendidas e absorvidas pelos membros das instituições religiosas.

A palavra de ordem era um engajamento das congregações e ordens na adaptação e na revisão das regras constitucionais de acordo com as necessidades e particularidades de cada segmento. Ou seja: a palavra conciliar apontava a uma abertura à revisão regimentar, não havia especificações sobre os lugares aos quais essas mudanças levariam. Os efeitos e discordâncias produzidas pelo decreto são notórios e se observam ao longo dos testemunhos do *Lesbian nuns*, pois se havia instituições interessadas na mudança, havia outras que se mantinham fiéis à conservação da tradição.

Apesar disso, em pouco tempo, aquelas palavras indeterminadas ganharam corpo e ação. Ainda que a clausura tenha garantido, na vocação à vida contemplativa, uma missão da qual a Igreja não podia prescindir, de súbito, a obrigatoriedade da vida conventual e do hábito religioso deixou de existir para grande parte das ordens e dos institutos religiosos de vida missionária. Um número expressivo de irmãs teve a oportunidade de sair de seus conventos, alugar apartamentos menores e viver uma vida mais próxima à população à qual o trabalho apostólico era dedicado. Algumas ordens

⁶³ Decreto *Perfectae Caritatis* sobre a conveniente renovação da vida religiosa. Disponível em: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vatii_decree_19651028_perfectae-caritatis_po.html. Acesso em 30 de janeiro de 2025.

mais sensíveis ao carisma da pobreza, por exemplo, viram na abertura das portas claustrais uma oportunidade de enviar freiras para viverem nas periferias, conquanto o oposto também tenha acontecido: escolhas deliberadas de residências em zonas mais elitizadas. A própria localização do apartamento de Córdoba, na região central de L. A., onde se concentravam pessoas com dependência química e estudantes em condições de vulnerabilidade, é o indício dessa predisposição. Para que se tenha uma noção da celeridade do processo de *aggiornamento*, Córdoba esteve no convento entre 1966 e 1968, ao passo que o decreto é de outubro de 1965.

Em síntese, se Trento significou um momento de fechamento para a Igreja e para as mulheres de vida consagrada, o Vaticano II poderia ser lido no sentido oposto, como uma abertura ao diálogo e à flexibilização institucional. Enquanto, no primeiro, os documentos incitavam as religiosas a se separarem da vida mundana, buscando viver da maneira mais perfeita possível a partir de regras e de uma noção de tempo muito própria, no segundo, a proposta era voltar para o mundo, descobrir e vivenciar as vocações religiosas como membros pertencentes e atuantes do corpo social.

Essas duas maneiras de *ser* da vida consagrada (*estar* no convento, *estar* no mundo real) são correntemente interpretadas como opostas, apresentando-se tal qual uma balança cujo pêndulo se movimenta ora para um, ora para outro lado do debate. Duas concepções que atingem os costumes e comportamentos das freiras e colocam sob debate a função dos conventos não apenas no campo religioso, mas, de forma mais ampla, na sociedade.

Sobrevivência de outras barreiras simbólicas

O testemunho de Córdoba e de outras mulheres do *Lesbian nuns* coloca em evidência as contradições do processo de revisão regimentar e das novas formas de vida consagrada surgidas após o Concílio. Por essa perspectiva, o livro cumpre uma função documental importante, pois é por meio da voz testemunhal dessas mulheres que podemos retratar características comuns compartilhadas por instituições religiosas durante esse importante momento da vida religiosa feminina.

No fragmento, Córdoba repete algumas vezes o refrão da música “*Should I stay or should I go?*”, como se a dúvida ficasse martelando sobre sua cabeça:

permanecer ou não na vida religiosa. O ponto é que essa dúvida não se limitava à experiência individual daquela freira residente no apartamento da Skid Row; o processo de *aggiornamento* das instituições católicas encorajou um grande contingente de religiosas a abandonar a vida consagrada. Com base nisso, convém fazer uma comparação dos efeitos de Trento e os do Vaticano II em relação ao encolhimento ou crescimento da população religiosa.

Em *Atos impuros: a vida de uma freira lésbica na Itália da Renascença* (1986), Judith C. Brown aborda a quantidade copiosa de conventos que existiam na Itália do século XVII, descrevendo como eram lotados e como era difícil para as famílias encontrarem vagas para seus rebentos (Brown, 1987, p. 50). Deslocando-nos da Itália para Espanha, assistimos a uma Teresa fundando mais e mais conventos e encontrando *sempre* jovens interessadas em viver em extrema austeridade. A partir dessas duas realidades, poderíamos dizer que os decretos de Trento, pregando rigidez e enclausuramento, inflaram a população conventual europeia, algo que também se observa nas colônias espanholas.⁶⁴ Ao passo que, após o Concílio Vaticano II, conventos foram fechados e muitas freiras abandonaram a vida religiosa de forma definitiva.

O refrão “*Should I stay or should I go?*” reflete esse momento de grande evasão que vinha ocorrendo à época. O resultado se verifica em números, pois, no período que se estende do século XIX ao início da década de 1960, existiu uma forte expansão das congregações religiosas e um expressivo crescimento demográfico dentro dos conventos. Curiosamente, após o Vaticano II, a tendência se inverteu, observando-se não apenas uma desaceleração, como o encolhimento do tamanho dos institutos. Estudos demográficos revelam que, após o Concílio, quase todos os institutos religiosos brasileiros registraram um decréscimo na relação entre novas candidatas e óbitos ou mulheres que abandonaram a vida religiosa (Nunes, 2004, p. 419).

Tais estatísticas não se resumem à realidade brasileira; tendências parecidas foram observadas em outros países. Como comenta Rosemary Curb, durante o período de 1955 a 1965, a população conventual nos Estados Unidos chegou a 183.000 professoras e aspirantes. Depois do Vaticano II, o número reduziu-se em um terço (Curb,

⁶⁴ Não se pode afirmar o mesmo em relação ao Brasil. Como o estudo de Leila Algranti (1993) demonstra, não havia interesse por parte da coroa portuguesa em instalar conventos na colônia brasileira. Por acreditar que as mulheres brancas deveriam contribuir para a ordem local, casando-se e gerando filhos de colonos, não era conveniente a fundação de conventos. Apenas no século XVIII, a coroa aprovou a fundação de dois mosteiros das descalças: o Carmelo de Santa Teresa, no Rio de Janeiro, e o Carmelo da Bahia, em Salvador.

1985, p. XXIV). A maioria das mulheres que compõem o volume do *Lesbian nuns* é dissidente: de um total de 50 freiras, apenas 4 permaneceram na vida religiosa.

O encolhimento demográfico conventual coloca no centro da discussão os efeitos do Concílio. É por essa razão que, para alguns círculos católicos (sobretudo, os mais afeitos ao discurso conservador), o Vaticano II é um evento catastrófico, um erro cometido pela Igreja. No entanto, parece-me mais pertinente observar a evasão de religiosas como parte de um processo de deflagração de uma série de problemas escondidos no interior dos conventos, e que dizem respeito à história pregressa dessas instituições e também à inaptidão para fazer com que a revisão regimentar se traduzisse em práticas menos totalitárias, opressoras e preconceituosas.

As dificuldades de se promoverem mudanças e atualizações antes do Concílio tinham conservado, sobre a vida conventual, em sua ampla extensão, o peso do dogmatismo, da rigidez disciplinar, sem esquecer os não raros casos de abusos e excessos, que vinham sendo denunciados há séculos, mas a que a Cúria Romana insistia em não dar ouvidos. O Vaticano II desenvolveu uma série de contradições da vida consagrada: de um lado, a vida rica de possibilidades, de aventuras e intelectualmente estimulante entre mulheres; de outro, uma tradição institucional profundamente machista, autoritária e opressiva. Não surpreende que, com o desmoronamento das paredes claustrais, uma série de freiras evadissem. As contradições não haviam sido superadas e as irmãs não teriam mais a “irmandade de uma família sagrada” na qual se arrimar. O Concílio retirou da fachada o conservadorismo, mas este continuava impregnado nas estruturas, regras, atitudes, símbolos e, até mesmo, nos traumas institucionais, aquilo a que poderíamos chamar, aproximando-nos de Shoshana Felman, de inconsciente conventual.⁶⁵

Córdova ironiza as mudanças e esse retorno da Igreja ao mundo REAL, pois, apesar da modernidade de sua nova vida — trabalho, apartamento no centro de Los Angeles e roupas de mulher leiga —, havia uma série de contradições que assombrava o pouco de vida comunitária que havia sobrevivido ao Vaticano II. Não havia mais o hábito religioso, mas o seu modo de vestir era criticado e estigmatizado; não viviam mais entre as irmãs, mas continuavam proibindo a criação de laços de amizade entre as religiosas; a lesbianidade — palavra proibida e nunca nomeada — era um fantasma que todas conheciam como “amizades particulares”, muitas praticavam

⁶⁵ Referência ao livro *O inconsciente jurídico. Julgamentos e traumas no século XX* (2002).

(inclusive, as intocáveis mãres superiores), mas todas negavam, pois o clima persecutório era latente.

Uma hipocrisia com a qual Córdova não podia mais compactuar, por isso, sua ironia é cortante: aquilo que chamavam de REAL era uma mentira. Ela havia entrado no convento por admirar suas professoras freiras, apaixonou-se pela vivacidade e inteligência de muitas delas, mas continuar a viver aquela vida, naquelas condições, era recusar-se a si mesma:

Saí com raiva e amargura em relação à hipocrisia santificada, acreditando que essa era minha razão para 'desistir'. Ao deixar um amor, construímos mentiras e admitimos verdades apenas para ter coragem de sair pela porta. Qualquer desculpa nos ajuda a sobreviver. Eu aproveitei minha raiva e a transformei em amor pelos gays como um povo oprimido” (Córdova, 1985, p. 14).⁶⁶

De todo modo, não deixam de ser sintomáticos esses cenários: o enrijecimento de Trento fez crescer o número de conventos e de irmãs, ao passo que o arrefecimento do Vaticano II os fez encolher. De que maneira democratizar a administração institucional, ou diminuir os muros do convento, dar uma maior liberdade para as freiras escolherem suas roupas, comida e horários fazia com que jovens como Córdova decidissem abandonar seus conventos?

Talvez o fragmento que abre este capítulo não consiga apresentar um panorama completo e satisfatório sobre a questão, mas já oferece um indício para elaborarmos um esboço de resposta: embora as instituições falassem em modernizações, o modo de vida religioso mantinha os mesmos pressupostos — celibato, pobreza, obediência, uma vida dedicada a Deus, um abandono ao modo de vida mundano. As irmãs deveriam voltar a um mundo sem pertencerem a este. Mas, agora, com os novos paradigmas, havia um agravante: as congregações perdiam espacialidade, sacralidade, coesão e controle. Não é à toa que a palavra “solidão” circule tanto no discurso de Córdova.

⁶⁶ “*I left with anger and bitterness towards sanctified hypocrisy, believing this my reason for ‘quitting’. When leaving a lover, we construct lies as well as admitting truths just to get the guts to walk out the door. Any excuse helps us survive. I harnessed my anger into love for gays as an oppressed people*” (Córdova, 1985, p. 14).

Para ampliar a discussão, convém abordar a questão da evasão sob dois eixos de análise diferentes, mas que se interseccionam no livro e no testemunho de Córdova: o primeiro trata do componente de classe, e o segundo, da lesbianidade.

Áreas vulneráveis do edifício

Um dos aspectos que salta aos olhos na leitura do volume *Lesbian nuns* é a origem social das mulheres: trata-se de jovens oriundas de famílias de emigrantes e de classe operária. A própria organização da obra acentua a diversidade do público, debatendo temas ligados a raça, classe e cultura. As vozes que emergem dessas páginas já nos apontam a um horizonte diferente daquele que normalmente observamos nos conventos medievais e nos primeiros séculos da Era Moderna, isto é, de mulheres aristocratas ou da alta burguesia que pagavam dotes caríssimos para ingressar nos claustros.

Embora seja possível encontrar religiosas de diferentes classes sociais em quase toda a história do catolicismo, é inegável que, por um período bastante longo, os conventos foram espaços pensados para abrigar mulheres privilegiadas. O que não significa, evidentemente, que as irmãs estivessem totalmente protegidas do perigo da ruína financeira; ao contrário, não era incomum, que, durante a Idade Média e o início da Idade Moderna, houvesse monastérios nos quais se passasse fome e frio; inclusive, a preocupação de Teresa em relação ao tema é indicial.

Com efeito, vale ponderar que a sombra da penúria material estava atrelada normalmente a diferenças entre uma pequena e uma alta burguesia, entre famílias aristocratas com mais ou menos recursos financeiros. Dependendo do número de filhas, a família precisava fazer arranjos monetários complexos, o que nem sempre garantia generosidade equivalente para todas as meninas. O que acontecia amiúde era conseguir casar uma ou duas filhas, deixando as demais com dotes tão pequenos a ponto de inviabilizar o casamento.

Além disso, havia diferenças entre os conventos. Os valores dos dotes variavam a depender do prestígio da instituição, do número de monastérios disponíveis na região e, até mesmo, da competição por vagas. Como é de se esperar, nos conventos mais caros, as monjas tinham mais privilégios e conforto. Contudo, mesmo nas

comunidades mais baratas, ainda não estamos falando de moças camponesas, que normalmente ingressavam nos conventos na qualidade de serviçais e, em muitos casos, eram impedidas de professar os votos perpétuos.

Saindo do contexto do Antigo Regime e chegando à aurora do Vaticano II, salta aos olhos como, nesses cenários mais abrangentes, ocorre uma transição da origem social das candidatas. Se no passado se tratava de mulheres de famílias abastadas, no caso do *Lesbian nuns*, estamos falando de jovens de classe proletária. O que teria acontecido, no intervalo entre esses dois concílios emblemáticos, para transformar os conventos lotados de jovens aristocratas em espaços próprios para filhas de camponeses e operários?

Um dos fatores que se pode destacar para pensar essas transformações diz respeito ao surgimento, no século XVII, de instituições de vida ativa ou apostólica. Essas comunidades conferem um outro tom à vida conventual, pois imprimem uma espécie de abrandamento de tendências contemplativas e místicas, substituindo-as por uma vida dedicada à caridade: assistência aos mais pobres, doentes, crianças abandonadas, idosos que necessitassem de cuidado e atenção médica. Toda a ênfase dada à oração contemplativa, à interiorização como parte de um processo de reconhecimento da natureza humana e divina, é deixada de lado de uma forma muito sofisticada e repleta de nuances.⁶⁷

Isso provoca transformações no interesse vocacional e na produção literária no interior dos conventos. As freiras missionárias são consideradas força de trabalho, devem possuir um porte físico vigoroso para executar a função de cuidado e, conseqüentemente, possuem menos tempo para o estudo e a meditação dos mistérios

⁶⁷ Os conventos assumiram diferentes formas, modelos e espacialidades no decurso dos séculos, o que é um forte indício da capacidade de adaptação das instituições religiosas às demandas do mundo externo. Para nos ajudar a fazer algumas pontes entre o que foi debatido na fase de fundações e os fragmentos que aparecerão nesta etapa, gostaria de estabelecer dois grandes padrões conventuais: o (1) é o “modelo aristocrático”, caracterizado pela distinção de classe, pelo destino honroso, pela contemplação e pela meta mística, cuja permanência se estende de forma mais sobressalente entre a Idade Moderna e a Revolução Francesa; e o (2), que chamaremos de “modelo tradicional”, que integrará o conjunto de instituições totais, nas quais se praticam processos de uniformização do discurso e da experiência, apagamento subjetivo e vigilância de massa; há também, no modelo tradicional, um paulatino abandono da meta mística para uma meta de produtividade e utilitarismo, vinculando a vida religiosa à caridade, a uma prestação de serviço à sociedade. A vigência do segundo modelo ocorreu entre a Revolução Francesa e o Concílio Vaticano II. Evidentemente, há uma série de nuances ignoradas nessa grande divisão que proponho, e não pretendo esgotar a discussão sobre a adaptabilidade e multiplicidade institucional da vida consagrada católica; inclusive, uma outra distinção será proposta adiante. Com efeito, o que me interessa aqui é trazer ao foco tensões de classe social e de modelo econômico (Antigo Regime e Liberalismo) no espaço conventual e como elas influenciaram na função social dessas instituições e no uso que fizeram dos corpos de mulheres religiosas.

divinos. Mulheres com deficiência, por exemplo, eram prontamente rejeitadas por essas instituições.

Nesse processo, observo uma mudança nas formas de compreensão e aplicação do ascetismo, inclusive, no objetivo das práticas de controle sobre o corpo, que não visam a um caminho extático, mas à eficiência na execução das atividades do trabalho apostólico. Coadunar as demandas da vida religiosa e da atividade laboral exige da freira uma disciplina impecável, e a tradição ascética oferecerá ingredientes favoráveis às novas demandas.

Sobre a origem social das freiras, são emblemáticas as dificuldades pelas quais passaram Vicente de Paula e Louise de Marillac, fundadores da Congregação de Filhas da Caridade, para encontrar candidatas dispostas a viver nos primeiros espaços assistenciais que estavam fundando. As jovens da aristocracia não queriam se deslocar para lugares distantes e precários, nem assistir os mais pobres; a vida contemplativa era muito mais condizente com sua posição social. Isso levou os fundadores a buscar candidatas camponesas para exercerem a função de freiras cuidadoras. A história de fundação da Congregação de Filhas da Caridade é um capítulo importante para compreender não apenas a paulatina alteração nos interesses de classe e de público da história conventual, como também uma mudança na função social da freira, como arquétipo da mulher que, apesar de não engravidar, dedica sua vida ao cuidado dos mais necessitados.

Como apontamos anteriormente, nos séculos XVI e XVII, observa-se uma proliferação de conventos destinados a atender às necessidades das famílias aristocratas de dar um destino honroso às filhas solteiras. Mas essa é só uma parte da história. Convém recuperar o que foi discutido na fase de fundações, que este era um período marcado pela popularização da experiência mística e por uma série de guerras e epidemias que abriram os caminhos a movimentos de caráter reformista (Delumeau, 1989). Entretanto, no caso específico da França de Vicente de Paula e Louise de Marillac havia um agravante: os traumas dos tórridos conflitos entre católicos e protestantes imprimiram elementos *sui generis* nas formas de espiritualidade desenvolvidas pelos fiéis, o que culminará na fundação dessas congregações de trabalho assistencial. Em síntese: da Espanha saem os místicos iluminados; da França, os ascetas filantropos.

Barbara B. Diefendorf, no livro *From penitence to charity. Pious women and the Catholic Reformation in Paris* (2002), reconstitui a história da fundação das

Filhas da Caridade, a partir da chegada dos textos de Teresa de Jesús e das primeiras fundações das descalças na França. As exortações teresianas encontraram consonâncias nos discursos clericais de enfrentamento a huguenotes e no desenvolvimento de uma espiritualidade leiga extremista. Mulheres aristocratas casadas ou viúvas passaram a praticar exercícios de mortificação semelhantes aos dos padres que pregavam nas igrejas.⁶⁸

O problema é que havia alguns impedimentos socialmente naturalizados às mulheres casadas. O estado civil e o sexo biológico as impediam de imitar plenamente os clérigos que admiravam: não podiam obter poderes sacerdotais ou recorrer às errâncias missionárias masculinas, restava-lhes mortificar o corpo, como aqueles homens também faziam. Essas leigas farão uso de disciplinas, cilícios, jejuns, e obterão respeito e admiração pública por terem se engajado em práticas ascéticas. A reputação de nobres como Barbe Acarie, Marguerite de Gondy (1655 – 1716), Charlotte de Harlay de Sancy (1569 – 1652) e Marie Tudert resultará num tipo de liderança que preparará o caminho para a fundação de conventos sensíveis à prática da caridade (Diefendorf, 2002, p. 75).

Sob influência dessa aristocracia fanatizada, a fundação do Carmelo na França produzirá uma forma de espiritualidade diferente daquela observada na Espanha. O virtuosismo e heroísmo ascético dos leigos franceses é impactado pelo cenário de guerra e pobreza no país, fazendo surgir um interesse maior por imitar a face mais caridosa de Jesus, que se preocupava com curar enfermos, visitar inválidos, distribuir alimentos a quem tinha fome. Essa espiritualidade, que conjuga penitência e caridade, será absorvida por Vicente de Paula e Louise de Marillac, que passam a aplicá-la em um modelo novo de convento.

⁶⁸ Observo, nas leigas fervorosas da França do século XVII, o protótipo do que, anos mais tarde, chamaremos popularmente “beatas” ou “carolas”. A partir dos séculos XVIII e XIX, as beatas começam a aparecer na literatura como mulheres fanatizadas que descuidavam das obrigações do casamento para viver de missas, procissões e confissões. Para o aprofundamento do tema, sugiro o estudo de Cristian Santos, no livro *Devotos e devassos. Representação dos padres e beatas na literatura anticlerical brasileira* (2014), que reconstitui a formação da beataria desde as beguinas do século XII até os discursos positivistas e anticlericais do século XIX: “o corpo da beata é deflagrado a partir da negação da mulher ideal, modelada pela incidência de um requintado instrumental de técnicas de docilização. A corporeidade beateril, irremediavelmente pervertida, não revela quaisquer resquícios esperados de uma mulher normal, a saber: o recato, a submissão, a delicadeza e sexualidade equilibrada. Entretanto, mesmo que se lhe fosse possível sanar seu corpo contaminado convertendo-se em um sujeito dócil, a devota não escaparia ao destino de ser mulher. E como se concebe a figura feminina no século XIX? Amor, instinto materno, beleza, asseio, fidelidade ao marido, eficiência e economia nas tarefas e nos gastos domésticos (Santos, 2014, p. 174).

Apesar de ser uma expressão religiosa oriunda da aristocracia francesa, o grande obstáculo era encontrar jovens dispostas a viver em um modelo institucional tão austero. Como os dotes podiam ser menores, pois não faltavam patronos ricos e piedosos dispostos a arcar com os custos de fundar novos conventos, Marillac passou a buscar e a aceitar candidatas camponesas para preencher as vagas disponíveis. O engajamento no serviço filantrópico produzirá demandas não circunscritas até então no cotidiano do convento.

Teresa expressa muitas vezes uma preocupação com a formação intelectual das irmãs: deseja que elas sejam alfabetizadas, que tenham tempo de leitura; a própria espiritualidade que desenvolve ao longo de seus livros encoraja a inventividade, a escrita e o uso das potências humanas no caminho em direção à santidade. A relação entre estudo e cotidiano monástico está atrelada a uma ideia de contemplação e salvação. Isso já estava bem fundamentado, porém, a demanda que chega a Marillac é de outra natureza. Para exercer certas funções de cuidado, as candidatas precisavam ter uma formação educacional prévia (Diefendorf, 2002, p. 213).

Evidentemente, a oferta de vagas nos conventos irá atrair jovens mais pobres, e a própria profissão de cuidadora da freira será uma das razões vantajosas para se ingressar em um convento. Se voltarmos ao *Lesbian nuns*, nota-se como esses institutos, por oferecerem estudo e carreira, ofereciam àquelas jovens de classe operária oportunidades que suas mães não tiveram. Quando comparavam as ocupações das mulheres casadas com as das freiras com as quais cruzavam nas igrejas, escolas e hospitais, havia uma diferença seminal: as irmãs eram enfermeiras, assistentes sociais, professoras de matemática, ciências, literatura, música; eram pessoas inteligentes e admiráveis. Aquelas mulheres de hábito demonstravam que havia outras formas de vida para além do casamento:

O serviço aos necessitados constituía o trabalho de nossas comunidades, mas nossas ocupações no convento eram muito mais diversificadas e desafiadoras do que os trabalhos que nossas mães desempenhavam enquanto estávamos crescendo. A vida religiosa nos ofereceu uma educação melhor do que a maioria de nossos pais poderia fornecer. A maioria de nós entrou no convento durante ou depois do ensino médio. Apenas uma dúzia de nós veio com diplomas acadêmicos. Durante os nossos de um a quarenta anos de vida religiosa, obtivemos dez mestrados e vinte bacharelados. A maioria de nós que deixou a vida religiosa continuou sua educação formal. Quase

todas as autoras deste livro têm pelo menos um diploma. Mais de vinte têm mestrado e doze têm doutorado (Curb, 1985, pp. XXV-XXVI).⁶⁹

A oportunidade de obter uma profissão conferia vivacidade e tornava a vida religiosa mais atrativa a mulheres que, sem o auxílio da instituição, jamais teriam oportunidade de estudar. Num primeiro olhar, quando pensamos na atividade intelectual das mulheres do passado, parece que os conventos mantiveram essa tradição de espaços nos quais era possível manter relativa dedicação aos estudos.

Contudo, não podemos ignorar as contradições inerentes à inserção da função assistencial no *éthos* de mulheres consagradas, uma vez que o trabalho das congregações femininas ricocheteará de forma positiva e negativa sobre o debate de gênero, tanto na Igreja como no resto da sociedade. De um lado, as freiras ampliaram o campo de possibilidades de trabalho que as mulheres poderiam exercer, e precisaram buscar formação universitária para atuar nos espaços assistenciais, o que significou uma verticalização do acesso ao estudo. De outro, vincularam o exercício dessas profissões à disposição caridosa e a um discurso moralista, carregado de autoritarismo. Estas instituições fizeram com que algumas carreiras passassem a ser historicamente associadas à filantropia, à afetividade e à sensibilidade feminina. Eram profissões que funcionavam como uma espécie de extensão do cuidado materno e, portanto, gratuito e generoso, *igual ao amor de mãe*. Trata-se de uma autêntica via de mão dupla, e as histórias da pedagogia, do serviço social e da enfermagem corroboram o diagnóstico.

Em adição ao debate sobre valorização de carreiras associadas a mulheres e à caridade, encontramos também os rastros nada triviais do autoritarismo das congregações católicas em instituições escolares, assistenciais e na área da saúde pública. Observamos, por exemplo, resquícios de cooperação entre a prestação de serviço hospitalar e o apoio religioso no debate em torno da luta antimanicomial (nesse contexto, o interesse atual das igrejas evangélicas pelas comunidades terapêuticas encontra seus paralelos históricos). Sobre as escolas, até hoje é difícil abandonar os modelos transmissivos da pedagogia tradicional, idealizada por religiosos e religiosas.

⁶⁹ “Service to the needy constituted the work of our communities, but our convent occupations were far more diverse and challenging than the jobs our mothers performed while we were growing up. Religious life offered us better education than most of our parents could provide. The majority of us entered the convent during or after high school. Only a dozen of us came with academic degrees. During our one to forty years in religious life we earned ten master’s degrees and twenty bachelor’s degrees, although most of us who left religious life continued our formal education. Almost all of the authors in this book have at least one degree. More than twenty have master’s degree, and twelve of us have doctorates” (Curb, 1985, pp. XXV-XXVI).

Há quem diga que a escola se parece com uma fábrica: fileiras, trabalho de repetição, escalonamento das horas, divisão de saberes, disciplina. Na verdade, estou com Foucault: a escola só parece uma fábrica, porque a fábrica parece um convento (Foucault, 2008, p. 122).

Tijolo por tijolo a parede de gênero desmorona

Voltemo-nos agora ao problema de gênero que se coloca no fragmento em análise. No documentário *Jeanne Córdova: butches, lies & feminism* (2017), a escritora relembra o processo de descobrir-se latina. Em face das tensões sobre o tema da imigração na Costa Oeste dos Estados Unidos, o pai esforçou-se para que os traços culturais mexicanos fossem apagados dentro de casa. Córdova e seus 11 irmãos tiveram aula de italiano, mas foram proibidos de aprender espanhol. No fragmento, ela relembra que parte de sua solidão era não saber falar a mesma língua de suas irmãs hispânicas, uma contradição quando se pensa nas origens da escritora. A latinidade começou a ser percebida aos poucos, por meio de pistas que foi coletando ao longo dos anos. Pistas que ela também teve que recolher para descobrir que, além de latina, era também lésbica, “*butch*” e “*dyke*” (caminhoneira, sapatão).

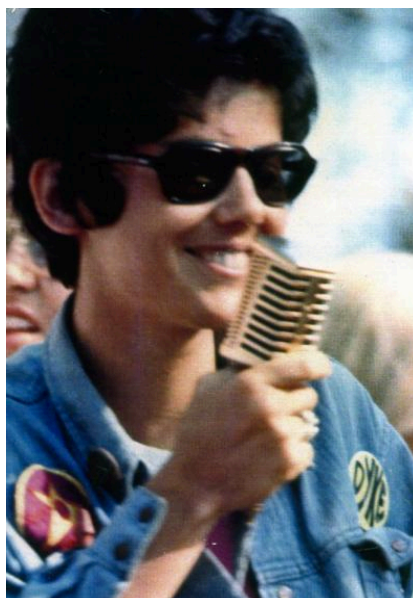


Figura 7 — Jeanne Córdova, no Lesbian Conference, em 1971, Los Angeles

No lar católico e no convento, a palavra lésbica não existia. Era conhecida como “amizades particulares”, e nomeá-la era permitir a existência do desejo de mulheres por outras mulheres — apagamento que voltou a ser tema na vida da ex-freira, na década de 1970, quando ela buscava espaço de liderança no interior do Movimento Gay. A escritora relata que havia um desconforto na utilização do termo “lésbica” pelo grupo, e que alguns ativistas defendiam que a palavra “gay” poderia ser utilizada para ambos: homens e mulheres. Ademais, a organização, na Califórnia, não simpatizava com as feministas e era gerida por homens brancos que não abriam espaço ao protagonismo de mulheres, pessoas transgênero e/ou racializadas.

A inserção de “lésbicas” no nome do movimento só foi aderida sob forte pressão, após picharem o prédio de Los Angeles, na frente do letreiro que levava o nome do Movimento Gay: “& Lesbian”. Tanto que, na coletânea de Rosemary Curb e Nancy Manahan, como nos próprios livros escritos por Córdova, o termo lésbica é utilizado com muita ênfase, marcando a importância dessa distinção.

Enquanto homens homossexuais tinham que lidar com a violência e a repressão como resposta à expressão de sua orientação sexual, as lésbicas sequer entravam no horizonte de existência, eram sumariamente excluídas, recalcadas, ostracizadas: “mulheres homossexuais não existem”. A reafirmação da lesbianidade era, sim, a marca de uma diferença, mas era acima de tudo a reafirmação de uma presença que até então não havia sido devidamente reconhecida no cenário de lutas pelos direitos do Movimento Gay.

Segundo Monique Wittig, em seu livro *Pensamento hétero e outros ensaios* (1992), para incluir a possibilidade de uma existência lésbica seria necessário combater o binarismo “homem” e “mulher”. No pensamento heteronormativo, a mulher existe a partir e em contraste com o homem, é o “segundo sexo”, o outro, para pensar com Simone de Beauvoir. Nessa relação hierarquizada e binária, a mulher contrasta com o homem na reiteração dos opostos. Centrada no determinismo da genitália, a biologia age como um destino natural e irrefutável a ser reproduzido também em comportamentos sociais: ela é delicada, submissa, sensível, permanece no lar, engravida, é mãe, cuidadora, usa maquiagem, é bonita, paciente, suas roupas são roupas de mulher, com acessórios e características de mulher.

O famigerado “ninguém nasce mulher, torna-se mulher” de Beauvoir faz referência a um construtivismo existencialista dos papéis de gênero: a identidade feminina é construída a partir de uma série aparatos regulatórios, genéricos e abstratos,

cujos objetivos são criar uma relação essencialista entre corpo biológico e papéis sociais a serem desempenhados pelas mulheres (Beauvoir, 1990, p. 9). No entanto, não é preciso ir muito longe para advertir-se da fragilidade das categorias de gênero e sexualidade:

O que é a mulher? Pânico, alarme geral de defesa ativa. Francamente, esse é um problema que as lésbicas não têm, graças a uma mudança de perspectiva, e seria incorreto dizer que as lésbicas se associam, fazem amor, vivem com mulheres, pois ‘a mulher’ só tem significado nos sistemas heterossexuais de pensamento e nos sistemas econômicos heterossexuais. Lésbicas não são mulheres (Wittig, 2022, p. 67).

A sentença de Wittig foi sem dúvida motivo de muita polêmica e abriu espaço a uma série de interpretações diferentes. Primeiramente, convém lembrar que, à época, havia uma resistência por parte das feministas francesas para incorporar o termo lésbica no vocabulário de lutas do movimento, devido ao teor pejorativo relacionado ao seu uso. Além disso, Wittig defende que o feminismo, ao abordar de forma acrítica e essencialista “a mulher” como categoria genérica, revalida os rótulos do patriarcado, em balizas nas quais apenas mulheres brancas, heterossexuais e ocidentalizadas cabiam. A existência lésbica era uma afronta a esses padrões, que denunciava a precariedade dos constructos de gênero.

No seu diálogo com Wittig, Judith Butler elabora uma crítica ao construtivismo das feministas da geração de Beauvoir, para demonstrar como o discurso incide sobre o corpo, produzindo materialidade, e, justamente por essa razão, não é possível separar, sem grandes conflitos, gênero de sexo. Em seu livro *Corpos que importam: os limites discursivos do sexo* (1993), ela procura responder a algumas críticas feitas a seu livro anterior, *Problemas de gênero* (1990), a respeito do excesso de discurso presente na sua concepção de performatividade. Ao negar a materialidade do corpo, o gênero estaria relegado a uma existência etérea.

A resposta de Butler é decisiva: discursos produzem materialidade, o que não significa, porém, que essa mesma materialidade não esteja sujeita a uma vulnerabilidade imanente; por isso a sua negação a uma ideia de construção de gênero. Para a filósofa, se essa construção normativa fosse tão sólida quanto se pretende, não precisaria ser constante, contundente e reiteradamente repetida, reencenada, vigiada, não precisaria banir e punir corpos desviantes:

Na verdade, a repetição não é apenas a marca que, em algum sentido, fracassou em realizar a subjetivação, mas é em si mesma um exemplo a mais desse fracasso. Aquilo que se repete no sujeito é aquilo que é radicalmente excluído da formação do sujeito, aquilo que ameaça a fronteira e a coerência do próprio sujeito (Butler, 2019, p. 65).

A existência da lésbica (da “*butch*”, da “*dyke*”, de sapatão não-binária, de pessoa transgênero) é o indício do fracasso do alinhamento discurso/corpo, gênero/sexo.

É difícil separar a existência lésbica da necessidade de uma ação política e revolucionária, algo que tanto Wittig como Córdova compreenderam. No caso de nossa ex-freira, o convento teve um papel crucial nesse processo de descoberta da necessidade de enfrentar as regras e convenções, de não aceitar que o desvio da norma e do pensamento heterossexual se traduzisse numa prisão, onde se escondem corpos monstruosos e anomalias.

Diante disso, mostrou-se impossível para mim, como pesquisadora de conventos, excluir a presença lésbica nessas instituições. Não é banal ou mera coincidência que tenha havido tantas freiras lésbicas na história da vida consagrada católica. Na obra de Teresa de Jesús, por exemplo, já encontramos advertências sobre o perigo de “amizades particulares”, sobre excessos de carinho e trocas de afetos. Não se trata de casos isolados, como os testemunhos do *Lesbian nuns* reiteram.

O enlace entre os significantes freira e lésbica demonstra um paradoxo constitutivo do espaço conventual: tanto uma como outra distorcem o sistema heterossexual, pois não ingressam na lógica das trocas comerciais masculinas. O corpo da freira não serve sexual e reprodutivamente ao homem. Não se espera dela qualquer materialidade discursiva abrigada na categoria genérica de “a mulher”: ela não precisa ser feminina, não é mãe, não se casa com um homem.

Contudo, como veremos adiante, ainda que essas religiosas estejam deslocadas da lógica binária heterossexual, para sobreviver ao regime heteronormativo, a freira terá que provar de que maneira pode oferecer seus serviços e *ser útil* à sociedade. Ao longo da construção da superestrutura deste convento imaginário, iremos observar como, desde o fim do século XVIII até a primeira metade de século XX, muitos conventos se tornaram palco de um verdadeiro circo de horrores, encarnado de forma brevíssima na imagem despótica e estereotipada da freira, tantas vezes traduzida em colorações anticlericais: a mulher mal-amada, rancorosa, carrancuda, intransigente, sádica e que guarda um passado sombrio.

Após o Concílio Vaticano II, a Igreja buscou o abrandamento dessas representações, não apenas direcionada à sociedade de maneira geral, mas, em particular, às próprias freiras, que poderiam buscar uma vida plena e feliz sem a necessidade de recorrer o tempo todo a discursos autodepreciativos e a uma servidão cega e insensata às ocupantes de cargos superiores. Uma visão mais positiva e leve da vida religiosa fazia frente a quase 400 anos de rigidez constitucional e que, sem sombra de dúvidas, produziu uma série de traumas que essas instituições ainda hoje buscam superar.

3.2 Aplicação de rebocos nas paredes

FRAGMENTO 6.

Extraído de *O renascer do povo Tapirapé* (2002), de Irmãzinhas de Jesus:

Terça-feira, 2 – Genoveva perguntou ao outro chefe, que tem reputação de ser o “durão” do grupo, se queria trabalhar na nossa casa... Aceitou e, de tarde, a parede que se comprometera fazer já estava pronta. Mas as dificuldades ainda não terminaram, pois as portas e os armários são coisas novas pra eles. Durante a noite, vários homens de volta da caçada, vêm beber água em nossa casa. Admiramos o respeito deles por nosso silêncio. Um deles bebe com muito cuidado e apenas murmura boa noite. Outros esperam que terminemos a oração.

Quarta-feira, 3 - Genoveva e Clara ajudam Arapaxigi a ralar mandioca, e ele nos convida gentilmente para comer paçoca de carne. Ele e a mulher estão deitados na rede, com o bebê ao lado. Tari e Xarari, as duas crianças, nos passam pedaços de carne, depois de ter soprado nelas para esfriar. Nós tentamos comer farinha com a mão, lançando-a à boca, como eles fazem. Talvez animados pela caçada, todos se põem a trabalhar, e as paredes sobem rapidamente... Trazem para a capela os dois troncos de pau-brasil que vão ser os pés do altar e os enfiam profundamente na terra. (...) Os três homens que trabalham nas paredes da capela precisam constantemente de água para misturar com a terra que vai preencher os vãos entre as tabocas. Depois, punhado por punhado, a camada de terra molhada é esparramada entre toda a superfície da parede, como um reboco. Nós nos encarregamos do transporte da água, que é sempre o trabalho das mulheres Tapirapé. Todo mundo está animado, o que nos deixa contentes... Até o grupo Karajá vem ajudar. Vamos nos deitar bem cansadas para recomeçar amanhã

Quinta-feira, 4 – Mesmo trabalho de ontem, só que hoje com chuva. Para nos divertir, dizemos que em dois dias andamos 55 quilômetros e carregamos 1.136 litros d'água! À noite, o quarto está quase pronto. Começamos também a parede do fundo da cozinha e ficamos felizes com nossa “casinha”, apesar de um novo contratempo: lama e água empoçada em vários lugares. Enquanto isso, as crianças tomam conta da outra casa, vigiadas por Arapaxigi, que seca a farinha. Makapyxowi chega com tatu, pedindo que tiremos as tripas para fazer iscas para piranha.

Sábado, 6 – Denise e Clara decidem rebocar a parede que separa a capela do quarto. Terminaram bem tarde, porque os homens quase não trabalharam hoje. Como eles sabem que segunda, 8 de dezembro, é feriado, adiaram o trabalho para terça-feira. Para nós, esses dois dias de descanso são bem-vindos, pois estamos quebradas. Mas tão contentes por pensar que logo estaremos na “Fraternidade” e teremos a capela! (Irmãzinhas, 2002, p. 69).

O livro *O renascer do povo Tapirapé* (2002) é um diário coletivo, escrito pelas Irmãzinhas de Jesus da primeira missão da Fraternidade no Brasil. Genoveva Helena, Genoveva Inês, Denise e Clara descrevem o cotidiano de sua experiência

missionária ao longo dos anos de 1952 a 1954, ou seja, quase dez anos antes do início do Concílio Vaticano II.⁷⁰ De origem francesa, elas foram enviadas a Urubu Branco, no interior de Mato Grosso, para viverem numa aldeia *Apyãwa* ou Tapirapé. À época, elas eram jovens (todas com menos de 30 anos) e tinham pouca experiência de vida missionária: Clara era enfermeira e postulante, com um ano de Fraternidade; Genoveva Inês chegaria meses mais tarde, mas era igualmente iniciante; as mais experientes eram Denise e Genoveva Helena, que tinham vivido o noviciado em El Abiodh, no Saara argelino, e já haviam professado os primeiros votos.

A principal razão por que as irmãs foram enviadas à Amazônia Legal foi a situação de vulnerabilidade do povo Tapirapé, que vinha sofrendo com problemas advindos de epidemias de sarampo, gripe, coqueluche e varíola, mas também de desnutrição e outras enfermidades, agravadas ainda mais pelos deslocamentos constantes e pelas disputas territoriais com os Kayapó e os Karajá. Os *Apyãwa* viviam isolados em terras não demarcadas. Reduzidos a cerca de cinquenta pessoas, eles experimentavam um perigo real de extinção.

A situação delicada acarretava sentimentos de medo, pessimismo e desamparo entre os Tapirapé, que não conseguiam mais encontrar razões para continuarem existindo. Quando as irmãs chegaram à aldeia, não impuseram um projeto catequizador, não implantaram uma instituição religiosa, e até mesmo as construções da casa onde iriam viver foram simplificadas para não destoar das formas de habitações tradicionais daquele povo.

O fragmento que abre este capítulo foi extraído das anotações do início do mês de dezembro de 1952, apenas cinco meses após a chegada delas ao Brasil. As irmãs se instalam em uma casa temporária na aldeia e descrevem o processo de construção de um convento *sui generis*. As matérias-primas usadas são palha, taquara, terra, água e madeira. Eles utilizam a técnica do pau a pique para erguer e rebocar as paredes: primeiramente, enterram-se dois troncos de madeira no chão; em seguida, as taquaras (ou tabocas) são encaixadas uma sobre a outra na horizontal, de modo a formar a estrutura das paredes. Com o barro, revestem-se os buracos remanescentes. As

⁷⁰ Em francês, *petites soeurs*; a expressão é adotada com um sentido muito parecido ao dos *frades menores*, simbolizando humildade, modéstia e desafetação. É notória a importância que as irmãs conferem ao uso do diminutivo, elas não apenas insistem, como corrigem quem as chama apenas por “irmãs”. Por essa razão, opto por me referir a elas desta forma, o que não significa infantilizá-las, mas apenas respeitar a decisão da fraternidade.

construções tradicionais dos *Apyãwa* são retangulares e possuem, no seu interior, estruturas de esteios e vigas em formato de cruz, onde são penduradas as redes.

O trabalho de construção é coletivo e mobiliza toda a aldeia, dividindo as tarefas entre os homens, que erguem e rebocam as paredes, e as mulheres, que se encarregam do transporte de água. Após esse tempo vivendo com os Tapirapé, as irmãzinhas falam das dificuldades com as chuvas e de compreender o ritmo diferente dos homens da aldeia, que às vezes não encontravam vontade ou que simplesmente não realizavam o trabalho de construção na velocidade que elas esperavam. Tanto que no sábado, dia 06, Denise e Clara assumem uma parte do trabalho masculino e instalam os rebocos das paredes que dividem o quarto e a capela.

Esse é um fato curioso e talvez seja um indício da diferença nas concepções de construção de moradia entre os Tapirapé e as francesas. Vale lembrar que as vias de acesso às casas eram abertas, não havia portas ou grades para fechar ou restringir a passagem e o acesso. Além disso, as malocas não tinham qualquer tipo de divisória interna, separando cômodos: todos os objetos pessoais, redes e utensílios domésticos eram pendurados nas paredes, e não havia a necessidade de “escondê-los” da vista. A própria ideia de armário era algo alheio. Ora, como se observa no fragmento, as irmãzinhas rebocam a parede que divide o quarto da capela. Na perspectiva delas, parece lógico que, por se tratarem de “cômodos” com funções diferentes, é necessária a construção de uma parede para dividi-los.

O mesmo não se poderia afirmar sobre os Tapirapé, que certamente achavam inútil tanto trabalho para levantar uma parede sem motivo: não é à toa que os homens não se entusiasмам e não ajudam nessa etapa de construção. Essa concepção de *lar sem paredes dividindo cômodos por função*, sem a presença de portas ou armários para guardar as coisas, imprimia na cultura Tapirapé uma noção muito diferente de privacidade. No diário, elas descrevem a entrada e saída de pessoas o tempo todo no convento. Os Tapirapé se mostram curiosos, e observam-nas durante as orações e outros trabalhos. Para eles, sua presença e seu olhar não são um incômodo ou uma invasão do espaço do outro.

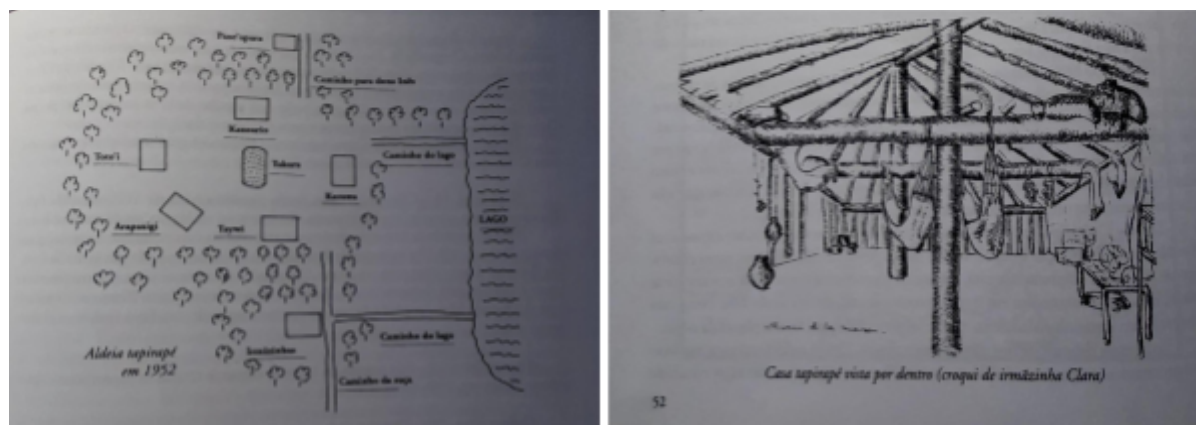


Figura 8 — Mapa da aldeia de Urubu Branco e de uma casa Tapirapé

Como é possível observar nos desenhos e nas descrições dos diários, a aldeia obedece a um formato circular. As casas são construídas ao redor da *takãra*, que significa “a Casa Cerimonial, onde todos nós *Apyãwa* nos juntamos nas grandes ocasiões de festas e rituais, como também nas reuniões sobre assuntos que envolvem questões fundiárias, educação e saúde e nas quais são abordados assuntos e problemas relacionados ao nosso povo” (Tapirapé, 2020, p. 40). A *takãra*, segundo Gilson Ipaxi“awyga Tapirapé, em seu estudo “*Takãra*: centro epistemológico e sistema de comunicação cósmica para a vitalidade cultural do mundo *Apyãwa*” (2020), é um espaço sagrado, onde habitam os espíritos, os *Axyga*, e onde mundos e saberes se conectam e se encontram.

No correr dos dias, as irmãzinhas descobrem com os anfitriões todo um vocabulário de objetos, para que servem certas ferramentas, e aprendem a confeccioná-las. Enquanto Clara se ocupa do cuidado dos doentes, Genoveva toma lições para dirigir a ubá (embarcação de madeira). As irmãzinhas aprendem a cultivar a sua própria roça.

A alimentação é uma preocupação diária, sujeita à habilidade no manejo das técnicas, aos ciclos sazonais, ao esforço físico e, às vezes, à sorte. É na atividade agrícola e na pesca que os Tapirapé encontram a sua maior fonte de subsistência; em virtude disso, os caminhos da roça e do lago são lembrados no mapa; ademais, a caça e a coleta cumprem um papel crucial durante a estação das chuvas — como se observa no desenho, eles instalavam suas aldeias perto de grandes florestas e matas fechadas.⁷¹

⁷¹ Para mais informações sobre os costumes alimentares e atividade agrícola dos Tapirapé, acesse o link: <https://piib.socioambiental.org/pt/Povo:Tapirap%c3%a9>. Acesso em 30 de janeiro de 2025.

Sobre isso, elas notam as dificuldades para armazenar provisões e mantimentos, o que denota uma relação imediata e mais fluida com o espaço físico e com o tempo. Os Tapirapé são muito ativos e festejam quando voltam de uma caçada exitosa. As irmãzinhas descrevem a técnica de ralar a mandioca e a carne do porco-do-mato, formando pequenas “bolotas” com as mãos para levar o alimento à boca. Para além da curiosidade, ou do registro etnográfico que busca entender a forma como o povo de uma cultura se alimenta, a intenção delas era aprender a cultivar os frutos da dieta tradicional e comer à maneira dos Tapirapé.

Tapando buracos com terra, água e tempo

A história dessas irmãzinhas servirá para nos ajudar a reconhecer que, apesar de o Vaticano II ter formalizado muitas transformações na vida consagrada, os questionamentos sobre a necessidade de a Igreja encontrar caminhos para “voltar ao mundo real” já vinham sendo colocados desde muito antes. Não é de modo algum dispensável insistir nesse ponto, pois devolve o protagonismo e a atuação de mulheres nos grandes processos transformadores, ainda mais no contexto católico, cujo enfoque é notadamente androcêntrico.

O testemunho das irmãzinhas é uma prova robusta de como as reformas conciliares não surgiram de um voluntarismo por parte dos ocupantes da alta hierarquia clerical, mas foram desenvolvidas pelas próprias freiras que observavam as contradições institucionais e lutaram por outras formas de expressão da vida religiosa. Ou, como se referiu o bispo Dom Pedro Casaldáliga, ao pensar na presença das irmãzinhas no Araguaia: “Há sementes escondidas que revolucionam toda uma colheita” (Casaldáliga *apud* Irmãzinhas, 2002, s/p). Hoje em dia, é possível afirmar com certa unanimidade a influência silenciosa das irmãzinhas nas mudanças aportadas pelo Vaticano II.

Os diários da Fraternidade no Brasil reforçam essa percepção. A publicação é uma compilação parcial e uma tradução dos textos originais, escritos em língua francesa. O texto é um percurso de descoberta paulatina de uma forma nova de experimentar a vida religiosa contemplativa e missionária. Longe de ser um relato

“narcisista e insosso”, o diário documenta o processo de aproximação e o nascimento de uma amizade entre as irmãs e o povo Tapirapé.⁷²

A autoria coletiva do texto oferece uma grande diversidade de pontos de vista. No correr dos dias, não é possível afirmar qual das irmãs está com a caneta na mão, salvo em raríssimas ocasiões. O processo de escrita *em comum* coloca em questão qualquer rigidez ou leitura sistemática a respeito do caráter autobiográfico do diário, como gênero literário. Elas falam muito pouco sobre o seu passado pessoal ou sobre seus sentimentos íntimos. As autorreflexões aparecem de forma coletiva, como produto de um momento anterior de diálogo, quando reafirmam a necessidade de uma convivência mais intensa, do suporte de uma à outra, do incentivo ao sentimento de confiança com os membros da aldeia.

É somente nas entrelinhas que se notam as dificuldades de convivência ou mesmo as questões que cada uma vivencia de forma individual: “Clara nos diz que não teve problemas de ‘solidão’ nesses dias” (Irmãs, 2002, p. 144). Essas descrições esporádicas de sentimentos pessoais são sutis, mas são importantes para compreender a luta interior de cada uma. Genoveva Inês, por exemplo, permaneceu apenas um ano na aldeia. Após uma epidemia de sarampo que atingiu de forma violenta os Tapirapé, ela decidiu abandonar a vida consagrada e voltar à França. Marcas dolorosas do período também permaneceram em Clara e Denise, que anos mais tarde também deixariam a vida religiosa. Nos diários, inteiramo-nos da chegada de Matilde e de outras irmãs que vinham e partiam. As únicas que permaneceram por mais tempo foram Genoveva Helena (a Veva), Odila e Elizabeth.

Do ponto de vista comunitário, os diários cumpriam a função de documentar, informar e compartilhar a experiência das religiosas com o resto da Fraternidade, espalhada em diferentes localidades do mundo. Como se tratava de uma proposta missionária muito recente e elas eram as primeiras irmãs a chegarem na América Latina, o diário dava notícia da saúde, da segurança e do estado de bem-estar delas para o resto da Fraternidade.

Os textos deviam ser escritos por todas as missionárias e enviados a diferentes partes do mundo, como forma de fortalecer laços, entusiasmar e manter vivo

⁷² Em “Da autobiografia ao diário, da Universidade à associação: itinerários de uma pesquisa” (2013), Phillipe Lejeune descreve como, nos grandes veículos de divulgação literária, a autobiografia era compreendida de forma pejorativa e inferiorizada quando comparada a outras formas literárias; “narcísico e insosso” foram adjetivos que ele afirma ter lido no *Le Monde des livres*, o suplemento literário do jornal *Le Monde* (Lejeune, 2013, p. 538).

e coeso o propósito da Fraternidade. No livro, elas descrevem a ansiedade tanto para enviar como para receber notícias através desses textos: “À tarde, viajamos pelo mundo afora... Enquanto costuramos para os Tapirapé, uma de nós lê em voz alta os diários da Fraternidade do mês de novembro” (Irmãzinhas, 2002, p. 89). Nesse sentido, não se trata de uma escrita para fins particulares: o caráter público do texto já estava estabelecido desde a sua concepção.

No livro *O pacto autobiográfico* (1994), Philippe Lejeune procura encontrar as características estruturantes do diário como gênero textual: a contagem do tempo (datação), o estilo fragmentário e a repetição são elementos reincidentes. O diário, diferentemente da narração, não projeta nem organiza o tempo de forma a encaminhar a história para uma “conclusão”. Se, por um lado, é um gênero marcado pela precisão temporal, no sentido de *datar o que se conta*, por outro, trata-se de um texto que recorta períodos da vida, estando sujeito a interrupções abruptas e imprevistas. Tal como no texto das irmãzinhas, cuja missão durou cerca de 60 anos, mas os diários documentam uma parcela muito pequena do que elas vivenciaram naqueles anos:

O diário está longe de ser o espelho da feiticeira, ele é, na verdade, um filtro. Seu valor se deve justamente à seletividade e às descontinuidades. Das inúmeras facetas possíveis de um dia, ele só retém uma ou duas, correspondentes ao que é problemático. Deixará implícito o que transcorreu bem e o supérfluo. É por isso que o diário raramente é um auto-retrato e quando é tomado por um, parece às vezes uma caricatura. Digamos antes que o real de um dia é uma massa contínua e mal acabada, e o diário, um escultor que lhe dá forma esvaziando-o de nove décimos de sua matéria, ou um desenhista que com três traços esboça uma silhueta num caderno de croquis (Lejeune, 2008, p. 296).

Para o crítico literário, o diário não pode ser confundido com uma autobiografia, uma vez que não obedece a lógicas temporais e temáticas de forma alargada, coesa e coerente. O que não significa a ausência de um trabalho de memória; ao contrário, ao documentar os dias, o diário exerce uma função de arquivo. Porém, no ato de passar para o papel o que se vive, acabamos fazendo um trabalho de seleção tão econômico que, por vezes, deixamos de lado muitas das miudezas que dão autenticidade à vida. É por isso que, para Lejeune, o diário não é mais que um “vestígio” do que aconteceu; é inexoravelmente marcado pelo caráter fragmentário de suas condições de escrita.

O laço que enreda o ato de escrever um diário à ideia de uma construção de um arquivo nos interessa sobremaneira. Esses pequenos vestígios dos dias em que as irmãzinhas passaram entre os Tapirapé, levantando paredes de taquara e barro, alimentam a nossa imaginação e nos permitem reconhecer formas plurais de vida religiosa. Nesse processo, elas aprenderam a levantar um convento-maloca e, como veremos adiante, construíram também uma nova matriz de trabalho missionário.

É nesse sentido que me parece que a própria palavra “diário” confere sentidos para pensar uma ideia de construção muito parecida com o que observamos na atividade escrita de Teresa de Jesús. Lejeune recorda que, diferentemente de outras línguas neolatinas, no francês, o diário é referido normalmente como “*journal intime*” (diário íntimo). A adjetivação é inserida de forma a estabelecer uma diferença entre a “escrita pessoal do cotidiano” e a “imprensa de notícias”, isto é, o texto jornalístico. Interessante pensar como a escrita a tantas mãos dos diários das Irmãzinhas desestabiliza as fronteiras entre os gêneros.

Há poucos traços de privacidade no texto; o que aparece de forma reiterada é uma experiência coletiva, tanto no conteúdo, como na destinação. Os textos eram escritos para “dar notícia” das experiências do grupo às outras irmãs alocadas em diferentes partes do mundo. Elas precisavam escrever umas às outras porque a Fraternidade também estava num processo de construção de ideias e de uma forma de vida: tratava-se de um aprendizado comunitário. Como comentei anteriormente, era um grupo de mulheres jovens, mas o adjetivo não se aplicava somente a elas: a própria Fraternidade, a forma de vida e de interação com os povos também eram. Tudo era muito novo. Havia muito experimentalismo em seu trabalho, e elas construíam a Fraternidade ao mesmo tempo em que vivenciavam novas formas de inserção apostólica.

Observo, nesse sentido, como se trata de um texto que transita entre dois gêneros textuais que, apesar de homônimos, são muito diferentes: o diário de notícias e o diário íntimo. Elas ficavam ansiosas para mandar as cartas e para também recebê-las, pois era como enviar um *jo(u)rnal* à casa de suas companheiras e receber outros em troca; em uma forma de compartilhar a vida que, como veremos a seguir, será essencial para uma mudança na noção de trabalho missionário dentro da Igreja Católica.

O aprendizado é uma forma de construção

A vida cotidiana dessas freiras na década de 1950 já era um indício de que havia movimentos que antecipavam as transformações suscitadas pelo Vaticano II. Como enfatiza Maria Cecília Domezi, em seu livro *Mulheres do Concílio Vaticano II* (2016), as mudanças pós-conciliares ocorreram de forma tão abrupta que não foi possível esconder a existência de movimentos que antecipavam o evento: “o Vaticano II não nasceu por geração espontânea, mas alimentou-se de uma gama de proposições, formulações e práticas novas, concebido por movimentos de renovação no âmbito interno da Igreja e por movimentos de emancipação no âmbito das sociedades” (Domezi, 2016, p. 22). Havia, dentro e fora da Igreja, muitas organizações que clamavam por mudanças de postura dentro dos institutos de vida consagrada, e as mulheres foram importantes protagonistas, tanto para propor como para garantir que essas transformações de fato ocorressem.

As renovações que observamos no Concílio são um resultado da conjugação entre movimentos sociais, civis, mas também movimentos religiosos. Insisti, anteriormente, na necessidade de observar as singularidades que ocorrem à margem do quadrante hegemônico, e o Concílio Vaticano II é exemplar nesse sentido. Conservar um discurso de que as transformações surgiram de decisões de um grupo de cardeais isolados em uma sala majestosa na Catedral de São Pedro é sem dúvida obliterar os sujeitos que fizeram com que essas mudanças pudessem de fato ocorrer. Não há dúvidas quanto a isso, e testemunhos como o das irmãs são eloquentes demais para serem ouvidos como coisa corriqueira.

Desde o século XIX, já existiam congregações de vida apostólica que, em virtude do carisma que as movia, questionavam a obrigatoriedade da vida conventual. A Fraternidade, por exemplo, se originou do trabalho nômade do irmãozinho Charles de Foucauld (1858 – 1916) e da irmãzinha Madalena de Jesus (1898 – 1989) no Magrebe. A forma de vida da Fraternidade está fundada em três princípios básicos: (1) “imitar a vida escondida de Jesus”; (2) “adorar o Santíssimo Sacramento” e (3) “viver entre os povos mais esquecidos”. “Viver entre”: uma ênfase necessária. As irmãs não constroem grandes e suntuosos edifícios, e defendem uma nova matriz para o trabalho religioso; antecipam a noção de missão inculturada, na qual não se busca transmitir a

cultura europeia e cristã a outros povos, mas experimentar o amor de forma concreta em meio à diferença, valorizando realidades interculturais e a pluralidade das religiões.⁷³

Durante o período de escrita dos diários, elas ainda falam de batizar as crianças, rezar missas e celebrar festividades cristãs. Sobre essa questão, convém recordar que as irmãs são mencionadas no livro *Tapirapé. Tribo tupi na Central do Brasil* (1970), de Herbert Baldus. Apesar de reconhecer a “boa vontade” das missionárias, o antropólogo brasileiro considerava ruim a presença delas na aldeia, pois os Tapirapé acabariam mantendo um contato cotidiano com a cultura ocidental, absorvendo práticas e desvalorizando as suas próprias tradições:

Aparentemente, as ‘irmãs’ e os ‘irmãos’, apesar de toda sua nobre e inteligente discrição, estão destinados a desempenhar um papel decisivo na mudança cultural dos Tapirapé. Na medida em que estes perdem o respeito pelas suas próprias tradições e, com isso, o conhecimento deles, tornam-se mais acessíveis para outras doutrinas (Baldus, 1970, p. 53).

Baldus não se equivocou. De fato, naquele momento, havia contradições na forma como as irmãs atuavam no espaço. Sobre isso, elas falam de como se sentem em casa na aldeia, e do sonho de ver os Tapirapé convertidos ao catolicismo. Um sentimento que parece atualizar a verve colonialista de Teresa, que, ao escutar os relatos de jesuítas e franciscanos, desejava viajar até o “Novo Mundo” e converter as milhões de almas de indígenas que iam para o inferno por falta de doutrina: “À noite, conversamos sobre nossa vida aqui. Falamos sobre nosso grande desejo de ver os Tapirapé professarem a fé cristã e conhecer realmente Nosso Senhor Jesus Cristo” (Irmãs, 2002, p. 160).

⁷³ Sobre os fundadores, as irmãs descrevem: “Carlos e Madalena foram desbravadores. Andaram por caminhos ainda não batidos (...) O irmão Carlos viveu todos os desafios do amor por um povo concreto. Amor encarnado e, portanto, realista. Gastou a vida no amor solitário, respeitoso, no dia-a-dia da vida até a morte inesperada e prematura, vítima de lutas internas na Argélia depois da Primeira Guerra Mundial. Morreu assassinado no dia 1º de dezembro de 1916. Realizou um trabalho minucioso sobre a língua tuaregue, sobre sua expressão literária, porque nada desse povo lhe era indiferente. Por pequeno e desconhecido que ele fosse, era importante que a palavra desse povo fosse conhecida. Carlos morreu sem seguidores. Não converteu ninguém ao cristianismo. (...) Foi essa a herança do irmão Carlos que, anos depois, a irmã Madalena procurou recolher. (...) Inicialmente destinada aos povos do Islã, abre-se pouco anos depois aos povos do mundo inteiro. A herança da vocação, porém, permanece a mesma, qualquer que seja o povo abordado. Configurada de maneira tão singular em meio muçulmano, num respeito total pela alteridade, essa herança seria luz e também semente de caminhos novos e imprevisíveis nas mais diferentes situações humanas, através dos cinco continentes: na cidade e no campo; no mundo nômade, entre ciganos/as, pastores/as, ou entre vendedores/as ambulantes; entre vítimas da prostituição ou como prisioneiras voluntárias... Muitas vezes sem poder dar respostas, mas mantendo viva a esperança.” (Irmãs, 2002, pp. 20-21).

Mesmo que já existissem diferenças entre os modos de aproximação das irmãszinhas e de outras missões evangelizadoras — elas buscavam o respeito e o reconhecimento do valor cultural daquele povo — é impossível ignorar que o projeto católico não nega suas intenções homogeneizadoras: “Ide por todo o mundo e pregai o evangelho a toda criatura” (Marcos, 16:15). Como se observa nas páginas do diário, à época da chegada das irmãszinhas a Urubu Branco, nota-se ainda a presença dessa tradição do colonialismo religioso. A perspectiva missionária que a Igreja adotou de Trento até o Vaticano II obedecia à mesma dinâmica espacial (no sentido simbólico e geográfico) do *homo religiosus* de Eliade. Há uma ordem binária que rege a forma como o trabalho missionário foi desempenhado pelos religiosos: Igreja *versus* mundo; sagrado *versus* profano; Cosmos *versus* Caos.

Como já foi debatido, a Igreja tridentina incentivava as religiosas a se fecharem dentro de seus conventos. No entanto, cabe ponderar que esse “virar as costas ao mundo” era menos para negá-lo, do que para aglutiná-lo: é preciso que o mundo deixe de ser mundo e passe a ser Igreja. As monjas eram desencorajadas a sair de seus conventos, seu modo de viver era radicalmente diferente daquele vivido por uma pessoa mundana. Era preciso reforçar a diferença, ser um exemplo vivo dessa ordem binária que divide o espaço sagrado do espaço profano. Afinal, as suas condutas, retidão e abnegação deveriam contaminar o entorno. Essas mulheres consagradas eram exemplos a serem imitados, incentivando fiéis leigos a viverem em semelhante disposição. Como ocorreu na França do século XVII: a resposta piedosa dos nobres casados ao heroísmo reformista de Teresa de Jesús é uma prova de que a busca pela rigidez disciplinar não estava restrita ou dirigida apenas aos claustros.

O Vaticano II rompe com esse paradigma binário ao convidar as religiosas a abrandar as marcas da diferença: não é necessário viver em conventos, usar hábitos ou rezar orações em latim. Eram mudanças que buscavam diminuir o binarismo territorial Igreja *versus* Mundo. Contudo, o que o testemunho das irmãszinhas revela é que, ao contrário do que se pensa no senso comum, as religiosas não ficaram esperando por uma decisão dos poderosos cardeais. Quando estes começaram a permitir que as mulheres saíssem de seus conventos, na verdade, muitas delas já tinham saído.

A diferença é que, pela via dos decretos do Vaticano II, elas agora tinham uma validação da Igreja, o que permitiu oficializar novas matrizes missionárias. Matrizes estas que as próprias irmãszinhas ajudaram a construir e cujos efeitos Baldus, falecido em 1970, não pôde observar.

Os debates sobre o conceito, os objetivos e os modos que regem as missões foram abordados em 1968, na Conferência Episcopal de Medellín, na Colômbia, que deu enfoque à experiência da vida religiosa e ao trabalho missionário na América Latina. As discussões giraram em torno da atuação da Igreja na luta por justiça social e no enfrentamento a estruturas sociais e econômicas de opressão. A Conferência de Medellín foi um momento de fortalecimento das ideias da Teologia da Libertação, que por sua vez imprimiu um tom crítico e uma repulsa a campanhas neocolonialistas e etnocêntricas dentro da Igreja.⁷⁴ O que se passou em Medellín reverberou no Araguaia de forma incontestável.

O interior de Mato Grosso oferecia inúmeros percalços ao trabalho missionário: tratava-se de espaço de isolamento profundo, onde as notícias chegavam atrasadas e os presentes estragados; esse isolamento e a ausência de sacramento eram razões de queixas constantes entre as irmãs. No entanto, as dificuldades não se resumiam apenas ao âmbito dos ritos e da comunicação com a fraternidade e com a Igreja, mas estendiam-se à educação, à violência, à disputa por território com grandes terratenentes e, sobretudo, à saúde. Em 1954, por exemplo, elas enfrentaram uma devastadora epidemia de sarampo e coqueluche.

Tratava-se, evidentemente, de um território sem lei, onde prevalecia a força medida por interesses e por armas. Um exemplo desse fato ocorre nos anos que sucedem Medellín: as irmãs viam o Araguaia tornar-se palco de uma série de perseguições do governo ditatorial brasileiro e de fazendeiros, que perseguiram e mataram sertanejos, posseiros, religiosos e indígenas que haviam convivido diretamente com elas. Elas foram agentes e também testemunhas da atuação heroica de padres e freiras na luta por terra, educação e saúde naqueles anos de ditadura. O padre Francisco Jentel (1922 – 1981), antes de juntar-se à luta com os posseiros da região, viveu muitos anos entre os Tapirapé e as irmãs, e inclusive aparece nos diários. Jentel foi acusado de “fomentar insurreições e guerrilhas” (Irmãs, 2002, p. 247), e antes de ser expulso do país, chegou a ser detido e condenado a 10 anos de prisão.

⁷⁴ A Teologia da Libertação é uma corrente de pensamento de orientação marxista dentro da Igreja Católica. Surgida na América Latina, em meio a debates sobre a importância do trabalho da igreja na construção da justiça social, a Teologia da Libertação ganhou capilaridade por meio do trabalho das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) e pastorais. No Brasil, os maiores pensadores da vertente são o ex-frade Leonardo Boff e Frei Betto. Apesar da notória perseguição aos “religiosos vermelhos”, a Teologia da Libertação permitiu também que se abrisse debates com pautas feministas dentro da Igreja, sendo a Irmã Ivone Gebara uma de suas maiores expoentes.

Além de Jentel, um grande entusiasta da missão das irmãs, Dom Pedro Casaldáliga (1928 – 2020), foi ameaçado diversas vezes por fazendeiros e chegou a ser denunciado a Roma como “bispo vermelho”, o que o obrigou a responder processos administrativos da Igreja. Destaca-se também a atuação do Padre João Bosco Penido Burnier (1917 – 1976), assassinado pela polícia, e da Irmã Irene Franceschini, que abraçou o espírito de Medellín e ajudou a construir uma escola na Prelazia de São Félix do Araguaia.

Os afluentes que levam ao encontro das irmãs com essa série de religiosas e religiosos revolucionários nem sempre são fáceis de explicar, mas era inegável que o abandono do Estado na região alimentava o espírito de luta. A partir de 1954, o governo do Mato Grosso passou a vender lotes de 10 mil hectares a quem se interessasse, não levando em consideração a lei de posse — que concedia posse legal aos sertanejos que cultivassem a terra por mais de um ano — e nem a presença de populações indígenas. Razão pela qual a longa luta para obtenção da demarcação do território é um capítulo importante da presença das irmãs entre os Tapirapé. Em 1981, elas chegaram a ser intimadas a prestar esclarecimentos ao Núncio Apostólico em Brasília, após a acusação do presidente da FUNAI de que estariam “insuflando as reivindicações dos índios” (Remy, 2018, p. 52).

O texto “Pós-colonial e pós-conciliar: 50 anos do Cimi em defesa dos povos indígenas” (2022) amarra a criação e o trabalho desenvolvido pelo Cimi (Conselho Indigenista Missionário) à ideia de continuidade do Vaticano II e da Conferência de Medellín. Apesar de os conciliares não terem tratado da questão indígena de forma direta, ao sinalizar uma aproximação aos protestantes e à Igreja cristã oriental, eles haviam colocado em destaque a importância do diálogo inter-religioso. Para as missionárias e missionários do Cimi, esse entendimento deveria se estender aos povos indígenas e suas crenças religiosas:

Nesse contexto histórico de descolonização, diálogo e libertação, surgiu uma série de questionamentos em torno da prática missionária direcionada aos povos indígenas. Não seriam também os povos autóctones deste continente parceiros privilegiados de um diálogo inter-religioso? Não interessam também a eles a liberdade religiosa, a libertação de todas as formas de colonialismo, o respeito à sua cultura e, afinal, a sua autodeterminação no campo sociopolítico, cultural e religioso? (Suess; Gomes, 2022).⁷⁵

⁷⁵ O texto “Pós-colonial e pós-conciliar: 50 anos do Cimi em defesa dos povos indígenas” se encontra na íntegra no site do conselho: <https://cimi.org.br/2022/04/pos-colonial-pos-conciliar-50anos-cimi/>. Acesso em 30 de janeiro de 2025.

O papel das irmãzinhas junto ao Cimi na construção dos novos paradigmas missionários foi imprescindível, pois foi a partir do aprendizado que elas adquiriram ao longo de 20 anos de missão que se pôde desenvolver o que ficou conhecido como “missão inculturada”, cujo objetivo era colocar em xeque o trabalho missionário focado no desenvolvimentismo, no projeto civilizatório e no exclusivismo salvífico. O conselho começou a atuar na defesa de demarcações territoriais, na autodeterminação dos povos, na valorização das culturas originárias (com destaque à luta pelo reconhecimento da educação bilíngue, como é o caso do trabalho de registro da língua *Apyãwa* realizado pelas religiosas).

Invertendo o sentido colonialista, elas passaram a compreender que se tratava menos de batizar e ensinar os indígenas a se *desenvolverem* do que a Igreja aprender a se *envolver* nas formas de bem-viver dos povos originários. Não eram eles que deveriam se cristianizar, mas a própria Igreja e o evangelho que precisam se indigenizar. Como comentamos na seção anterior, havia uma série de contradições no trabalho missionário das irmãzinhas, mas isso não significa que não existia um desejo sincero de aprender com aquele povo. A impressão que se tem, na leitura dos diários e de outros documentos a que tive acesso, é que foi um processo lento de ruminação e, sobretudo, de amadurecimento de uma ideia que já estava presente desde o início.

Desde a sua chegada, elas defenderam o acesso à informação, o cuidado com a saúde, a segurança alimentar; e ajudaram os Tapirapé a construir uma convivência pacífica com os Kayapó e os Karajá. A conquista da demarcação de parte do território, em 1996, após um longo processo de luta e o crescimento demográfico dos *Apyãwa*, chegando hoje a cerca de 1.000 pessoas, é a prova do sucesso da missão (Remy, 2018, p. 33).

Evidentemente, é justificado afirmar que a simples presença de uma pessoa branca na aldeia por si só já altera a dinâmica de relações políticas e de conflitos enfrentados pelos Tapirapé. O corpo de uma mulher francesa não é o mesmo que o corpo besuntado de urucum de uma indígena. Ainda mais em um país como o nosso. Sem mencionar que o corpo de uma freira recebe em adição uma série de significações e particularidades que — ao menos nesse contexto — as torna menos matáveis.⁷⁶

⁷⁶ Ainda assim, cumpre dizer que o trabalho dessas missionárias não estava (e não está) totalmente isento de perigos: recorde a história da Irmã Dorothy Mae Stang, da Congregação de Irmãs de Notre Dame de Namur, que atuou no Brasil desde 1966 na Pastoral da Terra e, em 2005, foi cruelmente assassinada por

Não pretendemos ignorar isso, tampouco cair na representação das irmãzinhas como a de “*white saviors*”; ao contrário, é inegável que a missão delas foi permeada por uma série de contradições. Mas é preciso levar em consideração que foi justamente a presença da cultura colonialista que alterou as dinâmicas territoriais na região, que provocou animosidades entre Tapirapé, Karajás e Kayapós. Foi justamente a presença dos *tori* (dos não-indígenas) que os levou a um caminho de extinção galopante, e não a missão das irmãzinhas isoladamente. Como descreve Herbert Baldus, os Tapirapé vivenciavam a presença do “homem branco” desde o século XVII (Baldus, 1970).

Contudo, é preciso insistir que o componente estrutural que faz o corpo de uma freira francesa ter outro significado que o corpo de uma Tapirapé não pulveriza a experiência e os processos de subjetivação desse povo e tampouco daquelas mulheres religiosas. Podemos entrever a singularidade dessa vivência no próprio processo de transformações mútuas operadas a partir do encontro das Irmãzinhas com os Tapirapé.

Na riqueza das trocas de experiências, elas aprenderam outras formas de viver e de se conectar com o mundo e com as coisas, encontraram um modo de vida muito diferente daquele dos claustros franceses. Com os anos, abandonaram a prática do batismo de crianças, as tentativas de cristianizar a aldeia, e compreenderam, enfim, que a fé cristã não fazia sentido para o povo da floresta. Se elas, por um lado, ofereceram suporte médico e informações valiosas para que os *Apyãwa* fortalecessem seus vínculos e voltassem a obter crescimento demográfico; por outro, os Tapirapé lhes apresentaram um estilo de vida e uma organização socioespacial que as ajudaram, no acúmulo paulatino desses aprendizados, a pensarem nas formas inculturadas de vida apostólica. Não foram somente os Tapirapé que ganharam com a presença das irmãzinhas. As religiosas (e a própria Igreja, por extensão) ganharam também quando compreenderam a radicalidade da convivência inter-religiosa.

Elas se farão Tapirapé

No início do livro, encontra-se este fragmento do diário de Magdalena de Jesus, fundadora da Fraternidade, que havia acompanhado Clara, Denise e Genoveva

latifundiários da região de Anapu (PA). Além disso, como destacado em nota anterior, o próprio fundador da Fraternidade, irmão Charles de Foucauld, foi assassinado durante o trabalho missionário.

Helena até Conceição do Araguaia. Antes de partir de volta à Argélia, ela deixa às religiosas uma reflexão em forma de aforismo: “Explico às Irmãzinhas meu pensamento, que é muito simples: elas se farão Tapirapé, para, daqui, irem aos outros e amá-los, mas serão sempre Tapirapé.” (Ir. Madalena *apud* Irmãzinhas, 2002, p. 27).

Ora, eram jovens professoras que iriam experimentar uma forma de viver totalmente diferente daquela que se almejava em um convento. Elas estranhavam a nova vida, e não negam nos diários as tensões entre as culturas, pois sabiam que foram acolhidas na condição de hóspedes. Isso se observa no texto nas ocasiões em que os Tapirapé demonstram preocupações com o bem-estar delas. Elas sabem que são intrusas ali, que eles não compreendem totalmente o que fazem, como vivem ou como aquele grupo de mulheres com hábito azul havia chegado à aldeia. Ao mesmo tempo, elas sempre comentam a dificuldade de encontrar silêncio e recolhimento. Recebem visitas, concedem ou pedem provisões e são, o tempo todo, acompanhadas por crianças.



Figura 9 — Irmãzinhas Veva Tapirapé e Odila na capela da aldeia

Aos poucos elas começam a compreender melhor como funciona o movimento da aldeia, habituam-se com os cantos e danças noturnas. Quando os grupos se ausentam em busca de caça, mel e outras provisões, elas sentem falta de pessoas na casa. Após o Concílio, elas abandonaram o uso do hábito. No documentário *Veva*

Tapirapé (2004), a irmãzinha Genoveva Helena Boye — ou Genoveva ou, simplesmente, Veva — calça chinelos, veste uma camiseta de cor branca, uma bermuda na cor creme e se diverte ao recordar a expressão de decepção dos Tapirapé quando elas deixaram de usar o hábito azul claro.⁷⁷ É de fato curioso imaginar como foi possível a sobrevivência da Fraternidade naqueles anos de absolutismo papal.

Com sutileza, Veva oferece uma justificativa: “Eles [os Tapirapé] estavam em fase de extinção, foi a razão pela qual nós viemos para cá, sem outra intenção a não ser a de viver com eles, valorizar e assumir a vida deles para que eles acreditassem que aquela vida tem valor. Na Igreja, era uma coisa nova, não se entendia, mas como estávamos isoladas ninguém nos atrapalhou” (*Veva Tapirapé*, 2004 [1987], 4 min 26’). Não havia outra maneira de acesso à aldeia senão por barco. Enquanto Charles de Foucauld havia se isolado no deserto do Saara para viver com muçulmanos, elas se isolaram no meio da floresta do Araguaia para viver como os Tapirapé, longe de olhares virulentos, que poderiam recusar a forma como viviam o carisma de sua Fraternidade.

Na imagem, retirada do documentário, observa-se a rotina de orações na capela da aldeia; o cômodo é tão pequeno que mal cabem as duas irmãs remanescentes, Odila e Veva. A construção segue as justificativas apontadas no diário: uma estrutura simples, sem ostentação em ouro ou prata, e em comunicação com as formas de vida das populações onde residem; mesmo o sacrário é apenas um pequeno receptáculo pendurado na parede. Algo muito singelo. A miudeza da capela é em tantos sentidos a materialização da missão inculturada. Se, de fato, elas visassem a converter as almas dos *Apyãwa*, construiriam cômodos maiores e mais chamativos, feitos para atrair e congregar mais pessoas.

A observação das imagens e a leitura dos diários produziu em mim uma série de questionamentos sobre a espiritualidade delas: será que, após 60 anos com os *Apyãwa*, elas deixaram de acreditar no Deus cristão? Sentiam-se menos freiras por estarem no meio do Araguaia e longe da casa-mãe de sua Fraternidade? Na busca de respostas, encontrei duas cartas escritas por Veva dois anos antes de sua morte, destinadas às irmãzinhas na França. Transcrevo na íntegra uma delas:

Mantenho meus laços com Valfroicourt. Aqui somos três 'irmãzinhas', a mais nova vai cumprir 70 anos... temos a sorte de desfrutar a

⁷⁷ O documentário *Veva Tapirapé*, dirigido por Cirineu Kuhn, SVD, encontra-se disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=M2mWTgDVphQ>. Acesso em 30 de janeiro de 2025.

amizade dos indígenas que não pedem mais do que a nossa presença. A escola, incluindo a secundária, está nas mãos deles, daqueles que concluíram a faculdade. O governo assumiu a responsabilidade pela saúde dos Tapirapé. Eles são agricultores e nós também sempre cultivamos. Mas agora nos contentamos com o mínimo que temos perto de casa. À parte disso, uma de nós se ocupa em reunir e organizar todo material que registramos da história desse povo, do passado e da história recente, com fotos e estudos para obter um espaço e para sobreviver, já pensando nas gerações futuras. Até o momento, a memória deles é apenas oral. Por fim, quero dizer que, enquanto estivermos de pé e autônomas, temos a possibilidade de envelhecer nesta aldeia. Podemos sobretudo orar e interceder por eles e pelo mundo. Nunca mais tivemos missa: são poucos padres e nenhuma comunidade cristã além de nós três “irmãzinhas”... Os Tapirapés praticam a religião deles. Eles conhecem a nossa, como nós conhecemos a deles. Esperamos a hora de Deus dando a vida para que eles sejam fiéis à vocação deles. Desculpe, estou começando a ter muitos problemas para escrever. Mas eu caminho junto de vocês de todo o coração.⁷⁸

Na carta, Veva reafirma os laços com suas origens; uma das razões que explicam o gesto discursivo é o fato de ela ter se naturalizado brasileira e ter se tornado uma Tapirapé ao passar por todos os rituais da tradição xamânica. Ela descreve como a escola já é gerida pelos próprios *Apyãwa* que terminaram estudos universitários, e como o governo, com a criação do SUS (Sistema Único de Saúde) já oportuniza um acesso à saúde indígena.

O trabalho missionário está praticamente concluído, já não há necessidade da presença da Fraternidade no local. O que conecta Veva a Urubu Branco é a relação afetiva com os Tapirapé. No documentário, ela menciona que seu maior medo era ser enviada a outro lugar. Já era uma mulher anciã, as mãos estavam cansadas, esperava o tempo de Deus, permanecia fiel a seu carisma contemplativo e seguia nas orações pelo

⁷⁸ “Je garde des liens avec Valfroicourt. Ici nos sommes trois ‘petites sœurs’, la plus jeune va avoir 70 ans... avec la chance de jouir d’une amitié des indiens qui ne demandent rien d’autre que notre présence. L’école, y compris le secondaire est entre leurs mains à eux ceux qui ont terminé la Faculté. Le gouvernement assume la santé avec les Tapirapé. Ils sont cultivateurs et nous avons toujours cultivé nous aussi. Mais maintenant on se contente d’un minimum près de la maison. A côté de ça l’une de nous se préoccupe de rassembler et organiser ce que nous avons enregistré de l’histoire de ce peuple, d’hier et l’histoire récente avec photos, études pour avoir un espace et survivre en pensant aux futures générations. Jusqu’à présent leur mémoire est uniquement orale. Enfin c’est pour dire que nous avons la possibilité de vieillir dans ce village. Tant que nous sommes debout et autonomes. Nous pouvons surtout prier et intercéder pour eux et pour le monde. Nous n’avons jamais plus la messe : trop peu de prêtres et pas de communauté chrétienne en dehors de nous trois ‘petites sœurs’... Les Tapirapé pratiquent leur religion. Ils connaissent la nôtre, comme nous connaissons la leur. Espérons l’heure de Dieu en donnant la vie pour qu’ils soient fidèle à leur vocation. Pardon, je commence à avoir pas mal de difficultés pour écrire. Mais je marche avec vous de tout cœur”. Disponível em: <https://dp.catho.ahennezel.info/soeur-genevieve-boye-88-ans-ecrit-de-confresa>. Acesso em 30 de janeiro de 2025.

povo *Apyãwa*. É comovente o respeito à diferença religiosa entre os Tapirapé e as irmãzinhas; é um exemplo que infunde esperança de tempos melhores.

Em 2013, foi cumprido o último desejo de Veva: o de não abandonar jamais as matas de Urubu Branco. Ela viveu mais de 60 anos na aldeia, manteve durante todo esse tempo a prática de escrever diários. Como Charles de Foucauld, nunca converteu ninguém e foi sepultada segundo os ritos cerimoniais dos *Apyãwa*: em uma cova aberta dentro de sua casa, seu corpo envolto na mesma rede em que dormia todas as noites, sob o som da dança, do choro e dos lamentos daqueles que a chamavam de “vovozinha”.

Aldear o convento

Escusado ressaltar que esse modo de viver e experimentar a vida contemplativa das irmãzinhas está a um oceano de distância do modo de viver de Teresa de Jesús. Contudo, lendo o diário, algumas semelhanças sutis se fazem notar. A monja carmelita sonhava com monastérios que funcionassem como minialdeias, que não necessitassem da riqueza e da pompa de benfeitores, dos dotes de jovens aristocratas. Sonhava com um espaço que proporcionasse uma vida relativamente autônoma e, ao mesmo tempo, garantisse às irmãs suprimentos necessários para uma sobrevivência digna e honesta.

A experiência das irmãzinhas parece ser, nesse sentido, uma concretização e um refinamento do sonho teresiano. Elas aprenderam a construir conventos-malocas, e o processo de territorialização pelo qual passaram reforçou o sentido original do nomadismo teresiano. Refinou porque descobriu outras formas de territorialização: Teresa sonhava em atravessar o Oceano Atlântico para converter indígenas; as irmãzinhas receberam essa lição de deslocamento, mas elas não aculturaram ou converteram os Tapirapé, ao contrário, compreenderam que havia ali uma outra forma de *reconhecer um espaço como sagrado*. Elas se deixaram atravessar pela experiência de subjetivação daquele povo, lutaram junto com eles pela sobrevivência de suas tradições, de suas crenças, e pela demarcação das terras sagradas de Urubu Branco. Choraram com eles as perdas e se regozijaram com suas vitórias.

A polissemia da palavra “aldeia” ecoa entre as paredes desse convento construído com taquaras, terra, água e tempo. Aldeia faz par com palavras como “vila”

ou “vilarejo” — “*village*”, em inglês e em francês —, ambas de origem latina, que significam povoado, grupo de casas situados normalmente na zona rural, com uma administração autônoma. No entanto, a palavra aldeia guarda alguns sentidos particularmente interessantes para o contexto deste trabalho. No árabe الضيعة significa “lugarejo, monte, aldeamento” /æl-ˈdʰæjʃæh/. Trata-se de uma palavra que remonta à presença árabe na Península Ibérica durante a Idade Média, e que aparece no léxico de diversas línguas neolatinas; são cognatos o galego “*aldeã*”, o asturiano “*aldeã*”, o mirandês “*aldê*”, o espanhol “*aldea*” e o português “aldeia”.

No Brasil, o termo foi adotado para se referir às unidades políticas dos povos indígenas, balizando as diferenças de escala entre as diferentes formas de territorialidade: territórios ou terras indígenas aparecem pela primeira vez no artigo 231, da Constituição Federal de 1988, e no Estatuto do Índio (Lei 6.001/73), quando a lei passa a considerar o direito de indígenas de reclamarem a posse exclusiva de territórios. A terra indígena agrupa aldeias, espaços de floresta, rios, lagos e montes. A aldeia é a unidade política autônoma, subdivide os agrupamentos de cada etnia, mantendo a importância do sentido territorial.⁷⁹

A obra conjunta de Gilles Deleuze e Félix Guattari pode nos ajudar a pensar a importância desses processos de territorialização indígena. Embora os autores assumam, de maneira geral, uma perspectiva otimista em relação aos processos de desterritorialização, buscando uma espécie de ponto de vista nômade (a História foi contada pela ótica sedentária), eles apontam também à existência de duas formas de territorialização. A primeira corresponde uma territorialidade tradicional que conecta de forma concreta um povo ao espaço habitado; e a segunda, a de uma máquina sobrecodificada, vinculada à ideia de Estado e de capitalismo. Teríamos historicamente passado por processos de desterritorialização das formas de ocupação tradicionais e incorporado a segunda forma de territorializar, em uma nova forma de filiação espacial.

Embora Félix Guattari defenda que os processos de desterritorialização tenham ganhado profusão após a Revolução Francesa — com a criação das noções modernas de Estado — e se estendido até os dias atuais (Guattari; Rolnik, 1996, p. 35), não vejo razões para negar a própria escalada do imperialismo colonizador, nos séculos XVI e XVII, como precursores destes processos de desenraizamento e destituição territorial:

⁷⁹ Informação retirada do “Sistema Indigenista de informação”, da FUNAI, no endereço: http://sii.funai.gov.br/funai_sii/index.wsp. Acesso em 30 de janeiro de 2025.

O aparecimento do Estado seria responsável pelo primeiro grande movimento de desterritorialização, na medida em que ele imprime a divisão da terra pela organização administrativa, fundiária e residencial. O Estado fixa o homem à terra, mas o faz de forma despótica, organiza os corpos e os enunciados de outras formas: ‘(...) longe de ver no Estado o princípio de uma territorialização que inscreve as pessoas segundo sua residência o efeito de um movimento de desterritorialização que divide a terra como objeto e submete os homens à nova inscrição imperial, ao novo corpo pleno, ao novo *socius*’ (Deleuze; Guattari *apud* Haesbaert, 2014, pp. 194-195).

Como assinala Rogério Haesbaert, em seu livro *O mito da desterritorialização* (2004), o Estado opera na homogeneização do espaço ao valer-se de artifícios para a criação de um corpo social consolidado em estruturas reguladoras, burocráticas e institucionais, que deslegitimam os mecanismos operacionais das comunidades tradicionais instauradas previamente em um território. Por essa perspectiva, no lugar de ser considerado um agente territorializador, papel que lhe é comumente atribuído, o Estado seria antes de mais nada um franco desterritorializador de subjetividades e povos.

Se, nas sociedades pré-capitalistas, a relação com a terra depende dos recursos oferecidos pela mesma, sendo o espaço o corpo pleno da comunidade, de onde emana o vínculo filial de um povo, a *Pachamama*, como dizem os povos tradicionais andinos; nas sociedades estatizadas, o corpo assume um caráter transcendental, ligado a um déspota que ordena institucionalmente a vida do povo. O vínculo não é mais com a terra ou o espaço, mas com uma ideia forjada e abstrata de nação, de unidade e identidade nacional (Anderson, 1991).

Com efeito, como pondera Rogério Haesbaert, a ideia de desterritorialização *per se* é não mais que um mito, ao retomar a célebre citação de Deleuze: “não há saída do território, ou seja, desterritorialização, sem, ao mesmo tempo, um esforço para se reterritorializar em outra parte.” (*L’Abécédaire*, 1995, 12 min 27s). Para o geógrafo, o conceito de desterritorialização nega a própria existência do espaço como condição para o aparecimento dos fenômenos, independentemente de qual seja a natureza deles.

Nesse olhar, todo o emaranhado de interpretações pós-modernas sobre os processos de desespacialização da vida (de informações armazenadas em ciberespaços, ou a ideia de uma economia de mercado desnacionalizada) guardaria em si uma falácia discursiva. Mesmo hoje em dia, esse tipo de especulação cai por terra quando se colocam no horizonte as disputas por um espaço na órbita terrestre para o lançamento de

satélites, bem como as negociações de instalação de dutos e antenas de transmissão necessários para que as informações virtualizadas possam viajar, ou ainda, a mais recente pugna diplomática pela instauração do 5G no território brasileiro. Estes são apenas alguns exemplos da necessidade de uma espacialidade concreta até mesmo para a existência de um fenômeno de natureza supostamente virtual.

Não existe, portanto, a possibilidade de desterritorialização por completo, pois o espaço é a condição vital para a realização de qualquer fenômeno. Nessa perspectiva, a demarcação oficial do território junto ao governo brasileiro não é tema secundário para preservação da vida e da cultura Tapirapé. As irmãs aprenderam a construir a sua casa (o seu convento) de forma coletiva, a erguer e rebocar as paredes, a fabricar as ferramentas cotidianas, como o jirau e o pilão; aprenderam a dirigir a ubá, a caminhar sem se perder pela mata, a pescar, a cultivar a mandioca e o milho. Todo esse cotidiano confere à rotina desse convento-aldeia um ritmo muito particular, e isso é um reflexo do espaço onde a vida acontece.

Às vezes elas reclamam que lhes falta tempo para as orações; quando a aldeia se esvazia, retornam rapidamente ao Ofício das horas. Aos poucos elas passam a reconhecer que se trata de uma outra noção de espacialidade e temporalidade, buscando um equilíbrio entre o tempo do sino e o tempo do balançar das redes; entre o tempo litúrgico e o tempo das chuvas; entre o tempo contado pelas luas e o tempo contado pelas contas do rosário.

Nesse ponto, o formato do diário ajuda a compreender essas diferenças, pois qualquer saída da aldeia é como uma peregrinação, leva horas ou dias de retorno. Há sempre muita espera, muito caminho de terra batida, de mata e de água. Tudo é muito longe, mas ao mesmo tempo a noção de pertencimento parece se alargar pela ausência de muros e barreiras de concreto, pelas errâncias dos *Apyãwa* em busca de mel, tartaruga e porco do mato, pelas famílias que saem para pescar e para cuidar da roça. A imensidão da Amazônia Legal se faz notar nessa experiência de territorialidade do povo da floresta.

Essa noção de espacialidade alargada e de uma outra cadência temporal vem ao encontro da luta pela demarcação do território Tapirapé. Para manter suas tradições e sua cultura, é preciso manter o espaço. Anteriormente, mencionávamos a importância de compreender o convento não como uma mera paisagem onde se concretiza a vida das religiosas: trata-se de uma organização espacial que estrutura e é estruturada pelo modo de viver daquelas mulheres.

Aos poucos, compreendemos que algo muito similar ocorre com os Tapirapé. Para manter seu modo de viver, seu “estilo cognitivo”, sua organização social, é preciso que a floresta e o rio sejam imensos (Viveiros de Castro, 2014, p. 38). Nós, os *tori*, aprendemos a (sobre)viver em condomínios, em apartamentos como o de Córdova, em *kitchenettes*, adaptamos nossa cultura para que fosse “natural” que uns tivessem tanto espaço, enquanto outros tivessem tão pouco ou nenhum. Os muros da cidade são a materialização de nossa des-espacialização, de nossa des-articulação, de nossa des-territorialização, no pior sentido deleuziano. Os povos da floresta, que exigem mais espaço como condição mínima para continuar a existir, de fato, têm muito a nos ensinar.

Um difícil renascer

Antes de finalizar este capítulo, penso que seria importante retomar o aspecto textual da questão inter-religiosa. Embora os diários estejam carregados de detalhes e de descrições sobre a vida cotidiana dos Tapirapé, noto a existência de um silêncio quando se trata da experiência religiosa *Apyãwa*. As referências aos rituais, às danças, às restrições e dietas alimentares são colocadas, jamais explicadas. Elas descrevem as ações, mas pela leitura dos diários não se sabe porque os Tapirapé agem de uma maneira ou de outra: os homens constroem e se reúnem na *Takãra*, espaço vedado à entrada de mulheres; eles confeccionam grandes e bonitas máscaras de *Tawã* (cara grande, que invoca os espíritos dos inimigos mortos em combate), vestem trajes festivos de uma palha verde vibrante, que produz um som muito particular; quando alguém morre, todos os membros da família raspam a cabeça, o choro e os gritos de tristeza são terríveis; quando nasce, o bebê é besuntado com urucum. As descrições giram em torno do plano visual, aquilo que elas vêem e conseguem absorver.

Nesse sentido, quando se lê no fragmento que *Arapaxigi* e sua esposa estão deitados na rede, é importante levar em consideração que eles não estão apenas descansando com o bebê nos braços, mas cumprindo um repouso obrigatório. Os Tapirapé mantinham certos rituais de couvade, segundo os quais não apenas a mãe, mas o pai também deveria restringir os esforços físicos e seguir uma dieta alimentar, na qual o consumo de carne era vetado, podendo comer apenas tubérculos (Wagley, 1988, p. 145).

Há um único e breve momento no qual elas conseguem aprofundar um pouco mais o tema, quando os Tapirapé recebem a visita do antropólogo norte-americano Charles Wagley (1913 – 1991), que mais tarde iria escrever o livro *Lágrimas de boas-vindas: os índios Tapirapé da Central do Brasil* (1977). Elas comentam que a presença do antropólogo com sua esposa é muito amigável, e que eles começam a explicar como funciona a visão do mundo espiritual, segundo a perspectiva cósmica dos Tapirapé. Isso demonstra que, para além de qualquer preconceito — que de fato parecia existir —, havia sobretudo um desconhecimento e uma incompreensão das irmãs em relação ao mundo invisível dos *Apyãwa*. Agravado ainda mais pela comunicação permeada por limitações linguísticas.

De acordo com Wagley, os Tapirapé não acreditavam em deuses, nem possuíam um sistema estruturado de crenças. Seus rituais eram gestos de reverência a espíritos, “a maioria dos quais considerados hostis e perigosos ao homem, eram controlados e manipulados pelos xamãs ou *panché*” (Wagley, 1988, p. 171). Os xamãs cumprem uma função importante, pois não têm medo dos espíritos, são descendentes dos heróis ancestrais — que criaram o mundo tal como ele é — e os controlam, pois no passado esses heróis eram eles mesmos xamãs: “Os pajés atuais viajam extensamente em seus sonhos e em transe. Eles se transportam para lugares longínquos — rio Araguaia, aldeias Kayapó, céu, casa do Trovão — em suas ‘canoas’ (feitas de cabaças como usadas pelos Tapirapé como utensílios para comer) voando, transfigurando em pássaros” (Wagley, 1988, p. 172).

Wagley comenta como as mortes e o processo de quase extinção do povo fez desaparecer alguns rituais importantes. Em 1965, durante uma de suas visitas, os Tapirapé relatam que deveriam existir rituais que Wagley conhecia melhor do que eles, pois eram crianças desde a última vez em que foram realizados. Com a morte dos xamãs, uma série de tradições começou a desaparecer: “os Tapirapé sentiam-se vulneráveis sem seus xamãs.” (Wagley, 1988, p. 204).

Nesse sentido, conforme o tempo do diário corre, é impossível ignorar como a tristeza passa a ocupar mais e mais as suas páginas. As poucas viagens que as irmãs realizam são atravessadas pela dificuldade de locomoção e pelo retorno à aldeia, quando recebem as notícias dos doentes e das mortes. Há um momento terrível em que elas visitam todas as casas da aldeia, pois em todas há pelo menos um túmulo. Crianças e jovens morrem, as doenças e epidemias parecem não dar um minuto de trégua. Vulneráveis, os *Apyãwa* choram, as mães gritam, os homens interrompem as

danças. As irmãzinhas não reconhecem a falta que eles sentem de seus xamãs, os únicos capazes de protegê-los dos espíritos e das doenças, mas, no silêncio da contemplação, compartilham com eles a dor pelas mortes de seus parentes.

Em 2018, depois de 65 anos, a missão das Irmãzinhas de Jesus foi encerrada, quando a última remanescente, Irmãzinha Odila Eglin, retornou à França. Trata-se de uma das experiências missionárias mais impressionantes às quais tive acesso. Infelizmente, já em 2019, a condição dos Tapirapé voltou a um estado bastante delicado após o aumento de focos de incêndio, roubo de madeira, garimpo e ocupação ilegal do território, além dos conflitos com fazendeiros e milícias rurais. Em 2022, em conversa, Gilson Ipaxi“awyga Tapirapé me relatou que durante a epidemia de covid-19, graças ao trabalho dos xamãs, os espíritos os protegeram. Ele me disse que Veva era como uma avó para ele. Quando comparo esse relato às lágrimas de boas-vindas que Wagley testemunhou e ao estado de tristeza coletiva descrito nos diários, penso que foi bom saber que agora eles se sentem protegidos por seus xamãs.⁸⁰

A experiência das Irmãzinhas de Jesus na aldeia Tapirapé é um sinal de como as reivindicações de mudanças na forma de vida consagrada eram algo que já se colocava no horizonte desde muito antes do encontro de conciliares no Vaticano. Contudo, as mudanças não surgiram somente por uma demanda por parte do trabalho apostólico; ocorreram também, no interior de muitos conventos, movimentos de contestação da estrutura totalitária e da dinâmica persecutória que assombraram a vida consagrada no longo período que separa os concílios de Trento e do Vaticano II.

Apesar disso, é fácil notar que o exemplo exitoso da Fraternidade das Irmãzinhas de Jesus não foi a tônica das ações missionárias das instituições católicas. O que se reconhece mais comumente, ao longo da história da Igreja, são processos de endurecimento das regras de convivência da vida religiosa, atrelado a um sufocamento do espírito fundacional.

Um dos casos mais emblemáticos decorre da fundação da Ordem de Santa Úrsula — dedicada à educação feminina —, de Ângela de Merici (1474 – 1540), que defendeu que as religiosas permanecessem em casa própria, sem a necessidade de votos, hábitos ou conventos. As propostas da fundadora foram refreadas em 1566, pelo Papa Pio V, que as obrigou a professar os votos solenes e a viver na clausura. As ursulinas mantiveram-se por muito tempo sob a sombra do autoritarismo e da promoção de um

⁸⁰ Encontrei Gilson no *III Narrativas Interculturais, decoloniais e antirracistas em educação*, em 2022, na Universidade de Brasília (UNB).

tipo de educação feminina carregado de moralidades e de opressões destoantes da proposta de tutoria original de sua fundadora.

No próximo capítulo, daremos um passo atrás para nos aproximarmos a uma dessas instituições, a Congregação das Irmãs de Caridade de Maria e Jesus, a partir do romance *The nun's story*, inspirado na história de vida de Marie Louise Habets.

3.3 Construção de muros

FRAGMENTO 7.

Extraído de *A história de uma freira*, Capítulo III, de Kathryn Hulme:

A rotina infligida era o desafio mais exasperante e constrangedor que ela já havia experimentado. Exigia uma vontade determinada, uma submissão consciente e completa do próprio eu. Havia recompensas que vinham com frequência suficiente para mantê-la caminhando em direção a elas. Havia a força renovadora da missa diária, cuja misteriosa beleza jamais poderia ofuscar ou diminuir. Havia o canto das sete horas espaçadas ao longo do dia. O momento mais mágico era o hino final à Virgem. A cada noite, pouco antes do início do grande silêncio, todas as irmãs se reuniam na capela e cantavam o Salve Regina para o dia que se encerrava. Começava depois das laudes e do exame de consciência de sete minutos ao que se seguia esta última devoção do dia.

No breve silêncio, enquanto a comunidade examinava suas duzentas consciências separadas, você sentia a luta nos corpos ajoelhados em autojulgamento e ouvia lápis riscando as páginas do caderno, sussurros ásperos de som que diziam “Mea culpa, mea culpa, eu me acuso”. Não havia sentimento de uma comunidade moldada ao seu redor nesse momento. Por um breve instante, cada freira parecia ter escapado momentaneamente do molde, para existir separada de suas irmãs, na atmosfera solitária de sua própria consciência.

Então cinco toques do sino as reuniam para realizar, com um único coração fervoroso, seu ato final do dia. O Salve Regina. Uma a uma as luzes da capela se apagavam até que restasse apenas a luz da vigília no altar e o abajur que iluminava a imagem da Virgem Maria. Quando tudo estava escuro, as freiras começavam a cantar. Para Gabrielle, este era o momento que tornava cada dia possível.

Mesmo depois que as postulantes foram autorizadas a cantar com suas irmãs, ela não podia confiar em sua voz. A impressionante antifona crescia e se expandia no escuro. Parecia-lhe então que todos os conventos, mosteiros e missões das mais remotas partes do planeta eram de alguma forma trazidos à sua própria capela e que as vozes puras que ouvia perto dela eram não menos do que o som de nível mais alto no clamor por misericórdia que naquele momento era dirigido à Mãe de Deus, de todos os lugares onde as consagradas viviam atrás dos muros. Os olhos de confiança delas, como os de crianças no escuro, pareciam, aos milhares, olhar através dos seus, fixos na única figura iluminada para a qual as vozes cantavam o dulcis Virgo Maria (Hulme, 1956, p. 31).⁸¹

⁸¹ “The grilling routine was the most exasperating and the most compelling challenge she had ever experienced. It demanded an all-or-nothing way of being, a conscious and complete submission of self. There were rewards which came often enough to keep you trudging toward them. There was the renewal force of the daily Mass, whose mysterious beauty could never dim or diminish. There was the singing of the Seven Hours spaced through the day. The most magic moment was the final anthem to the Virgin each night just before the beginning of the grand silence when all the sisters assembled in the chapel and sang the day to its close with the Salve Regina. It began after Lauds and the seven-minute examination of conscience which followed this last devotion of the day. In the brief silence while the community examined its two hundred separate consciences, you sensed the struggle in the bodies kneeling in self-judgment and heard pencils scratch across notebook pages, harsh whispers of sound that said *Mea culpa, mea culpa, I accuse myself*. There was no feeling of a molded community around you then. Each nun seemed

A história de uma freira (The nun's story), de Kathryn Hulme, foi publicada apenas sete anos antes do Concílio Vaticano II, em 1956. O romance conta a história de Gabrielle Van der Mal e dos 17 anos que viveu como religiosa da Congregação das Filhas da Caridade de Jesus e Maria. Embora se trate de uma história ficcional, o texto se converte em um testemunho da ascensão do convento como um espaço de controle, pois, para além da história tocante de uma jovem aventureira, cheia de qualidades e boas intenções, o romance oferece-nos um quadro geral das instituições conventuais de vida apostólica da primeira metade do século XX.

Ao longo da narração, a protagonista passa por um processo de institucionalização na casa-mãe de sua congregação, estuda enfermagem na universidade, participa de missões em hospitais psiquiátricos, em enfermarias de campanha no Congo Belga e na fronteira da Bélgica com a Holanda, durante a Segunda Guerra Mundial. No fragmento que abre o capítulo, vemos como, apesar do terror da nova rotina, Gabrielle alimenta uma postura de reverência para com a tradição conventual, algo muito semelhante ao que havíamos observado no testemunho de Jeanne Córdova.

A jovem noviça se incomoda com o ambiente persecutório e com os constrangimentos provocados por interpretações extremistas da regra da comunidade. Ao mesmo tempo, mostra-se muito identificada com a beleza do cerimonial presente no cotidiano da instituição: a santa missa, os cantos e as orações. Ela descreve uma visão cheia de encantamento das luzes da capela se apagando para colocar em destaque a estátua da Virgem Maria. Em meio ao canto doce e alinhado de duzentas irmãs, Gabrielle absorve o sentimento momentâneo de pertencer a uma comunidade, instante que torna “*every next day possible*”.

A chegada da noite escura é concomitante à entrada no *grande silêncio*, durante o qual nenhum tipo de conversa ou murmúrio é permitido. A oração das

momentarily to have escaped from the mold to exist briefly apart from her sisters in the lonely atmospheres of her own conscience. Then five peals of the bell brought them together to perform with a single fervent heart their final act of the day. The Salve Regina. One by one the lights in the chapel would be extinguished until there were left only the vigil light at the altar and the shaded lamp that illuminated the statue of the Virgin Mary, when everything else was dark the nuns began to sing. For Gabrielle, this was the moment that made every next day possible. Even after the postulants were permitted to sing with their sisters, she could not trust her voice. The awesome antiphon swelled in the dark and expanded it. It seemed to her then that every convent, monastery and remotest mission on the planet was somehow brought into her own chapel and that the pure voices she heard close to her were but the top level of sound in the cry for mercy that was welling up at that moment to the Mother of God from every place where vowed ones lived behind walls. Their eyes of trust like those of children in the dark, thousands upon thousands of them, seemed to be looking out through her own, fixed on the single lighted figure to which the voices sang O dulcis Virgo Maria”. (Hulme, 1956, p. 31).

completas infunde o sentimento de comunidade, de enfrentar a noite, sobreviver às dificuldades cotidianas. Aquilo que Córdova desejou viver, Gabrielle experimenta em *The nun's story*: morar em um suntuoso espaço conventual, vestir hábitos solenes (com a cabeça emoldurada pelas típicas “*cornettes*” das Filhas da Caridade), viver sob o ritmo do sino e ser embalada pelos ritos e cantos em latim. Apesar da rotina infligida, é reconfortante a beleza presente na tradição e no cerimonial.

Para além do caráter fictício, *The nun's story* apresenta uma riqueza de detalhes que impressiona e torna o texto especialmente interessante para análise do regime interno de leis e de costumes vigentes nos claustros dos séculos XIX e XX. O romance é baseado na história real de Marie Louise Habets, uma enfermeira que Kathryn Hulme conheceu em um campo de refugiados da UNRRA (*United Nations Relief and Rehabilitation Administration*), em 1945. Depois de quase 20 anos de silêncio, Habets decide confidenciar a sua história de vida à escritora, que por sua vez transforma os relatos nesse romance que se tornou um *best-seller* na década de 1960. Apesar da fama inicial, do conteúdo polêmico e até de uma adaptação ao cinema no melhor estilo hollywoodiano, é curioso que o romance tenha sido esquecido e pouco estudado desde a sua publicação.⁸²

Embora Hulme e Habets tenham cultivado certa discrição no que se refere ao seu relacionamento amoroso, é de conhecimento público que foram companheiras por cerca de 40 anos, até a morte da romancista, em 1981. Diferentemente do *Lesbian nuns*, o romance não aborda em momento algum a sexualidade da protagonista, tornando-se um tema secundário.⁸³ Contudo, como nos interessa olhar também para o aspecto historiográfico e testemunhal do romance, o relacionamento amoroso passa a ter alguma relevância, uma vez que a proximidade entre as duas mulheres influencia no plano da execução textual.

⁸² Com direção de Fred Zinnemann (1907 – 1997), o longa *The nun's story* (1959) foi estrelado por Audrey Hepburn (1929 – 1983), que interpretou o papel da Irmã Lucas.

⁸³ Aliás, o único estudo mais detalhado sobre o romance que encontrei foi uma tentativa de buscar explicações sobre os silêncios em relação à sexualidade da protagonista. Em “The nun's story: ‘True in its essentials’” (2018), Darcy Buerkle aborda as duas produções culturais (o filme e o romance) como uma forma sofisticada de testemunhar não testemunhando (“unwitting witness”) a história de uma pessoa homossexual. Para a pesquisadora, era esperado que não houvesse qualquer menção à lesbianidade de Habets. Essa omissão atesta o silêncio em torno da homossexualidade feminina como uma prática cultural disseminada tanto no cinema como na literatura do período (Buerkle, 2018, p. 3). A hipótese e o incômodo de Buerkle fazem sentido, pois é suspeito que a sexualidade nunca apareça na história, nem sequer para ressaltar a virgindade e a pureza da protagonista, nem mesmo como parte da decisão de Gabrielle de abandonar o convento. Ela se aborrece com a regra, acima de tudo, com as demandas da entidade disciplinar imiscuída na figura de suas superiores. Ela se incomoda com o voto de obediência e pobreza, mas o voto de castidade jamais aparece como problema ou mesmo como solução. Gabrielle é construída como um ser totalmente assexuado.

Trata-se de uma história que apresenta uma precisão e uma riqueza de detalhes que poderia ter sido oferecida somente por alguém que viveu dentro de um convento. Se há um elemento que torna o texto incontornável é este: *a descrição quase documental do que se passava no interior dessas instituições*. Pois, como veremos ao longo deste capítulo, apesar de ser um romance guiado por um narrador “mentiroso”, o livro é, nas palavras de Hulme, “*true in all its essentials*” (Buerkle, 2018, p. 2).

Escrever em linha reta

Para além do casamento delas, vale lembrar que Habets supervisionou e interferiu de forma ativa na escrita do romance, uma informação que me levou a questionar: se a intenção era manter-se tão fiel à sua experiência, por que não teria ela mesma escrito a sua própria história? A resposta ao questionamento toca de imediato nas consequências psíquicas engendradas pela violência simbólica e física que reinava nos conventos católicos na primeira metade do século XX e que aparece no fragmento de análise.

Sabe-se que Habets teria adquirido uma verdadeira aversão à prática da escrita durante o período que viveu como religiosa, associando essa atividade à memória dos angustiantes exames de consciência e das confissões reveladas no “Capítulo de Culpas”, durante os quais as religiosas deveriam escrever em uma caderneta uma lista de pecados e de faltas cometidas contra a regra. Nesse cenário, *a primeira fileira de tijolos deste muro que vamos levantar é o bloqueio que impediu Habets de escrever sua própria história*. Ela tinha algo para contar, desejava compartilhar suas experiências como religiosa, mas vinculava a escrita a esses momentos de tortura.

Emilie de Villeneuve (1811 – 1854) descreve como eram realizadas essas sessões. O “Capítulo de Culpas” é retratado como um exercício de autoconfissão e de humilhação realizado uma vez por semana. O rito começa com um momento de autorreflexão, durante o qual a religiosa deve examinar minuciosamente a sua consciência de forma a encontrar desvios de conduta. Com o auxílio do papel e da caneta, a religiosa anota as faltas contra a regra e depois ajoelha-se diante da madre superiora. Com cabeça baixa em sinal de humildade e com as mãos juntas na forma de

prece, ela deve expor publicamente e em voz alta os seus deslizes: “mea culpa, mea culpa. Eu me acuso”:

Acusar-se-ão de faltas externas, precisas, determinadas, e poucas, escolhendo as mais importantes e humilhantes: por exemplo do amor próprio, das faltas ao silêncio, de não ter feito alguns exercícios de piedade; acusar-se-ão das faltas de paciência, de doçura e de caridade, das críticas contra as superiores ou oficiais; de sempre participarem de alguma conversa particular, comido fora das refeições, deveriam se acusar. Numa palavra, devem confessar as faltas que teriam feito contra a regra (Villeneuve, 2018, p. 51).

O “Capítulo de Culpas” era também o momento de revelarem os erros e faltas que foram observadas nas outras irmãs. Em muitos depoimentos do *Lesbian nuns*, as ex-freiras comentam sobre as trocas de acusações entre as consagradas. A prática gerava um clima persecutório e neutralizava qualquer sentimento de fraternidade. A outra irmã era sempre uma pessoa distante, estranha e suspeita; alguém que, eventualmente, poderia abrir a boca e denunciar os deslizes alheios.

Após as confissões e delações, a madre superiora designava as penitências que cada uma deveria cumprir para purificar-se dos pecados cometidos. No romance, as acusações contra Gabrielle eram recorrentes. As companheiras de claustro pareciam desconfiar da capacidade da moça de viver sob a regra, aplicando-lhe uma série de punições desagradáveis. As penitências variavam do castigo físico à humilhação simbólica, tal como implorar por comida durante as refeições, beijar os sapatos das irmãs, até esbofetear a cara da religiosa.

Débora Diniz, na pesquisa *O Reino da solidão. Uma etnografia da vida em clausura das monjas Carmelitas Descalças* (1995), relembra que, para além do “Capítulo de Culpas”, havia ainda os ofícios de “zeladora” e de “escuta” que vigoraram até o Vaticano II. Semanalmente, a priora designava uma irmã zeladora cuja função era observar “o comportamento das monjas, prestando particular atenção às falhas e erros cometidos” (Diniz, 1995, p. 107). Aquilo que a zeladora observava era exposto à comunidade durante o “Capítulo de Culpas”. Já o ofício de escuta se referia à irmã cuja função era acompanhar todas as conversas nos locutórios, alertando a priora de alguma falta cometida pelas religiosas durante o encontro com pessoas do mundo exterior. É extensamente documentado como, em alguns conventos, o “Capítulo de Culpas” se converteu em verdadeiras sessões de tortura.

Dedicamo-nos anteriormente a um estudo dos aspectos espaciais na vida e obra de Teresa de Jesús, cuja escrita prodigiosa nos possibilitou construir as fundações

deste convento-tese. Profundamente atravessada pela tradição monástica, a monja valorizava as letras, incentivava as irmãs a aprenderem a ler e a escrever. Ensejando a salvação das mesmas, ela insistia que a intimidade com o texto escrito era uma das ferramentas fundamentais para percorrer o caminho de perfeição. A leitura e a escrita auxiliavam na concentração, na introspecção e no autoconhecimento. A quantidade copiosa de escritoras que viveu nos conventos ao longo da história é uma prova contundente da relação das letras com o monasticismo católico. Surpreende como essa eloquente tradição intelectual e literária tenha se transformado em um exercício mecânico e persecutório totalmente avesso ao sentido original, traduzido de forma extremamente sumária no “Capítulo de Culpas”.

No tempo de Teresa, a escrita era uma forma de autoconhecimento e de comunicação entre os pares; no de Habets, tratava-se não apenas de controle, mas também de tortura psicológica. Era uma ferramenta de coerção, uma vez que as religiosas não eram incentivadas a produzir uma obra reflexiva e criativa, nem mesmo um convite a um diálogo entre as religiosas. O contrário disso: elas eram ensinadas a seguir *mecanicamente* uma regra inatingível e santificada — “*the Holy Rule*” — e tudo o que faziam de forma espontânea ou autônoma era considerado uma falta a ser anotada no papel e, uma vez por semana, aquilo que escreveram deveria ser revelado à comunidade durante o “Capítulo de Culpas”. Apenas os fracassos cotidianos entravam no plano da escrita. A atividade diária era embalada pelo relógio, “*seven-minute examination of conscience*”, e pelo barulho do lápis rascunhando na caderneta. Murmúrios, lamentos e autopunição: não surpreende que Habets tenha desenvolvido um bloqueio em relação à escrita.

Analizamos, no capítulo passado, os diários da Fraternidade das Irmãzinhas de Jesus, cuja prática de trocar diários significava uma espécie de elo invisível com as companheiras que viviam em outras partes do mundo. A escrita permitiu que pudessem refletir de forma coletiva sobre as diferentes experiências e construir novas matrizes para o trabalho apóstólico da Fraternidade. Nota-se como o *escrever* se vincula ao *aprender*, tanto em Teresa como nas Irmãzinhas; e esse aprendizado estende-se à própria comunidade que, no decorrer do tempo, se adapta às novas realidades e demandas. Se, na leitura dos diários, era perceptível que elas estavam construindo a sua forma de vida, no caso de Habets, o molde da vida religiosa já estava pronto e rigidamente estruturado. Elas não deveriam aprender para construir algo novo, mas reproduzir um modelo como se fossem um produto numa esteira de uma fábrica.

Atrémos a escrita normalmente a atividades de criação. Entretanto, a história de Habets é uma prova de que essa associação não se aplica a todos os contextos. Mary Carruthers, ao analisar as produções de memória do monasticismo católico, estabelece uma divisória que pode nos ajudar a compreender melhor as diferentes facetas do trabalho de escrita dentro dos conventos. Para ela, é possível rastrear duas técnicas de aprimoramento espiritual que coexistem na religião e que possuem uma relação de distanciamento e continuidade, a saber: a *ortopraxis* e a *ortodoxia* (Carruthers, 2011, p. 23).

Os dois termos possuem um prefixo comum, isto é, *órhos*, que tem origem no grego e significa “em linha reta”. A partir desse sentido, podemos associar as duas palavras à tradição ascética cristã, que parte de uma ideia *de treinamento com uma meta a ser atingida*. Essa meta “em linha reta” é a salvação, reconhecendo, por conseguinte, o papel do trabalho individual no processo de distanciamento do pecado e de purificação da carne. Tanto a *ortopraxis* como a *ortodoxia* vêm para ensinar que a perfeição auspiciada no monasticismo não se resume à fé ou à esperança na graça de Deus; ao contrário, é necessária uma disciplina obtida com muito esforço, vontade própria e resiliência.⁸⁴

Com efeito, a diferença das duas palavras se encontraria nas suas raízes, ou seja, na forma pela qual se busca caminhar em linha reta. *Praxis* faz referência a prática, ação, exercício, conduta; ao passo que *doxa* significa “crença comum” e “opinião popular”. Enquanto a *ortopraxis* é atravessada pela singularidade das experiências, pela *inventio*, pelo esforço de imaginação, como Carruthers insiste na sua interpretação das técnicas de meditação; a *ortodoxia* consiste em um esforço de homogeneização, de enquadramento, de uma ideia de modelo original a ser replicado mecanicamente, tal como copiar listas de virtudes e pecados. No modelo tradicional de convento abordado pelo romance, qualquer resquício de *ortopraxis* é apagado para ser substituído por pura *ortodoxia*.

Michel Foucault, em seu livro *Dizer a verdade sobre si* (1982), desvia-se da ideia de uma ascese cristã para recuperar as origens gregas da prática. A *áskesis* (exercício, treinamento) grega estava vinculada à pedagogia, no sentido de um “ocupar-se de si mesmo”, de conhecer-se, como caminho em direção à verdade e à

⁸⁴ Na última etapa deste trabalho, analisaremos a forma como Teresa de Jesús ensinava as suas tuteladas a construir edifícios cognitivos, a partir de um esforço para treinar a memória, a imaginação e o entendimento, de forma a preparar a alma para experiências místicas. Trata-se de uma tradição ascética intimamente vinculada à *ortopraxis*.

soberania. No pano de fundo, tratava-se de uma forma de preparação para o exercício da política: *para aprender a cuidar dos outros, ou para enfrentar este mundo, é preciso antes aprender a cuidar de si mesmo*. Nesse sentido, a *áskesis* em sua origem clássica teria um objetivo voltado à intervenção neste mundo; diferentemente da ascese cristã, cuja meta é preparar-se para “o outro mundo” (Foucault, 2022, p. 102). Mas o que mais me interessa no trabalho de análise de Foucault é o vínculo da *áskesis* com o sentido de “ocupar-se de si mesmo”, de uma prática voltada à autorreflexão e ao conhecimento de si. Para Foucault, a atividade escrita era uma parte incontornável do processo:

A escrita também desempenhava um grande papel; ocupar-se consigo implicava que se anotasse o que se lia ou escutava; elaborava-se o que os gregos denominavam *hypomnemata*, cadernetas que permitiam exercícios de releitura e rememoração. Escreviam-se tratados para amigos, trocava-se correspondência com eles, o que era um meio não somente de ajudá-los na prática deles próprios como também de reativar para si as verdades de que se tinha necessidade (Foucault, 2022, p. 50).

Defendo que, na tradição na qual Teresa está inserida, embora a meta seja de fato um trabalho de passagem para “o outro mundo”, a via pela qual se percorre esse caminho “em linha reta” mantém como pressuposto o autoconhecimento. Portanto, mesmo no contexto da ascese cristã, estaríamos falando de processos de subjetivação. Recordo que Foucault não nega isso, inclusive, recupera o importante legado de Agostinho de Hipona. Para Teresa, a proximidade com o texto tinha como intenção preparar a religiosa para um encontro íntimo com Deus, mas a via através da qual se caminhava para esse encontro era o conhecimento de si: “*Alma, buscarte has en Mí, /y a Mí buscarme has en ti*” (Teresa de Jesús, *Poesía IV*, 1864, p. 510).

Diferentemente, no contexto de Habets, as práticas ascéticas voltam-se menos a esse movimento de interiorização, de autoconhecimento, preocupando-se mais com o “apagamento de si”. O objetivo é domesticar o corpo para exercer funções utilitárias. Com essa nova meta no horizonte, os exercícios ascéticos convertem-se em formas de condicionamento, as irmãs são treinadas para trabalhar em unanimidade. Isso se nota pela repetição reiterada da palavra “mold” ao longo do romance; como aparece no fragmento, “*to have escaped from the mold to exist*”.

A regra é uma régua de cortar imperfeições

A definição de *ortopraxis* recupera de forma exemplar o trabalho de escrita de Teresa de Jesús na construção de suas *Moradas*, como veremos adiante de forma mais detalhada. Do lado contrário, reduzida a exercícios de autopunição e listas de pecados contra a “Santa Regra”, o horizonte de escrita, presente no fragmento de análise, reflete a valorização da perfeição como sinônimo de produtividade e eficiência. Em outras palavras, a freira tem como meta ser útil à sociedade e, ao executar a regra de forma perfeita, ela se torna uma trabalhadora “impecável”. Observamos, na ênfase dada à execução milimétrica das leis institucionais, um paulatino apagamento da meta mística: a salvação está no trabalho bem executado, não no encontro unitivo com Deus. O desvio dessa meta altera o desenho institucional, refletindo-se tanto nos processos de subjetivação como na própria aplicação das regras comunitárias.

Mantendo na sua estrutura a ideia de um “caminho de perfeição”, podemos afirmar que o tradicional conjunto de regras institucionais tem parentesco com a tradição ascética. No entanto, em sintonia com Michel Foucault, é preciso sublinhar que a interiorização, o autoconhecimento, os processos de subjetivação, que estão na base das práticas ascéticas, perdem-se quando uma freira é instada a reproduzir discursos de autoeliminação, de apagamento ou de indistinção subjetiva. Apaga-se o princípio estruturante do “conhecer-se a si mesmo” como caminho para conhecer a Deus.

Erving Goffman utiliza o romance de Hulme como exemplo para tratar as diferentes formas de organização social englobadas no conceito de “instituições totais”. No seu livro *Manicômios, prisões e conventos* (1961), ele apresenta um estudo sociológico de diferentes instituições que, por objetivos médicos, disciplinares, penais ou religiosos, mantêm em regime fechado uma determinada parcela da população. No estudo, ele detalha as práticas de regulação primárias e secundárias (as leis oficiais e extraoficiais) que permitem uma convivência minimamente pacífica entre os membros internos dessas instituições.

Ele adverte que, apesar da disposição moderna em separar o espaço familiar do trabalho, as instituições totais se caracterizam primordialmente como um ambiente no qual estão conjugadas essas duas esferas da vida. No interior dessas instituições, habitam indivíduos que escolheram ou foram obrigados a se separar do espaço social

aberto e ingressar, por um período de tempo amplo ou pequeno, em um ambiente totalmente cercado e controlado. Mesmo que, de maneira geral, todas as instituições carreguem uma tendência ao fechamento, algumas são mais fechadas do que outras.

De todo modo, as instituições totais caracterizam-se não apenas por um sistema de regras relativamente hermético, mas também por uma arquitetura fechada: “Seu ‘fechamento’ ou seu caráter total é simbolizado pela barreira à relação social com o mundo externo e por proibições à saída, que muitas vezes são incluídas no esquema físico — por exemplo, portas fechadas, paredes altas, arame farpado, fossos, águas, florestas ou pântanos” (Goffman, 2015, p. 16).

O monasticismo desenvolveu toda uma tecnologia para o enclausuramento, cuja meta era separar-se do mundo, purificar-se dos pecados e atingir a santidade. Por um longo tempo, a vida religiosa era considerada superior à laica, pois era uma forma muito mais perfeita de se chegar à salvação. Com seus muros, portas, grades, fechaduras, cadeados, correntes, a milenar tradição monacal irrompe como uma peça importante para compreender o quebra-cabeça dessas instituições modernas:

Nas instituições totais há outra forma de mortificação, a partir da admissão, ocorre uma espécie de exposição contaminadora. No mundo externo, o indivíduo pode manter objetos que se ligam aos seus sentimentos do eu – por exemplo, seu corpo, suas ações imediatas, seus pensamentos e alguns de seus bens – fora de contato com coisas estranhas e contaminadoras. No entanto, nas instituições totais esses territórios de eu são violados; a fronteira que o indivíduo estabelece entre seu ser e o ambiente é invadida e as encarnações do eu são profanadas (Goffman, 2015, p. 31).

No romance, o narrador descreve o processo de adaptação de Gabrielle ao ambiente interno do convento. Ela terá de passar por essa “exposição contaminadora”. Trata-se de um momento no qual todo o passado da aspirante deve ser apagado (impossível ser menos teresiano). Ela deve ser radicalmente igual a todas as outras. Todo o seu “eu” é subtraído e instrumentalizado por diretrizes muito detalhadas que definem desde o silêncio exterior e interior até a orientação de quais objetos devem ser guardados nos bolsos do hábito; ou, ainda, a forma “correta” de segurar o breviário, como virar as suas páginas, como ajustar e dobrar as vestes, o que fazer com as mãos (uma freira não deve nunca mostrar-se inquieta), como caminhar pelo convento (o passo deve ser comedido e junto às paredes, e qualquer sinal de atraso é condenável, pois

demonstra desorganização e falta de atenção às obrigações cotidianas). Enfim, dita-se até a forma de segurar a colher para levar o alimento à boca.

Num espaço em que se busca o apagamento subjetivo, a regra tem por objetivo dissipar todas as diferenças e corrigir (*óρθos*) qualquer irregularidade ou ação imprevista. Pela repetição, a rotina (*“the grilling routine”*) faz com que a execução da vida seja sempre exata. Os horários são rigorosamente cumpridos, as irmãs se movimentam orquestradas pelo sino, o rigor das horas permite que a vida das reclusas passe como uma sinfonia, regida por um maestro invisível que jamais erra o compasso. Como aspirante, Gabrielle aprende que a vida religiosa significa uma renúncia total não apenas ao mundo, mas também a si mesma: “Não é fácil ser freira, ela disse, é uma vida de sacrifício e autoabnegação. É uma vida contra a natureza” (Hulme, 1956, p. 26).⁸⁵ Essa fala, atribuída à reverenda madre Emmanuele, antecipa, como uma profecia, todos os confrontos que Gabrielle irá enfrentar nos longos 17 anos como religiosa.

Durante o período de adaptação era realizada uma limpeza radical ou uma descontaminação em relação ao mundo. Era como passar uma borracha sobre a vida pregressa da jovem: não importava mais as origens e família, quem eram seus pais, se possuía alguma riqueza. A aspirante deveria entregar-se a uma servidão voluntária ou, como aparece no fragmento, a uma *“all-or-nothing way of being”*, mitigando todos os seus anseios individuais e traços de personalidade, e abandonando qualquer possibilidade de autonomia. E se acaso insistisse em desviar-se dessa linha reta tão bem estabelecida pela regra, as decisões vinham de cima para baixo, contradizendo ou negando as expectativas da consagrada.

Vale lembrar que Gabrielle ingressa na congregação com um sonho aventureiro (como todas as freiras que aparecem nesta tese): ela desejava receber o diploma de enfermeira e trabalhar como missionária no Congo. Filha de um reputado médico, ela cresceu assistindo ao pai curar pacientes; aprendeu pela observação a diferenciar as doenças, a escutinar amostras no microscópio, a auxiliá-lo em procedimentos cirúrgicos. Gabrielle sabia que seria uma enfermeira excelente. O problema é que suas companheiras de convento também sabiam. Por esse motivo, dificultam, desviam e atrasam o quanto podem a realização dos desejos da jovem. A ponto de esperar até que o sentimento de indiferença tomasse o lugar dos sonhos.

⁸⁵ “‘It is not easy to be a nun,’ she said. ‘It is a life of sacrifice and self-abnegation. Is is a life against the nature’” (Hulme, 1956, p. 26).

Ao longo dos meses de preparação para os votos, Gabrielle deixa de existir e nasce irmã Lucas. Uma freira como qualquer outra, que deverá responder prontamente ao sino, atender rigorosamente ao Ofício das Horas, abdicar de todos os pertences pessoais, respeitar a proibição de falar ou de criar laços de amizade com as companheiras. À irmã Lucas é vetado qualquer poder de escolha, qualquer traço distintivo ou expressão de subjetividade.

Apesar disso, a atividade de escrita, na maneira como aparece no fragmento, assume um caráter desconcertante: as freiras são incentivadas a apagar suas consciências subjetivas, a integrar-se à regra da comunidade, como um órgão ou membro integra-se ao resto do corpo. O seu “eu” deixa de existir. Com efeito, o único momento no qual elas são convidadas a escrever é paradoxalmente um momento para mergulhar em suas consciências e a voltar a ser uma pessoa “pecadora”, um ser humano sujeito a falhas.

O ato de escrever os pecados se torna um momento revelador: é preciso voltar a uma existência subjetiva e individualizada para ser capaz de analisar um “eu”, cuja existência por si só já é uma falta a ser anotada no papel: *“Each nun seemed momentarily to have to escaped from the mold to exist briefly apart from her sisters in the lonely atmospheres of her own conscience”*. Não surpreende que, nesse ambiente de fiscalização e autoincriminação, a escrita tenha finalmente permanecido na memória de Marie Lousie como uma atividade de tortura psicológica.

A regra é uma régua de perfilar corpos

Como instituição total é um conceito guarda-chuva, é sempre importante fazer algumas ressalvas, pois, embora existam aproximações, o convento não é sinônimo de presídio, nem de manicômio. Aliás, até bem pouco tempo atrás, uma freira poderia ser membro de uma congregação extremamente fechada — de uma instituição total — e, ao mesmo tempo, “servir” como uma espécie de “carcereira” em um sanatório, presídio ou orfanato.

Em sua abordagem, Erving Goffman não apresenta nenhum tipo de periodização histórica dessas instituições, mas o recorte e os exemplos dispostos no livro permitem-nos inferir de que se trata de uma concepção de vida conventual mais

recente, do mesmo período que venho discutindo nas últimas páginas, isto é, entre o século XVIII e primeira metade do século XX. A notação histórica é relevante porque nos permite indagar, a partir de uma comparação com modelos mais antigos, de que maneira e quando o convento se tornou um espaço disciplinar da envergadura que observamos no romance de Hulme. Essa reflexão nos ajuda também a ponderar sobre a forma como as instituições conventuais participaram da criação de técnicas de vigilância em massa, influenciaram-nas e/ou foram influenciadas por elas.

A longuíssima experiência de institucionalização da vida consagrada dentro do catolicismo permitiu às congregações elaborarem formas de *viver-junto* que serão adaptadas tanto por instituições administradas por religiosas e religiosos, como pelo próprio Estado. As semelhanças são inegáveis, como é o caso do trecho do regulamento da “Casa de Jovens detentos de Paris”, citado nas primeiras páginas de *Vigiar e punir*, de Michel Foucault:

Art. 18. — **Levantar.** Ao primeiro rufar de tambor, os detentos devem levantar-se e vestir-se em silêncio, enquanto o vigia abre as portas das celas. Ao segundo rufar, devem estar de pé e fazer a cama. Ao terceiro, põem-se em fila por ordem para irem à capela fazer a oração da manhã. Há cinco minutos de intervalo entre cada rufar Art. 19. — A oração é feita pelo capelão e seguida de uma leitura moral ou religiosa. Esse exercício não deve durar mais de meia hora. Art. 20. — **Trabalho.** Às cinco e quarenta e cinco no verão, às seis e quarenta e cinco no inverno, os detentos descem para o pátio onde devem lavar as mãos e o rosto, e receber uma primeira distribuição de pão. Logo em seguida, formam-se por oficinas e vão ao trabalho, que deve começar às seis horas no verão e às sete horas no inverno. Art. 21. — **Refeições.** Às dez horas os detentos deixam o trabalho para se dirigirem ao refeitório; lavam as mãos nos pátios e formam por divisão. Depois do almoço, recreio até às dez e quarenta (Foucault, 2008, pp. 10-11).

A descrição detalhada das atividades cotidianas estende-se até o encerramento do dia, com o apagar das luzes e o toque de recolher seguido do “grande silêncio”. Ora, a semelhança entre o registro de atividades prisionais e a escansão das horas canônicas é elucidativa. Se trocássemos os significantes “tambor” por “sino” e “detentos” por “freiras”, a casa de detenção tornar-se-ia um convento num piscar de olhos. Michel Foucault reconhece a inspiração da vida monástica no longo processo de formação da sociedade disciplinar, mas também enfatiza a influência múltipla na composição da macroestrutura das instituições totais.

Tal como compreendo, a tradição monacal ofereceu uma série de modelos de controle coletivo usados em diferentes instituições, mas essa influência não se deu de forma unilateral: os conventos também precisaram se adaptar às demandas modernas e capitalistas, absorveram as técnicas de controle e passaram por mudanças, inclusive no que concerne ao estatuto da vida religiosa e à função da freira. Quando comparo a diferença brutal na produção literária do período teresiano ao período no qual vigorou o modelo de convento descrito por Hulme, observo como a relação de influência adquire as formas de uma via de mão dupla. Inclusive, coincidem historicamente o aparecimento do modelo presidiário descrito por Foucault e a formação da matriz tradicional de conventos vigente até o Vaticano II.

Foucault pondera como, a partir do século XVIII, observou-se uma mudança das estruturas institucionais de poder, a partir de uma sofisticação dos instrumentos de punição e de uma ampliação na escala do sistema de vigilância do corpo social. Ele insiste na tese de que não vivemos em uma sociedade do espetáculo, como equivocadamente se supõe, mas em uma sociedade da vigilância. Se, durante toda a Era Medieval e os primeiros séculos da Era Moderna, era um privilégio ser protegido e vigiado, na sociedade de controle não é mais. As técnicas disciplinares tornaram-se cada vez mais eficientes e sofisticadas, capazes de organizar, examinar e adestrar uma massa de indivíduos (Foucault, 2008, p. 159)

No sentido amplo, o convento foi habitado pelas classes dominantes no momento em que ser “vigiado” era uma questão de privilégio, mas com essa ampliação de escalas de controle individual, observamos uma variedade maior da população conventual, composta por grupos oriundos de diferentes camadas sociais. Para usar um exemplo já citado, as mulheres que nos oferecem seus testemunhos no *Lesbian nuns* eram, na sua maioria, filhas de operários, imigrantes italianos, irlandeses, mas também latinos e afrodescendentes. É por essa razão que não se pode excluir do debate as demandas capitalistas por produtividade e reprodução no interior das instituições religiosas. Em sintonia com Silvia Federici: se a freira é a mulher que não engravida, ela deve, ao menos, oferecer sua força de trabalho.

Nota-se, aqui, um movimento de dessacralização da experiência religiosa, no qual importa menos a ascese como exercício de interiorização do que como disciplinamento do corpo, cuja origem já era possível observar no debate sobre a criação das Filhas da Caridade por Vicente de Paula e Louise de Marillac. Nesse sentido, além da dessacralização, observamos uma paulatina perda dos elementos aristocráticos que

estruturaram esses espaços religiosos no passado. Apesar da origem burguesa de Gabrielle, o narrador não deixa de ressaltar as mãos calejadas das outras irmãs — “*red-knuckled girls from the farms*” —; as ingressantes na congregação eram camponesas em sua maioria, corroborando o que foi discutido no capítulo dedicado a Jeanne Córdova.

A isto me refiro quando insisto na formação deste modelo de convento como via de mão dupla: se por um lado, no plano da organização, as instituições totais se espelham nas regras, nas horas, nas celas e na arquitetura fechada da tradição monacal; por outro, elas devolvem reciprocamente a influência, criando entre os muros conventuais um ambiente de vigilância e de disciplina diferente daquele que observamos na vida consagrada medieval e no início da Era Moderna.

A disciplina transforma-se em uma entidade invisível que tudo vê, e é capaz de controlar e punir cada indivíduo nos mais miúdos desvios das ações cotidianas, impondo finalmente uma meta de produtividade e eficiência desvinculada do sentido místico e original da vida consagrada. Se, antes, buscava-se viver a perfeição como via para a salvação; no modelo apresentado por Hulme, a perfeição permite, na verdade, a reprodução em escala mundial de um molde de vida religiosa. Não à toa, as Filhas da Caridade viajaram pelo mundo inteiro fundando instituições sociais com um sentido de unidade e homogeneidade impressionantes: “*It seemed to her then that every convent, monastery and remotest mission on the planet was somehow brought into her own chapel*”.

Foi por essa razão que escolhi, como imagem para abertura desta etapa de alvenaria, o coro das Filhas da Caridade de Santa Elizabeth, de New Jersey, em 1962. Na foto, observamos um alinhamento de corpos que formam uma espécie de emparedamento (ver p. 94). Os véus e toucas emolduram rostos que se espremem para sair. Os hábitos são elegantes e frugais. O rosário é ajustado à cintura. As mãos estão ocupadas em segurar o breviário — até a forma como o seguram é padronizada. Note que a única pessoa que se destaca é o bispo, enquanto o restante das religiosas é observado de forma homogênea, sem grandes distinções. A imagem ilustra a capacidade de uniformização e sincronicidade das Filhas da Caridade, que viajavam pelo mundo inteiro reproduzindo em escala industrial um modo de viver.⁸⁶

⁸⁶ Em seu estudo *Conexões vicentinas* (2013), Ana Cristina Pereira Lage compara a história das fundações das Filhas da Caridade no Brasil e em Portugal, de forma a observar a capacidade de adaptação e, ao mesmo tempo, de padronização dessas experiências missionárias, o que permite retratar conexões e elementos comuns às histórias em diferentes espaços e realidades. Para Lage, as Filhas da Caridade, com

Mas o que acontece com a Irmã Lucas? Como esperado, ela descobre muito rapidamente que não é fácil mortificar uma vida inteira, responder com prontidão às badaladas do sino e aceitar resignadamente a voz institucional que comanda como ela deverá agir e ser. Às vezes por devaneio, às vezes por pura objeção, Irmã Lucas encontrará em si mesma a resistência a aceitar essa vida contra a natureza: chegará atrasada, não escutará o sino, andará apressada pelos corredores, não aceitará as escolhas que suas superiores fazem por ela.

O desrespeito às leis do convento leva a jovem a ser preterida pelas demais, que a julgam arrogante e lhe aplicam punições diárias: ela deverá suplicar o perdão às companheiras, beijar-lhes os sapatos, mendigar-lhes comida, suportar os olhares reprovadores. Qualquer traço de autonomia e de afirmação subjetiva é compreendido como soberba: ela deverá aprender a ser humilde, a controlar seu corpo para que este se integre ao conjunto comunal. Como todos os corpos se movimentam em sincronicidade, qualquer deslize faz uma irmã se destacar das demais.⁸⁷

Então, é preciso se acusar e, durante o exame de consciência diário, anotar na caderneta que foi desatenta, que se atrasou, que foi instável e dispersa. Invariavelmente, ela terá dificuldades de adaptação; o relógio das irmãs parece diferente do seu. Resignada, Irmã Lucas observa as outras irmãs e se questiona se algum dia chegará ao grau de integração com a regra tal como aquelas mulheres a seu lado haviam chegado, a ponto de ter a vida inteira reduzida à regra mesma. Como era o caso da Madre das Noviças, *une règle vivante*, capaz de repetir de memória cada vírgula, cada palavra do regimento da congregação.

A meu juízo, é a inaptidão em cumprir o voto de obediência com perfeição que provoca, por um lado, um estado latente de autocrítica, baixa autoestima e falta de confiança e, por outro, que não se apague da consciência da religiosa a capacidade analítica em face de ações regimentais autoritárias. Foi o descumprimento do voto de obediência que ofereceu à Irmã Lucas (ou a Marie Louise Habets) as armas para defender a sua própria subjetividade.

o objetivo de levar a cultura cristã a todas as partes do planeta, são possivelmente o primeiro fenômeno de mundialização ocorrido na história.

⁸⁷ A palavra soberba, também utilizada como sinônimo de orgulho, tem origem no latim *superbia*, como substantivo que nomeia aquele que se encontra em um lugar superior ao do outro, estado elevado, diferenciado. É interessante esse vínculo do pecado da soberba com o voto de obediência: possuir um corpo dócil, acostumar-se ao ritmo da liturgia das horas, corresponder maquinalmente ao hábito para ocupar com prontidão um lugar em um corpo comum. Ser obediente é respeitar o movimento desse corpo maior, o que necessariamente pressupõe que ela não se destaque das outras.

A feira alinha os corpos como tijolos

Na sua autobiografia *The undiscovered country: a spiritual adventure* (1966), Kathryn Hulme descreve como teria sido o seu primeiro encontro com Marie Louise Habets. No relato, Chouka (maneira carinhosa como se refere à ex-freira) era uma enfermeira quieta e ensimesmada, que dormia a maior parte do tempo de descanso, causando certa perplexidade nas colegas de alojamento, pois o local era extremamente ruidoso. No primeiro contato entre as duas, Hulme descobre que Habets vivenciava uma depressão bastante severa. Embora fosse elogiada por pacientes e por colegas de trabalho, a enfermeira era violentamente crítica consigo mesma, atribuindo-se características depreciativas e humilhantes, em cuja origem estava a crença de que havia falhado como freira.

A escritora achava curioso o fato de que, ainda que não estivesse mais vivendo em um convento, a companheira seguia agindo como se estivesse em um. O rigor com o qual se autocontrolava e a distância que mantinha das demais, Marie Louise não fazia por obrigação, mas por hábito, como se tivesse sido treinada para aquilo. Mesmo sendo a única a não receber cartas de parentes e amigas, dizia não se importar; era como se tivesse excluído de sua vida qualquer necessidade de manter vínculos afetivos. Ao longo dos quase vinte anos como religiosa, Habets perdeu o contato com todos os amigos e entes queridos — alguns morreram durante a guerra — e já não possuía ninguém com quem contar. Estava completamente sozinha no mundo.

A leitura do romance nos ajuda a compreender esse comportamento que tanto intrigava a escritora e as companheiras de alojamento: Marie Louise havia saído do convento, mas era como se a instituição ainda estivesse impregnada em seu ser. A análise dos procedimentos narrativos adotados no romance permite compreender como o processo de institucionalização tem um efeito estendido na consciência de Habets. Minha leitora já deve ter notado que há uma importante confusão entre a personagem ficcional Gabrielle e a *persona* Marie Louise Habets. Nessa seção, gostaria de explorar melhor essa dualidade, a partir de uma análise sobre o foco narrativo do romance.

Defendo que a escolha do narrador onisciente seletivo, para além do enquadramento pictórico no estilo realista, apresenta, do ponto de vista da *temporalidade* e da *interlocução*, uma estratégia que faz desenvolver a voz testemunhal

da ex-freira. Trata-se de um aspecto importante, pois, como analisamos ao longo deste capítulo, Marie Louise passou por um processo de institucionalização longo e extremamente violento, e certos traumas que viveu ali a impediram de escrever a sua própria história. E isso não pode ser tomado como algo secundário. Observar como o seu testemunho aparece no romance é uma forma de treinar nossos sentidos para ouvir vozes silenciadas por essas instituições.

Com isso no horizonte, convém sublinhar que Hulme adota um foco narrativo em terceira pessoa, sua lente é fixa e identificada com Gabrielle: tudo o que relata o faz a partir da perspectiva da protagonista, inclusive, acessando a consciência da mesma. Do ponto de vista temporal, o romance segue uma linha cronológica, iniciada na segunda metade da década de 1920, com o ingresso de Gabrielle na Congregação das Filhas da Caridade, e encerrando-se em 1943, momento no qual a personagem abandona o hábito religioso. Portanto, a narrativa se concentra nos 17 anos de vida celibatária de Gabrielle, coincidindo historicamente com a biografia de Marie Louise. Há algumas raras digressões em relação à vida pregressa ou ulterior da moça; nesse sentido, pode-se afirmar que o narrador não está interessado em abordar os eventos que se passaram antes ou depois daqueles anos, e que seu foco é narrar a *história de uma freira*.

Atento ao formato realista, o narrador organiza em uma linha cronológica o conteúdo narrativo: (1) a entrada nas Filhas da Caridade e o período de institucionalização; (2) os oito meses de formação universitária, como estudante do curso de Medicina Tropical; (3) o trabalho como enfermeira em um hospital psiquiátrico em Antuérpia; (4) o período como missionária em Katanga, no Congo; (5) o retorno forçado à Casa-mãe na Bélgica; (6) o envio ao hospital de fronteira nos Países Baixos; e (7) a saída do convento.

Apesar disso, há uma importante dissociação entre o tempo da enunciação e o tempo da ação do romance. Como é possível observar no fragmento de abertura, a história é narrada como uma experiência vivida, como uma memória a ser contada. Essa existência de dois tempos em paralelo permite ao narrador, para além do relato da ação consecutiva, apresentar antecipações no plano da consciência da personagem, que adquire uma voz barulhenta e reflexiva, capaz de analisar tudo à distância: “*Even after the postulantes were permitted to sing with their sisters, she could not trust her voice*” ou “*She would know in a few years what a strain it was to have newly professed in the community*” (Hulme, 1956, p. 72). A passagem do tempo garante um distanciamento daquilo que foi vivido, e o narrar, nesse contexto, não se resume apenas ao recordar,

mas consiste, sobretudo, em reelaborar o passado. As incursões dentro da consciência da personagem são muito relevantes do ponto de vista narrativo, pois é nesses momentos que o narrador consegue apresentar análises críticas da instituição religiosa.

Numa tentativa vã de manter a rigidez do foco narrativo, o narrador restringe todas essas reflexões de Irmã Lucas ao âmbito da terceira pessoa: um “ela” (“*she*”) que busca assegurar a ilusão realista, apagando os traços do “eu” (“*self*”). É irônico, para não dizer trágico, como o texto reproduz, no plano discursivo, o conteúdo narrado: recorde que se trata de um processo de institucionalização cujo objetivo é chegar a um aniquilamento total da individualidade. E o próprio narrador parece trabalhar em favor de manter esse “eu” fora de cena:

“Tentem evitar a singularização”, a mestra lhes dissera uma vez. “Tudo o que singulariza, seja interiormente ou exteriormente, não é mais do que auto-afirmação de si, um sinal de que não conseguimos suprimir o *velho eu* para poder nascer de novo em Cristo”. E, no entanto, pensou a Irmã Lucas, a nossa própria vida nos singularizou, não umas das outras, mas todas nós do resto do mundo. Mesmo que não vestíssemos hábitos de arcaica distinção, a singularidade ainda seria vista na maneira como andamos aprumadas e estilizadas, na maneira como o possessivo *meu* (*my/mine*) desaparece de nossos vocabulários ou a exclusão definitiva da expressão *eu não posso* da nossa fala” (Hulme, 1956, p. 66).⁸⁸

Como o narrador recorda, com foco na consciência de Irmã Lucas, era proibido usar pronomes possessivos de primeira pessoa (“*my/mine*”), fazer uso de expressões que remetessem à singularidade da irmã. Por sua vez, a freira pondera que, embora não existissem distinções entre as irmãs, havia, sim, diferenças entre elas — em suas inúmeras formas de estilização — e o resto das pessoas no mundo. Portanto, observamos no excerto o retorno de um tema do qual já tratamos: os debates entabulados pelo Vaticano II acerca do distanciamento das formas de vida religiosa e das formas de viver no mundo. Elas eram mandadas a diferentes partes do mundo, alargando as fronteiras abraçadas pelos muros, mas isso não significava que seu modo de viver fosse diferente daquele vivido pelas irmãs na casa-mãe. Ao contrário, a regra

⁸⁸ “Try to avoid singularization” the Mistress had told them once. “Anything that singularizes, whether inwardly or outwardly, is but the self asserting itself, a sign that we have not succeeded in suppressing the old self so that we may be born again in Christ”. And yet, Sister Luke thought, our very life has singularized us, not one from the other but all of us from the rest of the world. Even if we did not wear habits of archaic distinction, the singularization would still be seen... in the way we walk prim and stylized, in the way we talk with the possessives *my* and *mine* gone from our vocabularies and the words *I* cannot forever screened from our speech” (Hulme, 1956, p. 66).

servia para garantir a reprodutibilidade do modelo: não importa onde uma freira se encontra, ela sempre agirá em consonância com as outras.

Contudo, gostaria de enfatizar que, nessas reelaborações da consciência da protagonista, há um impertinente “você/tu” (“*you*”) que se repete ao longo do romance, denunciando a ingenuidade do narrador de Hulme. Esse “você/tu” demarca, pela via da interlocução, a existência implícita de um “eu” não nomeado, mas presente:

...e tudo isso parecia uma trivialidade produzida por escrúpulos sem sentido até que chegava a sua (*your*) vez e até que você (*you*) começava a sentir, sob o escapulário, a queimadura incandescente da humilhação que lhe (*you*) dizia o quanto do seu (*your*) orgulho ainda estava vivo dentro de você (*you*) e quão longe estava a perfeição humilde, para a qual essa provação semanal aqueceu, martelou e moldou você (*you*) (Hulme, 1956, p. 49).⁸⁹

Benveniste, no paradigmático estudo “A natureza dos pronomes” (1966), trata os pronomes “eu/tu” como instâncias discursivas simétricas, nas quais só é possível defini-los a partir da posição que ocupam em relação à locução: o “eu” como aquele que enuncia e o “tu” como “indivíduo alocutado” (Benveniste, 1995, p. 279). É por isso que, a meu juízo, a insistência em manter o foco narrativo em terceira pessoa falha quando se trata da consciência de Gabrielle/ Irmã Lucas. Essa terceira pessoa cede lugar à primeira, um “eu” que não diz “eu”, mas diz “tu/você” (“*you*”). O uso ou a omissão desses pronomes no romance já é um indício de que as instâncias discursivas não estão operando sem traços de tensão ou conflito. Embora não seja possível encerrar a discussão e inserir Marie Louise Habets no plano enunciativo do romance, os antagonismos entre a primeira e a terceira pessoa já aparecem como indício de uma presença indiscreta.

Além disso, há uma preferência quase obsessiva pelos quadros descritivos no texto. O narrador não economiza em adjetivos, advérbios e detalhes tão minuciosos que, por vezes, soam como supérfluos. O fragmento de análise é exemplar nesse sentido: um grupo de duzentas mulheres reunidas na capela realiza as suas orações e cantos. Nada de extraordinário acontece, apenas a descrição da rotina noturna no claustro. O narrador descreve o momento mágico de encerramento do dia: sete minutos

⁸⁹ “...and all of it sounded like trivia wrought out of senseless scrupulosity until your turn came and until you felt beneath your scapular the white-hot burn of humiliation which told you how much of your pride was still alive within you and how far away was the perfection in humility toward which this weekly ordeal heated, hammered and fashioned you” (Hulme, 1956, p. 49).

para exame de consciência; breve silêncio interrompido pelos ruídos nervosos dos lápis riscando o papel; duzentas consciências barulhentas acusando-se dos mínimos deslizes à Regra; os sussurros e pedidos de perdão; precisamente: cinco badaladas do sino interrompem as autoacusações; é chegado o momento de deixar a consciência individual e integrar-se novamente ao conjunto; o ato final do dia: o canto à Virgem Maria, as luzes se apagam, o dia que termina na promessa do próximo.

O romance é permeado por adjetivos hiperbólicos, corroborando a experiência de Gabrielle como algo de natureza extrema. O convento como um regime totalitário: “*grilling routine*”, “*most exasperating and most compelling challenge*”, “*complete submission of self*”, “*most magic moment*”, “*grand silence*”, “*brief silence*”, “*harsh whispers*”, “*lonely atmospheres*”, “*single fervent heart*”. Vale ponderar também que os adjetivos e advérbios funcionam como intrusões analíticas do narrador sobre o conteúdo narrado.

Por vezes, o tempo da consciência ingressa na circularidade dessa “*grilling routine*” do convento, na repetição do sino, das horas, nas escalas de trabalho e nas orações: “*each night*”, “*the day to its close*”, “*the daily Mass*”, “*the Seven Hours spaced through the day*”, “*last devotion of the day*”, “*final act of the day*”, “*every next day*”. As expressões adverbiais de tempo são usadas de forma a alargar a noção de temporalidade da experiência: o narrador está descrevendo uma noite, mas essa noite é a síntese de todas as noites vivendo sob o mesmo padrão. A vida da freira é colocada num *molde* que faz todos os dias parecerem iguais.

Nesse sentido, o método descritivo não se restringe ao âmbito micro-narrativo do fragmento, mas abarca toda a macro-estrutura do romance. Ressaltei anteriormente como o zelo pelos detalhes beira o excesso, mas é por meio deles também que passamos a indagar: *isso tudo é inventado? Foram inventadas também as cinco badaladas do sino? Os sete minutos de exame de consciência? Foram inventadas as duzentas pesadas consciências das freiras ajoelhadas?* Sim, é um romance. É tudo inventado: Gabrielle Van der Mal nunca existiu, Irmã Lucas nunca existiu, é tudo ficção, é tudo uma mentira; mas, ao mesmo tempo, como diria Hulme: “*true in all its essentials*” (Buerkle, 2008, p. 2).

Uma marreta para derrubar muros

Antes de finalizarmos o capítulo, gostaria de me deter um pouco mais na análise desses apagamentos promovidos pelo narrador do romance, pois não é somente o “eu” de Habets que desaparece das linhas do texto. Carregado de pinceladas costumbristas e profundamente condescendente com as práticas religiosas do colonialismo belga, a postura do narrador em relação ao período missionário de Irmã Lucas no Congo é constrangedora.

Apesar de ter sido escrito na segunda metade do século passado e de abordar temas sensíveis, como a postura contraditória da Igreja Católica durante a Segunda Guerra Mundial, o narrador é incapaz de estabelecer reflexões críticas no que concerne ao empreendimento missionário colonial europeu. A narração deste período da vida da freira é marcada por nostalgias e exotismos. Como esperado, o narrador mantém sua roupagem realista, o que, no sentido adorniano, o torna culpado “da mentira de entregar-se ao mundo com um amor que pressupõe que esse mundo tem sentido” (Adorno, 2003, p. 56).

Nessa perspectiva fixa, o narrador de Hulme abre as cortinas e, numa imitação ingênua (quase tosca) do palco do teatro italiano, oferece uma radiografia do modelo tradicional de convento, de forma que, em muitos momentos, se assemelha a um romance de tese oitocentista. Sob sua lente, Irmã Lucas é uma jovem enfermeira, bela e corajosa, que viaja à colônia africana belga, em uma missão humanitária, uma “*white savior*” rodeada de corpos pretos anônimos, mutilados, selvagens e incompreensíveis. A indulgência desse narrador em relação ao colonialismo belga é a prova contumaz de seu crime, é o que o torna culpado.

Em 1959, o romance recebeu uma adaptação ao cinema, na qual Audrey Hepburn (1929 – 1993) interpreta Irmã Lucas.⁹⁰ A imagem a seguir, na qual a enfermeira interage com crianças congoleesas, ilustra a fidelidade do longa ao texto de Hulme. O hábito claro da freira bondosa contrasta com os corpos pretos e feições incógnitas dos anônimos ao redor de Hepburn. A única criança vestida é aquela cujas mãos a mulher alcança, remetendo a uma ideia de que a redenção é transferida por um processo de paulatina absorção do sistema de costumes e crenças europeus.

⁹⁰ A adaptação de Fred Zinnemann para o cinema (1959) recebeu o mesmo título do livro *The nun's story* (Hulme, 1956), e foi traduzida para o português como *Uma cruz à beira do abismo*.



Figura 10 — Cena do filme *The nun's story* (1959)

A imagem, bem como o período do romance que se passa no Congo, ressaltam o que Chimamanda Ngozi Adichie chamou de *Perigo da história única* (2019):

Se eu não tivesse crescido na Nigéria e se tudo que eu soubesse sobre a África viesse das imagens populares, também ia achar que se tratava de um lugar com paisagens maravilhosas, animais lindos e pessoas incompreensíveis travando guerras sem sentido, morrendo de pobreza e de aids, incapazes de falar por si mesmas e esperando para serem salvas por um estrangeiro branco e bondoso (Adichie, 2019, p. 18).

Remetendo a sua experiência como leitora de romances ingleses, Adichie alerta para construções narrativas estereotipadas e exotizadas quando se trata de experiências externas ao Norte Global. Para a escritora, não basta dizer simplesmente que aquelas histórias que lia na infância eram mentirosas, mas compreender como eram incompletas. Nesse sentido, poderíamos confrontar a afirmação de Hulme sobre o romance ser “*true in all its essentials*”. Como observamos anteriormente, a presença no âmbito do discurso de elementos biográficos borra as fronteiras da ficção e da verdade, mas me incomoda muito o uso da palavra “*all*”, sobretudo, quando penso na presença de Irmã Lucas no Congo. A palavra “incompletas” de Chimamanda não me permite aceitar esse “*all*” inadvertidamente.

O narrador de Hulme revela uma outra face da imobilidade do foco narrativo: o seu ponto de vista é *vergonhosamente* eurocêntrico. Ele se mostra incapaz de abordar a perspectiva dos personagens congolese que interagem com Irmã Lucas, privando-lhes de qualquer traço de singularidade ou característica que não seja exotismo, catastrofismo e incompreensão. Porém, quando retenho a minha mirada sobre a imagem acima, observo como há um elemento capaz de denunciar a falácia da montagem eurocêntrica dessa *história “única” de uma freira*: o menino ao centro, situado no segundo plano da imagem, logo atrás de Hepburn. Ele olha diretamente para a câmera, posa para a fotografia, transmite altivez e autoconfiança. O olhar e a postura do menino prorrompem como flechas que saem da fotografia. Roland Barthes chamou de *punctum* o elemento que desestabiliza a composição fotográfica:

É pelo *studium* que me interesso por muitas fotografias, que as receba como testemunhos políticos, quer as aprecie como bons quadros históricos: pois é culturalmente (...) que participo das figuras, das caras, dos gestos, dos cenários, das ações. O segundo elemento vem quebrar (ou escandir) o *studium*. Dessa vez, não sou eu que vou buscá-lo (...), é ele que parte da cena, como uma flecha, e vem me transpassar. Em latim existe uma palavra para designar essa ferida, essa picada, essa marca feita por um instrumento pontudo; essa palavra me serviria em especial na medida em que remete também à ideia de pontuação e em que as fotos de que falo são, de fato como que pontuada, às vezes até mesmo mosqueadas, com esses pontos sensíveis; essas marcas, essas feridas são precisamente pontos. A esse segundo elemento que vem contrariar o *studium* chamarei então de *punctum*; pois *punctum* é também picada, pequeno buraco, pequeno corte — e também lance de dados. O *punctum* de uma foto é esse

acaso que, nela, me *punge* (mas também me mortifica, me fere) (Barthes, 1984, p. 46).⁹¹

O olhar e a postura do garoto são o que contradiz o *studium* da composição. É uma marreta a derrubar a armação ilusória que centraliza a cena em torno da moça branca benevolente sorrindo para a menina preta. A dignidade dele devolve uma subjetividade roubada pela história única, contada pelo longa e pelo romance. Nesse sentido, embora estejamos abordando um texto que defende a tese de que o convento era esse espaço de vigilância dos corpos e de aniquilamento subjetivo de mulheres, a posição fixa deste narrador acarreta outras formas de silenciamento, que dizem respeito aos sujeitos a quem era voltado o trabalho das Filhas da Caridade:

Aonde quero chegar? A esta ideia: que ninguém coloniza inocentemente, que ninguém coloniza impunemente; que uma nação colonizadora, uma civilização que justifica a colonização — portanto a força — já é uma civilização doente, uma civilização moralmente atingida que, irresistivelmente, de consequência em consequência, de negação em negação, chama seu Hitler, quero dizer, seu castigo (Césaire, 2020, p. 21).

Um romance como o de Hulme narra e testemunha o que Aimé Césaire elabora teoricamente em *Discurso sobre o colonialismo* (1955). Não se coloniza impunemente, e a experiência de Habets é uma evidência disso. Não haveria possibilidade de justificar a brutalidade do colonialismo belga no Congo, sem que isso ricocheteara de alguma forma na própria instituição e, sobretudo, em seus membros. Aimé Césaire entretece a violência colonial com a violência do Holocausto — do qual Marie Louise foi testemunha, como veremos no próximo capítulo.

O convento de Habets era o espelho de uma civilização e de uma *religião* doente e violenta. A regra conventual como uma máquina de macerar subjetividades é produto de um sistema que não titubeia em coisificar, explorar e alienar corpos: sejam corpos de freiras, sejam corpos colonizados. Numa marretada: “A Europa é

⁹¹ “C’est par le *studium* que je m’intéresse à beaucoup de photographies, soit que je les reçoive comme des témoignages politiques, soit que je les goûte comme de bons tableaux historiques: car c’est culturellement (...) que je participe aux figures, aux mines, aux gestes, aux décors, aux actions. Le second élément vient casser (ou scander) le *studium*. Cette fois, ce n’est pas moi qui vais chercher (...), c’est lui qui part de la scène, comme flèche, et vient me percer. Un mot existe en latin pour désigner cette blessure, cette piqûre, cette marque faite par un instrument pointu; ce mot m’irait d’autant mieux qu’il renvoie aussi à l’idée de ponctuation et que les photos dont je parle sont en effet comme ponctuées, parfois même mouchetées, de ces points sensibles; précisément, ces marques, ces blessures sont des points. Ce second élément qui vient déranger le *studium*, je l’appellerai donc *punctum*; car *punctum*, c’est aussi: piqûre, petit trou, petite tache, petite coupure — et aussi coup de dés. Le *punctum* d’une photo, c’est ce hasard qui, en elle, me point (mais aussi me meurtrit, me poigne)” (Barthes, 2012, pp. 48-49).

indefensável” (Césaire, 2020, p. 9). Peço emprestada a marreta de Césaire, pois, antes de seguir para a próxima etapa, precisamos aprender a derrubar muros: o catolicismo salvífico é indefensável e, na sua condescendência, o narrador de Hulme também é.

FASE 4. ACABAMENTOS E COBERTURA



Figura 11 — La muy noble y leal Ciudad de México (1683 – 1687)

Espaços de (des)amparo: Marie Louise Habets, Maria Celeste Galilei e Sor Juana Inés de la Cruz

A última parte do livro *Cité de dames* é dedicada à construção das partes mais elevadas da cidade; trata-se do momento mais festivo e colorido da narrativa. Composta por 19 diálogos, a última parte do texto de Christine de Pizan concentra-se no trabalho da dama Justiça, filha predileta de Deus. A distinta senhora carrega nas mãos uma taça de ouro com a qual mede as recompensas que cada um receberá nos três espaços da criação: no céu, distribui as bem-aventuranças aos santos e servos de Deus; na terra, reparte as benesses de acordo com o merecimento de cada um; no Inferno, pune os desonestos por sua má-índole. Justiça é a cumeeira do grupo, será a responsável pelo acabamento da Cidade. Com ricos adornos e ornamentos, construirá o topo das torres e os telhados das mansões. Tudo precisa ser feito com o ouro mais fino e as pedras mais preciosas; diante disso, a sua matéria-prima é a coragem de mulheres santas, bem-aventuradas, virgens e beatas.

Assim como Pizan, avançamos em mais uma etapa da construção de nosso convento feito de palavras. Agora que as fundações e a alvenaria estão prontas, é possível prosseguir o trabalho de execução da cobertura e demais acabamentos estruturais do edifício, isto é, realizaremos a armação dos telhados e a colocação de portas e grades. Há uma série de sentidos guardados por esta etapa tão seminal da construção de uma moradia: o teto tem por função proteger-nos dos perigos do mundo hostil. Trata-se de uma tecnologia humana desenvolvida a partir da observação das copas das árvores ou das rochas que compõem o espaço coberto de uma caverna: ele protege do frio, do vento, do sol, da chuva, da neve; protege também da vista de animais ferozes e até de rivais mal-intencionados.

A fim de demonstrar a importância vital da etapa de cobertura para a sobrevivência humana, no livro *A casa de Adão no Paraíso* (1981), Joseph Rykwert revisita algumas teorias que vinculam as formas elementares das construções humanas a abrigos naturais. Conexo a esse princípio, ele recupera outra fonte de inspiração arquitetônica: quando construímos casas também somos instados a imitar as próprias dimensões do corpo humano. Os pés são as fundações; o tronco, os pilares; as mãos, o

telhado. Tudo isso porque, segundo Filarete, estava chovendo quando Adão foi expulso do Paraíso:

Como não possuía um abrigo à disposição, ele colocou suas mãos acima da cabeça pra proteger-se da água. E do mesmo modo como foi forçado pela necessidade a buscar o alimento para seguir vivendo, a moradia tornou-se uma habilidade para defender-se do mau tempo e da chuva. Alguns acreditam que não teria havido chuvas antes do dilúvio. Estou convencido do contrário, pois se a terra produzia frutos, era necessário que chovesse. Sendo a alimentação e a moradia habilidades necessárias à vida, deve-se admitir, portanto, que Adão, tendo feito para si, com as duas mãos, um telhado, e considerando a necessidade de sobrevivência, refletiu e se aplicou em construir algum tipo de habitação que o protegesse das chuvas, bem como do calor do sol (Filarete *apud* Rykwert, 2003, p. 126).

Ao aprender com o gesto de proteger-se da chuva com as mãos sobre a cabeça e, a partir disso, construir o primeiro lar da humanidade, Adão não teria sido somente o primeiro homem, mas também o primeiro arquiteto. A ideia das proporções do corpo adiciona às dimensões arquitetônicas, para além de finalidades pragmáticas, intenções estéticas, formalização dos procedimentos e durabilidade. Construir não apenas para proteger-se de uma ameaça momentânea (para atravessar uma noite escura, para esperar a chuva passar), mas construir também para ter conforto, para permanecer e para ser agradável ao olhar.

Quando se pensa na estrutura arquitetônica do convento, no espaço fechado, numa fortaleza cercada por grandes muros e grades, pensa-se concomitantemente na segurança de estar em um ambiente protegido e controlado: olhar para o teto do convento é olhar para as estruturas de proteção que guardaram a vida e a honra de jovens “indefesas” por séculos. Ademais, os conventos foram também espaços de comodidade, beleza e enraizamento.

Mas a anedota do homem Adão com as mãos sobre a cabeça, em meio ao choque e ao espanto diante de sua expulsão do Paraíso, pode trazer ainda outros sentidos à busca pelo conforto dos espaços cobertos. Adão foi punido porque questionou a vontade divina e agiu em desobediência. Por essa razão, foi lançado a este mundo num dia de chuva, sem ter o que comer, nem onde se abrigar: “É com essas forças que a natureza se opõe a nós, grandiosa, cruel, inexorável, demonstrando-nos a nossa fraqueza e desamparo” (Freud, 2020, p. 245). A fragilidade do corpo nu lançado na natureza selvagem retoma de forma anedótica as formas elementares da religião:

desde a necessidade de viver sob a guarda protetora de um deus, até a recusa de viver sem uma entidade sobrenatural que ofereça uma vida com sentido, finalidade e recompensa. Não sem razão, Christine de Pizan reservou à Justiça a etapa dos telhados.

Para o Freud de *O futuro de uma ilusão* (1927), a religião opera de forma inconsciente em favor da manutenção da cultura, tornando tolerável o sentimento de desamparo a partir de representações fantasmagóricas de figuras paternas.⁹² Deus é um pai poderoso a proteger e guiar o impotente e frágil filho. A criança arrimada nos braços paternos é sinal de consolo e confiança; em contrapartida, para estar sob esta guarda, é necessário respeitar e obedecer a uma série de leis impostas de fora para dentro. Em contraste com Adão, a criança obedece, não porque o pai é uma figura amorosa, mas porque causa medo e pune quem o desobedece.

No convento, essas formas elementares da religião ampliam o seu alcance na aplicação extensiva do voto de obediência: a freira entrega a sua vida à instituição como uma ovelha entrega o seu destino ao pastor. Implícita ao voto de obediência está a necessidade de uma negação total das vontades individuais e uma entrega a uma servidão voluntária. O abrigo, nesse sentido, assume um caráter duplo: de “in-cômodo”, de “des-amparo”, de mal-estar, para continuarmos com Freud.

Desde a sua entrada no convento, a freira deverá lutar contra sua natureza humana, abdicar de todos os seus desejos para corresponder aos interesses e às demandas de uma entidade disciplinar unilateral, ora encarnada na pessoa da madre superiora, ora na do padre orientador espiritual, ora assumindo as formas imaginárias e fantasmagóricas de um deus pai que não tolera deslizos. Márcio Seligmann-Silva, no texto “A cultura ou a sublime guerra entre amor e morte” (2017), explora os sentidos da palavra “mal-estar” que dá título ao texto “Mal-estar na cultura” (1930) de Freud, a partir do original em alemão *Das Unbehagen in der Kultur*: “Assim, é importante ressaltar também a importância do outro termo do título: *Unbehagen* (mal-estar). O significado do termo *behagen* (que é negado pelo prefixo un-) é algo como ‘sentir-se protegido’. *Unbehagen* remete a uma fragilidade, a uma falta de abrigo, a estar desprotegido” (Seligmann-Silva, 2017, p. 25).

⁹² Nesse texto, Freud recusa-se a separar cultura [*Kultur*] de civilização [*Zivilisation*], definindo-a como “saber e capacidade que os seres humanos adquirem para dominar forças da natureza e extrair desta bens para a satisfação das necessidades humanas” (Freud, 2020, p. 234). É a cultura que permite ao ser humano abdicar de satisfações pulsionais e viver em comunidade. Porém, esse processo de assimilação não ocorre sem o mal-estar, pois não se escolhe espontaneamente renunciar a demandas pulsionais. Nas palavras de Freud, “cada indivíduo é virtualmente inimigo da cultura” (Freud, 2020, p. 234).

O termo em alemão comporta sentidos espaciais de proteção (abrigo, teto, refúgio, guarida), mas, quando acrescido do prefixo *-un*, recupera pela negação a via de mão dupla implícita na escolha de viver sob a guarda institucional, isto é: o mal-estar como resposta a uma vida que se sustenta no despojamento radical de toda individualidade. Para tratar desse aspecto, no capítulo dedicado à instalação de portas, voltaremos ao romance *The nun's story* e à narração do momento no qual Irmã Lucas decide abandonar a proteção institucional, não propriamente como um ato de desobediência, mas, antes, como uma afirmação subjetiva.

Caberia acrescentar também, a esses aspectos religiosos e institucionais, o debate de gênero. Quando se trata de mulheres produzindo literatura, reivindicar um teto é o mesmo que reivindicar um espaço próprio. Com isso em mente, faremos um novo deslocamento temporal, e voltaremos ao século XVII, quando Maria Celeste Galilei e Sor Juana Inés de la Cruz buscaram construir espaços próprios dentro de seus conventos, ou, para dialogar com Virginia Woolf, construíram uma *cela para chamar de sua*.

Publicado em 1929, o livro *Um teto todo seu* é resultado de duas conferências proferidas por Virginia Woolf. Em meio a fabulações, a romancista cede lugar a Mary Seton: uma narradora-personagem com atributos muito semelhantes aos de Woolf, uma espécie de *alter-ego*. O livro de Woolf é particularmente importante nesta etapa da pesquisa, pois nos permite refletir sobre uma política dos espaços a partir de um enodamento dos fios do simbólico e do material, avançando de uma ideia de *teto como proteção* para uma ideia de *teto como espaço próprio*.

Ter um cômodo com porta e com chave, um teto pra chamar de seu, é tão ou mais importante quanto talento artístico. Razão pela qual não é incomum encontrar na literatura escrita por mulheres essa demanda pelo espaço físico. Contudo, não basta um quarto próprio, é necessário que esse espaço seja “seu”. Assim, o tema do teto também se apresenta como uma via de mão dupla, sobretudo, quando se refere ao aprisionamento de mulheres ao espaço privado, ao lar ou, no nosso caso, ao convento.

A literatura está povoada de histórias de mulheres confinadas, guardadas, protegidas por um teto hostil. Considero bastante interessante — para não dizer reveladora — a escolha da tradução do termo inglês “*room*” para “teto” no português. No texto original de Woolf, a palavra abarca os sentidos de “ter ou ganhar espaço” simbólico e material, mas não se resume a isso: ela também comporta um efeito de familiaridade, de privacidade — no sentido de lar, casa ou quarto — e também de

segurança e proteção. No português, a palavra “teto” ganha, por extensão metonímica, o sentido de casa, de proteção, de espaço próprio. Em suas buscas pela intimidade de uma cela privativa, Maria Celeste e Sor Juana trazem ao foco o debate material atrelado aos contextos de produção literária.

4.1 Instalação das portas e grades

FRAGMENTO 8.

Extraído de *A história de uma freira*, Capítulo XIX, de Kathryn Hulme:

O quarto era pequeno e sem janelas e tinha duas portas. Uma luz elétrica sem sombra pendia sobre o único móvel, uma mesa com roupas dobradas sobre ela. Havia um terno azul-marinho, duas blusas brancas, dois conjuntos de roupas íntimas e dois pares de sapatos recentemente remendados que pareciam grandes demais. No topo da pilha de roupas íntimas estava o véu preto curto com bordas brancas que as enfermeiras leigas do país usavam no lugar do chapéu, e a cota não utilizada de seu livro de cupons de alimentação. Ao lado das roupas havia uma mala de papel machê gasta, como as que as missionárias traziam para casa para trocar por novas.

Ao sacudir o terno de segunda mão, lembrou-se de como uma vez no Congo se pegou olhando para as senhoras coloniais tomando aperitivos nos terraços dos cafês, para ver o que estava sendo usado no mundo naquela estação. Utexléo, ela sussurrou, lembrando um belo terno de verão estampado de algodão congolês. Ela viu seu design claramente e a mulher que o usava. A associação trivial cobria, como uma película protetora já misericordiosamente formada, todas as memórias profundas e duradouras do Congo, de Madre Mathilde, de Emil e os meninos negros dela, recordações que a teriam torturado se tivessem ganhado vida naquele momento. Ela levantou as mãos e tirou o véu.

Peça por peça, enquanto as tirava, ela dobrava as roupas de freira da maneira tradicional. Ela se obrigou a realizar este ato final de obediência em penitência pela tempestade de revolta que ela não poderia dominar de outra maneira. Ela se perguntou se alguma outra irmã que saía teria se abalado pela repentina falta de graça da hora final do convento, a ponto de ceder ao impulso de jogar o hábito sagrado desordenadamente sobre a mesa.

Ela se despiu e, então, ficou um momento olhando para as duas portas, aquela pela qual ela havia entrado e aquela pela qual sairia. Havia algo furtivo na transição, como se o que é permitido por Deus tivesse que ser realizado com vergonha e sigilo. Você entra como freira e sai como civil. Nenhum olho humano registra a passagem, nem mesmo o seu, pois não há espelhos. Você é enviada a uma casa estranha onde você é desconhecida, para realizar essa transição dolorosa.

Ela estremeceu e começou a colocar a calcinha de rayon que tinha um brilho peculiar como se fosse de seda. (...) Ela parou para ver que as blusas brancas não eram exatamente idênticas no corte. Sentiu-se confusa por ter que escolher. Comparado às sarjas finas do hábito da freira, o terno azul parecia de má qualidade. Que jovem entrou no convento e o deixou para trás e em que ano? As mangas do casaco eram compridas demais. Quando embalou tudo o que restava, inspecionou mais uma vez as sarjas pretas dobradas sobre a mesa, com a touca engomada em cima como uma concha branca dentro da qual ela havia enrolado o cinto de couro e o longo rosário de contas de madeira. O crucifixo ela colocou na mala sem qualquer dor na consciência. Tinha sido um presente de aniversário de seu tio jesuíta anos atrás no Congo, e Madre Mathilde permitiu que ficasse com ele.

Ela colocou os robustos sapatos de freira um pouco mais longe das roupas dobradas, lutou contra o nó na garganta ao ver os bicos de couro deformados pela pressão da genuflexão.

Se não tivesse a prática de morrer diariamente, ela pensou que seria muito difícil passar por tudo isso. Ela pegou o véu curto de enfermeira. Havia um pequeno alfinete de segurança na bainha. O alfinete, curiosamente, foi o golpe de misericórdia que trouxe as primeiras lágrimas, não porque lhe tenha tirado sangue do dedo quando o desprende...

Pensamos em tudo, aquilo parecia dizer. Não lhe falta um único item para o qual você precise tocar a campainha e chamar a irmã que se acha na porta de entrada e ela veja como você está vestida agora. Nós mantemos as boas irmãs longe da vista de vocês, assim como, durante todos estes anos, nós a protegemos da angustiante visão de ver alguém saindo.

Ela puxou o véu curto firmemente sobre o corte de cabelo espetado cuja textura despenteada ela podia sentir, mas não ver, e prendeu-o bem perto da nuca (...).

Então, ela apertou o botão em uma placa esmaltada que dizia Pour sortir. Ela observou o cabo de aço que corria sob o teto entre as portas de entrada e saída. À medida que apertava, ela murmurou: "Ó Deus, você me permitiu vir até aqui... fique perto de mim agora pelo resto do caminho...". A porta de saída estalou e se abriu. Ela pegou sua mala, puxou mais uma vez a saia curta e saiu para o mundo com pernas cujos ossos se tornaram subitamente tão instáveis como pilares de algodão. O mundo era uma rua estreita de paralelepípedos com o sol da manhã que se inclinava sobre ela (Hulme, 1956, pp. 332-334).⁹³

⁹³ "The room was small and windowless and it had two doors. An unshaded electric light hung over the only furnishing of a table with clothing folded upon it. There was a navy-blue suit, two white blouses, two sets of underwear and two pairs of newly cobbled shoes that looked too large. On top of the underwear pile was the short black veil edged with white which the lay nurses of the country wore in place of hat, and the unused portion of her current book of food stamps. A worn papier-mache suitcase such as missionaries brought home to exchange for new ones stood beside the clothes. As she shook out the secondhand suit, she remembered how once upon a time in the Congo she had caught herself looking at the colonial ladies sipping appetizers on café terraces, to see what was being worn in the world that season. Utexleo, she whispered, recalling a handsome block print summer suit of Congolese cotton. She saw its design clearly and the woman who wore it. The trivial association overlaid, like a protective film already mercifully formed, all the deep abiding memories of the Congo, of Mother Mathilde, of Emil and her black boys, which would have tortured her had they come alive at that moment. She raised her hands and removed her veil. Piece by piece as she took them off, she folded the nun's clothes in the traditional way. She made herself perform this final act of obedience in penance for the storm of revolt she could not otherwise subdue. She wondered if any other sister going out had been so overcome by the sudden gracelessness of the final convent hour as to yield to the impulse to throw the holy habit pell-mell upon the table. She stripped to the skin and then stood a moment looking at the two doors, the one through which she had entered and the one through which she would leave. There was something furtive in the transition, as if what God permits must be accomplished in shame and secrecy. You come in as a nun and you go out as a civilian. No human eye records the transformation, not even your own since there are no mirrors. You are even sent to a strange house where you are unknown, to make this painful passage out. She shivered and began to put on the rayon underwear that had a peculiar sheen like silk (...). She paused over the white blouses that were not quite identical in cut. It confused her to have a choice. The blue suit felt shoddy after the fine-spun serges of the nun's habit. What young woman entering the convent had left it behind, and in what year? The sleeves of the jacket were too long. When she had everything packed that was not on her back, she inspected once again the folded black serges on the table, with the starched coif laid atop like a white shell inside which she had coiled her leather belt and long rosary of wooden beads. Her crucifix she had put in her suitcase without any twinge of conscience. It had been a nameday present

Observamos, no fragmento acima, a maneira sutil através da qual operam as tecnologias de controle presentes no modelo tradicional de convento. Retirado do capítulo final de *The nun's story*, o excerto descreve o momento em que Gabrielle se despe do hábito religioso para voltar ao mundo secular. A personagem analisa como existe toda uma preparação, previamente estabelecida, para a transição da vida consagrada para a vida leiga: “*There was something furtive in the transition*”. Ela se resigna ao constatar que até no momento de abandonar a vida religiosa os movimentos são previstos pela instituição. Ela dobra o traje solene da maneira tradicional como quem repete um rito, não por comodismo, mas por hábito. Afinal, ela foi treinada para isso.

Depois de dezessete anos vivendo como freira, ela conhece em profundidade aquele mundo e não se espanta com todo o protocolo de saída. No convento, antecipa-se tudo, cada pormenor é pensado e previsto para que nada fuja do controle, e nem um mísero alfinete é negligenciado. Desde a sua entrada, ela aprendeu a viver nesse mundo orientado pelo toque do sino, pela escansão das horas litúrgicas e do ofício das horas, pelo regimento detalhado que deveria decorar e performar todos os dias. E quando suas ações se separassem do grande maestro invisível que rege as atividades da comunidade, ela deveria escrever a falta na caderneta e encerrar o exame de consciência com o gesto de bater com violência no peito, o pedido de indulto do pecado, acusando-se pela desatenção e pelo orgulho.

from her Jesuit uncle years ago in the Congo, and Mother Mathilde had permitted her to keep it. She stood the stout nun's shoes a little farther away from the folded clothing and fought down a lump in her throat as she looked at the blunt leather toes misshapen from the press of praying. If we were not practiced in daily dying, she thought, all this would be quite difficult to go through with. She picked up the short nurse's veil. There was a small safety pin in the hem of it. The pin, oddly enough, was the coup de grâce that brought the first tears, not because it drew blood from her finger as she unfastened it... We have thought of everything, it seemed to say. There is not a single item for which you need a ring to summon a sister to that entrance door to see you as you are now. We keep the good sisters from a view of such as you, even as we protected you during all your years from the distressing sight of one going out. She pulled the short veil tightly over the upstanding crop of hair whose unkempt texture she could feel but not see, and pinned it closely at the nape of her neck (...) Then she pressed the button set into an enameled plaque that said Pour sortir. She watched the wire rope that ran along under the ceiling between the entrance and exit doors. As it tightened, she murmured, "O God, You've permitted me to come this far... stay near me now for the rest of the way..." The exit door clicked and swung open. She picked up her suitcase, pulled once again at the short skirt, and walked out into the world on legs in which the bones had suddenly become as supportless as pillars of cotton. The world was a narrow cobbled street with early morning sun slanting across it" (Hulme, 1956, pp. 332-334).

As grades se carregam no corpo

No atravessar de duas portas, Irmã Lucas nota como a enfermeira começa a ocupar nela um lugar muito maior do que o da freira que, pouco a pouco, vai deixando de existir. Ao retirar o véu tradicional das Filhas da Caridade, ela percebe como é ver o mundo sem a touca. Como observamos na imagem de abertura da fase de alvenaria, o campo visual da freira é propositalmente menor; a barreira de tecido engomado, emoldurando o rosto, impede distrações, como um cavalo com antolhos. Gabrielle recebe também roupas civis — ordinárias, desajeitadas e compridas demais —, e pensa que talvez seja a roupa que alguma jovem aspirante usou na entrada ao convento.

O hábito religioso é um dos símbolos mais emblemáticos da vida consagrada, é considerado a “veste da humildade”, mas, ao mesmo tempo, é um símbolo de um *status* privilegiado, que diferencia visualmente os religiosos dos civis. Em virtude disso, o momento da transição é marcado pelo abandono dos trajes tradicionais. Recordo que, no Concílio Vaticano II, a obrigatoriedade do uso de hábitos passou por uma revisão. As vestimentas e indumentárias solenes foram simplificadas e modernizadas: véu curto, saia frugal, camisa branca, sapatos escuros, aliança e crucifixo substituíram o véu comprido, a touca, o guimpe, o traje, o escapulário, a capa, entre outros adereços. Em alguns casos, como no exemplo das Irmãzinhas de Jesus, toda vestimenta sagrada foi substituída por roupas seculares; por isso, apesar de viver a vida toda como freira, Veva Tapirapé aparece nas fotos e vídeos usando camiseta, bermuda e chinelos.

À época do Vaticano II, o hábito já era considerado antiquado demais. Não correspondia nem à simplicidade e humildade que o haviam inspirado no alvorecer da Igreja primitiva, muito menos à maneira moderna de se vestir. Enquanto mulheres leigas haviam abandonado há muito tempo o espartilho e as saias longas, e aderiam à moda casual das calças jeans, as Filhas da Caridade eram uma caricatura de mau gosto com suas *cornettes* brancas que pareciam asas prestes a alçar voo. O narrador de Hulme compara a touca dobrada e engomada a uma concha, como podemos observar na imagem abaixo.

Por se tratar de um item que alimenta o imaginário popular, o uso obrigatório do hábito solene não pode ser ignorado em nossa análise do fragmento. Vale salientar que, dentro da vida religiosa, o hábito alberga uma ampla simbologia, uma

evidência que se encontra no próprio caráter polissêmico que a palavra adquiriu ao longo do tempo (no sentido de “habitar”, de “modo de ser ou agir”, de “costumes” e de “vestes”).



Figura 12 — Filhas da Caridade em frente a um hospital de campanha na Itália em 1918.⁹⁴

Giorgio Agamben, em *Altíssima pobreza* (2014), relembra que é no livro *Instituições cenobíticas*, de Cassiano (360 – 435), que aparece pela primeira vez o uso simbólico do hábito como “o modo de vestir do monge”. Nessa acepção, a aparência exterior é reflexo das disposições interiores de homens religiosos: “O hábito do monge não concerne, de fato, ao cuidado do corpo, mas é, sobretudo, *morum formula*,

⁹⁴ Estas dez Filhas da Caridade eram enfermeiras norte-americanas que foram enviadas à Itália para trabalhar no Hospital de Campanha durante a Primeira Guerra Mundial. A foto pertence à mostra “*Over There: The Daughters of Charity’s Service in the First World War*” (2015), que pode ser apreciada na íntegra:

<https://docarchivesblog.org/2015/02/06/digital-exhibit-daughters-of-charity-in-the-first-world-war>.

Acesso em 30 de janeiro de 2025.

“exemplo de um modo de vida” (Agamben, 2014, p. 26). Interpretação corroborada por Elizabeth Kuhns, em seu livro *The habit: a history of the clothing of Catholic nuns* (2003):

Os primeiros cristãos que desejavam consagrar suas vidas a Deus às vezes vestiam trajes sagrados sem cerimônia ou supervisão clerical; secretamente, transformavam sua aparência externa para que esta refletisse seu compromisso espiritual. O hábito sagrado, no entanto, é mais antigo do que quaisquer ritos formais de confissão, que não foram universalmente instituídos até o final do século III. A adoção dessa vestimenta especial impunha a essência da vocação — uma promessa de pobreza, castidade e obediência — ao usuário. Durante esses anos de formação do cristianismo, o ato de trocar de roupa era o ato de profissão religiosa daqueles que aspiravam à santidade (Kuhns, 2003, p. 40).⁹⁵

Em sua origem anacoreta, a simplicidade e a sobriedade da veste eram sinais externos de negação à luxúria e aos excessos de autocuidado; eram também uma exteriorização de uma disposição interior pela união mística. Já na Alta Idade Média, o hábito passou a comportar novos sentidos: era um símbolo de poder, de distinção de classe, de conexão imediata com o sagrado.

Contudo, quando se trata de um momento de endurecimento doutrinário, como é o caso do contexto ao qual o romance de Hulme faz referência, o hábito ganha também funções institucionais: antes de mais nada, trata-se de um uniforme. O seu uso estabelece como valor não somente a humildade e a escolha vocacional da mulher que o veste, mas também uma padronização. A religiosa usa o hábito para exercer uma atividade profissional: ela é enfermeira, professora, cuidadora. Na tradição aristocrática, o hábito era a exteriorização de uma *distinção* de classe; ao passo que, no modelo tradicional, converte-se em uma *indistinção* subjetiva: a freira é como um operário que veste o uniforme para entrar na fábrica.

Ser esposa de Cristo significava ser assexual. Quando eu estava no convento, no início dos anos 1960, nossas roupas criavam a aparência de seres neutros. Metros de pano grosso escondiam nossas formas femininas. As mulheres menos bem-formadas tinham menos

⁹⁵ “*The earliest Christians who wished to consecrate their lives to God sometimes donned sacred garb without ceremony or clerical oversight, privately transforming their outward appearance to reflect their spiritual commitment. The holy habit itself, however, is actually older than any formal rites of avowal, which were not universally instituted until late in the third century. Adopting this special clothing self-imposed the essence of the vocation — a promise of poverty, chastity, and obedience — on the wearer. During these formative years of Christianity, the act of changing clothes was the act of religious profession by those who aspired to holiness*” (Kuhns, 2003, p. 40).

dificuldade do que as mais bem-dotadas. Uma irmã rechonchuda teve que usar ataduras especiais para ficar mais achatada. Nosso cabelo era cortado para nos desfeminizar ainda mais. Nossos quartos idênticos não deveriam possuir preferências individuais de estilo ou cor (Di Prima, 1985, pp. 28-29).⁹⁶

Diana T. Di Prima foi freira entre os anos de 1960 e 1962, e reflete sobre como o hábito cumpriu o papel material de apagamento da personalidade, sexualidade e corporeidade daquelas mulheres. Ao vestir o hábito, as curvas e características singulares do corpo deveriam permanecer escondidas, numa negação visual de qualquer traço de singularidade. Por esse prisma, o hábito torna-se um indício exterior do desprezo das instituições pela subjetividade das religiosas.

No romance, Irmã Lucas é o tempo todo lembrada de que qualquer indício de estilo pessoal deveria não apenas ser desencorajado, como punido. Razão pela qual, quando deposita todo o conjunto de roupas consagradas sobre a mesa, ela não inclui o crucifixo que havia ganhado do tio jesuíta no Congo. Ali estava algo de natureza singular, era de Gabrielle, não de Irmã Lucas. Apesar da permissividade de Madre Mathilde, na regra restrita da comunidade, ela não poderia ter mantido consigo aquele ou nenhum outro objeto pessoal; deveria ter recusado ou se desapegado do presente. Curiosamente, o crucifixo — ícone cristão por excelência — era o indício material da insubmissão de Gabrielle.

Contudo, é interessante lembrar que o processo de institucionalização — é dizer, de incorporação dos “hábitos”, no sentido amplo da palavra — não se resume apenas às vestimentas. No fragmento, Gabrielle reflete como apesar de ser o seu último gesto como freira, ela o faz em adequação à regra, prestando especial cuidado na forma como dobra o hábito “*in the traditional way*”. Especula ainda se alguma mulher, recusando o protocolo final, teria atirado “de qualquer jeito” (desordenadamente, “*pell-mell*”) as vestes sagradas sobre a mesa. Isso porque, além das roupas, as irmãs deveriam cultivar a mesma aparência, repetindo de modo orquestrado gestos, trejeitos e movimentos: “devíamos ser parecidas, falar da mesma forma, trabalhar da mesma forma, orar da mesma forma e ser iguais. Quando a semelhança era o denominador

⁹⁶ “*Being a wife of Christ meant being asexual. When I was in the convent, in the Early 1960s, our clothing created the appearance of neuter beings. Yards of heavy cloth hid our female forms. Less shapely women had less to overcome than the more well-endowed. A buxom sister had to wear special bindings to flatten her. Our hair was shorn to further defeminize us. Our identical rooms were not to betray individual preferences in style or color*” (Di Prima, 1985, pp. 28-29).

comum, nos tornávamos ‘Noivas de Cristo’ em uma religião totalmente masculina” (Di Prima, 1985, p. 32).⁹⁷

Como discutido no capítulo sobre a leitura como pedra fundacional, Jean-Louis Chrétien seleciona uma série de atos de fala presentes na obra de Agostinho e reconhece a importância da linguagem verbal na espiritualidade cristã. Porém, o texto de Hulme traz ao foco, para além da questão da palavra, a importância dada à linguagem corporal na vida consagrada.

Os gestos estão presentes em todo fenômeno litúrgico do catolicismo: fazer o sinal da cruz, dobrar-se em genuflexão, ajoelhar-se, unir ou levantar as mãos, prostrar-se, inclinar a cabeça, beijar as mãos do sacerdote ou objetos consagrados. O gestuário atravessa toda a gramática do ritual católico, na qual os fiéis repetem movimentos afins, como uma grande dança. Nesse contexto, os corpos movimentam-se como se repete um ato sagrado; trata-se de uma estratégia mnemônica, uma forma de condicionar o corpo para agir em consonância com a alma.

No entanto, o que acontece na vida consagrada é um aprofundamento do catálogo de gestos: o modo de andar, de mover as mãos, de dobrar a roupa, de segurar os objetos, enfim, todas as formas de mover do corpo ganham prescrições a serem aprendidas e reproduzidas. O repertório de movimentos tem uma função dupla no modelo tradicional de conventos: de um lado, mantém seus elos com a tradição monástica ao conferir à vida consagrada as formas de um grande ritual; de outro, responde às demandas socioeconômicas e atribui uma finalidade ao corpo da freira. Elas são treinadas para executar funções repetitivas e exaustivas. Uma forma de treinamento que me remete a Charlie, no filme *Tempos modernos* (1936), apertando parafusos, enquanto o corpo “dança” em descompasso com a linha de produção.

Para ilustrar esse argumento, há um episódio emblemático no romance de Hulme que nos ajuda a compreender esse processo de instrumentalização do corpo da religiosa.⁹⁸ Antes de ser enviada ao Congo, Irmã Lucas trabalhou por três anos em um hospital psiquiátrico em Antuérpia, Bélgica. Sua chegada é marcada pelas boas-vindas da priora Christophe, que faz um pequeno passeio de apresentação do espaço.

⁹⁷ “we were to look alike, talk alike, work alike, pray alike, and be alike. When likeness was the common denominator, we had become ‘Brides of Christ’ in totally male-oriented religion” (Di Prima, 1985, p. 32).

⁹⁸ Note que aparece novamente sob o foco uma noção do corpo como uma máquina a reproduzir movimentos mecanicamente, contrastando novamente noções pré-modernas de ferramentas como extensão do corpo, conferindo a este, através do uso de máquinas, mais força e amplitude. Ver nota 11.

Em uma das descrições mais aterrorizantes do romance, elas ingressam numa espécie de sauna, onde aplicam um estranho tratamento terapêutico nas pacientes violentas. Os ruídos da sala são ensurdecadores: há muitos murmúrios, urros e gritos. O lugar é insuportável. Isso porque as pacientes são colocadas em banheiras de água quente e algemadas para permanecer submersas por 8 horas a fio. Além de barulhento, o espaço é quente e claustrofóbico, como no Inferno teresiano. A madre detalha que uma enfermeira comum não aguenta um trabalho prolongado no local, ao passo que a freira — treinada para exercer trabalhos insalubres — permanece no posto o dia todo: “Nossas enfermeiras leigas”, disse Madre Christophe, “só conseguem suportar um turno de quatro horas, mas nossas freiras assumem tarefas ilimitadas, permanecendo às vezes por oito ou dez horas seguidas, com breve alívio para refeições e orações” (Hulme, 1956, p. 104).⁹⁹ A madre envaidece-se ao comentar a capacidade das irmãs de trabalhar de forma extenuante.

O vínculo da vida religiosa com o trabalho tem uma origem longa no monasticismo católico; recorro o lema beneditino “*Ora et labora, Deus adest sine mora*” (“reza e trabalha, Deus se apresenta sem demora”), que corresponde ao ideal ascético de manter o corpo ativo, ocupado e treinado. Contudo, uma nuance se acrescenta no contexto no qual Lucas está inserida: a freira converte-se em uma trabalhadora infatigável e produtiva. As deformações do ideal ascético são, a meu ver, indícios da transição de um ideal aristocrático para um ideal liberal.

As esposas (algemas) do sistema reprodutivo

A atenção dada à uniformização da vida vincula-se intimamente à imagem da eficiência. Em congregações como as de Irmã Lucas, havia um apelo muito forte ao trabalho de caridade, mas é necessário dizer que não se resumia a isso. Durante a viagem de barco a Katanga, a protagonista descobre que não foi enviada para trabalhar no cuidado aos “nativos”, mas em um hospital para “brancos”. Idealista, ela teme se tornar uma “freira mundana” (“*worldly nun*”). Isso porque o governo belga pagaria pela prestação do serviço de auxiliar de enfermagem, e seu salário seria depositado

⁹⁹ ““Our practical nurses,” said Mother Christophe, “can stand only a four-hour shift, but our sisters take unlimited duty, sometimes remaining for eight or ten hours at a stretch with brief relief for meals and prayers”” (Hulme, 1956, p. 104).

diretamente na conta bancária da entidade religiosa. É inegável como a atividade apostólica assume um caráter lucrativo para a instituição e para a Igreja.

Evidentemente, Lucas busca disfarçar a decepção, convencendo-se de que o trabalho menos heroico não era tão ruim, pois o seu salário era o que financiava as verdadeiras atividades de caridade. Freiras como Lucas eram uma espécie de mão de obra terceirizada, e a fama de trabalhadoras dedicadas e incansáveis só fazia aumentar a busca pelos seus serviços. A freira não falta ao trabalho porque o filho ficou doente; é uma trabalhadora pontual e compenetrada, pois, supostamente, não tem uma vida pessoal.

Como discutimos em outros capítulos, o dote não era uma questão secundária dentro dos conventos nos moldes aristocráticos: era uma garantia de longo prazo para as monjas, que poderiam viver uma vida de privilégios e com relativo conforto. Nas Filhas da Caridade ainda existe uma política de dotes: o pai de Irmã Lucas, por exemplo, pagou o valor de dois mil francos para garantir o acesso da filha à congregação. Apesar das transações monetárias, o carro chefe para manutenção do convento e das missões era o próprio trabalho assalariado das freiras. O dote perde a importância na medida em que essas mulheres se convertem em trabalhadoras e passam a garantir um salário mensal.

Há, nesse contexto, novamente um contraste entre conventos como os de Teresa e os de vida apostólica. A demanda por corpos dóceis tinha como função, nos claustros medievais ou modernos, o condicionamento e a mortificação como formas de purificação, como uma via unitiva, na qual o corpo (receptáculo do pecado) corresponderia aos anseios da alma (morada de Deus). Nessa ampliação da função social da freira, os exercícios ascéticos, presentes na tradição monástica, passam a ser aplicados de uma forma muito conveniente; é como ter um exército de mulheres com corpos treinados para ouvir e executar ordens, para realizar trabalhos insalubres de forma *religiosamente* eficiente.

Vale recordar que, no intervalo temporal que se estende da Revolução Francesa até o início do século XIX, a imagem da freira enclausurada começou a ganhar contornos cada vez mais negativos. Como consequência de tendências ligadas ao liberalismo econômico, que apoiavam a laicização das instituições e do Estado, as religiosas passaram a ter a sua função social questionada. Circulavam percepções de que as freiras eram mulheres que não pariam, não trabalhavam, não se casavam, não contribuíam em nada para a prosperidade local. Em suma: elas eram inúteis em seus

conventos. Esses discursos aparecem na cena literária em romances aclamados como *A Religiosa* (1792), de Denis Diderot, e *A freira no subterrâneo* (1872), de Camilo Castelo Branco. Não é uma mera coincidência que muitos livros de caráter anticlerical tenham surgido no período.

Contudo, a hostilidade contra religiosas passa pelo âmbito da política e da cultura, e encontra ressonâncias no debate econômico e no campo científico e, em especial, no discurso médico. O que acontece com uma pessoa que nasce com útero, mas a Igreja “condena” a rejeitar a sua tendência natural a gestar? Como salienta Cristian Santos, em seu livro *Devotos e devassos: representação dos padres e beatas na literatura anticlerical brasileira* (2014), os discursos biológicos conferiam à função reprodutiva um caráter finalístico em relação à mulher, o que significava não apenas uma reprovação à vocação religiosa, mas uma identificação entre mulheres celibatárias e doenças mentais:

O celibato era prática reconhecidamente perigosa na linguagem médica do século XIX. A continência sexual poderia ser uma porta para uma série de nevropatias, inclusive a histeria, podendo levar a mulher a um estado permanente de loucura até a morte. Trata-se de uma interdição antiga, remontando a Hipócrates e a Galeno. No curso dos séculos, a ideia foi se firmando, ganhando feições menos especulativas. O famoso sanitarista francês, Parent-Duchâtelet, em sua obra *De la prostitution dans la ville de Paris, considérée sous le rapport de l'hygiène publique, de la morale et de l'administration*, publicada postumamente em 1836, relaciona o baixíssimo nível de histeria entre as prostitutas à vida sexual ativa. Monin vê na continência feminina uma porta aberta para o absoluto infortúnio, à medida que não tributaria ao órgão reprodutor os prazeres exigíveis para a preservação de seu equilíbrio e de todos os órgãos (Santos, 2014, p. 341).



Figura 13 — Joana Fomm como Perpétua, em *Tieta* (1989)

Os discursos científicos precipitam-se contra pessoas religiosas e atingem certo grau de virulência em representações estereotipadas, como é o caso da figura da beata, representada por uma mulher amarga, invejosa e malévola. A beata nutre-se de missas e fofocas moralistas, descuida-se da casa porque “vive na igreja”; amiúde, não tem filhos ou pelo menos não se ocupa deles e, desde a morte do marido, vive em celibato opcional. Impossível esquecer de Perpétua, personagem icônica de *Tieta do agreste* (1977), de Jorge Amado, eternizada na televisão brasileira pela atriz Joana Fomm, com seu traje permanente de viúva, penteado recatado e bengala.

Evidentemente, tais discursos repercutem também em clérigos e frades, sobretudo, em arcos que favorecem caracterizações com pautas morais. Trata-se de personagens propensas a cometer pecados veniais: o padre comilão, bebedor, preguiçoso, interesseiro, licencioso, entre outros. No entanto, é preciso marcar a diferença de gênero no que tange ao conteúdo da crítica. Embora sejam delineadas consequências violentas para o celibato masculino, a crítica enfatiza a presença de tendências criminosas e corruptas nesses homens, como no caso do romance peruano de Clorinda Mattos Turner (1852 – 1909), *Aves sin nido* (1889). O anticlericalismo da obra aparece sintetizado na figura do Padre Pascual, cuja presença no povoado representa

uma série de conflitos relacionados à violência contra indígenas, ao rapto de menores e até ao estupro.

Com efeito, quando se trata de mulheres celibatárias, os exageros e pecados veniais também se carregam de traços corruptivos, porém, o componente psicológico ganha maior relevância. O clérigo é vil, sujeito a exageros e à desonestidade, ao passo que a freira é uma mulher monstruosa, mergulhada na loucura. Uma linha tênue a aproximar a mística da histérica. Tais representações das religiosas reverberam no imaginário popular e aparecem em filmes, séries de televisão, como *American horror story: asylum* (2012), e nos trajes populares de freiras no Halloween.

É importante lembrar que, no início do século XIX, uma freira como Teresa de Jesús era inadmissível: qualquer tendência ao misticismo, em uma das irmãs, passava a ser tratado como problema a ser discutido com descrição e, até mesmo, com abordagem clínica. A experiência mística passa a ser investigada e diagnosticada como patologia. Se, antes, era a Inquisição que julgava mulheres como Teresa — desobedientes, independentes, hereges, bruxas —, o inquérito muda de agente e de estatuto: não são mais lançadas à fogueira por inquisidores, mas colocadas em hospitais psiquiátricos, estes igualmente geridos por freiras.

Há uma personagem no romance de Hulme que corrobora essa percepção. Durante o período de Lucas no hospital psiquiátrico, a jovem se depara com uma paciente apelidada de “Abadessa”. Tratava-se de uma ex-freira que havia enlouquecido após anos de práticas extremistas relacionadas ao voto de pobreza. Por anos, a monja foi considerada uma santa pelas companheiras de claustro, até que, numa noite, encontraram-na picotando, às escondidas, as iluminuras raras que havia na biblioteca do convento. Alegando comunicações extraordinárias, ela defendeu-se dizendo que o ouro aplicado nas páginas daqueles livros era uma afronta à pobreza do monastério. Considerada uma paciente mansa, já no hospital, ela tinha por costume picotar e esfacular em pequenos pedaços todos os objetos que tinha em mãos, como se nesse processo pudesse decompor e diminuir qualquer noção de uso ou de bem material. Colchão, uniforme, cobertores, comida: ela segmentava tudo que estivesse ao alcance.

Apesar disso, numa cena carregada de simbologia, Abadessa pede para Irmã Lucas levá-la ao sótão do convento a fim de mostrar-lhe seu antigo hábito. Ao tocar nas veste consagradas, cheirando a naftalina, a paciente avisa à cuidadora que quer ser enterrada de hábito, pois é assim que deseja entrar no Céu.

Mais um elo na cadeia (re)produtiva

Vale insistir que o romance *The nun's story* aborda de forma muito incisiva a figura da freira missionária-trabalhadora: "Não precisamos de mais santas aqui, mas antes de muito braços fortes para esfregar." (Hulme, 1956, p. 71).¹⁰⁰ A tensão entre o trabalho e a vida de oração é colocada em pequenos episódios ao longo da narrativa. Amiúde, as madres advertem Irmã Lucas sobre o perigo da “enfermeira” roubar o espaço da “freira”. No fragmento em análise, esse debate aparece de forma simbólica na troca do véu solene, ou da *cornette*, para o véu da enfermeira leiga, numa alusão de que o espaço da religiosa foi pouco a pouco tomado pela paixão que Gabrielle alimentava pela prática da enfermagem.

Como já debatemos previamente no capítulo dedicado a Jeanne Córdova, a profissionalização do trabalho apostólico permitiu que mulheres de diferentes camadas sociais tivessem acesso à educação formal e à universidade. Compreendia-se que, justamente por não terem se casado, as religiosas tinham uma maior disponibilidade para dedicar-se aos estudos e para oferecer cuidado a pessoas desassistidas. Há uma infinidade de elementos a serem explorados a partir da figura da freira trabalhadora, mas gostaria de me deter um pouco mais sobre o tema do “cuidado”.

Não é difícil encontrar discursos que definem “o cuidar” como uma atividade feminina por excelência. Demanda delicadeza e sensibilidade, “atributos *naturais* da mulher”. É como se, ao exercer funções de cuidado, a freira se tornasse uma substituta para uma mãe ausente. Exercendo essas profissões, ela pode finalmente “gastar” sua energia materna reprimida pelo celibato. Não à toa, profissões vinculadas historicamente a instituições confessionais (professora, enfermeira, assistente social) são até hoje mal remuneradas e compreendidas como profissões tipicamente “femininas”.

Com efeito, as investigações de Silvia Federici sobre trabalho doméstico e direito reprodutivo lançam luz sobre a ampliação da função social da freira como mulher destinada ao cuidado. Federici defende que, em meados do século XVI, o longo processo de expropriação das terras comunais produziu uma separação entre “a produção de mercadorias” e a “reprodução da força de trabalho”, que afetou de maneira

¹⁰⁰ "We don't need any more saints here, but rather plenty of strong arms for scrubbing." (Hulme, 1956, p. 71).

geral pessoas de camadas mais pobres, mas, acima de tudo, afetou as mulheres pobres. A divisão do trabalho baseada no sexo biológico foi marcada por diferenças salariais e pela criação de ocupações assalariadas e não assalariadas.

No século XIX, essa organização do trabalho encontrará o seu ponto de culminância na criação da categoria “dona de casa”:

“A divisão sexual do trabalho que emergiu daí não apenas sujeitou as mulheres ao trabalho reprodutivo, mas também aumentou sua dependência, permitindo que o Estado e os empregadores usassem o salário masculino como instrumentos para comandar o trabalho das mulheres” (Federici, 2017, pp. 145-146).

A separação entre trabalho produtivo e reprodutivo vem ao encontro da necessidade de aumento da taxa de crescimento populacional, como uma consequência dos altos índices de mortalidade, de severas epidemias, dos avanços industriais e dos processos de urbanização. Defendia-se que famílias numerosas e nações populosas eram fundamentais para a prosperidade, mas é preciso sublinhar que, para que o aumento demográfico ocorresse, *alguém precisava parir a classe trabalhadora*. Evidentemente, a demanda se volta de forma bastante incisiva às mulheres, por meio de discursos políticos, educacionais e religiosos, que encontrarão no ideal da “boa mãe” ou da “santa mãezinha” a sua síntese. A mulher será educada para ser gentil, trabalhadora, honrada e feliz *em casamento com muitos filhos*:

Sabemos, entretanto, que mulheres tentavam controlar sua função reprodutiva, já que são numerosas as referências ao aborto e ao uso feminino de contraceptivos nos penitenciais. De forma significativa — em vista da futura criminalização dessas práticas durante a caça às bruxas —, designavam-se os métodos contraceptivos como ‘poções de esterilidade’ ou *maleficia* (Noonan, 1965, pp. 155-61) e se pressupunha que eram as mulheres quem os usava. Na Alta Idade Média, a Igreja ainda via essas práticas com certa indulgência, impulsionada pelo reconhecimento de que, por razões econômicas, as mulheres podiam estabelecer um limite para suas gestações (Federici, 2017, pp. 84-85).

Federici explora, em *Calibã e a bruxa* (2004), como esse processo de demanda reprodutiva alimentou o fenômeno de caça às bruxas, que ganhou maior intensidade nos séculos XVI e XVII. Parteiras e mulheres que detinham maior conhecimento sobre os segredos e medicamentos contraceptivos foram especialmente perseguidas nesse período. Porém, o interesse pelo controle reprodutivo não se resume a

isso. O desenvolvimento das ciências médicas, em paralelo, apresentou um interesse candente pela saúde da mulher.

Em *Uma Ciência da Diferença: sexo e gênero na medicina da mulher* (2001), Fabíola Rohden realiza uma pesquisa sobre a história da ginecologia a partir de prontuários médicos do século XIX, visando a investigar a produção de discursos científicos destinados a padronizar as diferenças entre os sexos feminino e masculino: “os médicos percebiam como absolutamente necessário tratar da questão da diferença entre homens e mulheres” (Rohden, 2001, p. 14). Os prontuários tinham como finalidade decretar padrões de normalidade e anormalidade, enfatizando características que seriam “naturalmente” encontradas em mulheres e não em homens.

Como é de se esperar, o objeto de escrutínio era o corpo feminino, assentado na crença de que era muito mais urgente cuidar da saúde da mulher, pois o útero era um órgão propenso à anomalia, à degeneração, à patologia. A própria origem etimológica de *histeria* reitera a doxa. O conceito é oriundo da palavra grega *hystera* como matriz, lugar de onde se gera, ventre, útero.¹⁰¹ As representações de freiras monstruosas e beatas malévolas encontram seus afluentes nos discursos científicos.

A formação dos campos da Obstetrícia e da Ginecologia denuncia o interesse desproporcional pela saúde da mulher, que não encontra par no campo da saúde sexual e reprodutiva masculina (sequer há uma área clínica específica para eles). Tamanha dedicação ao tema deu vazão a uma série de discursos que, por um lado, recuperam a associação histórica da mulher com a loucura e, por outro, o estabelecimento de todo um protocolo para evitar o desenvolvimento de anomalias e distúrbios de origem sexual, garantindo uma maior eficiência reprodutiva.

Trata-se, evidentemente, de uma via de mão dupla. Como já comentamos, a “angústia do parto” era uma realidade presente no imaginário feminino, influenciando, inclusive, a decisão de algumas mulheres de abraçar o celibato religioso. O desenvolvimento da Obstetrícia tinha por função oferecer uma segurança maior às parturientes. Por outro lado, e em sintonia com a marginalização das parteiras e curandeiras, o desenvolvimento das ciências obstétricas relegou a mãos masculinas todo o saber sobre a saúde feminina. O discurso médico e científico impôs à saúde da mulher o imperativo biológico que atrela a normalidade à procriação, definindo uma finalidade para o corpo feminino: *gerar*.

¹⁰¹ Ver <https://www.etymonline.com/word/hysteria>. Acesso em 30 de janeiro de 2025.

Em um trabalho dedicado a mulheres que não se casam e não têm filhos, torna-se impossível se esquivar da pergunta: *Qual é o destino do corpo de uma freira, destituída completamente da obrigação de procriar?* Não surpreende que, entre os séculos XVIII e XIX, as freiras tenham tido a sua identidade estigmatizada, passando a ser consideradas como estorvo ou como vilãs dignas de um filme de terror lado B. A existência delas era uma afronta a discursos heteronormativos e reprodutivos, que sugeriam que a maternidade era a razão de viver e o caminho para uma mulher ter uma vida plena e feliz.

Minha leitora, como eu inúmeras vezes, pode já ter ouvido a pergunta inconveniente: “*quando você vai ter um filho? o seu tempo está se esgotando, hein!?*”. Eu ouvi essa pergunta inclusive numa visita ao ginecologista... Ora, ninguém pergunta a uma freira quando ela terá filhos, pois o corpo dela não é reservado para a reprodução, não é essa a sua função social. *Mas se a função do corpo da freira não é gerar, qual é, então, a sua finalidade? Ficar dentro de um convento, com outras mulheres que também não têm filhos?* Por mais desconcertante que a constatação possa parecer: a figura da freira tergiversa o argumento essencialista, segundo o qual toda mulher responde ao imperativo categórico da maternidade. Cabe enfatizar, porém, que a despeito de sua escolha vocacional destinar-lhe um futuro sem prole, as mulheres religiosas não foram poupadas das demandas e das perseguições ligadas ao controle reprodutivo dos últimos séculos.

É nessa esteira que podemos colocar representações de conventos como espaços trevosos, propícios a receber mulheres monstruosas ou devassas. A arquitetura fechada desses espaços alimenta ainda mais a imaginação de detratores: *quais segredos estão guardados atrás desses muros?* Entre burburinhos, perguntava-se: *o que elas fazem o dia inteiro nos conventos? Como controlam seus apetites sexuais? Esse monte de mulher encarcerada só pode ser um problema!* O anticlericalismo estava tomado pela ruminante curiosidade de desvendar o que ocorria no interior dos claustros.

Não era difícil explorar, a partir de estudos médicos, a ideia de que *não é nada natural uma mulher sem filhos e sem marido*. Os conventos, nesse sentido, seriam fábricas de mulheres desajustadas e libidinosas que, por não conseguirem controlar seus apetites sexuais, mantinham relações infames com clérigos e outras freiras. No próprio romance de Diderot, a beleza angelical de Suzanne contrasta com a monstruosidade de suas companheiras de claustro, sempre interessadas em estabelecer contatos carnavais com

a protagonista. A lesbianidade é retratada como uma doença desenvolvida por uma vida que nega as funções uterinas da mulher.

Em resposta a essas rejeições, e incorporando o modelo das Filhas da Caridade de Vicente de Paula e Louise de Marillac, surgiram um sem número de comunidades de vida ativa no interior da Igreja, as quais atrelaram a espiritualidade contemplativa ao trabalho pedagógico, à atenção médica ou ao cuidado de desassistidos. O processo de criação das congregações religiosas voltadas a serviços sociais foi repleto de contradições, o que deu início a um questionamento de longo prazo de suas estruturas fechadas e totalitárias (que espelhavam, nas escolas, hospitais, orfanatos e asilos, o componente arquitetônico dos conventos, suas regras e condutas).

Substitutas profissionais da santa mãezinha

A possibilidade de abrandar a concepção de uma vida “improdutiva” nos claustros, ao mesmo tempo em que se inseriam atividades de prestação de serviço à sociedade, foi uma adaptação que deu grande fôlego à vida consagrada. Mesmo que essas instituições tenham, ao longo do tempo, absorvido uma fachada obscura e autoritária, não podemos negar que a promoção do trabalho comunitário já era, à época, uma espécie de modernização do modo de vida religioso. Já se colocava no horizonte a necessidade de uma vida consagrada voltada às demandas mundanas e ao trabalho social; será justamente no interior desses institutos que serão gestadas muitas das mudanças pautadas pelo Vaticano II.

Não é preciso ir muito longe para encontrar textos que respaldam essa hipótese. Marie Louise Habets, cuja história de vida inspirou *The nun's story*, ingressou na Congregação das Filhas da Caridade de Jesus e Maria, um instituto religioso fundado no início do século XIX, na Bélgica. A instituição existe até hoje e administra escolas e hospitais em diferentes partes da Ásia (como Sri Lanka, Paquistão e Índia) e na África (como República do Congo e Ruanda). No website oficial da instituição, a história fundacional é curiosamente reveladora. Vejamos um fragmento:

A Congregação das Irmãs da Caridade teve um início modesto na zona rural de Lovendegem. No final do século XVIII e início do século XIX, a Europa vivia uma grave crise nos campos econômico, social e religioso. Durante os primeiros anos após a invasão francesa em 1793,

a Holanda foi dominada por um tornado anticlerical. O objetivo era reduzir o poder da Igreja em todos os setores, a fim de alcançar uma separação completa entre Igreja e Estado. Em 1796, foi promulgada uma lei suprimindo todos os conventos e fundações religiosas; todas as propriedades da Igreja foram confiscadas pelo Estado (...). Muitos foram condenados ao exílio ou se esconderam para continuar seu ministério, sob a constante ameaça de deportação para o exterior. Essa situação mudou somente em 1801, com a assinatura de um acordo entre o Papa Pio VII e Napoleão. Este trouxe de volta a paz no campo religioso (...). Ao aceitar este novo estatuto religioso, a Igreja rompe com o Antigo Regime. A Igreja teve que abrir mão de seus antigos privilégios tradicionais e não tinha mais o monopólio nos campos da caridade e da cultura. No entanto, ela recebeu liberdade suficiente para realizar sua missão espiritual. Uma das características deste renascimento católico foi a fundação de numerosas congregações religiosas que se dedicavam ao cuidado dos doentes e à educação. A Congregação das Irmãs da Caridade de Jesus e Maria foi uma das primeiras e teve grande importância.¹⁰²

A Congregação das Filhas da Caridade de Jesus e Maria sintetiza o espírito conventual do período: a ressaca dos discursos e políticas anticlericais do século XVIII, que provocaram uma onda de perseguições a religiosas e religiosos, foi apaziguada pelo acordo entre o papa Pio VII e Napoleão.¹⁰³ A Congregação integrou uma onda de outras instituições que foram surgindo em resposta às críticas que se faziam dos privilégios aristocráticos e da inércia das religiosas, e também de uma autocrítica dessas mesmas

¹⁰² “*La Congrégation des Sœurs de la Charité a eu un modeste commencement dans la circonscription rurale de Lovendegem. A la fin du 18e et au début du 19e siècle, l'Europe a connu une sérieuse crise dans les domaines économique, social et religieux. Durant les premières années après l'invasion française en 1793, les Pays-Bas ont été submergés par une tornade anticléricale. Le but poursuivi était d'amoinir le pouvoir de l'Eglise dans tous les secteurs qu'elle contrôlait afin d'aboutir à une séparation complète entre l'Eglise et l'Etat. En 1796, une loi fut édictée supprimant tous les couvents et fondations religieuses; toutes les propriétés de l'Eglise furent confisquées par l'Etat (...). Beaucoup furent condamnés à l'exil ou sont entrés dans la clandestinité de façon à pouvoir continuer leur ministère, sous la menace de déportation outre-mer pesant continuellement sur eux. Ce n'est qu'en 1801 que cette situation changea avec la signature d'un concordat entre le Pape Pie VII et Napoléon. Celui-ci ramena la paix dans le domaine religieux (...). En acceptant cette nouvelle installation religieuse l'Eglise signifiait une coupure avec l'Ancien Régime. L'Eglise dut renoncer à ses anciens privilèges traditionnels et n'eut plus le monopole dans les domaines de la charité et de la culture. Il lui fut cependant accordé une liberté suffisante pour mener à bien sa mission spirituelle. Une des caractéristiques de cette renaissance catholique fut la fondation de nombreuses congrégations religieuses qui se sont consacrées aux soins des malades et à l'éducation. La Congrégation des Sœurs de la Charité de Jésus et de Marie fut l'une des premières d'entre elles et revêtit une grande importance*”. O texto sobre a fundação pode ser lido na íntegra no site oficial da Congregação:

<https://sistersofcharityofjesusandmary.org/spip.php?rubrique41&lang=fr>. Acesso em 30 de janeiro de 2025.

¹⁰³ Como é o caso das 17 irmãs carmelitas da cidade de Compiègne, na França, que foram guilhotinadas em 17 de julho de 1794. Dessa história surgirão os livros *Die Letzte am Schafott* (A última do cadafalso, 1931), de Gertrud von le Fort, e a peça teatral — mais tarde convertida em um filme célebre estrelado por Jeanne Moreau (1957 – 2017) — *Dialogue des Carmélites* (1949), de Georges Bernanos. O livro de Von le Fort é particularmente interessante para o debate sobre os dois modelos de conventos que venho abordando até o momento. A Revolução Francesa foi implacável na perseguição a esses conventos de estrutura aristocrática, perseguindo e assassinando milhares de religiosas.

instituições a respeito do compromisso com o trabalho pastoral. Uma história que elas orgulhosamente contam, referindo-se a esse tempo como o “renascimento” da vida religiosa, tendo em vista um suntuoso florescimento de instituições dedicadas ao cuidado dos enfermos ou à atenção pedagógica. Portanto, a ênfase na eficiência e na produtividade, a partir do trabalho apóstólico da freira, era uma forma de enfrentar discursos desmoralizantes que defendiam o convento como um espaço estéril e inútil.

No texto, elas também fazem questão de valorizar o trabalho que ofereceram, durante o século XIX e início do XX, nas colônias belgas em África. Eram missões que tinham um viés imperialista, faziam uso de um discurso colonial violento, e que são até hoje questionadas por suas ações ditas “humanitárias”. Vinculadas a empresas colonialistas, tratava-se de instituições extremamente racistas e eugenistas, cujo propósito era apregoar a fé católica, aculturar as populações nativas dos espaços nas quais se inseriam, ensinar a língua francesa, os modos de vestir e comportamentos europeus. Um verdadeiro processo civilizador, para não perder a referência a Norbert Elias (1939).

No florescimento de instituições de vida missionária, a Igreja consegue conservar os eixos corolários da vida consagrada, trabalhando pela manutenção da obrigatoriedade da vida conventual e do compromisso com o voto de castidade. O grande foco dos discursos anticlericais. A freira continua a ser uma mulher sem marido e filhos, que mora em um convento com um monte de outras mulheres. Entretanto, a instituição absorve as cobranças reprodutivas: impossibilitadas de realizar o seu destino materno, as freiras deveriam dedicar-se a ofícios que integravam de forma ampliada os papéis femininos vinculados ao cuidado e à maternidade.

Em seu livro *O ponto zero da revolução* (2012), Silvia Federici demonstra como a economia produtiva do liberalismo econômico ingressa no âmbito privado e influencia na dinâmica das relações familiares: sem o trabalho feminino, escondido e silencioso dentro de casa, a economia não anda. É preciso ter alguém que ofereça o trabalho gratuito de limpar a casa, lavar e passar o uniforme, preparar a marmita, educar as crianças, cuidar dos idosos e doentes. Na organização social do trabalho, cada um recebe sua cota de responsabilidade, e o fardo das mulheres nunca foi leve. Essas instituições de vida missionária atuam na ausência da “santa mãezinha do lar”, são substitutas qualificadas e eficientes quando, por alguma razão, a organização da família falha. As freiras recolhem em seus institutos os desvalidos, os moradores de rua, os

loucos, os órfãos, os velhos, isto é, o excedente não absorvido na engrenagem do sistema econômico da família nuclear.

No caso colonial, a atuação dessas instituições assume ainda um trabalho transicional vinculado ao processo civilizador, marcado por sistemas de apartheid e de exploração do trabalho de populações nativas. *A mãe indígena ou preta não tem condições de educar seus filhos, logo, serão as freiras que se ocuparão da educação dessas crianças.* Ora, são devastadoras as consequências desse trabalho missionário sobre a vida daqueles que recebiam os seus “serviços”. A historiografia tem uma longa tarefa pela frente: é necessário um trabalho de recolhimento de documentos e fotografias, de escuta atenta às testemunhas e, em alguns casos, de um trabalho atroz de escavação — para não nos esquecermos jamais dos corpos das crianças ameríndias encontrados nos colégios internos do Canadá.¹⁰⁴

Em 2009, foi criada a Comissão da Verdade e Reconciliação para investigar os internatos destinados à aculturação de crianças indígenas e sua “inserção” na sociedade canadense. Essas instituições funcionaram entre o início de 1874 e 1996 (isso mesmo, inclusive após o Vaticano II). *Grosso modo*, os colégios internos foram uma iniciativa do próprio governo canadense e eram administrados por entidades cristãs. Igrejas como a Anglicana e a Presbiteriana já formalizaram pedidos de desculpas, porém, a Igreja Católica tem sido cobrada pelos povos ameríndios e pela sociedade canadense por meio de protestos e atos, mas tem respondido com silêncio às denúncias dos crimes cometidos por freiras e por padres.

O testemunho dos sobreviventes e as milhares de sepulturas de crianças são a materialização do horror e dos crimes perpetrados por estas instituições. A imagem abaixo encontra-se no relatório elaborado pela comissão, que apresenta descrições sobre as atividades dessas congregações e testemunhos de sobreviventes (*Truth and Reconciliation Commission of Canada*, 2015, p. 328).¹⁰⁵ Imagens como essas são relativamente fáceis de encontrar: crianças ou adolescentes uniformizados ao lado de suas tutoras religiosas.

¹⁰⁴

Disponível

em:

<https://www.americamagazine.org/politics-society/2021/06/24/bodies-found-indigenous-school-canada-240926>. Acesso em 30 de janeiro de 2025.

¹⁰⁵ Disponível em: <https://nctr.ca/records/reports/#trc-reports>. Acesso em 30 de janeiro de 2025.



Figura 14 — Irmãs oblatas de Maria Imaculada ao lado de crianças indígenas em Sturgeon Landing, Saskatchewan, em 1946

Na fotografia, as meninas usam vestido e véu sobre a cabeça, e o corpo é coberto por roupas recatadas. A pele indígena precisa estar coberta por um tecido de cor branca, que evoca o processo de limpeza e de purificação individual. Limpos de um pecado de origem, muito mais indesejável que o pecado original. As mãos se unem como em uma oração para demonstrar quietude, zelo, autocontrole. Aqui, como no caso da fotografia que analisamos no capítulo anterior, extraída do filme inspirado no romance de Hulme, são os olhos das crianças que fazem desmoronar a composição do *studium*: são olhos singulares, destoantes, que indicam desconforto, dúvida, desorientação.

Há uma explícita preocupação com a simetria, com a ordem. Essas crianças terão hábitos dos brancos, costumes automatizados, sua pele será sempre coberta por roupas ocidentais. Elas sairão dessas instituições preparadas para integrar-se à sociedade canadense e, obviamente, seus corpos serão “úteis” também. Repare também na postura sisuda das tutoras. Como observamos na imagem de abertura da Fase 3. *Alvenaria*, há uma notória padronização e um apagamento subjetivo: rosto inexpressivo, coluna ereta e mãos depositadas delicadamente sobre o colo. Assim como o governo belga pagava pelos serviços de Irmã Lucas, o governo canadense financiava a prestação de serviço

dessas mulheres. A eficiência presente na composição do *studium* revela os objetivos publicitários da fotografia.

Habets ingressou em uma instituição autoritária cujo trabalho missionário respondia às demandas utilitárias de instituições *doentes*. Como compactuar ou justificar a postura e as ações muito concretas disseminadas por institutos religiosos? São indefensáveis. De fato, não me parece que o narrador de Hulme tenha conseguido analisar criticamente a violência colonial de que foram parte, razão por que mantém do início ao fim da narrativa um olhar leniente sobre o trabalho das congregações católicas no Congo Belga. A única crítica que reverbera no texto aparece no momento em que Irmã Lucas é enviada a um hospital na fronteira da Bélgica com a Holanda. Ali, a freira decide abandonar o hábito.

Para mim, ainda ressoa a análise de Aimé Césaire sobre o vínculo entre a virulência colonial e o antissemitismo europeu. Insisto: o narrador de Hulme foi incapaz de analisar criticamente o que a Bélgica produziu no Congo, porém, quando se tratava de sujeitos europeus, de corpos “civilizados”, ele finalmente consegue perceber os efeitos dessa virulência. Irmã Lucas se revolta quando é proibida — sob observância da santa obediência — de cuidar, abrigar ou ajudar soldados aliados ou judeus foragidos. Diante de uma instituição identificada com o lado nazista, ela resolve atravessar a porta de saída e não olhar mais para trás.

A porta de entrada não é a mesma de saída

O trajeto de saída do convento é marcado por uma passagem tão discreta e furtiva que parece que Irmã Lucas está prestes a cometer uma ilegalidade. O cômodo de transição é frio, sem janelas, pouco mobiliado: apenas uma mesa e as roupas que Gabrielle deveria usar para voltar ao mundo como mulher civil. Não há espelhos, mas tem duas portas: a de saída do mundo sagrado e a de entrada no mundo profano. Trata-se de um espaço neutro entre dois mundos: se, na entrada, ela se descontaminava do mundo; no cômodo de transição, ela deverá se recontaminar.

Algo muito diferente da experiência da jovem aspirante que ingressa na vida religiosa. Recordo a porta do convento do Carmelo de Brasília: “Aqui é a casa de Deus. Porta do Céu”. A jovem aspirante pouso o olhar nos graciosos umbrais do

monastério: “O limiar, a porta, mostra de maneira imediata e concreta a solução de continuidade do espaço; daí a sua grande importância religiosa, porque se trata de um símbolo, e, ao mesmo tempo de um veículo de passagem” (Eliade, 1992, p. 25). Para Eliade, a porta é o ícone que delimita as fronteiras entre o sagrado e o profano, é um ponto onde se encontram e se comunicam o céu (os deuses) e a terra (os seres humanos). A porta indica a sacralidade daquele espaço, o ponto onde se dividem dois modos de ser e de habitar: o público e o privado; o próprio e o alheio; o espaço de proteção e o espaço de desamparo.

Não é sem razão que a cerimônia de entrada de uma jovem à vida religiosa é marcada por uma passagem triunfante pela soleira do claustro: do lado de fora, vestida como uma noiva, ela é acompanhada pelos familiares. O pai leva sua filha até a entrada do convento, como se a levasse até o altar para o casamento. Do lado de lá, as outras esposas de Cristo a aguardam, como se o próprio céu a recebesse em festa. Contudo, ao atravessar a porta de entrada, uma fronteira se fecha atrás de si, pois um dos princípios básicos que regem a vida religiosa começa pelo corte com o passado, pela sua descontaminação.

A rigor, os laços familiares e de amizade devem ser desfeitos, pois a sua família agora é a comunidade. A religiosa é proibida de possuir bens particulares — em alguns conventos, por exemplo, o tempo de residência nas celas (ou a posição da cama nos dormitórios coletivos) é escalonado para que a irmã não se apegue à mobília, ao espaço de descanso solitário ou à vista de uma janela. Nada ali lhe pertence particularmente; nem mesmo o seu corpo, seus pensamentos, seus desejos. Ao atravessar a porta, tudo passa a ser da instituição. Irmã Lucas é lembrada o tempo todo dessa nova realidade: *você é apenas um instrumento, nada lhe pertence, nem sequer seus pensamentos*.

Em adição a isso, ela deve abandonar suas roupas e seu estilo próprio — não as escolherá, nem as comprará —, as vestes serão iguais às de todas as outras religiosas, a depender do grau alcançado na vida consagrada: aspirantes, postulantes, noviças e professoras. O hábito reflete o momento de um percurso vital cujo destino é a perfeição: a cor do véu, o escapulário, a túnica, os cordões, a capa, o anel, o crucifixo. Cada elemento lhe recorda o estado que *escolheu* abraçar.¹⁰⁶ Por extensão, os cabelos

¹⁰⁶ Elizabeth Kuhns, no já referido estudo sobre o hábito religioso feminino, relembra que as partes do hábito podem, segundo cada congregação, assumir uma simbologia própria. Observemos, a título de exemplo, alguns dos símbolos do hábito da congregação canadense *Sisters Adorers of the Precious Blood*: o hábito representa pobreza; os cintos, a castidade; as *cornettes*, os pensamentos elevados; a capa, a

devem ser cortados, e os espelhos, banidos. Uma freira não deve preocupar-se com a aparência, nem carregar adereços ou qualquer sinal de diferenciação. Ela deve se converter em uma folha em branco.

Mas o que acontece com uma ex-freira? Gabrielle sai pelas portas dos fundos. Como se tivesse sido expulsa, como se fosse um segredo, como se fosse uma vergonha. Há algo de fortuito, ela reflete sobre toda aquela realidade que, nos 17 anos vivendo como freira, não sabia que existia. Ninguém aparece do lado de fora para receber a ex-freira em seu fracasso. Nenhuma festa para celebrar a sua coragem. Ela enfrentou o medo e não há testemunhas: *“No human eye records the transformation, not even your own since there are no mirrors”*. Ela está só.

Além disso, a passagem de uma porta para outra é marcada por uma transição financeira tão trivial que soa humilhante: quatro notas de 500 francos, o valor que seu pai pagou pelo dote. Nenhuma dívida. Tudo está pago. O ato de atravessar a segunda porta, lançando-se no desconhecido, no desamparo, no *Unbehagen* freudiano, é marcado por um novo processo de apagamento: Irmã Lucas deixa de existir, morre para todas aquelas irmãs com quem conviveu como uma estranha por tantos anos. Diferentemente da jovem que entra no convento e morre para o mundo, ninguém se despede da freira que sai e morre para a instituição.

Apesar disso, quando Irmã Lucas decide sair da vida consagrada, não se surpreende ao constatar que, até nesse momento, tudo seja controlado pela instituição: um cômodo estranho, com pouca mobília, a presença de duas portas, as roupas em pares, o lenço de enfermeira, até mesmo o alfinete. Ela se dá conta de que todo aquele zelo não foi preparado para acolher a ex-freira em seu fracasso, ou tornar a saída menos dolorosa. Ela compreende que toda aquela preparação é menos para quem sai do que para quem fica: *“We keep the good sisters from a view of such as you, even as we protected you during all your years from the distressing sight of one going out”*. As religiosas que permanecem não deverão ter contato com a desconhecida sem o hábito, e tudo é pensado para que a triste visão da saída não tenha testemunhas. Não há despedidas, não há afeto na partida, apenas um espaço frio e discreto de transição, onde se entra freira e sai mulher civil.

modéstia virginal; o véu, o desprezo pelo mundo; os babados ao redor do rosto, a obediência e a coroa de espinhos de Jesus; o manto, a vida escondida das religiosas e a vida escondida de Jesus no tabernáculo (Kuhns, 2003, p. 16).

A porta é esse sinal de limiar, de saída e de entrada a uma realidade. Recordo que, em Franz Kafka, as portas ganham contornos distintivos. No conto “Diante da Lei”, por exemplo, o camponês hesita em frente a uma porta e ao imponente porteiro que a protege. Ao lado da personagem, também nos indagamos: o que há depois da porta? O que ela guarda de tão precioso para necessitar de tão ativo porteiro? Queremos de fato passar *para o lado de lá*? Mesmo que esteja aberta, teríamos acesso a ela, nos seria permitido atravessá-la? Márcio Seligmann-Silva apresenta um estudo sobre a doutrina das portas na obra de Kafka e observa como, no caso desse escritor, as portas (abertas, fechadas, estreitas, precárias) demarcam as fronteiras de um espaço *interno* (dentro) inacessível e um espaço *externo* (fora) do *mal-estar* — no sentido freudiano, do desamparo — do mundo hostil:

Kafka apresentou esse espaço de diáspora, esse local assombrado das passagens, das fronteiras, a interface ao mesmo tempo bloqueada e aberta entre o eu e o mundo. Se a literatura desde o romantismo tem por função encenar a relação tensa do indivíduo moderno com o espaço público, Kafka mostra que os canais que poderiam garantir uma vida pacífica nesse mundo moderno estão assombrados. Para mostrar isso, ele lança mão de seus “delírios de prisioneiro”, que ele deita no papel. Ele sobrepõe um universo arquitetônico pré-capitalista, monarquista, à vida moderna, pontuada por seus “eus” alienados (Seligmann-Silva, 2013, p. 265).

Os canais que garantem a passagem entre o eu e o mundo estão assombrados. No romance de Hulme, a porta sela a divisão: convento *versus* mundo real. O mundo ordenado de dentro, totalitariamente organizado e controlado, e o mundo de fora, do desconhecido, do perigoso. Um mundo em guerra.

Como mencionei anteriormente, a obediência era o voto mais desafiador para Irmã Lucas. A protagonista luta a narrativa inteira para combater as suas vontades próprias, seus desejos; busca respeitar irrefletidamente todos os encargos que lhe são atribuídos; esforça-se para viver sob a lei do convento, suas regras de convivência. Contudo, na última parte, quando volta à Europa, em meio à Segunda Guerra Mundial, a Igreja, em sua omissão, veta qualquer tentativa de cooperação com desertores, com judeus e com a resistência. Já não é possível manter-se indiferente ao que acontece no exterior. Lucas prefere observar a porta que se fecha atrás de si a viver nesse mundo artificial de regras insensatas. Parecida a uma personagem kafkiana, Lucas reconhece que já não é possível manter-se dentro, pois a instituição está doente. Ela terá que sair.

A entrada ao convento era a garantia de uma vida de proteção, Gabrielle estava amparada pela lei do claustro, pelo teto que a abrigava. Ela não precisava assumir responsabilidade por nenhuma decisão errada que tomasse no convento. Tudo que fazia correspondia à voz institucional. Viver sob a servidão, sob a obediência cega, é, antes de mais nada, viver sem assumir a responsabilidade por seus próprios atos.

Entretanto, a balança que descarrega o peso da autorresponsabilidade é também aquela que pende em desequilíbrio para o sujeito que responde ao imperativo de assujeitar-se. Era preciso se anular, apagar todos os traços pessoais, negar ativamente os desejos e aspirações individuais. Para viver sem o mal-estar, é preciso apagar-se. Ela deve se tornar uma folha em branco, sem passado, sem traços de diferenciação, sem vontade própria. Não é sem razão que, nas instituições totais, a obediência vem atrelada a processos de apagamento subjetivo.

Contudo, como Kafka, Irmã Lucas deixa-se expulsar do Paraíso. Atravessa uma segunda porta, esta que se fechará atrás dela. Uma porta que não voltará a abrir. Nesse trajeto fantasmagórico, Gabrielle, morta há dezessete anos, renasce numa imagem fotográfica e no véu curto da enfermeira. O apagamento da freira aparece impresso, materialmente, na foto do registro civil: ela será novamente Gabrielle Van Der Mal, uma enfermeira suficientemente implicada consigo mesma a ponto de reconhecer o seu (não) lugar neste mundo.

As aspirações de Gabrielle não poderiam ser mais tocantes: ela não tem mais nada — não deve nada a ninguém, e nem o convento lhe deve coisa alguma —, toda sua família morreu na guerra, nenhuma amiga sobreviveu àqueles 17 anos. Ela se lança em seu desamparo agarrada a uma única certeza: o desejo de continuar a ser enfermeira. Não há mais espaço para a freira. Gabrielle avança por esse caminho sem olhar para trás. É o único caminho possível, pois a touca de enfermeira é a sua via de afirmação subjetiva. Um desejo que, independentemente das tentativas de contenção, jamais se obliterou em Gabrielle. Freud, em *O futuro de uma ilusão*, afirma que todo indivíduo é virtualmente inimigo da cultura, e Gabrielle era virtualmente inimiga da regra que macerava seus desejos em troca de uma suposta proteção institucional (Freud, 2020, p. 234). A desobediência contínua, que marca seu fracasso como freira, era também a marca indelével do compromisso que tinha consigo mesma. Sua altivez.

4.2 Cobertura e armação dos telhados

FRAGMENTO 9.

Extraído de *To father*, de Maria Celeste Galilei

Amadíssimo senhor Pai,

Do incômodo que tenho sofrido desde que vim morar nesta casa, por falta de uma cela própria, sei que sabe, Vossa Senhoria, ao menos em parte, e agora vou explicá-lo mais claramente contando-lhe que, por necessidade, há dois ou três anos, fui forçada a deixar a pequena cela que tínhamos e pela qual pagamos (de acordo com o costume que observamos) trinta e seis escudos à nossa mestra das noviças, e entregá-la totalmente a Sour Arcangela, para que (tanto quanto possível) ela pudesse se distanciar dessa mesma mestra, que a atormentava além da medida com seus humores habituais, duvido que se a convivência continuasse não lhe causaria pouco dano.

Além disso, sendo a natureza da Irmã Arcangela muito diferente da minha e bastante extravagante, é mais fácil eu ceder em muitas coisas, para poder viver naquela paz e união que corresponde melhor o amor intenso que temos uma pela outra. Então, passo todas as noites na perturbadora companhia da mestra (se bem que as passo com bastante alegria com a ajuda do Senhor, por quem me são permitidas essas atribulações, sem dúvida, para meu próprio bem) e durante o dia sou quase uma peregrina, não tendo nenhum lugar à minha disposição onde me retirar por uma hora.

Não anseio por aposentos grandes ou muito bonitos, mas apenas por um pouco de espaço, exatamente como o quartinho que agora está disponível, porque uma monja quer vendê-lo pela necessidade do dinheiro. Graças ao bom serviço prestado pela Irmã Luísa, esta freira prefere-me a qualquer outra que se ofereça para comprá-lo. Mas como o seu valor é de 35 escudos, e não tenho mais que dez, concedido pela Irmã Luísa, e mais os cinco que espero dos meus rendimentos, não posso tomar posse dele. Temo perdê-lo se Vossa Senhoria não me ajudar com a quantia que me falta, que é de 20 escudos.

Explico a Vossa Senhoria a minha necessidade com confiança filial e sem cerimônia, para não ofender aquela bondade que tantas vezes experimentei. Responderei apenas que esta é uma das maiores necessidades que pode me acontecer neste estado em que me encontro, e que, amando-me como sei que me ama e desejando o meu contentamento, irá supor que disto obterei grande felicidade e prazer, e ainda ser lícito e honesto, desejando nada mais do que um pouco de tranquilidade e solidão.

Poderia dizer-me, Vossa Senhoria, que como a quantia que peço é muito alta, devo me contentar com os 30 escudos que o meu convento ainda possui; ao que respondo (além de que não é possível tê-los neste momento extremo, pois a monja vendedora está em grande necessidade) que o senhor prometeu à Madre Abadessa que não lhe faria desembolsar essa quantia a não ser que surgisse uma ocasião na qual o convento estivesse aliviado: não penso que por isso Vossa Senhoria deixará de me fazer essa grande caridade, que lhe peço pelo amor de Deus, pois ainda estou entre o número dos pobres necessitados, presos, e não só

digo necessitados, mas também envergonhados, pois na sua presença não ousaria expressar tão abertamente a minha necessidade, nem na de Vincenzo.

Mas só com esta minha carta dirijo-me a Vossa Senhoria com toda a confiança, sabendo que poderá ajudar-me. E aqui, por fim, recomendo-vos com todo o meu carinho, como também o faço a Vincenzo e à sua esposa. Que o Senhor Deus o mantenha feliz por muito tempo. De S. Matteo, 8 de julho de 1629.

Sua afetuosíssima filha, Sour Maria Celeste (Galilei, 2001).¹⁰⁷

¹⁰⁷ “*Amatissimo Siq.r Padre, L'incomodita che ho patita da poi che sono in questa casa, mediante la carestia di cella, so che V. S. in parte lo sa; et hora io più chiaramente glielo esplicherò, dicendole che una piccola celletta, la quale pagammo (conforme all'uso che haviamo noi altre) alia nostra maestra trentasei scudi, sono due o tre anni, mi e convenuto, per necessità, cederla total-mente a Suor Arcangela, acciò (per quanto e possibile) ella stia separata dalla sudetta nostra maestra, che, travagliata fuor di modo da i soliti humori, dubito che con la continua conversatione gl'apporterebbe non poco detrimento; oltre che, per esser S.r Arcangela di qualità molto diversa dalla mia, e più tosto stravagante, mi torna meglio il cederli in molte cose, per poter vivere con quella pace et unione che ricerca l'intenso amore che scambievolmente ci portiamo: onde io mi ritrovo la notte con la travagliosa compagnia della maestra (se bene me la passo assai allegramente con l'aiuto del Signore, dal quale mi sono permessi questi travagli indubitatamente per mio bene), et il giorno sono quasi peregrina, non havendo luogo ove ritirarmi un'hora a mia requisitione. Non desidero camera grande o molto bella, ma solo un poca di stanzuola, come appunto adesso mi se n'è porge occasione d'una piccolina, che una monaca vuol vendere per necessità di danari, et, mediante il buon uffitio fatto per me da Suor Luisa, mi preferisce a molte altre che cercano di comprarla; ma perchè la valuta e di scudi 35, et io non n'è ho altro che dieci, accomodatimi pur da S.^r Luisa, e cinque n'è aspetto della mia entrata, non posso impossessarmene, anzi dubito di perderla, se V.S. non mi sowiene con la quantita che me n'è mancano, che sono scudi 20. Esplico a V. S. il mio bisogno con sicurtà filiale e senza ceremonie, per non offender quell'amorevolezza da me tante volte sperimentata. Solo replicherò che questa e delle maggiori necessità che mi possino awenire in questo stato che mi ritrovo, et che, amandomi ella come so che mi ama e desiderando il mio contento, supponga che da questo me n'è deriverà contento e gusto grandissimo, e pur anco lecito et honesto, non desiderando altro che un poca di quiete e solitudine. Potrebbe dirmi V. S. che, per esser assai la somma che domando, io m'accomodi de i 30 scudi che tiene ancora il convento di suo; al che io rispondo (oltre che non e possibile l'haverli in questo estremo, essendo in molta necessità la monaca venditrice) che V. S. promette alia Madre badessa di non gli domandare se non veniva qualche occasione, mediante la quale il convento fossi sollevato, e non astretto a sborsarli contanti: sì che non per questo penso che V. S. lascera di farmi questa gran carita, la quale gl'adimando per l'amor di Dio, essendo ancor io nel numero de i poveri bisognosi, posti in carcere, e non solo dico bisognosi, ma anco vergognosi, poi che alia sua presenza non arderei di dir così apertamente il mio bisogno, nè meno a Vincenzo; ma solo con questa mia a V. S. ricorro con ogni fiducia, sapendo che vorrà e potrà aiutarmi. E qui per fine me le raccomando con tutto l'affetto, si come anco a Vincenzo e sua sposa. Il Signor Iddio la conservi lungamente felice. Di S. Matteo, li 8 di Lug.^o 1629. Di V.S. Molto Ill.^{re} Fig.^{la} Aff.^{ma} Suor M.^a Celeste”* [Most Mustrious Lord Father, The discomfort I have endured ever since I came to live in this house, for want of a cell of my own, I know that you know, Sire, at least in part, and now I shall more clearly explain it to you, telling you that two or three years ago I was compelled by necessity to leave the one small cell we had, for which we paid our novice mistress (according to the custom we nuns observe) thirty-six scudi, and give it over totally to Suor Arcangela, so that (as much as possible) she could distance herself from this same mistress, who, tormented to distraction by her habitual moods, posed a threat, I feared, to Suor Arcangela, who often finds interaction with others unbearable; beyond that, Suor Arcangela's nature being very different from mine and rather eccentric, it pays for me to acquiesce to her in many things, in order to be able to live in the kind of peace and unity befitting the intense love we bear each other. As a result I spend every night in the disturbing company of the mistress (although I get through the nights easily enough with the help of the Lord, who suffers me to undergo these tribulations undoubtedly for my own good) and I pass the days practically a pilgrim, having no place whatsoever where I can retreat for one hour on my own. I do not yearn for large or very beautiful quarters, but only for a little bit of space, exactly like the tiny room that has just become available, now that a nun who desperately needs money wants to sell it; and, thanks to Suor Luisa's having spoken well on my behalf, this nun prefers me over any of the others offering to buy it. But because its price is 35 scudi, while I have only ten, which Suor Luisa kindly gave me, plus the five I expect from my income, I cannot take possession of the room, and I rather fear I may lose it, Sire, if you do not assist me with the remaining amount, which is 20 scudi. I explain this need to you, Sire, with a

Na carta acima, Maria Celeste Galilei (1600 – 1634) dirige-se ao pai a fim de lhe pedir ajuda financeira para obter uma cela privativa. Explica as razões pelas quais havia decidido abdicar do espaço que tinha para concedê-la à sua irmã de sangue Arcangela (1601 – 1659). A convivência com a mestra das noviças era difícil para ambas, mas a irmã mais nova tinha um temperamento excêntrico, era mais sensível à desagradável companhia da mestra. Para preservar a saúde de Arcangela, era importante que permanecesse só.

O problema é que, ao ceder a sua cela, a própria Maria Celeste havia se tornado uma peregrina dentro do convento, não tendo um espaço próprio para realizar as atividades de que tanto gostava. Sem cerimônia, decide recorrer à sempre presente figura paterna, o astrônomo Galileu Galilei (1554 – 1642), que havia se esforçado para garantir uma vaga para as duas filhas no Convento das Clarissas de San Matteo, em Arcetri, Florença.

Galileu nunca se casou, mas teve três filhos com Marina Gamba (1570 – 1612): Virginia, Livia e Vincenzio (1606 – 1649). Ainda que com um atraso de mais de dez anos, o caçula foi o único a receber oficialmente o sobrenome do pai; além disso, Vincenzio pode se casar e estudar, tendo cursado Direito na Universidade de Pisa. As meninas não tiveram a mesma sorte: por serem fruto de uma relação ilegítima (ou, como aparece no registro de nascimento de Virginia, *nascidas da fornicção*), foram enviadas ao convento aos 13 e 12 anos, respectivamente.

A faixa etária de ingresso na vida religiosa já é por si um indício de que a condição delas não era das melhores. A idade canônica era de 16 anos e, apesar de algumas exceções, depois do Concílio de Trento, era incomum a admissão precoce das aspirantes. Como analisa Dava Sobel, no livro *Galileo's daughter* (1999), o astrônomo

daughter's security and without ceremony, so as not to offend that loving tenderness I have experienced so often. I will only repeat that this is of the greatest necessity, on account of my having been reduced to the state in which I find myself, and because, loving me the way that I know you love me, and desiring my happiness, you can well imagine how this step will bring me the greatest satisfaction and pleasure, of a proper and honest sort, as all I seek is a little quiet and solitude. You might tell me, Sire, that to make up the sum I require, I could avail myself of the 30 scudi of yours that the convent is still holding: to which I respond (aside from the fact that I could not lay claim to that money quickly enough in this extreme case, as the nun selling the room faces dire straits) that you promised the Mother Abbess you would not ask her for those funds until such time as the convent enjoyed some relief from the constraint of constant expenditures; given all that, I do not think you will forsake me, Sire, in doing me this great charitable service, which I beg of you for the love of God, numbering myself now among the neediest paupers locked in prison, and not only needy, I say, but also ashamed, since I would not dare to speak so openly of my distress to your face: no less to Vincenzio; but only by resorting to this letter, Sire, can I appeal with every confidence, knowing that you will want and be able to help me. And here to close I send you regards with all my love, and also to Vincenzio and his bride. May the Lord bless you and keep you happy always. From San Matteo, the 8th day of July 1629. Most affectionate daughter, Suor M. Celeste]. (Galilei, 2001).

tinha muitas razões para solicitar um acesso especial das filhas à vida religiosa. A família Galilei, apesar das poucas posses, era de origem patrícia, ao contrário de Marina Gamba que, assim como os filhos, não recebeu o nome paterno na certidão de nascimento.

As origens incompatíveis, bem como a tendência à vida celibatária entre os acadêmicos da época, dão sinais de por que, apesar do longo relacionamento de doze anos, eles jamais se casaram, e sequer chegaram a dividir o mesmo teto. Era esperado que as filhas dessa união estivessem em posição desfavorável para uma boa oferta de casamento, e se considerarmos que cerca de cinquenta por cento das moças florentinas, oriundas de famílias patrícias, viviam ao menos uma parte da vida enclausuradas, o espaço monástico era um destino muito mais do que satisfatório para Virginia e Livia.

No terraço, o teto são estrelas

As circunstâncias do nascimento das filhas não eram as únicas preocupações do astrônomo. Ele enfrentava, há alguns anos, uma doença reumática crônica. Com frequência, era acometido por ataques e dores fortíssimas, que o deixavam prostrado por semanas, sem condições de trabalhar. Além disso, o seu futuro como matemático era incerto. É bastante conhecido o processo inquisitório que teve de enfrentar e que culminou em condenação por heresia, em 1633, mesmo ano da morte de Maria Celeste. Uma estranha coincidência que, ao longo da leitura das cartas, é possível compreender: a jovem era muito apegada ao pai e foi fortemente afetada pelas notícias da condenação.

Apesar dos vinte anos que separam um evento do outro, quando as jovens Virginia e Livia ingressaram no Convento das Clarissas de San Matteo, em outubro de 1613, Galileu já havia publicado o seu estudo *Sidereus Nuncius* ou *Mensageiro Sideral* (1610), no qual anunciava com entusiasmo a descoberta de quatro satélites ao redor de Júpiter e a existência de irregularidades na superfície da Lua, incluindo a presença de vales profundos e longas cadeias de montanhas. A publicação contrariava a teoria Geostática de Aristóteles e era uma alusão explícita ao Heliocentrismo de Nicolau Copérnico (1473 – 1543). É evidente que com as descobertas ele foi laureado no meio científico, mas inimizades com eclesiásticos também começavam a proliferar. Com todos esses fatores somados, a melhor solução era enviar prontamente Virginia e Livia

para o convento, garantindo a elas uma segurança de longo prazo; e, por outra parte, Galileu poderia seguir com suas investigações com maior liberdade e pelo prazo que a saúde permitisse.

Galileu Galilei é uma dessas figuras solares que faz sombra sobre todos a seu redor; por essa razão, Virginia ou Irmã Maria Celeste é uma ilustre desconhecida. Sua existência e seu talento como escritora chegam a nós por meio do diálogo epistolar que manteve com o pai durante toda a vida monástica. Além das cartas, a monja gostava de experimentar outros gêneros de escrita. É possível deduzir que se tratasse de poemas, canções ou peças teatrais de cunho religioso, mas nenhum desses textos sobreviveu após a sua morte.

Não foram apenas os textos dela a serem destruídos dentro do convento. O referido diálogo epistolar chega até nós na forma de um grande monólogo, tendo restado apenas as cartas escritas pela monja e guardadas em casa por Galileu. Acredita-se que a condenação por heresia do audacioso remetente tenha forçado a abadessa do convento de San Matteo a enterrar ou a destruir as cartas dele. Porém, vale ressaltar que a prova de que elas não apenas existiram como eram numerosas encontra-se nas próprias palavras de Maria Celeste: “Ponho de lado e guardo todas as cartas que me escreves diariamente, Vossa Senhoria, e quando não estou ocupada, com o maior prazer as releio mais uma vez” (Galilei, 2001, p. 4).¹⁰⁸

Apesar da diligência do astrônomo em relação às cartas da filha, há grandes lacunas e períodos de silêncio entre uma carta e outra, o que supõe que muitas missivas se perderam ou foram propositalmente destruídas por ele. As 124 cartas que sobreviveram foram escritas no intervalo entre 1623 e 1633. Em 2001, foram publicadas na íntegra e em versão bilíngue (italiano e tradução para o inglês), intituladas *To father: The letters of Sister Maria Celeste to Galileo* (1623 – 1633), ainda sem tradução para o português. A historiadora Dava Sobel foi a tradutora e organizadora do volume. Um ano antes, ela havia escrito uma biografia de Galileu, na qual se concentrava na restituição dessa versão pouco conhecida do astrônomo, isto é, como uma figura paterna, interessada e dócil, que contrasta sobremaneira com a do cientista de humor loquaz e corrosivo, que havia alimentado grandes contendas com membros influentes da Igreja Católica.

¹⁰⁸ “*Io metto da parte e serbo tutte le lettere che giornalmente mi scrive, V. S., e quando non mi ritrovo occupata, con mio grandissimo gusto le rileggo più volte [I set aside and save all the letters that you write me daily, Sire, and whenever I find myself free, the with the greatest pleasure I reread them yet again]*” (Galilei, 2001, p. 4).

Os quase dez anos que separam a entrada de Virginia no convento e a primeira carta de que temos notícia, datada de 10 de maio de 1623, já são um indício do desaparecimento de uma parte significativa dessa correspondência. Em adendo, o próprio conteúdo da carta em questão atesta que se tratava de um diálogo contínuo. Nela, Maria Celeste presta condolências a Galileu pela morte de Virginia Galilei, a irmã dele, em quem o nome de batismo da filha mais velha havia sido inspirado. Tratava-se de uma sucessão de perdas relevantes, e ela acreditava que o pai poderia sentir-se solitário:

E, quando lhe digo que compartilhamos boa parte da sua dor, o senhor bem faria se tirasse consolo da contemplação do estado geral da miséria humana, estamos todos nós aqui na Terra como estrangeiros e viajantes que logo partiremos para a nossa verdadeira pátria no Céu, onde reside a felicidade perfeita e para onde podemos esperar que a abençoada alma de sua irmã já tenha ido (Galilei, 2001, p. 1).¹⁰⁹

Nota-se, na leitura das cartas, como apesar dos muros e grades que separavam a monja do resto do mundo, ela buscava diminuir as distâncias, fazendo-se presente por meio da correspondência e também pela prestação de pequenos atos de serviços. Vale dizer que o vínculo filial não se resumia a assuntos de foro íntimo: ela conhecia de perto o trabalho do pai, e chegou, inclusive, a exercer a função de copista de textos dele. Havia momentos em que a doença o afetava de forma mais aguda e a letra dele tornava-se praticamente indecifrável. Nesses períodos, Maria Celeste atendia às solicitações paternas de transcrição de manuscritos. Oferecia, inclusive, semelhante serviço à abadessa de San Matteo, emprestando-lhe seu notório talento como letrista para os despachos burocráticos do monastério. Além disso, era cuidadosa e já havia conquistado a confiança de Galileu para assuntos delicados e confidenciais. Ele permitia, por exemplo, que ela lesse as cartas que havia recebido de autoridades, bem como os livros que escrevia, mantendo-a a par de todas as suas investigações heterodoxas.

¹⁰⁹ “e, come gli dico, partecipiamo ancor noi buona parte del suo dolore, se bene dovrebbe esser bastato a farci pigliar conforto la consideratione della miseria humana et che tutti siamo qua come forestieri e viandanti, che presto siamo per andar alia nostra vera patria nel Cielo, dove è perfetta felicità e dove sperar dov[er]mo che sia andata quell'anima benedetta. [And while I tell you that we share deeply in your grief, you would do well to draw even greater comfort from contemplating the general state of human misery, since we are all of us here on Earth like strangers and wayfarers, who soon will be bound for our true homeland in Heaven, where there is perfect happiness, and where we must hope that your sister's blessed soul has already gone]” (Galilei, 2001, p. 1).

Portanto, ela sabia que o Céu, espaço escuro e labiríntico, propício a divagações, havia ganhado um sentido duplo para ele. Se por um lado, como católico sincero, Galileu acreditava na morada celeste como lar definitivo, como espaço completamente imutável na estabilidade eterna do tempo de Deus; por outro, a luneta lhe havia revelado uma série de segredos cósmicos guardados pela cegueira do olho nu. Ele havia constatado que o céu era puro movimento, e essa ideia iria persegui-lo pelo resto da vida. Razão pela qual, na citação acima, ela apela à miséria da condição humana, ao sentimento de ser um eterno estrangeiro e viajante nesta terra, com a promessa de uma pátria, de um lugar de repouso permanente. De um lado o céu estático da religião, de outro, a *kinesis* dos astros quando observados na luneta; Maria Celeste parece confiar na honestidade do trabalho de seu pai, ao mesmo tempo em que expressa uma confiança inabalável na fé cristã.

Ao longo da correspondência, observa-se como a morte era uma presença cotidiana; ao passo que a vida era breve e frágil, estando sujeita a contingências e acidentes. Eram tempos difíceis, como já afirmamos anteriormente, e a morte dançava a sua ciranda macabra: as guerras e epidemias eram implacáveis, as condições de tratamento para manter o corpo saudável eram precárias e, amiúde, ineficazes. Somada a tudo isso, a fome era um fantasma que sazonalmente assombrava o convento de San Matteo. A Celeste restavam as memórias das longas noites com o pai no terraço de seu apartamento em Florença, com os olhos vidrados na luneta que ele próprio construiu. Ao mesmo tempo, ela sonhava com um outro céu, ainda mais estrelado, o mesmo céu que Teresa de Jesús prometera às suas filhas consagradas: “*hacia la patria*”, proclamava a madre pelos corredores do monastério em dia festa, “*Caminemos para el cielo, monjas del Carmelo*”¹¹⁰.

No que se refere ao tom e ao conteúdo dos textos, observa-se que a relação de pai e filha era amorosa, carregada de afetos, cuidados e admiração recíproca. É possível afirmar com certa segurança que Galileu e Maria Celeste foram muito próximos, e o ingresso na vida religiosa não fez mais do que florescer o amor que cultivavam um pelo outro; isso se faz notar, sobretudo, na escolha do nome de professa da jovem monja, inspirada na visão do pai, um *tresloucado amigo* das estrelas.

¹¹⁰ *Hacia la patria* encontra-se na íntegra no site: <https://teresavila.com/poema/10-hacia-la-patria/>. Acesso em 30 de janeiro de 2025.

Sob o teto estreito da irmã pobreza

Irmã Maria Celeste e Irmã Arcangela, ou Livia, a filha do meio, haviam sido enviadas ao mesmo convento por insistência de Galileu, mas isso não significa que o lugar fosse dos mais agradáveis. Tratava-se de um espaço hostil, não propriamente por conta das outras monjas que nele habitavam, mas sobretudo pela extrema penúria e frugalidade em que viviam.

Como professa da ordem de Santa Clara, o testemunho de Maria Celeste sobre a pobreza é exemplar. Ao longo das cartas, nota-se a escassez de recursos em que vivem, ela chega a pedir ao pai que lhe empreste cobertores para suportar o frio de sua cela. No período quaresmal, os pedidos de suplemento se intensificam. Após o longo inverno, os estoques de verão se esgotam e as irmãs são obrigadas a comer pão mofado e tomar vinho azedo. Nesses momentos, Maria Celeste pede ao pai que lhe envie uma galinha velha, que já não serve para botar ovos, para preparar um caldo e se revigorar das diversas enfermidades que a acometem por conta da desnutrição.

Como consequência da miséria, o tempo era igualmente escasso. As clarissas executavam longos e pesados trabalhos para manter o convento funcionando. Elas cumpriam de forma rigorosa a orientação de jamais sair da clausura, o que criava mais obstáculos para encontrar meios de subsistência. Como Clara (1194 – 1253) e Francisco de Assis († 1226) haviam estabelecido, elas deviam realizar longas orações, ritmadas pela leitura e pelo canto da Liturgia das Horas. Não raro, o sono noturno era entrecortado por vigílias. Além disso, praticavam penitências e jejuns rigorosos — acredita-se que Clara passava dias inteiros sem colocar um pedaço de pão na boca.

Toda essa contrição e ascetismo eram bastante apreciados pela população local, ainda mais com a epidemia de peste que assombrava os lares florentinos naqueles anos. É comum imaginar que a vida das monjas se resumia a isto: orações, jejuns, flagelos. Contudo, e especialmente nos lares mais pobres, como era o caso das clarissas, as irmãs gastavam grande parte do seu tempo trabalhando para não morrer de fome.

As clarissas não detinham outras propriedades além do perímetro demarcado pelos muros do monastério. Nos jardins deste, mantinham horta e pomar para a sua subsistência. Não possuíam serviçais, de modo que as monjas se encarregavam de toda a manutenção do monastério, o que incluía limpeza, reparos e preparo de alimentos. Apressavam-se também em obter outras fontes de arrecadação

advindas de esmolas e da venda de artigos religiosos, peças de artesanato, bordados, remédios e elixires preparados na botica, além dos quitutes, como pães, bolos, compotas e antepastos. Para ilustrar a rotina árdua das pobres clarissas, Sobel recupera a fala de Maria Domitilla Galluzzi, que ingressou no convento de Santa Clara de Pavia na mesma época das filhas de Galileu:

“Mostre-lhe como nos vestimos com roupas deploráveis”, aconselhava ela a qualquer freira que apresentasse uma candidata à admissão ao modo de vida das irmãs, “andamos sempre descalças, levantamos no meio da noite, dormimos em camas duras, jejuamos continuamente e comemos uma comida rústica, pobre e quaresmal, passamos a maior parte do dia recitando o Divino Ofício e em longas orações mentais, e que toda a nossa recreação, prazer e felicidade é servir, amar e dar alegrias ao amado Senhor, tentando imitar suas santas virtudes e mortificar-nos e aviltar-nos, suportar o desprezo, a fome, a sede, o calor, o frio e outros inconvenientes por amor a Ele” (Galluzzi *apud* Sobel, 2000, pp. 114-115).¹¹¹

O alerta de Galluzzi não é despropositado. Ao informar sobre as reais condições de vida das clarissas, ela manda um recado às candidatas cuja inclinação pelo convento passa longe de um entusiasmo pela experiência contemplativa. As famílias tinham uma série de razões para enviarem seus rebentos para a vida religiosa e, na maior parte das vezes, não era uma escolha piedosa, mas um arranjo de caráter financeiro e social.

É por essa razão que, quando se fala em conventos, a política de dotes não é assunto secundário. Uma jovem só era admitida no convento de San Matteo mediante o pagamento de um dote, o que contrariava o desejo inicial de Clara e Francisco, que abdicaram das heranças familiares para viver na mendicância. Não surpreende que as regras dos santos fundadores sejam amainadas ao longo do tempo. Entre franciscanos e clarissas, essa é uma realidade facilmente verificável: trata-se de prescrições tão rigorosas que acabam perdendo o sentido após a morte do fundador.

Apesar disso, no tempo de Galluzzi e de Maria Celeste, as pobres Clarissas ainda viviam muito do que os santos de Assis haviam idealizado. Mesmo com o abrandamento do desejo de pobreza deles, é necessário ponderar que o dote que

¹¹¹ “Show her how we dress in vile clothing,” Maria Domitilla counseled any nun introducing a candidate for admission to the sisters’ way of life, “always go barefoot, get up in the middle of the night, sleep on hard boards, fast continually, and eat crass, poor, and lenten food, and spend the major part of the day reciting the Divine Office and in long mental prayers, and how all of our recreation, pleasure, and happiness is to serve, love, and give pleasure to the beloved Lord, attempting to imitate his holy virtues, to mortify and villify ourselves, to suffer contempt, hunger, thirst, heat, cold, and other inconveniences for his love.” (Sobel, 1999, p. 49).

recebiam representava uma quantia ínfima quando comparado aos dispendiosos gastos matrimoniais ou, mesmo, aos dotes para entrada em conventos mais distintos e abastados. Divididas em 53 monastérios, chegava a quatro mil a população de mulheres enclausuradas em Florença à época. Havia conventos para todos os gostos, demandas e bolsos.

A maneira como viviam as pobres filhas de Clara é um exemplo pequeno da variedade de formas de vida que os conventos abrigaram no século XVII. Conquanto os decretos de Trento impunham limites e regras estritas sobre a vida no claustro, não era incomum encontrar conventos nos quais jovens mimadas passavam dias inteiros mergulhadas no tédio e no ócio, recebendo visitas de amigos e parentes em suas celas amplas e luxuosas. A escolha de um convento mais rico ou mais pobre fazia muita diferença na forma como a vida de hábito se realizaria.

Judith C. Brown, em seu livro *Atos impuros: a vida de uma freira lésbica na Itália da Renascença* (1986), descreve a história da Irmã Benedetta Carlini, que teria vivido em Pescia, a cerca de 72 quilômetros de Florença, entre os anos de 1590 e 1661. Apesar de pertencer a uma família com relativo prestígio social, Benedetta foi mandada ao convento das teatinas que, à época, ainda não havia obtido a regularização da comunidade monástica. Os Carlini optaram pelas teatinas justamente por conta da irregularidade do espaço, o que ocasionava uma redução considerável no valor do dote:

Como essa história sugere, não apenas o parentesco, mas também o dinheiro era importante para colocar uma moça num convento. O mercado do casamento das noivas de Cristo era ligado ao mercado do casamento das noivas de homens comuns. E na Toscana do século XVI havia mais compradores do que ofertas no mercado. Os homens estavam adiando cada vez mais o casamento ou permanecendo solteiros; consequentemente, o custo dos dotes, quer seculares quer religiosos, aumentava. Encontrar um marido para uma moça pesciatina bem-nascida no fim do século XVI requeria um dote de pelo menos 1500 escudos; colocá-la num convento de prestígio como Santa Chiara custava cerca de 400 escudos. Não é de surpreender que fosse uma opção atraente para as famílias patricias com grande número de filhas e que os conventos de Pescia estivessem com excesso de candidatas (Brown, 1987, pp. 57-58).

A decisão de colocar uma filha em um convento era fortemente influenciada pelo fator financeiro. Como pondera Brown, o dote para *casar uma moça com Jesus* chegava a um terço do valor de casá-la com um homem comum. A historiadora estima o valor de 400 escudos para obter vaga em um convento ilustre. Já Maria Celeste pede ao pai 20 escudos para inteirar o total de 35 para comprar uma cela

em San Matteo. A diferença monetária já demonstra que a vida no claustro das clarissas era muito mais simples do que na maioria dos conventos da região. Apesar disso, é importante ressaltar que a maioria da população florentina tinha um rendimento aproximado de 60 escudos anuais. Isso explica a razão por que Maria Celeste argumenta sobre a necessidade de receber aquela quantidade de dinheiro: “como a quantia que peço é muito alta”. Definitivamente, não era um valor a ser desprezado.

Filhas ilegítimas e com um dote modesto, Virginia e Livia tiveram que se contentar com o espaço rústico de San Matteo, o que tornou o destino delas ainda mais difícil. Apesar da complacência de Maria Celeste em relação ao tema, o mesmo não se pode afirmar sobre a silenciosa Suor Arcangela, que com frequência sofria com ataques de fúria e melancolia, sendo uma preocupação constante para a irmã mais velha. Não há vestígios que confirmem se a filha do meio chegou a se comunicar por carta com o pai. As notícias que temos dela são mediadas pelas palavras preocupadas de Celeste, que inúmeras vezes requisitava a visita de um médico ou comunicava ao pai sobre a instabilidade do quadro de saúde de Arcangela.

Em 1631, Galileu decide mudar-se para os arredores do convento de San Matteo, a fim de fazer-se mais presente na vida das filhas. Vivendo numa distância de poucos metros, torna-se menos necessária a comunicação por cartas. Isso talvez explique por que, mesmo após a morte de Maria Celeste, em 1633, não existam cartas de Arcangela.

Apesar da penúria, as cartas testemunham os esforços de Maria Celeste em ajudar no cotidiano da família. Além da transcrição dos manuscritos de livros e cartas, ela envia aos parentes artigos de cama bordados, roupas costuradas à mão, compotas, geleias, frutas cultivadas no jardim do claustro, bem como remédios que preparava para ajudar o pai a suportar os ataques reumáticos. Dado o seu vasto conhecimento em medicina natural, Maria Celeste exercia o cargo de boticária do convento, trabalhando tanto na recuperação de irmãs enfermas, como no auxílio a um médico visitante. Além disso, ela havia herdado da família o talento para música. Vincenzo Galilei, pai Galileu, foi um excelente compositor, lutenista e teórico da música. Não apenas o filho, como também o neto, teriam herdado o mesmo talento. De Maria Celeste, sabe-se que ensinava canto gregoriano às noviças e regia o coro.

As correspondências são textos interessantes de analisar por conta da materialidade cotidiana que as permeia. É possível extrair desse tipo de linha toda uma constelação de comportamentos e práticas culturais que em outros gêneros de textos não

encontraríamos em tanta abundância. Nas cartas, Maria Celeste fala de comida, de vestimenta, de saúde e das formas de tratamento de doenças; além disso, expressa afetos, preocupações, tristeza pelos silêncios e ausências. Nota-se como as distâncias e o tempo eram vividos de forma prolongada. Ela almeja uma primavera eterna, mas o inverno é sempre longo e difícil de sobreviver.

Aos poucos, as reclamações aparecem: dores de dente, de cabeça, de estômago, fraqueza. Evidências de que sofria de desnutrição. As cartas sempre vêm recheadas de pedidos e de magras tentativas de retribuir a generosidade paterna: ela pede açúcar para um doce e lhe envia uma pêra cozida; suplica por tecidos para costurar uma colcha e lhe envia os colarinhos da camisa cerzidos, lavados e engomados; os potes e caixas que vão junto com as cartas sempre devem voltar. Ela insiste: eles não são meus. Quase nada é dela.

O que me remete à pergunta que Mary Seton, a narradora de Virginia Woolf em *Um teto todo seu*, faz ao constatar a presença parca de escritoras nas prateleiras de uma biblioteca: “Por que um sexo é tão próspero e o outro, tão pobre? Que efeito tem a pobreza sobre a ficção? Quais as condições necessárias para a construção de obras de arte?” (Woolf, 2014, p. 41).

Ao observar o abismo entre as oportunidades oferecidas a homens e mulheres, a narradora se dá conta da importância do aspecto material na produção literária, compreendendo que, se existem tão poucas mulheres produzindo conhecimento, escrevendo literatura, não é por uma limitação de caráter congênito e cognitivo, como muitos alegavam à época, mas pela pobreza material e de experiências a que fomos submetidas por tantos séculos.

Limitadas em diversos âmbitos da vida, sem a liberdade para escolher nossos próprios destinos, muitas de nós permaneceram e permanecem confinadas a regimes de trabalho desumanos e subalternos, aos quais se agrega uma segunda jornada doméstica, matrimonial e materna. Para Seton, o ritmo de vida exaustivo impede as mulheres de cultivar-se intelectualmente e, por consequência, de escrever ficção. Uma tese que, como abordamos nos capítulos anteriores, confirma-se inclusive nos claustros. Em conventos no modelo de trabalho apostólico, a produção literária despenca. A freira trabalhadora escreve bem menos do que a monja contemplativa.

Seton chega à conclusão de que, para ter tempo e condições físicas de escrever, a mulher precisa ter no mínimo um espaço próprio e uma renda mensal. A título de exemplo, ela oferece às suas ouvintes um salto imaginativo carregado de

ironia: *e se Shakespeare tivesse uma irmã chamada Judith? E se ela tivesse nascido com a mesma verve literária do irmão, conseguiria a jovem inglesa escrever uma obra à altura de Hamlet ou Romeu e Julieta?* Para a narradora, Judith certamente não teria tido a mesma sorte: primeiramente, não ofereceriam à irmã a mesma educação recebida por William. Ademais, seria obrigada a se casar, e se ela se negasse, apanharia do pai. Se, ainda por cima, a jovem fosse teimosa e inflexível e, mesmo com todos os impedimentos, acreditasse em seu talento literário e fugisse para Londres, como o irmão havia feito anos antes, ela não poderia trabalhar como atriz, muito menos escreveria peças de teatro. Talvez alguém lhe acusasse de louca ou de bruxa. O fato é que Judith teria uma sorte muito diferente de William: terminaria a vida na prostituição, pobre e tuberculosa.

O que nos traz de volta a Maria Celeste que, em sua curta vida, foi diversas vezes penalizada pela pobreza feminina. Quando comparamos as oportunidades oferecidas a Vincenzo Galileu e às filhas Virginia e Livia, notamos como a anedota da irmã de Shakespeare não é tão difícil de se confirmar. Apesar da bastardia, Vincenzo recebeu o nome do pai, teve acesso à educação formal, foi casado e teve filhos. Embora não tenha expressado o brilhantismo de Galileu, com certeza, teve uma vida muito mais confortável do que a das duas irmãs.

O céu é uma cela para chamar de minha

Maria Celeste foi a mais talentosa dos três filhos do astrônomo. Apesar de não termos notícias de outros textos que escreveu, as cartas dão testemunho e comprovam esta afirmação. Ao ler essa correspondência, fui inteirando-me da beleza do caráter e da generosidade da filha predileta de Galileu. A carta que abre este capítulo oferece à minha leitora uma amostra pequena de sua vida como monja. Em alguns momentos, o conteúdo das cartas chega a causar certa revolta, pois a hostilidade do teto de San Matteo parece, nos longos dez anos de correspondência, não dar um momento de trégua.

Ainda que fuja ao padrão de conduta científico, permito-me elogiar Maria Celeste. A partir de sua pena, foi possível recobrar a beleza que existe nos vínculos filiais e fraternos. Ela é sempre muito amorosa ao se dirigir ao pai, algo que se nota

tanto nas saudações como nas despedidas de suas cartas: “Amadíssimo senhor Pai”; “Sua afetuosíssima filha”. Afeto que destina também a Vincenzo e sua já formada família e a Arcangela, que é sempre incluída através do uso delicado da primeira pessoa do plural.

A despeito de todas essas referências aos aspectos familiares e afetivos das cartas da irmã Maria Celeste, caberia destacar que a monja conhecia muito bem o gênero epistolar, aplicando e manejando com grande eloquência todas as regras de conduta e protocolos de escrita em voga na sua época. Suas cartas são exemplos de concisão, elegância e humildade tão respeitados por tratadistas como Erasmo de Rotterdam e Justo Lúpsio (1547 – 1606). Ela certamente conhecia tratados dedicados ao tema, pois chega a pedir a Galileu que lhe empreste um livro sobre escrita de cartas. Maria Celeste se preocupava com esses protocolos, pois, afora as cartas ao pai, também se correspondia com a Grã-duquesa da Toscana, Cristina (1565 – 1637), entre outros remetentes de prestígio, a quem se dirigia em nome e benefício do Convento de San Matteo.

Entretanto, gostaria de destacar alguns detalhes importantes que aparecem na carta que abre este capítulo. Apesar de esforçar-se para manter uma boa conduta, Celeste parece preocupada demais para seguir certas prescrições discursivas. Ora, apesar do forte componente familiar e prosaico, o gênero epistolar possuía uma série de etapas que deveriam ser rigorosamente respeitadas. Como afirma o Anônimo de Bolonha, em *Regras para escrever cartas*, para a eficácia de uma epístola, em seu sentido retórico, após a saudação, o remetente deve “captar a benevolência” do destinatário, demonstrando boa disposição, humildade e interesse pelas pessoas envolvidas. Com frequência, observamos a utilização desse recurso quando o remetente busca retomar assuntos e/ou demonstra interesse pelo estado de saúde e condições de vida do destinatário. Para o tratadista, a *benevolentiae captatio* sedimenta o caminho para a narração do tema central da missiva; trata-se de uma etapa necessária para que o pedido, presente no conteúdo da carta, possa ser atendido.

Contudo, Maria Celeste não se comporta da forma esperada na carta: após a saudação, ela ignora a etapa de captação da benevolência e se encaminha diretamente à narração do fato que a perturba. No momento em que escreve, ela não possui uma cela onde possa ter um pouco de paz e descanso. Quando comparada a outras cartas da escritora, observa-se como se trata de uma atitude exótica de sua parte, que sempre se mostra mais preocupada em oferecer do que em pedir algo especificamente para si.

Penso que a situação era bastante urgente e delicada; a escritora enfatiza que o tema lhe causa embaraço, que não teria coragem de tratá-lo em uma via que não fosse pela escrita: “na sua presença não ousaria expressar tão abertamente a minha necessidade”. De todo modo, não se pode afirmar que Celeste não saiba conquistar a generosidade de seu remetente: “A boa disposição será assegurada também pelo efeito das circunstâncias” (Anônimo de Bolonha *apud* Tin, 2005, p. 97). Como nos inteiramos nas cartas que seguem, Galileu não apenas a ajudou com a quantia de 20 escudos, como teve que desembolsar uma soma ainda maior, uma vez que, na ocasião da resposta paterna, a cela mais barata não estava mais disponível, e a Madre Abadessa acabou oferecendo a Celeste um quarto maior e mais caro.

Apesar da redação apressada, a carta é permeada por traços retóricos. A escritora antecipa os argumentos contrários do pai e apresenta contra-argumentos, como é o caso da dívida do convento em relação ao dote das filhas Galilei. Ela recorda o pai da promessa de não solicitar o dinheiro em momentos de arrocho financeiro em San Matteo. Somado a isso, ela busca persuadi-lo ao trazer à baila uma confiança expressa no amor paterno e na sua constante generosidade, procurando argumentar não apenas no sentido racional, mas apelando também à emoção. Como pai amoroso, ele certamente deseja a felicidade e o conforto de suas filhas.

Nota-se, na narração do problema, a centralidade da questão espacial na harmonia e no bem-viver comunitário. O convento é ideal e concretamente construído para ser um *espaço do comum*. O edifício comporta cozinha, refeitório, corredores, salas de convivência, oratórios, locutórios, jardins que são usados e divididos por todas as monjas. Ao contrário da cela que, fechada à chave, guarda não apenas a intimidade, no sentido da toalete, como também objetos pessoais e momentos para uma atividade solitária.

Para dialogar com o que debatemos nos capítulos dedicados ao romance *The nun's story*, a cela é o único espaço concreto — para além do próprio corpo da freira — de sua subjetividade. Não sem razão a maioria das monjas clarissas viviam em celas compartilhadas, seguindo a regra de viver em pobreza, sem *nenhum* bem próprio, sem *nada* para chamar de seu. Por essa razão, a posse de uma cela individual não é um detalhe supérfluo; trata-se de uma forma de propriedade privada.

Contudo, na época de Celeste, essa regra de não possuir um quarto próprio já não era mais respeitada. Dependendo da condição social da família de origem, uma monja poderia adquirir uma cela particular. E o verbo “adquirir” aqui tem um sentido

literal: era necessário comprar o espaço, e havia uma relativa diversidade de opções; algumas celas eram mais confortáveis e espaçosas, outras mais modestas. É esse o tema central da carta da jovem. Após dividir quarto com a mestra das noviças, Maria Celeste exterioriza que as noites em tal companhia eram difíceis, mas o mais insuportável era passar o seu dia como uma peregrina, sem um espaço próprio onde descansar.

Alega também que esta é uma das piores dificuldades que alguém em seu estado pode atravessar. O espaço solitário da cela particular era necessário, sobretudo, para as religiosas interessadas em exercer funções intelectuais. Das trinta mulheres que viviam no convento de San Matteo, Maria Celeste era a que tinha melhor habilidade linguística, tanto na escrita em italiano vernacular, como no latim formal. Gostava de ler e de escrever e, com um espaço para chamar de seu, certamente, teria maior liberdade não apenas para fazer as suas obrigações, como também para desfrutar de atividades de que gostasse. Em *Um teto todo seu*, Virginia Woolf enfatiza a importância de um quarto com chave para a atividade da escritora. A porta cria uma fronteira contra interrupções desnecessárias e permite uma conversa silenciosa entre a escritora e o texto.

Inerente a esse pedido, observa-se, portanto, um contraste entre a escolha de viver em solidão ou de viver em comunidade, entre espaço comum e espaço próprio. Uma tensão que se observa na vida religiosa desde os tempos mais remotos, em que os opostos complementares do cenóbio e do eremitério se justapõem. Em seu livro *Altíssima pobreza* (2011), Giorgio Agamben investiga as origens desse encontro entre opostos a partir da análise das primeiras regras monásticas, datadas dos séculos IV e V da Era Comum. O nascimento da regra como gênero discursivo surge da necessidade de governar a vida dos religiosos tanto de maneira coletiva, como particular: “Pode parecer surpreendente que o ideal monástico, nascido como fuga individual e solitária do mundo, tenha dado origem a um modelo de vida comunitário integral” (Agamben, 2014, p. 20). As regras constitucionais ganharam importância tamanha ao ponto de toda e qualquer comunidade religiosa possuir seu próprio sistema de leis.

Se voltarmos o olhar aos pais e mães do deserto, encontramos a origem da vida celibatária católica, que nasce na aridez do espaço inabitado, escondida em cavernas, solitária e privada da convivência humana.¹¹² O anacoreta ou eremita é aquele

¹¹² Há um esforço de investigação e recuperação da memória de pensadoras, escritoras, mártires da Igreja primitiva, as chamadas madres do deserto — em aramaico, *ammas* (mãe espiritual; para os homens se utilizava *abbas*) —, que tiveram um papel seminal na formação do monasticismo medieval espelhado nas primeiras experiências eremíticas e cenobíticas. Como afirma Tim Viviam, no livro *Becoming fire. Through the years with the desert fathers and mothers* (2008), é flagrante que de uma rica presença

que abandona tudo para perambular pelo deserto, que se priva de todo conforto e escolhe um espaço hostil para meditar e preparar-se para um encontro com Deus. Ele come e bebe pouco, recusa-se a falar, desvia-se do contato com outras pessoas. É amiúde confundido com o louco, não se banha, não cuida da aparência, esconde-se para não ser encontrado. Ao mesmo tempo, no seu distanciamento, ganha ares de oráculo, pois é considerado um portador silencioso das revelações divinas.

Ao contrário do cenobita que, inspirado no paradigma comunitário de *Atos dos Apóstolos*, busca viver em “unanimidade” e “comunismo” com seus irmãos de congregação. O cenobitismo é um modo de vida que procura corrigir certos costumes do nomadismo anacoreta, sobretudo, os efeitos que a vida solitária produz ou deixa de produzir. Na perspectiva cenobita, *o religioso que deseja viver sozinho nutre sua alma de uma individualidade estéril, uma vez que guarda para si os dons que recebeu de Deus*. Compreende-se, nesse sentido, que ainda que o anacoreta disponha de talentos preciosos, não faz diferença, estes se tornam inúteis ao serem sepultados dentro do indivíduo. A vida em comunidade, por outro lado, permite que os dons possam circular.

Não por acaso, a mudança no paradigma do individual para o comunal começa por repensar o espaço: primeiramente, é preciso sair da caverna, da toca, do deserto; em seguida, deve-se idealizar um local que abrigue o modo de vida comunitário. A importância dada à espacialidade, nesse contexto, encontra indícios na origem do termo “eremita” que, no grego ἔρημος (*erēmos*), abarca sentidos de “espaço inabitado”, “deserto”, “vazio”, “solitário”, “pouco frequentado”. Algo muito similar ocorre com o termo “anacoreta”, que tem sua origem no grego Αναχωρητής (*anakhōrētēs*) e expressa literalmente “pessoa que se retirou”, pessoa que vive em grutas.¹¹³

O espaço do mosteiro que, curiosamente recebe também o nome de cenóbio (no latim, *coenobium*), tem como objetivo central abrigar um determinado número de religiosos que desejam aprender a “viver juntos” (*koinos* “comum” + *bios* “vida”). Ao contrário do nomadismo anacoreta, no enraizamento monástico, o espaço é pensado para abrigar um modo de vida coletivo: as salas são amplas; a cozinha comporta

feminina nos primeiros séculos do cristianismo só tenhamos acesso aos textos de amma Sinclética de Alexandria (~ IV d.C), amma Sarah (~V d.C) e amma Teodora de Alexandria (~ IV d.C).

¹¹³ Retirado do dicionário *A Greek-English Lexicon*, de Henry George Liddell e Robert Scott, versão online, acessado em 17/07/2024. Link:

<https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.04.0057%3Aentry%3De%29rh%3Dmos>. Acesso em 30 de janeiro de 2025.

grandes panelas, caçarolas e louças em geral; o refeitório possui muitas mesas e cadeiras; a lavanderia recebe um grande volume de roupas e artigos em tecidos; os corredores são pensados para o trânsito de um local a outro. Diferente das paredes apertadas da caverna do anacoreta, o cenóbio é espaçoso.

Com efeito, para que esse espaço de coabitação funcionasse, foi necessária a formação de um conjunto de regras horizontais de convivência e a criação de hierarquias de regência legislativa. As regras monásticas inauguram um modo de viver no qual o *habitar* (no sentido do pertencer a um espaço comum) implica uma forma de vida, uma vez que se torna necessário orientar as ações desse conjunto de indivíduos. Do despertar ao anoitecer, a vida passa a ser escalonada e ordenada. O *comum* reverbera inclusive na aparência que esta forma de vida assume exteriormente, pois é na vida monástica que a palavra *habitus*, do sentido original de *modo de ser ou agir*, converte-se em uma referência ao hábito como veste consagrada, como comentamos no capítulo passado.

No livro *Comment vivre ensemble: cours et séminaires au Collège de France 1976 – 1977* (2002), Roland Barthes insiste no aspecto espacial da anacorese: “distanciamento”, um distanciamento íntimo, profundo e secreto — distancia-se do Estado, das fiscalizações, do serviço militar. Razão pela qual o anacoreta é uma figura vinculada ao primeiro cristianismo: como religião perseguida e fora-da-lei. Em virtude disso, o crítico defende uma tese interessante a respeito da transição do anacoretismo para o cenobitismo: o triunfo do cenóbio coincide temporalmente com a ascensão do cristianismo como uma religião de Estado (Barthes, 2005, p. 53). O anacoretismo estaria vinculado a um princípio de um “não-poder”, de crença perseguida, que se esconde em cavernas.

Como observamos no capítulo dedicado à Irmã Lucas, a regra adquire formas totalitárias e impõe um ritmo comum a todas as consagradas, que devem mover-se harmonicamente como uma grande orquestra. Qualquer deslize ou manifestação individual é observado como uma falta a ser reparada. Barthes recorda como as formas anacoréticas eram uma espécie de categoria antinômica do poder, pois cada indivíduo podia viver fora do controle dos superiores, em uma *idiorritmia*, isto é, num ritmo próprio. Para dialogar com Agamben, a consolidação das santas regras como gênero discursivo significaria a liquidação de formas “anárquicas” da religiosidade cristã. Nesse olhar, o cenobitismo é parte da institucionalização da vida consagrada, sua aproximação definitiva com o poder.

Para Agamben, são os franciscanos que levam ao extremo a aplicação regimental do comum, ao abraçar de forma integral o voto de pobreza como renúncia a toda e qualquer propriedade pessoal. Tal é a necessidade de colocar em questão até mesmo o microespaço da cela, como um resquício de permanência de uma certa individualidade. Não fosse pela necessidade de um espaço próprio, poderíamos dizer que Celeste abraçou com toda a convicção o modelo franciscano de virtude. No contexto específico da filha de Galileu, os conflitos relativos ao espaço não fazem mais do que reiterar a realidade precária em que vivia.

Celeste não escolheu ser uma pobre clarissa voluntariamente. Sua entrada no convento foi imposta em seu nascimento: teve o azar de nascer mulher e filha da fornicção. A pobreza de Maria Celeste é dura e nem um pouco heroica ou bonita. Ao contrário, é uma denúncia da precariedade material a que mulheres foram submetidas dentro e fora dos conventos. Com um corpo já desgastado, magro e cansado, ela morreu aos 34 anos. Havia ficado banguela (provavelmente acometida de escorbuto). Se não fosse pelas cartas, talvez nunca soubéssemos que Galileu teve uma filha tão talentosa.

Olhando por esse viés, é evidente que o seu pedido ao pai deveria chegar sem os floreios que se esperavam nos protocolos epistolares. Deveria chegar sem floreios, porque a dignidade de ter um teto para chamar de seu é tão premente quanto o acesso à água potável ou à comida. É vital. Maria Celeste já sabia disso.

Sob o teto confortável da irmã prosperidade

Antes de finalizar este capítulo, gostaria de trazer para dialogar com Maria Celeste uma outra freira, Sor Juana Inés de la Cruz, que compreendeu também desde muito jovem a importância de cultivar um espaço privado. Sor Juana foi uma escritora prolífica e muito habilidosa, transitou por uma variedade de gêneros textuais, escreveu tanto teatro, como poesia e prosa. É considerada uma poeta de peso não apenas no contexto da literatura produzida dentro de conventos, mas de toda a história das literaturas de língua castelhana. Sua grandeza como poeta, adicionada a uma série de peculiaridades biográficas, faz com que sua literatura atraia acentuado interesse crítico. Para nós, a presença de Sor Juana adiciona como componente específico a atividade literária conventual, não limitada a uma paixão desinteressada por livros e estudos, mas

também como um negócio razoavelmente rentável, o que reverbera, como esperado, sobre as diferentes formas espaciais e imaginárias que um convento pode assumir.

A história de Sor Juana poderia ser narrada através dos espaços que ela percorreu e ocupou. A começar pelo seu local de nascimento: San Miguel de Nepantla, no México, aos pés do vulcão Popocatepetl e da montanha Iztaccíhuatl. O encontro desses dois grandes monumentos naturais alimentou o imaginário popular, que se encarregou de criar uma série de lendas difusas, cujo tema principal discorre sobre o amor impossível entre um guerreiro e uma princesa.

Nessa lenda, a princesa Iztaccíhuatl é levada a acreditar que seu amado havia morrido na guerra. Tomada pela melancolia, adormece em um sono profundo do qual jamais acordará. Ao retornar da guerra, Popocatepetl manda construir uma montanha-mausoléu, e sobre ela deposita o corpo de sua princesa. Após os ritos funerários e ainda muito triste, ele se ajoelha em frente à montanha, acende uma tocha e ali permanece. Com o passar do tempo, a neve cobriu o corpo da jovem, tomando as formas da montanha, e o guerreiro, por sua vez, converteu-se em vulcão; a tocha continuaria acesa em seu interior, emanando calor e expelindo cinzas ao redor.

O nome Nepantla é de origem nahuatl e significa "no meio de", o que indica sua localização entre esses dois montes, entre os gelados ventos montanhosos e a quente terra vulcânica. A beleza do local de nascimento de Juana Inés inspirou o seu primeiro biógrafo, o padre Diego Calleja (1639 – 1725), para quem o espaço idílico era um sinal de que alguém extraordinário nasceria ali:

A doze léguas da cidade do México, metrópole da Nueva España, duas montanhas são quase contíguas, que apesar das diferentes qualidades de uma estar coberta de neve sucessiva e da outra o fluir de um fogo perene, não se tornam más vizinhas entre si. Em seus extremos, na pouca distância que os divide, conservam antes a paz e uma temperatura suave. No sopé destas duas montanhas, situa-se uma quinta espaçosa, conhecida pelo título de San Miguel de Nepantla, que, apesar dos excessos de calor e frio, na primavera, devia ser o lar desta maravilha. Madre Juana Inés nasceu aqui, no ano de mil seiscentos e cinquenta e um, no dia doze de novembro, sexta-feira, às onze da noite. Nasceu num quarto da mesma quinta chamado *A Cela*, uma coincidência que, ao primeiro suspiro, a fez apaixonar-se pela vida monástica e ensinou-lhe o que era viver e respirar o ar da clausura (Calleja, 1700, p. 3).¹¹⁴

¹¹⁴ “*A doce leguas de la ciudad de México, metrópoli de la Nueva España, están casi contiguos dos montes, que no obstante lo diverso de sus calidades en estar cubierto de sucesivas nieves el uno, y manar el otro perenne fuego, no se hacen mala vecindad entre sí, antes conservan paz sus extremos y en un temple benigno la poca distancia que los divide. Tiene su asiento a la falda de esos dos montes una bien*

Quando decide escrever a biografia de Juana Inés, Calleja tinha como propósito descrever a história de vida da monja como um longo caminho que termina em arrependimento e redenção, aproximando a biografia do gênero hagiográfico. Tal é a razão para a ênfase no local de nascimento como um espaço de encontro harmônico entre opostos, formando a moldura de um quartinho, a *cela*, o que demonstraria que Juana nasceu predestinada à vida monástica, à paz e ao recolhimento. Nascera para ser santa.

Contudo, toda essa beleza natural e harmônica descrita pelo clérigo mantém escondidas as circunstâncias do nascimento da escritora, como ela mesma traduziria em verso “*mala noche y parir hija*” (de la Cruz, 2018, p. 133). Como Maria Celeste, Sor Juana era filha ilegítima da união de Pedro de Asbaje y Vargas Machuca e Isabel Ramírez de Santillana. Em seu registro de batismo, no lugar de “filha da fornicção” como no caso da filha de Galileu, consta “filha da igreja”, expressão que, à época, também fazia referência à bastardia. Inclusive, como ressalta Antonio Alatorre, a *cela* era uma alusão jocosa à pobreza e simplicidade do espaço natalício, e não propriamente ao prenúncio de uma vida monástica (Alatorre, 1987, p. 592).

A origem bastarda irá influenciar sobremaneira o comportamento de Sor Juana como monja e como escritora, pois é notável como, desde muito cedo, ela compreendeu que o genuíno interesse que tinha pelo mundo literário lhe ofereceria, em paralelo, muitas vantagens sociais e oportunidades financeiras. Como ela mesma descreve, na famosa “*Carta respuesta a Sor Filotea*” (1692), apresentou um interesse precoce pelo conhecimento, tendo aprendido a ler aos 3 anos de idade. Até os oito anos, viveu nos arredores da fazenda do avô materno, Pedro Ramírez de Santillana, tendo uma biblioteca como espaço heterotópico para alimentar sua imaginação e seu interesse pelo saber. Quando começou a tomar lições de latim, narra, em anedota, que as levou tão a sério que cortava os próprios cabelos como penitência por não aprender as lições na rapidez e eficiência que desejava.

Da paisagem de livros e de vulcões, Juana se mudou para a casa de sua tia María Ramírez, com quem viveu por mais 8 anos. Por volta dos dezesseis, transferiu seu

capaz alquería, muy conocida con el título de San Miguel de Nepantla, que confinante a los excesos de calores y fríos, a fuer de primavera, hubo de ser patria desta maravilla. Aquí nació la madre Juana Inés, el año de mil seiscientos y cincuenta y uno, el día doce de Noviembre, viernes, a las once de la noche. Nació en un aposento que dentro de la misma alquería llaman La celda, casualidad que, con primer aliente, la enamoró de la vida monástica y la enseño a que eso era vivir, respirar aires de clausura.” (Calleja, 1700, p. 3).

domicílio para a corte do vice-rei Antonio Sebastián de Toledo (1625 – 1715), marquês de Mancera, e de sua esposa, Leonor María del Carreto (1616 – 1673). Foi na corte que, sob a orientação de seu confessor Antonio Núñez de Miranda (1618 – 1695), decidiu abraçar a vida monástica, ingressando aos dezenove anos no convento das Carmelitas Descalças, onde permaneceu por cerca de três meses. O ascetismo radical em que viviam as filhas de Teresa foi demasiado para Juana Inés, que adoeceu e teve de pedir transferência a um convento com práticas mais relaxadas. Ela desejava ser poeta, não santa, “¿*Había de ser santa a pura fuerza?*” (de la Cruz, 2018, p. 312).

Para traçar um paralelo com o que temos debatido ao longo deste capítulo, gostaria de trazer à baila um fragmento de uma carta de Juana endereçada a seu confessor que, à força de convertê-la em santa, a censurava e a proibia de exercer atividades ligadas à escrita.

FRAGMENTO 10.

Extraído de *Carta de Monterrey* (1682), de Sor Juana Inés de la Cruz:

O tema, então, desta ira de V. R. (meu muito amado Pai e Senhor) não foi outro senão estes versos negros com os quais o Céu, tão contra a vontade de V. R., me dotou. Recusei-me terminantemente a fazê-los e desculpei-me tanto quanto possível, não porque encontrasse neles qualquer razão para o bem ou para o mal, pois sempre os considerei (tal como são) indiferentes, e embora pudesse dizer como muitos santos e doutas pessoas os usaram, não quero intrometer-me em sua defesa, já que não são meu pai nem minha mãe: apenas digo que não os faria para agradar a V. R., sem buscar ou averiguar os motivos de seu aborrecimento, que é muito típico do amor; obedecer cegamente; ainda mais porque isto corresponderia com a natural relutância que sempre tive em fazê-los, como consta às pessoas que me conhecem; mas não foi possível observá-lo com tanto rigor que não tivesse algumas exceções, como duas canções à Santíssima Virgem Maria, que depois de repetidos pedidos e pausa de oito anos, o fiz com a vênua e licença de V. R., o que considerei então mais necessário do que a do Arcebispo Vice-Rei, meu Prelado, e neles procedi com tanta modéstia, que não consenti que os primeiros colocassem meu nome, sendo adicionado, nos segundos, sem meu consentimento ou aviso, e ambos foram corrigidos previamente por V. R.

A isso se seguiu o Arco da Igreja. Esta é uma culpa minha irreparável, a qual foi precedida por três ou quatro pedidos, e de tanto eu os ter declinado, até que, enfim, vieram a mim dois distintos senhores juizes que, antes de me chamar, chamaram a Madre Priora e depois a mim e mandaram que o fizesse em nome do Exmo. Sr. Arcebispo porque assim havia votado todo o colegiado, e Sua Excelência o aprovado.

Agora gostaria que V. R., com seu julgamento muito claro, se colocasse em meu lugar e perguntasse: o que responderia nesta situação? Responderia que não? Seria uma mentira. Que não queria? Seria uma desobediência. Que não sabia? Eles não pediram nada além do que soubesse. Que haviam votado errado? Seria

um atrevimento descarado, vil e grosseiramente ingrato para com aquele que me havia honrado com a ideia de que uma mulher ignorante sabia fazer o que tão lúcida engenhosidade demandava: então nada mais pude fazer senão obedecer. (de la Cruz, 2018, pp. 304-305).¹¹⁵

O fragmento é extraído de uma carta descoberta em 1980, intitulada *Carta de Monterrey*. Recebeu esse título por ter sido anunciada por Don Aureliano Tapia Méndez, cronista da Arquidiocese de Monterrey, no estado de Jalisco, no México. Entre 1667 e 1682, Núñez de Miranda foi o diretor espiritual de sor Juana. Acredita-se que este documento seja o texto oficial de ruptura da relação de tutela, comprovando que a decisão teria partido da própria Sor Juana. Tratava-se de um gesto bastante ousado, tendo em vista a proximidade do prelado com o Santo Ofício. Apesar das desconfianças a respeito da autenticidade da carta, as investigações de Antonio Alatorre dão provas de que a carta foi efetivamente escrita pela monja, em 1682 (Alatorre, 1987).

Sobre Núñez de Miranda, cabe destacar que à época ele era popularmente considerado um homem espiritual e piedoso. Além disso, era um predicador hábil, visitava os conventos com frequência, demonstrando especial interesse por orientar religiosas. O clérigo chegou a escrever uma cartilha às suas tuteladas. Inclusive, a decisão de escolher enviar a escritora primeiramente às descalças, ciente da austeridade na qual as filhas de Teresa viviam, demonstra que suas intenções com Sor Juana corroboravam sua fama.

¹¹⁵ “*La materia, pues, de este enojo de V. R. (muy amado Padre y Señor mío) no ha sido otra que la de estos negros versos de que el cielo tan contra la voluntad de V. R. me dotó. Estos he rehusado sumamente el hacerlos y me he excusado todo lo posible no porque en ellos hallase yo razón de bien ni de mal, que siempre los he tenido (como lo son) por cosa indiferente, y aunque pudiera decir cuántos los han usado santos y doctos, no quiero entrometerme a su defensa, que no son mi padre ni mi madre: sólo digo que no los haría por dar gusto a V. R. sin buscar, ni averiguar la razón de su aborrecimiento, que es muy propio del amor obedecer a ciegas; además que con esto también me conformaba con la natural repugnancia que siempre he tenido a hacerlos, como consta a cuantas personas me conocen; pero esto no fue posible observarlo con tanto rigor que no tuviese algunas excepciones, tales como dos villancicos a la Sma. Virgen que después de repetidas instancias y pausa de ocho años, hice con venia y licencia de V. R. la cual tuve entonces por más necesaria que la del Sr. Arzobispo Virrey mi Prelado y en ellos procedí con tal modestia, que no consentí en los primeros poner mi nombre, y en los segundos se puso sin consentimiento ni noticia mía, y unos y otros corrigió antes V. R. A esto se siguió el Arco de la Iglesia. Esta es la irremisible culpa mía a la cual precedió habérmela pedido tres o cuatro veces, y tantas despedidome yo, hasta que vinieron los dos señores jueces hacedores que antes de llamarme a mí, llamaron a la Madre Priora y después a mí y mandaron en nombre del Excmo. Señor Arzobispo lo hiciese porque así lo había votado el Cabildo pleno y aprobado Su Excelencia. Ahora quisiera yo que V. R. con su clarísimo juicio se pusiera en mi lugar y consultara ¿qué respondiera en este lance? ¿Respondería que no podía? Era mentira. ¿Que no quería? Era inobediencia. ¿Que no sabía? Ellos no pedían más que hasta donde supiese. ¿Que estaba mal votado? Era sobredecarado atrevimiento, villano y grosero desagradecimiento a quien me honraba con el concepto de pensar que sabía hacer una mujer ignorante, lo que tan lucidos ingenios solicitaban: luego no pudo hacer otra cosa que obedecer.*” (de la Cruz, 2018, pp. 304-305).

Apesar disso, ao longo da carta é notório que as atitudes da monja não agradavam ao confessor. Ele esperava que, na passagem da corte ao convento, ela adotasse um comportamento contemplativo, silencioso e discreto, aprofundando-se numa edificação pessoal cuja meta era a santidade. Octavio Paz aventura-se a dizer que Núñez de Miranda era uma espécie de “pescador de almas”, muito sedutor e persuasivo e, portanto, pode ter assumido uma atitude moderada e paternal nos primeiros anos, tornando-se cada vez mais rigoroso; um verdadeiro tirano (Paz, 2001, p. 149).

O ponto é que Sor Juana dá prosseguimento à atividade que a havia dotado de grande fama na corte: a escrita de versos. Garota prodígio, tornou-se uma figura pública; recebia encomendas para escrever textos para serem lidos em eventos sociais e religiosos. Uma atividade deveras conveniente, pois além de lucrar financeiramente com os textos, ela ganhava o apreço de pessoas poderosas (Paz, 2001, p. 379). Como ela mesma descreve, de início, manteve-se longe da atividade literária, numa resposta obediente às demandas do confessor. Contudo, após sucessivos pedidos e exigências de prelados, foi instada a desobedecer Núñez de Miranda. Para obedecer a um, ela precisava desobedecer a outro.

Voltando-nos ao contexto da missiva, Juana Inés havia escrito o poema que seria exposto no arco de entrada da Catedral do México, erigido por ocasião da chegada do vice-rei do Nueva España, Tomás de la Cerda y Aragón (1638 – 1692) e de sua esposa, Maria Luísa Manrique de Lara y Gonzaga (1649 – 1721). A regência do Marquês de La Laguna duraria de 1680 a 1686, período mais produtivo da obra de Sor Juana. Apesar de a monja demonstrar desprezo por aqueles versos, alegando que não os defenderia, sabe-se que o poema “*Neptuno Alegórico*” (1680) foi um sucesso tremendo e fez com que a poeta ganhasse a simpatia dos regentes. Nele, ela faz um jogo de aproximação entre Netuno e o título de “La Laguna” do marquês, em uma referência à habilidade do Deus dos mares na administração de águas turbulentas. Além disso, dedica versos à marquesa, retomando “Maria” como mestra e disciplinadora do mar, o que demonstrava, a uma só vez, erudição e habilidade como versificadora.

A escrita daqueles versos é o estopim do descontentamento do clérigo — *tema del enojo*. À força de conter a pena de sor Juana, Núñez de Miranda a havia proibido de escrever, não apenas fiscalizando-a na intimidade, como expressando publicamente descontentamentos em relação ao tema. Sor Juana sugere que a língua do clérigo agia contra ela e pelas suas costas. Observa-se, paralelamente, a importância dada ao silêncio feminino: a monja explica que escreve sob mandato e que não toca em

assuntos espirituais. Tema que volta à tona com toda força na *Carta respuesta a Sor Filotea*, quando Sor Juana retoma as predicções do Apóstolo Paulo a respeito do edificante silêncio feminino. Somado a isso, ela alega que havia pedido que seu nome não aparecesse atrelado a tais versos: “*no consentí en los primeros poner mi nombre*”.¹¹⁶

Juana Inés se dirige a Miranda em tom confrontador, numa rara expressão de coragem, atribuída em grande parte à segurança de seus protetores reais. Ela se sentia confortável sob a guarda dos vice-reis. Cultivou uma amizade tão estreita com Maria Luísa — apimentada por poemas cortesões — que se chegou ao ponto de especularem se a relação amorosa entre elas havia ou não se traduzido em ato. É possível observar esse *tom confrontador* no gesto de devolver perguntas retóricas e respostas fechadas ao confessor sobre o que este faria se lhe mandassem escrever.

Reiterado pela fórmula da modéstia retórica: como *mulher ignorante*, deveria ela desobedecer ao mandato de seus superiores, desrespeitando o valor que eles lhe atribuíam? Nota-se como fica evidente que não foi ela mesma que se deu ao direito de voltar a escrever, mas foi obrigada pela Santa Obediência, pois um grupo de juízes do conselho havia votado em favor de seu nome. Como se negar a uma missão como essa? Ela mesma responde: “*Era sobredescarado atrevimiento, villano y grosero desagradecimiento a quien me honraba*”. A insistência das perguntas cria um efeito de circuito fechado e labiríntico na argumentação, no qual a monja demonstra que não havia espaço para uma resposta *negativa* de sua parte. Ela estava cercada por todos os lados, e não teve escolha a não ser escrever o poema. As indagações se estendem ao longo de todo o texto, são parte do movimento retórico da carta, numa demonstração explícita de que, se o clérigo estava insatisfeito com a postura da monja, ela, por sua vez, também não estava feliz com os caminhos adotados por ele em sua atividade como diretor espiritual.

Contudo, o trecho que me parece ainda mais afrontoso e ousado é: “*estos negros versos de que el cielo tan contra la voluntad de V. R. me dotó*”. Apesar de qualificar de “negros” aqueles versos, o que remete à sombra que estes causaram na relação entre confessor e filha espiritual, ela enfatiza que a escrita é um presente dos

¹¹⁶ Implícito a esses argumentos, está o debate em torno do silêncio feminino encampado por Paulo em suas epístolas, tal como debatemos na seção “*Isso é tarefa de mulheres*”, presente no capítulo “*Incorporação dos blocos fundacionais*”. Cabe lembrar que, apesar dos mais de 100 anos que separam Teresa de Jesús de Juana Inés, as contradições a respeito da escrita feminina nos claustros ainda eram muito intensas. Sugiro a leitura da tese de Karine de Oliveira Rocha, intitulada *Escrita conventual: raízes da literatura de autoria feminina na América Hispânica*, na qual se observa a importância que os padres exerciam no processo criativo das monjas, editando os textos e ditando o ritmo de escrita.

céus. Haveria, portanto, um descompasso entre a vontade do confessor de calá-la e a vontade divina, que dotou a monja de grande habilidade para compor versos. Ela insiste em dizer que nasceu com esse “gênio” e que as censuras de Miranda eram um atentado contra a natureza dela, que feriam acima de tudo o princípio do livre arbítrio: “*Pues, padre amantísimo (...) ¿cuál era el dominio directo que tenía V.R. para disponer de mi persona y del albedrío (...) que Dios me dio?*” (de la Cruz, 2018, pp. 311-312). Ela reitera a sua gratidão aos serviços que Miranda prestou em sua salvação — inclusive facilitando a sua entrada no convento das jerônimas e encontrando um benfeitor disposto a arcar com o dote —, mas sustenta a convicção firme de que “*ya no puedo más*” e que espera que ele se recorde dela em suas orações (de la Cruz, 2018, p. 314). A ruptura entre diretor espiritual e tutelada é selada no final da carta.

Como outras missivas da monja, a carta é extensa e fere o princípio de brevidade e clareza, tão defendido por tratadistas, como observamos na análise sobre a carta de Celeste. Ela não economiza nas palavras, e sua altivez coloca em questão a esperada *humildade* por parte do remetente e, sobretudo, por parte de *uma* remetente. Isso porque demonstrar sua habilidade como escritora é parte do argumento da carta: é um dom de Deus. E ela faz questão de *esfregar isso na cara do clérigo*, espelhando no próprio estilo de escrita o conteúdo tratado pela carta.

Toda a questão ao redor de *sentir-se protegida pelas autoridades* era seminal para a monja. E, aqui, não estou me referindo aos supostos “ruídos com o Santo Ofício” a que ela se refere na *Carta respuesta a Sor Filotea* — uma batalha que, anos mais tarde, ela terá de enfrentar. Diferentemente de uma mulher casada, cuja proteção e acesso a bens e capitais estavam diretamente atrelados aos marido, as religiosas dependiam da boa vontade de familiares — que nem sempre estavam em condições de ajudar —, do dote, cujo valor variava bastante, ou do amparo de patronos. O apelo de Maria Celeste à generosidade paterna é um bom exemplo de como as monjas dependiam desse *amparo* do mundo exterior.

Como já comentei anteriormente, Sor Juana era filha bastarda e não podia se dar ao luxo de recorrer a parentes. Não há registros de que ela sequer tenha conhecido o pai. Desde cedo, ela aprendeu que as letras poderiam ser uma fonte de renda, ao mesmo tempo que lhe conferiam prestígio dentro da sociedade colonial. É preciso ter em mente que Juana Inés não escrevia apenas por um desejo natural voltado à poesia, ainda que tivesse um interesse especial e sincero pelas letras e pelo

conhecimento. Escrever tinha para ela um fator social e econômico; recorde que ela recebeu 200 pesos para escrever “*Neptuno alegórico*”. Um valor a não ser desprezado.

Digamos que, para viver comodamente como monja, Sor Juana não procurou por patronos piedosos, mas por *mecenas atraídos pelo seu talento literário*. Novamente, a questão financeira não é secundária, ainda que amiúde a face de Sor Juana como mulher de finanças permaneça nas sombras. O fato é que atribuíam a ela grande capacidade de administração do dinheiro, tanto que por três vezes foi eleita tesoureira do monastério, e chegaram a considerá-la para o cargo de priora, convite ao qual, por vontade própria, ela declinou.

São essas relações com pessoas influentes que explicam a facilidade com a qual Juana Inés obteve, por intercessão de Antonio Núñez de Miranda, o valor de três mil pesos de Pedro Velázquez de la Cadena, correspondente ao dote para ingressar no respeitado Convento das Jerônimas. Além disso, anos mais tarde, ela conseguiu comprar com seus próprios recursos uma cela particular.

A caverna da maga

Dos espaços na história da escritora, sua cela é o que mais fascina estudiosos. Entretanto, convém pontuar que se tratava de um espaço diferente do que normalmente se imagina como um “quarto de monja”. Façamos um pequeno exercício de imaginação: imagine, cara leitora, um pequeno aposento em forma retangular; há, no canto esquerdo, uma cama simples e pequena, com um crucifixo pregado na parede; do outro lado, há uma mesa rústica de madeira, acompanhada de uma cadeira para estudo; por fim, um espaço para higiene pessoal, com bacia e água; em alguns casos, mas não sempre, podemos adicionar um pequeno armário ou cômoda para guardar roupas e objetos de uso pessoal.

As celas das jerônimas não se pareciam com a descrição acima. Ao contrário: eram como apartamentos espaçosos e muito confortáveis. O tamanho das celas variava, a depender do poder de compra das famílias, de 50 m² a 300 m². Quando comparadas aos apartamentos dos grandes centros urbanos, tem-se uma noção da riqueza que se poderia albergar nesses espaços. Poderiam ser compostas por mais de um piso, com alcova, cozinha, lavatório, escritório e até jardim particular. Caberia, portanto,

fazer uma distinção entre as formas de construção dos conventos que Teresa idealizou e os conventos no estilo de vida das jerônimas. Cristina Ratto, em seu estudo sobre a arquitetura dos monastérios de Nueva España, insiste que havia uma diferença, no âmbito da organização espacial, entre os conventos das “descalças” e os das “calçadas” ou, para retomar o debate em torno da cela de Maria Celeste, os conventos de “vida particular”.

A pequena cela como um espaço de dormitório, no sentido estrito, mais ou menos integrado ao resto do edifício conventual, é um modelo típico das descalças, que promoviam um modo de vida coletivo, inspirado nas formas idealizadas do cenóbio. Por outro lado, nos conventos de “vida particular” as exigências de convivência comunitária eram bem mais relaxadas. As monjas não precisavam comer juntas, rezar ou estudar em comunidade. Passavam a maior parte do tempo em suas “celas-apartamento”, dividindo o espaço com escravizadas ou serviçais (que realizavam o serviço doméstico) e outras parentes. Ali, era possível conceber a consolidação de uma forma de idiorritmia aos moldes barthesianos — inclusive, na ideia de um espaço cercado por grades, aos quais os homens não tinham acesso. Logo, essas mulheres poderiam viver *fora do controle de superiores*, como a carta de Juana Inés a Núñez de Miranda só faz reiterar. Em outras palavras, ela está dizendo que não precisa de um braço masculino ditando suas ações e calando-a perante a sociedade. Ela pode continuar vivendo sua vida conventual confortavelmente e, ao mesmo tempo, desfrutar de uma relativa vida social ao lado de figuras poderosas da corte.

A cela era notoriamente um bem familiar. Era comum que o local abrigasse primas, tias e irmãs de sangue. Se somarmos ao fato de que, na ocasião da entrada de Sor Juana, havia outras 88 monjas no monastério das jerônimas, com habitações em tamanho semelhante, é possível imaginar as dimensões territoriais que os conventos mais luxuosos chegavam a atingir. De fato, construções como o convento das Jerônimas pareciam-se muito mais com “vilas” dentro da cidade do que com um edifício em particular, algo muito impressionante. Alguns conventos possuíam também outras propriedades à parte. Esses territórios eram importantes fontes de renda e garantiam uma vida cômoda às internas. Aqui, observamos novamente o contraste entre a monja contemplativa e a “*worldly nun*”, entre a freira aristocrata e a freira trabalhadora.

Ao retomar os conventos como um importante componente material do espaço urbano colonial, Ratto descreve esses conglomerados de celas como *pequenas cidades dentro da grande cidade*. Numa imagem emblemática, a estudiosa compara a

presença visual do monastério e a vida oculta dessas “virgens invisíveis”, que no seu silêncio intercediam pelos vizinhos. A presença desses enormes aglomerados arquitetônicos dentro da cidade fazia irradiar, na população ao redor, o sentimento de pertencer a um espaço sagrado, guardado pela proteção divina (Ratto, 2006; 2009). Não se resume a isso: no contexto colonial, no qual a fé é imposta de cima para baixo, o convento se converte em uma extensão do poder monárquico. Escusado retomar o uso dos conventos para manutenção territorial em espaços de conflitos religiosos.

Na imagem de abertura desta etapa de coberturas e acabamento, coloquei a imagem do biombo com a vista de cima da Cidade do México (ver p. 174). Os pequenos telhados em terracota formam um desenho de uma cidade em crescimento, próspera. Observa-se como os conventos eram uma parte importante da paisagem arquitetônica; eram símbolos de modernidade e urbanidade. Ao longo dos séculos XVIII e XIX, esses grandes claustros foram vendidos, e a cidade passou por um longo processo de “desconventualização”. Não é fácil dimensionar o impacto que esses conglomerados de “celas” e espaços murados causavam no cotidiano de quem transitava pelas ruas. O mesmo poderia se estender para a Florença de Maria Celeste, na qual 53 monastérios ocupavam uma parte importante do território da cidade.

No caso específico de Sor Juana, impressiona o espaço próprio que ela conseguiu construir para si. Em sua cela, montou uma biblioteca, cujo tamanho Octavio Paz especula entre mil e mil e quinhentos livros; apesar de Calleja considerar que eram em torno de 4 mil. Além disso, a monja herdou de sua mãe uma mulher escravizada, Juana de San José, que se encarregava da manutenção do aposento. A presença de escravizadas era muito comum nos conventos coloniais, o que reitera a percepção de que se tratava de territórios aristocráticos. Ora, Isabel Ramírez era *criolla*, isto é: nasceu em terras transatlânticas, porém, era filha de espanhóis. É preciso recordar que a família materna da monja não era pobre; ao contrário, eram fazendeiros de grandes posses. O que agravava a situação de Sor Juana era sua bastardia; mesmo assim, não podemos esquecer de seus privilégios de mulher *criolla*.

Quando discutimos sobre o argumento de Mary Seton, a respeito da importância de as mulheres possuírem um espaço próprio para poderem escrever, penso que a cela de Sor Juana é talvez o mais próximo do que se poderia sonhar a esse respeito, sendo uma escritora dentro de um convento. Ao discorrer sobre esse espaço fabuloso, Octavio Paz prefere, no lugar de cela-biblioteca, a ideia de uma cela-coleção,

ou cela-inventário, ou ainda a “caverna de um mago”, uma vez que os tesouros de Sor Juana não eram apenas os seus livros.



Figura 15 — À direita, retrato pintado por Juan de Miranda, e, à esquerda, o retrato de Juana Inés por Miguel Cabrera

Nesse espaço próprio de uma mulher das letras, era possível encontrar peças de reconhecido valor, como, por exemplo: astrolábio, relógio, instrumentos musicais, mapas, joias, instrumentos de medição, artefatos mexicas e emblemas reais. Ora, todos esses “bens” não surgem por geração espontânea; a maior prova de que a atividade literária da monja se convertia em bens materiais é o espaço que ela construiu para si: “Sor Juana, menina sem domicílio e sem família, se refugiou em sua cela e construiu sua casa como a aranha tece sua teia. Sua casa era grande como o mundo, pois tinha uma biblioteca e uma coleção de objetos raros oriundos dos quatro pontos cardinais” (Paz, 2001, p. 295).¹¹⁷ Gosto muito dessa aproximação de Juana Inés com a aranha que tece a sua teia: trata-se de uma imagem que recupera tanto o trabalho construtivo do

¹¹⁷ “Sor Juana, niña sin domicilio fijo y sin familia, se refugió en su celda y construyó su casa como la araña teje su tela. Su casa se volvió grande como el mundo pues contenía una biblioteca y una colección de objetos raros venidos de los cuatro puntos cardinales” (Paz, 2001, p. 295).

inseto que arquiteta uma “casa” e uma “armadilha” e, paralelamente, inspira o próprio trabalho de escrita, como uma forma de “costura” ou de “tear”.

Gilles Deleuze, em seu *Abecedário* (1995), reflete sobre os animais que vivem em um mundo restrito, específico, particular; criaturas miúdas que gozam a vida de forma totalmente indiferente à natureza caudalosa e oceânica ao seu redor. Ele se impressiona com a prodigalidade desses seres vivos territoriais, que desenvolvem toda uma série de hábitos, posturas, gestos, cantos, e cujos corpos fazem aflorar cores vibrantes em um determinado alinhamento territorial. O espaço restrito da teia da aranha é seu mundo inteiro, é toda sua vida, seu trabalho, sua arte.

A história da cela de Sor Juana e a forma como ela administrou sua presença pública e sua pequena fortuna demonstram as variadas formas de vida que uma monja poderia ter dentro do espaço conventual no século XVII. Ao escolher viver no Convento das Jerônimas, ela encontrou a possibilidade de dedicar um tempo regular aos estudos e à escrita, e essa possibilidade tinha condicionantes para além de um desejo sincero e desinteressado pelo conhecimento.

As principais notícias que se tem da caverna dessa maga das letras são dois retratos, pintado por Juan de Miranda, por volta de 1713, e por Miguel Cabrera, aproximadamente em 1750, nos quais observamos uma mulher jovem, bonita e elegante, tanto pela postura como pelas vestes que porta. Ao contrário da simplicidade que se espera, o hábito religioso da escritora inspira riqueza e pompa, delicadamente adornado pelo escapulário, pelo medalhão e pelo rosário. Ao seu redor, aparecem instrumentos de escrita, como papel, tinteiro, pluma, tesouras e muitos livros.

Assim como Teresa, Sor Juana gostava de cercar-se de livros. Antes de auxiliá-la no recolhimento espiritual, estes foram uma fonte de prazer, de crescimento intelectual e de ascensão social. Através deles, ela obteve fama e prestígio, mas, infelizmente, sua queda foi proporcional. Após o retorno dos marqueses de La Laguna à Espanha, suas zonas de proteção diminuíram dramaticamente. Ao mesmo tempo, em 1690, envolveu-se em uma polêmica em torno de uma carta que escrevera por recomendação do bispo de Puebla, Miguel Fernández de Santa Cruz (1637 – 1699), e cujo conteúdo confrontava uma série de argumentos lançados por Padre Antônio Vieira (1608 – 1697) em um de seus famosos sermões.

Como observamos no fragmento, a monja havia mantido distância de temas teológicos, e sua produção literária girava em torno de peças teatrais espirituosas, elaboradas na intenção de entreter membros da corte e, principalmente, a produção sob

encomenda de arcos, sonetos e loas destinados a pessoas poderosas, de quem ela esperava obter presentes, proteção, favores, entre outros privilégios. Ironicamente, a única vez em que escreve sobre um tema de caráter religioso é o momento em que membros da Igreja passam a persegui-la de forma mais virulenta.

Em meio aos possíveis “ruídos com o Santo Ofício” e encerrada no labirinto de críticas que recebeu, como uma aranha, Sor Juana tece a sua autodefesa na *Carta respuesta a sor Filotea*, na qual alega ter escolhido a vida consagrada não por vocação, mas por uma falta de inclinação ao casamento. Mas Juana Inés não para por aí. Ela afirma ainda que, se pudesse, preferia viver só com seus livros, mas diante das poucas opções que tinha, o convento era o espaço mais honroso e seguro de que dispunha. Relembra que tudo o que escreveu foi por demanda de seus prelados e que, portanto, não desobedece os conselhos do apóstolo Paulo sobre a necessidade de as mulheres se calarem sobre temas espirituais. Entretanto, tudo isso é dito em um texto no qual a ironia parece habitar todas as linhas, no qual ela não economiza palavras, mas ao contrário, as maneja com grande eloquência e retórica, demonstrando que era uma mulher ativa, ciente de seu próprio valor. Algo muito semelhante ao que observamos no fragmento de análise.

A vida de Sor Juana é a trajetória de uma ascensão e de uma queda. Mediante às investidas dos clérigos contra sua reputação, sem a guarda segura dos marqueses, tal qual uma aranha emboscada por um louva-deus, a religiosa caiu na armadilha de um predador maior: seu antigo confessor Antonio Núñez de Miranda, que se aproveita da vulnerabilidade dela para obrigá-la a seguir com rigor os seus conselhos espirituais. Aquilo que ela havia rechaçado na *Carta de Monterrey* é tragicamente devolvido pelas pressões de clérigos a que foi submetida. Em seu desamparo, Sor Juana se compromete a abandonar totalmente o ofício de escritora e, anos mais tarde, são bens foram vendidos e doados para caridade. Alguns estudiosos, interessados em pintar a imagem de uma mulher espiritualizada, defendem que o pedido de perdão ao antigo confessor é a prova de que a monja teria finalmente se convertido. Ademais, questionam narrativas que colocam Sor Juana como alguém perseguida e assediada por membros influentes da Igreja.¹¹⁸

¹¹⁸ Tomo a decisão de não me aprofundar no debate em torno da “*Carta Atenagórica*” e da “*Carta respuesta a Sor Filotea*” em virtude do manancial de textos excelentes produzidos sobre o tema, dos quais destaco o livro *Trampas de la fe* (1982), de Octavio Paz, e o texto *Tretas del débil* (1984), de Josefina Ludmer. A quem interessar, indico também a leitura de textos de Alejandro Soriano de Vallés e Margo Glantz, que defendem que a espetacularização do retrato de Juana Inés como uma mulher perseguida acabou apagando as possibilidades de ler a escritora em um sentido mais religioso e espiritual.

Sor Juana construiu um paraíso infinito em sua cela: uma biblioteca heterotópica na qual guardou, na simultaneidade das mil moradas dos livros, todos os tesouros que a literatura lhe rendeu. Como monja, ela repetiu o gesto da menina que corria com olhos curiosos e atentos aos livros do avô, viajando por mundos inteiros sem sair da sombra agradável de Popocatepetl e Iztaccíhuatl. Assim como Teresa, Juana Inés também viu os seus livros serem levados de sua cela. Numa repetição trágica do mesmo tema, Sor Juana assistiu ao desmoronamento do mundo que construiu para si. Viveu seus últimos dias em silêncio. Paulo havia triunfado. Finalmente, *a mulher havia se calado*. Morreu de tifo, na epidemia que acometeu o convento das Jerônimas, em 1695.

De minha parte, defendo que ainda que sua vida como mulher religiosa fosse sincera, é nos próprios textos de Juana Inés que encontro a coragem com a qual ela enfrentou figuras masculinas de poder. Ainda que não existisse um grande complô contra a monja, tal como foi pintado por Octavio Paz, no próprio texto dela, encontramos indícios de que, sim, havia perseguições.

FASE 5. LOCAIS DE VISITAÇÃO



Figura 16 — O Êxtase de Santa Teresa (1647 – 1652) de Gian Lorenzo Bernini

Corpos (des)configurados: Teresa de Jesús e Teresia Benedicta vom Kreuz

Ao concluir a construção da cidade das damas, Christine de Pizan dirige algumas palavras às senhoras virtuosas, convidando-lhes a entrar e descobrir os meandros desse espaço tão diligentemente arquitetado: “podereis ver que ela [a cidade] foi construída toda de virtudes, de materiais em verdade tão brilhantes que todas podem admirar” (Pizan, 2000, p. 277).¹¹⁹ A Virgem Maria recebe as chaves da fortaleza das mãos da Dama Justiça. Como rainha, a mãe de Jesus governará gloriosamente esse espaço destinado às mulheres.

De maneira análoga, agora que finalizamos as etapas referentes à edificação da infraestrutura e superestrutura deste convento imaginário, iremos atravessar as portas do claustro para nos recolhermos em seus espaços interiores. Com esse horizonte em vista, entregamos as chaves de nosso convento à sábia construtora Teresa de Jesús. Ao longo da fase de fundações, observamos como a obra da mestra é atravessada pela necessidade de narrar experiências extáticas e pelo desejo de convidar as suas leitoras a buscarem encontros afins. Em sua obra, Teresa lança mão de estratégias didáticas para ensinar maneiras de aperfeiçoar orações mentais. A alma se converte em um local a ser conhecido e deslindado. Em virtude disso, nas próximas páginas, a mestra de obras volta ao foco de nossas análises, a fim de nos guiar por diferentes cômodos e corredores do espaço anímico.

Para tratar desse passeio interior de forma mais aprofundada, gostaria de me deter um pouco mais no estudo das técnicas de criação de espaços imaginários. Como já pontuamos anteriormente, há uma longa tradição monástica a vincular a prática da oração meditativa à criação de imagens (*images*) e de espaços interiores (*loci*), atrelando técnicas de aperfeiçoamento da memória a exercícios de cunho ascético-místico. Ao analisar uma série de exemplos de técnicas de meditação medievais, Mary Carruthers buscou encontrar as origens dessa tradição presente na *ortopraxis* do monasticismo católico. A partir de I Coríntios 3:10-17, a pesquisadora analisa como a parábola presente no texto paulino serviu de matriz para o surgimento de

¹¹⁹ “pouvez voir que c’est toute de vertus qu’elle a été construite, matériaux en vérité si brillants que vous pouvez toutes vous y mirer” (Pizan, 2000, p. 277).

uma espécie de indústria de metáforas arquitetônicas ao longo de toda a Idade Média, prolongando-se até a Idade Moderna.

No texto bíblico, o apóstolo é como um arquiteto a projetar as bases de uma estrutura que servirá para a construção de muitas moradas diferentes: “Nós somos cooperadores de Deus, e vós sois a seara de Deus, o edifício de Deus. Segundo a graça que Deus me deu, como bom arquiteto, lancei o fundamento; outro constrói por cima. Mas cada um veja como constrói” (I Coríntios, 3: 9-12). Note que Paulo não oferece um edifício acabado a seus leitores, ao contrário, o trabalho de construção é uma tarefa na qual todos devem se empenhar. As características, qualidades e detalhes da construção dependem dos materiais usados e do esforço empregado por cada um no exercício dessa fé carregada de espacialidades. O apóstolo insiste: a solidez da edificação será testada por Deus no juízo final: “O alicerce que Paulo estabeleceu age como dispositivo que torna possíveis as invenções de outras pessoas” (Carruthers, 2011, p. 45). É a perspectiva paulina de “obra aberta” que fundamentará o argumento central do livro de Carruthers, isto é, de que o caráter pedagógico das metáforas arquitetônicas monásticas não incita os aprendizes a uma mera repetição dos ensinamentos do texto, mas é um convite à invenção, à construção de algo novo.

Ressalto que a ideia de “obra” aqui pode ser compreendida tanto em sentido denotativo como conotativo. Quem deseja construir uma grande morada, casa ou castelo utópico, para habitar o Paraíso, o faz a partir de uma obra imaginária e, ao mesmo tempo, material. Portanto, “obra” faz referência às ações e atitudes concretas do fiel ao longo da vida. Daí a importância dada à qualidade dos materiais empregados na construção. Para o apóstolo, Deus testará pelo fogo a firmeza do edifício.

Em sintonia com a parábola, Christine de Pizan coloca muita ênfase sobre o bom uso das matérias-primas, construindo sua cidade a partir da verdade e do edificante exemplo de mulheres santas, sábias e honradas. Apesar de Pizan não aparecer nas análises de Carruthers (afinal, ela não era uma monja), a valorização da solidez, do capricho e da durabilidade na construção da cidade das damas é uma confirmação da influência da parábola paulina na literatura medieval.

Cabe reforçar que essas práticas mentais e construtivas possuem uma longa tradição não cristã em paralelo, e que é possível supor influências delas sobre a arte de meditação dos cenobitas católicos. Frances Yates, no livro *A arte da memória* (1966), redescobre uma técnica grega para treinar a memória que, ironicamente, caiu no esquecimento ao longo da modernidade. Para a historiadora, os esquemas espaciais dos

religiosos do medievo eram uma deformação moralista da mnemotécnica dos professores de Retórica Clássica. Em resposta a essa percepção, Mary Carruthers, ao tratar do maquinário intelectual monástico, busca impor um divórcio definitivo entre as duas tradições.

A arte da memória clássica era uma *techné* (no sentido de “arte” e de “técnica”) que consistia em imprimir, na forma de imagens cognitivas, os conteúdos a serem armazenados pela memória. Acredita-se que a mnemotécnica tenha sido inventada pelo poeta pré-socrático Simônides de Ceos (556 – 468 a.C.), que treinava a faculdade da memória a partir da criação de imagens mentais das coisas (no latim, *res*) que desejava recordar. Em seguida, imaginava a construção de espaços mentais para armazenar as imagens que inventou. Das anedotas que se contam sobre a invenção da técnica, a mais conhecida é a do banquete do boxeador Scopas, narrada por Cícero e Quintiliano (Yates, 2007).

Poeta respeitado pelas belas imagens que criava em suas composições em verso, Simônides tinha sido contratado para elaborar um hino (*epinikion*) em homenagem a Scopas. Ao final da declamação do encômio, insatisfeito, o pugilista disse que não pagaria ao poeta o valor combinado, pois, no lugar de homenagear o seu talento desportivo e exaltar as suas vitórias, Simônides teria passado mais da metade do tempo discorrendo sobre os atributos e destrezas de Castor e Pólux. Portanto, eram os castores que deveriam pagar os outros dois terços do serviço. No correr das horas do festim, o poeta é chamado à porta do salão, pois havia sido procurado por dois jovens desconhecidos. Ao chegar ao local indicado, Simônides descobre que não havia ninguém à sua espera.

Durante a ausência do poeta, uma tragédia aconteceu. O teto desabou e todos que estavam dentro do edifício morreram. Sem saber, ao se ausentar do lugar da catástrofe, Simônides teria recebido o pagamento pela homenagem aos castores. Mas a calamidade não parava por aí: as famílias teriam dificuldade de sepultar os seus parentes porque não havia como reconhecer ou determinar a identidade dos corpos, pois os rostos dos convivas tinham ficado desfigurados com o impacto violento do desabamento. Dotado de uma memória salutar, Simônides oferece um consolo aos familiares das vítimas: sem recorrer à aparência física dos cadáveres, ele ajuda a identificar os corpos a partir do *local* onde foram encontrados.

Para Harald Weinrich, a anedota do banquete de Scopas é o mito de fundação da *ars memoriae* (Weinrich, 2001, p. 29).¹²⁰ Simônides havia inventado uma técnica para recordar suas composições líricas. Na perspectiva do poeta e declamador, o caráter imagético estaria na base da poesia; ele “chamava a pintura de poesia silenciosa e, a poesia, de pintura que fala” (Yates, 2007, p. 48). Aproveitando-se desse caráter pictórico do gênero lírico, ele passou a criar imagens mentais nas quais o conteúdo poético era transposto.

Havia, contudo, um problema. Após criar as imagens líricas, ele precisava armazená-las em algum lugar para recuperá-las durante as apresentações. Esse desafio de memória fez com que Simônides exercitasse suas faculdades cognitivas e criasse a mnemotécnica. Eram indispensáveis treino, criatividade e também uma boa capacidade de organização, pois esses edifícios mentais iriam receber uma quantidade grande de informação, e o poeta precisava saber onde encontrar cada imagem criada.

A técnica fabulosa foi mais tarde incorporada ao ensino da Retórica, pois acreditava-se que, para ser um bom orador, era importante ter uma boa memória e um discurso organizado e conciso. Semelhante às pastas de um desktop, a mnemotécnica deveria funcionar como um arquivo ou inventário, no qual ficariam registradas as imagens criadas. Quando o orador precisasse recuperar a informação, bastaria buscar o local na mente onde esses conteúdos foram arquivados. Abandonando uma certa primazia do *tempo*, a técnica de Simônides acabava favorecendo o *aspecto locacional da memória*.

No juízo de Yates, durante a passagem da Idade Antiga à Idade Média, o costume de usar sistemas arquitetônicos para treinar memórias artificiais teria ganhado contornos moralistas, transformando a mnemotécnica em um exercício estático, estéril e repetitivo. Semelhante ao que observamos na descrição dos exames de consciência de

¹²⁰ Aleida Assmann, em seu livro *Espaços da recordação: formas e transformações da memória cultural* (2006), destaca alguns elementos simbólicos presentes no mito do banquete de Scopas para recuperar a bifurcação das formas culturais de cultivar a memória, como *pietas* e como *fama*. A primeira, voltada ao passado, trata da memória como honra e permanência dos mortos. Trata-se de um encontro geracional, no qual os descendentes são instados a guardar a memória de seus antepassados. A dificuldade de reconhecer os corpos das vítimas do desabamento do teto do salão do banquete impossibilitava a execução dos rituais funerários, e a arte da memória de Simônides permite que seja realizada a memória aos mortos, isto é, a memória como *pietas*. Na segunda simbologia, os heróis dependem dos poetas para que seus feitos sejam lembrados pelas próximas gerações. A encomenda de Scopas a Simônides simboliza a memória como fama: “O boxeador Scopas, da lenda fundadora de Cícero, contrata Simônides não como especialista em mnemotécnica, mas como um ‘produtor de fama’. Ele deveria ter contribuído para fortalecer a fama dessa pessoa entre seus correspondentes e imortalizá-la perante os pósteros” (Assmann, 2011, p. 42). Portanto, a narração do banquete é um mito que coloca em cena formas de recordação do período clássico, e não apenas a fundação da mnemotécnica.

Irmã Lucas, Yates critica os exercícios de criação de listas de pecados e virtudes. Ao tratar dos sistemas de Alberto Magno e Tomás de Aquino, ela afirma ainda como a regra dos lugares tomou um sentido devocional: “A tradução incorreta de Aquino — a sua interpretação equivocada da regra dos lugares — é interessante porque houve um tipo semelhante de interpretação equivocada em Alberto Magno, que transformou as regras do lugar ‘nem tão escuro nem tão iluminado’ e do lugar ‘solitário’ em um retiro místico” (Yates, 2007, p. 102). Embora Carruthers defenda uma separação entre a *ars memoriae* clássica e a indústria de arquiteturas mentais dos religiosos medievais, a associação que Yates observa entre a “regra dos lugares” e o “retiro místico” parece corroborar a ideia de que os religiosos do medievo treinavam as faculdades da memória como uma estratégia vinculada à meditação.

Mas a discordância não se resume às origens dessas duas tradições. Carruthers argumenta que a interpretação de Yates sobre a forma como funcionavam os sistemas mnemotécnicos é literal demais. Os conteúdos armazenados não tinham como função a conservação rígida das criações de poetas e oradores, como se eles repetissem palavra por palavra em *teleprompter* o conteúdo previamente arquivado na memória. Portanto, mesmo no caso grego, tratava-se menos de uma “arte da memória” do que de uma “arte da invenção”, que “tornava possível a uma pessoa atuar com competência na ‘arena’ do debate (...), isto é, responder às interrupções e questões ou desenvolver ideias que lhe ocorressem no momento, sem cair em uma confusão sem esperanças, ou perder o fio da meada de seu discurso básico” (Carruthers, 2011, p. 32).

Esse escrutínio não é mera picuinha entre historiadoras. O caráter inventivo transforma a mnemotécnica em uma máquina capaz de produzir novos conteúdos. Na compreensão de Yates, a arte da memória, sendo esta locacional, exerce uma função semelhante à de um baú no qual se depositam organizadamente os objetos. Algo difícil de se imaginar funcionando hoje em dia, como ela mesma reconhece em alguns momentos do livro. Já o contraponto de Carruthers é de que se tratava de uma técnica do pensamento muito mais próxima ao funcionamento de uma máquina do que um método de armazenamento *per se*. Dessa forma, ao adicionar novas informações ao dispositivo, todas as engrenagens, alavancas, rodas, eixos desse sistema complexo a que chamamos de pensamento se moveriam para alocar a novidade, alterando os materiais armazenados ali previamente. Trata-se, no limite, de uma forma de interpretar o

funcionamento do aparelho cognitivo humano; justamente por isso, aparece atrelada a contextos educacionais.¹²¹

Para além do debate acerca do funcionamento desses edifícios mentais, a meu juízo, parece necessário adicionar ao debate, de forma mais enfática, a presença do componente ascético-místico nas técnicas de meditação monástica. Como Carruthers relembra, os monges usavam esses sistemas mentais para criar uma memória de Deus. Era uma tarefa enorme, pois consistia no armazenamento de conteúdos que não passavam pela experiência pretérita dos cenobitas; daí a necessidade do uso de técnicas para criação de memórias artificiais. Ao criar esses edifícios mentais durante a meditação, os religiosos se preparavam para um encontro com uma realidade extraordinária, exótica e diferente de qualquer experiência que se tenha vivido: “método para encontrar e reter Deus em nossos pensamentos” (Carruthers, 2011, p. 120). Acredito que, ao aproximarmos a obra de Teresa de Jesús deste debate, podemos observar novos desdobramentos sobre o uso de mnemotécnicas em contextos religiosos. A monja faz uso de sistemas inventivos de meditação para ensinar suas filhas espirituais a se prepararem intelectualmente para um encontro místico com Deus.¹²²

Essa ênfase não tem nada de banal, pois ao conferir certo protagonismo aos componentes ascético-místicos enraizados no monasticismo, encontramos pontos de intersecção entre as fabulosas construções mentais e formas materiais de manifestação dessa tradição. Com suas orações de quietude, Teresa prepara a sua alma para o encontro com o Rei. Porém, vale ressaltar que não se trata de um encontro limitado ao

¹²¹ Convém pontuar que Yates chega a reconhecer esse funcionamento “maquínico” na mnemotécnica inventada por Ramon Llull (1232 – 1316), mas insiste em desassociá-lo da tradição da *ars memoriae* clássica, uma vez que nos sistemas llullistas não havia o uso de imagens, mas letras e símbolos algébricos. Para ela, trata-se de uma invenção à parte, que conjuga tradições hermenêutica não escolásticas, oriundas do judaísmo (do *Zohar*, da literatura cabalista) e do Islamismo (de forma particular, do sufismo): “Pensemos nos grandes esquemas enciclopédicos medievais, com a totalidade do conhecimento arranjada em partes estáticas, tornadas ainda mais rígidas na arte clássica da memória, devido às construções em que são armazenadas as imagens de memória. Agora, pensemos no llullismo, com suas notações algébricas, rompendo os esquemas estáticos e produzindo novas combinações sobre suas rodas giratórias. A primeira arte é mais artística, mas a segunda é mais científica. Para Llull, o objetivo de sua Arte era missionário. Ele acreditava que, se pudesse persuadir judeus e muçulmanos a praticar a Arte com ele, ambos seriam convertidos ao cristianismo, porque a Arte se baseava em concepções religiosas comuns às três grandes religiões e na estrutura elementar do mundo da natureza, universalmente aceita pela ciência da época. Partindo de premissas comuns a todos, a Arte demonstraria a necessidade da Trindade (Yates, 2007, p. 223). Trabalhando com abstrações no lugar de imagens, o llullismo tinha um caráter investigativo de busca pela verdade; por isso, Yates aponta um caráter menos artístico e mais científico no método.

¹²² Infelizmente não foi possível incorporar às nossas análises os livros *Diálogos* de Catarina de Sena e *Scivias* de Hildegard Von Bingen, mas insisto que é possível rastrear formas mnemotécnicas também em suas obras. Essas duas escritoras medievais são notoriamente atravessadas por práticas ascéticas e experiências místicas.

campo intelectual; na mística, *o corpo é copartícipe*. Como analisamos anteriormente, o experimentalismo presente na experiência extática não permitiu que a madre permanecesse inerte dentro de seu convento, ao contrário: produziu uma obra muito sólida e longeva. Insisto: o aspecto material de “obra” está presente na parábola paulina e não pode ser desprezado. Teresa abraçou com radicalidade a convocatória do apóstolo e construiu edifícios no mundo material e no mundo anímico.

Para dialogar com Teresa e as diferentes formas materiais de buscar o Paraíso, trago nesta etapa outra carmelita que, assim como a madre, também conheceu o Inferno: Teresia Benedicta vom Kreuz.

5.1 Da passagem ao claustro

FRAGMENTO 11.

Extraído de *Castillo interior o Las moradas*, 1ª morada, capítulo I:

Estando eu hoje suplicando a nosso Senhor que falasse por mim, porque não atinava o que dizer nem como começar a cumprir esta obediência, me foi oferecido o que agora direi, para começar com algum fundamento: que é considerar nossa alma como um castelo todo de um diamante ou cristal muito claro, onde há muitos aposentos, assim como no céu há muitas moradas. Que se bem o consideramos, irmãs, não é outra coisa a alma do justo senão um paraíso onde ele diz ter seus deleites. Pois, como vos parece que será o aposento onde se deleita um Rei tão poderoso, tão sábio, tão limpo, tão cheio de todos os bens? (Teresa de Jesús, *Moradas*, I, cap. 1, 1995, p. 290).¹²³

Teresa começa o livro *Las moradas* declarando que era preciso escrever para cumprir um mandato de seu confessor. Aparenta certa contrariedade, pois demora-se em justificativas e a começar a tratar do assunto propriamente dito. Alega que não há nada que já não tenha escrito ou dito em outros lugares; além de reconhecer que se trata de um tema já explorado em outros livros, inclusive, escritos por pessoas mais qualificadas.

Em oração, Deus lhe revela como deveria escrever o seu texto: o mundo interior adquire uma forma espacial, a alma é um castelo composto por muitas moradas. A arquitetura concêntrica do edifício simula a estrutura topológica de um diamante, com aposentos por todos os lados e direções. No cerne dessa obra imperial, localiza-se o último aposento, o palácio onde o Rei habita e onde se realiza a união nupcial entre a alma (esposa) e Deus (esposo). Um lugar povoado de delícias, transes, gozos e êxtases.

Em sintonia com a parábola paulina, as formas de composição espacial indicam a fortuna e a grandiosidade do espaço anímico: o castelo, como lugar de cortesia, realeza, elegância; e o diamante, como pedra preciosa a causar fascínio. Como Christine de Pizan, Teresa constrói com os materiais mais finos que conhece. Doce e terna, a madre adota um tom de extrema familiaridade com as irmãs. É necessário ganhar a sua confiança e captar o interesse de suas leitoras, pois deseja que elas

¹²³ “Estando hoy suplicando a nuestro Señor hablase por mí, porque yo no atinaba a cosa que decir ni cómo comenzar a cumplir esta obediencia, se me ofreció lo que ahora diré, para comenzar con algún fundamento: que es considerar nuestra alma como un castillo todo de un diamante o 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 El tiene sus deleites. Pues ¿qué tal os parece que será el aposento adonde un Rey tan poderoso, tan sabio, tan limpio, tan lleno de todos los bienes se deleita?” (Teresa de Jesús, *Moradas*, I, cap. 1, 1995, p. 290).

compreendam que é preciso encontrar os tesouros escondidos dentro de si. Se uma irmã ainda não reconhece esses segredos, é porque pecados e preocupações frívolas turvam o seu entendimento e devem ser combatidos. Em síntese, a leitura dessa obra madura de Teresa deve despertar o desejo aventureiro por descobrir o que há no interior das almas. É um convite ao deslocamento.

Em marcha de interiorização, aprofundamento e autoconhecimento, é necessário percorrer muitas moradas para chegar ao centro do edifício. Aquelas que desprezam a existência desse castelo íntimo, rico em tesouros, é porque ainda não entraram dentro de si mesmas. Ignoram a matéria da qual foram feitas: *imago et similitudo Dei*. A organização espacial é feita por moradas que são os estágios a serem percorridos. No trânsito de um cômodo a outro, a leitora-construtora busca revisitar a sua história individual, seu passado, suas memórias, sua genealogia. Mas não se trata apenas de passado; diz respeito também à sua vida presente, às suas ações cotidianas, à convivência com outras religiosas, à busca pela santidade. O que cada uma encontra nos aposentos interiores é único, pois diz respeito a uma observação individual e íntima dos pecados, medos e afetos (como tristeza, preguiça, desânimo e ressentimento).

Apesar da infinidade de câmaras, Teresa divide o castelo em sete moradas. No caminhar interior, a alma realiza um percurso para descobrir suas fraquezas e faltas, mas é momento também de depuração deste diamante em estado bruto, de retirar dali sujeiras e irregularidades. Uma vez limpo e polido o diamante, a alma poderá apreciar a beleza e majestade desse espaço apto a receber tão eminente hóspede. Ao alcançar as moradas mais ilustres, a alma avança em diferentes graus de oração, atingindo pelo treino, com determinação e perseverança, uma maior intimidade com Deus. Nota-se o caráter meditativo que se encontra nas bases metodológicas do texto, que não tem outro propósito senão o de instruir às companheiras de claustro na prática da oração mental. Em síntese, o *Moradas* é um tratado cujo objetivo é desenvolver um perfil ascético e místico nas carmelitas.

Vale recordar que, no capítulo dois, da fase de *Fundação*, discutimos como o processo de consagração passava por uma prévia *preparação* do espaço. O local deveria ser organizado e asseado, deveria perder o estatuto de desconhecido e caótico para converter-se em território sagrado, em Cosmos.¹²⁴ Com vassoura, pano e um pouco de água, podemos manter um espaço físico relativamente arrumado e cômodo, mas o

¹²⁴ Ver pp. 66-68.

que dizer de espaços interiores? Ora, a exemplo dos primeiros, estes também deverão ser conhecidos, organizados e purificados. Trata-se de uma forma de hospitalidade: assim como preparamos a casa para receber quem vem de fora, a alma deverá preparar a sua morada para receber o hóspede divino.

Errâncias entre a ascese e a mística

Antes de seguir adiante com as análises, caberia fazer um pequeno desvio para estabelecer as diferenças e relações de complementaridade entre dois termos que estão nas bases do procedimento estético e metodológico da escrita teresiana, a saber: o "ascetismo" e o "misticismo". Convém ressaltar que se trata de fenômenos que aparecem em muitas culturas e apresentam formas variadas a depender da matriz religiosa onde se manifestam. Existem muitos estudos dedicados ao tema, possuindo também uma longa história investigativa que remonta a períodos anteriores ao nascimento do cristianismo. Nem sempre essas experiências estão atreladas a um gênero específico de divindade, podendo, por assim dizer, apresentar expressões equidistantes de qualquer ideia ocidental e cristã de "misticismo" e "ascetismo". Dito isso, ao longo das conceituações permanecerei no campo católico, advertindo minha leitora de que se trata de uma forma de interpretação bastante limitada.

Em *Dizer a verdade sobre si*, Michel Foucault investiga, nos contextos da filosofia greco-romana imperial e da espiritualidade cristã do período de formação do monasticismo, as formulações teóricas e as práticas do que, em grego, ficou conhecido como *epiméleia heautou*, isto é, o *cuidado de si*. Reconhece-se que, em ambas as tradições, a busca pela verdade está alinhada ao preceito délfico "conhecer-se a si mesmo":

Vocês se lembram dos versículos do Evangelho segundo Lucas: por uma dracma perdida, é preciso acender a lâmpada, vasculhar toda a casa, explorar todos os seus recantos, até ver brilhar na sombra o metal da peça; do mesmo modo, para reencontrar a efigie que Deus imprimiu em nossa alma e que o corpo cobriu de sujeira, é preciso "cuidar de si", acender a luz da razão e explorar todos os recantos da alma. Percebe-se bem que o ascetismo cristão, como a filosofia antiga, coloca-se sob o signo do cuidado de si e faz da obrigação de ter de se conhecer um dos seus elementos dessa preocupação essencial (Foucault, 2022, p. 33-34).

A parábola à qual Foucault faz referência compõe a tríade da salvação presente nos sermões de Cristo, narradas no capítulo 15 do Evangelho de Lucas: a ovelha perdida, o filho pródigo e a dracma perdida. Na narração dessa última em particular, uma mulher perde uma das dez dracmas que possui. Reconhecendo o valor da perda, ela empreende uma busca dentro de casa até que a moeda volte a aparecer. Feliz com o achado, ela reúne as suas vizinhas para compartilhar a alegria pelo metal recuperado.¹²⁵

A parábola serve de esteio para demonstrar que todos, incluindo os mais pecadores, são chamados à salvação. Aos olhos de Deus, todos têm seu valor: é por isso que a resposta à restituição do objeto perdido é seguida de um anúncio festivo. A estrutura do sermão segue o mesmo trilha da ovelha perdida: (1) o pastor percebe que perdeu uma ovelha; (2) sai à procura daquela que se desviou do caminho, deixando as outras ovelhas para trás; (3) refestela-se quando encontra o animal perdido. O mesmo acontece com a parábola do filho pródigo: (1) o pai tem dois filhos; (2) o mais velho pede a herança de que tem direito e parte na promessa de aproveitar a vida; (3) o tempo passa, e o filho pródigo retorna falido e desmoralizado à casa do pai; (4) na chegada, é recebido com uma festa. Para Jesus, não importa o que a pessoa fez ou deixou de fazer, o Pai sempre festejará o retorno da alma à “casa”.

Como observamos na citação de Foucault, no âmbito do monasticismo, a parábola da dracma perdida ganhou um outro sentido: a disposição da mulher de vasculhar a casa em busca do metal precioso passou a ser usada como metáfora para incitar religiosos a uma busca pessoal pelos tesouros perdidos em seu interior. Note a importância dada à espacialidade na parábola: ela acende a luz, vasculha todos os meandros e cômodos da casa até encontrar o que procura. É a síntese de uma busca pela verdade a partir de um trajeto de interiorização e autoconhecimento.

Tanto na suas origens gregas, como na sua continuidade dentro da tradição católica, o ascetismo é colocado como sinônimo de “exercício”, de preparação interior como condição para o conhecimento da verdade. Embora o filósofo estabeleça uma diferença nessa “verdade” que se procura, em ambas as tradições, o conhecer-se ou ocupar-se de si mesmo é a premissa para atingir o objetivo final.¹²⁶

Com efeito, convém sublinhar que, dentro do catolicismo, as práticas ascéticas ganharam conotações negativas no que tange ao disciplinamento do corpo.

¹²⁵ Ver Lucas 15:3-32.

¹²⁶ Ver p. 151.

Como a finalidade é a salvação da alma, ser digno de ser aceito na outra vida, o corpo — matéria perecível — é tratado como inimigo, como receptáculo do pecado, como uma prisão da qual a alma precisa se libertar. Enquanto o corpo é mortal, a alma é eterna. Nesses dualismos, as práticas ascéticas passam a vincular a renúncia carnal a uma disposição prévia para o saber, para conhecer a Deus, para desvendar os mistérios divinos. É o caminho mais seguro para atingir a salvação.

No livro *A arte da Salvação: ascetismo no Portugal da Reforma Católica* (1564 – 1700), Leonardo Rangel oferece uma lista de práticas reguladoras de cunho ascético: jejuns, restrições ou austeridades alimentares, autoflagelação, disciplinas, cilícios, ralos, cadeias, vestes humildes, camas desconfortáveis, dormir no chão, andar descalço, usar pedras nos sapatos, silêncio, clausura, isolamento (Rangel, 2021, p. 61). Tudo que possa causar dor e desconforto é útil para a mortificação da carne inimiga. Os exercícios extremos de disciplinamento colocam em evidência não apenas o desprezo pelo pecado e pela transitoriedade das coisas materiais, mas também a importância atribuída ao autocontrole do corpo e dos desejos, visando a um ideal de perfeição sempre distante e inacessível. Em seu livro *Espiritualidad española* (1961), Pedro Sáinz Rodríguez defende que

A teologia ascética tem por objetivo próprio os exercícios que todo cristão que aspira à perfeição deve praticar. Esta se atinge ordinariamente elevando a alma durante o transcurso de três etapas: a primeira, a alma se livra do passado pela penitência e mortificação; em seguida, desenvolvem nela as virtudes por meio da oração e da imitação de Cristo; finalmente, a alma progride no amor divino e chega à união habitual com Deus (Sáinz Rodríguez, 1961, pp. 39-40).¹²⁷

Não é de se surpreender que a palavra *ascese* seja, na sua derivação do grego *áskesis* (ἄσκησις), uma referência ao “sentido de ‘exercer uma arte, especialmente a dos esportes atléticos, em vista de adquirir a perfeição’ e ainda, no sentido figurado, designa ‘a cultura da virtude ou dos estudos filosóficos’” (Gaucheron *apud* Rangel, 2021, p. 17). O cristianismo adapta a noção de “cultura da virtude” a partir de uma ideia de que a perfeição deve ser buscada, ou ainda, de que é possível aperfeiçoar a vida espiritual a partir da vontade plena e do treinamento.

¹²⁷ “la teología ascética tiene por objetivo propio los ejercicios que debe practicar todo cristiano que aspire a la perfección. Esta se logra ordinariamente elevando el alma durante el transcurso de tres etapas: la primera, el alma se libra del pasado por la penitencia y la mortificación; después se desarrollan en ella las virtudes por la oración y la imitación de Cristo; finalmente, el alma progresa en el amor divino y llega a la unión habitual con Dios” (Sáinz Rodríguez, 1961, pp. 39-40).

É notório que Teresa realizou práticas afins durante toda a vida, sobretudo quando pensamos em suas *Moradas*: a arte de disciplinar o corpo coaduna-se com o princípio de preparação e reconhecimento do espaço anímico. A ideia de “caminho de preparação” (ou de perfeição) para o encontro divino demonstra como, para ela, a ascese estava intimamente vinculada à mística. Aliás, as três etapas às quais Sáinz Rodríguez se refere no excerto supracitado são extraídas da noção tomista de *incipientium* (o incipiente); *proficientium* ou *progredientium* (o proficiente); e *perfectorum* (o perfeito):

Assim, há de ele aplicar-se primeira e principalmente, a abandonar o pecado e a lhe resistir aos atrativos, que o levam para o que é contrário da caridade. E isto é próprio dos incipientes, que devem alimentar e estimular a caridade, para que não pereça. — A este sucede o segundo esforço, que leva o homem principalmente a progredir no bem. E este é próprio dos adiantados, que visam sobretudo fortificar a caridade, aumentando-a. Em terceiro lugar, o homem esforça-se, principalmente, por unir-se com Deus e gozá-lo. E isto é próprio dos perfeitos, que desejam dissolver-se e estar com Cristo. — Pois, do mesmo modo, vemos que a alteração do corpo primeiro afasta-o da origem; depois, aproxima-o do termo; enfim, repousa-o nele (Aquino, 2016, p. 1889).

O aperfeiçoamento da vida espiritual é guiado por essas três vias parciais que começam como um trajeto ascético e despontam no encontro místico. O texto de Teresa é exemplar nesse sentido: com o didatismo próprio do esquema das sete moradas, os estágios de aprofundamento anímico são facilmente mapeáveis. Convencionou-se chamar essas três etapas: de (1) “via purgativa”, que ocorre entre a 1ª e a 3ª morada, é o momento da purificação, na qual a alma ingressa em seu interior e passa a evitar ocasiões de pecado; (2) “via iluminativa”, que se verifica entre a 4ª e a 6ª morada, em que a alma aplica-se em cultivar a virtude e aperfeiçoa sua vida espiritual ao atingir diferentes graus de oração infusa (recolhimento, quietude e extática); e (3) “via unitiva”, que se encontra na 7ª morada — trata-se da etapa de união mística, na qual a alma só se ocupa de Deus, vive em perfeita caridade e unidade. A etapa tipicamente ascética restringe-se às três primeiras moradas, também chamadas de nível humano, pois exigem da pessoa intenção plena e esforço próprio. A partir das quartas moradas, a alma ingressa nas zonas mais profundas do castelo, atingindo o nível supra-humano ou divino. Quanto mais se aprofunda nesse mundo interior, mais incapturável torna-se a experiência.

Em virtude disso, com frequência, o misticismo é considerado um fenômeno imbuído de mistérios. De origem grega *μυστικός* (ou *mystikos*) faz referência à ação de fechar os olhos. O verbete compartilha da mesma raiz de “miopia” e “mito”, recuperando também os sentidos de oculto, obscuro ou fechado. No livro *Estudios literarios sobre mística española* (1955), Helmut Hatzfeld define o misticismo como um conhecimento experimental ou como um sentimento de contato com Deus, podendo este ser ou não seguido de fenômenos corpóreos, como êxtases ou desmaios. Diferentemente do ascetismo, que pode ser praticado como se pratica um esporte, o misticismo é necessariamente um dom de Deus, “não se pode adquiri-lo diretamente” (Hatzfeld, 1955, p. 13).¹²⁸

A mística é uma pessoa que vive a experiência de invasão da presença divina. Resulta que, por se tratar de um fenômeno tanto intelectual como corpóreo, aparece, amiúde, acompanhada de afecções, como alegria e contentamento, ou de sensações mais intensas como aquelas experimentadas durante o gozo sexual. No léxico de Teresa, a experiência mística ocorre na câmara nupcial do castelo, momento no qual a alma já deslindou todas as moradas periféricas, já se esvaziou de toda superficialidade e pode finalmente se unir por inteiro a Deus.

Vale dizer que, embora estejamos falando de um dos pontos mais altos da experiência religiosa (que, inclusive, pode ser experimentado por pessoas leigas e casadas), as manifestações mais concretas no corpo da mística foram observadas com cisma pela Igreja. Não à toa Hatzfeld nomeia as afetações corpóreas como formas “imperfeitas” de misticismo (Hatzfeld, 1955, p. 15). Isso porque, na longa história da mística católica, uma infinidade de fiéis alegou ter testemunhado eventos dessa natureza. O próprio fenômeno dos iluminados, debatido na fase de *Fundação*, é um bom exemplo da controvérsia.

Dito de outra maneira, a presença do corpo, intercalada por narrações extraordinárias e inexplicáveis, foi interpretada como sinal de transgressão e insubmissão, ainda mais quando se tratava de mulheres místicas, corriqueiramente perseguidas como bruxas e hereges ou, mais tarde, rotuladas como histéricas. Sabe-se que, no alvorecer da *fábula mística* (entre os séculos XVI e XVII), tratava-se de um fenômeno popular. Quando Certeau aponta os místicos como pobres, analfabetos,

¹²⁸ “no se puede adquirir directamente” (Hatzfeld, 1955, p. 13).

andarilhos, está se referindo ao importante fenômeno de vulgarização da espiritualidade mística no Antigo Regime.

Evidentemente, a desconfiança por parte dos clérigos era ainda maior quando se tratava de manifestações místicas em mulheres religiosas e semirreligiosas (como é o caso de beguinas e beatas). Não apenas pelo receio de que se tratasse de embusteiras, que encenavam e simulavam situações para chamar a atenção e lucrar com a boa fé das pessoas, mas sobretudo pela corporeidade inerente a tais fenômenos (Kessel, 1990, p. 216). Não é mera coincidência que, num momento de extrema vigilância dos corpos pela Igreja, como é o caso do período tridentino, essas manifestações místicas proliferassem pelos territórios católicos. Nesse sentido, a mística é também uma forma de transbordamento, um efeito do excesso inibições e contenções.

Entrada na câmara nupcial

Parece-me, com efeito, que a materialização do invisível no corpo torna-se uma transgressão na medida em que retira dos olhos o véu que encobre erotismo o ao qual vinha associado o fenômeno da mística. Recordo Juan de la Cruz e a imagem violenta de Eva no Paraíso, no belíssimo poema intitulado “*Cântico espiritual*” (1622):

Sob o pé da macieira,
Ali, comigo foste desposada;
Ali te dei a mão,
E foste renovada
Onde a primeira mãe foi violada
(Cruz, 2002, p. 586).¹²⁹

O texto joanino parte de uma ideia de separação: a esposa abandonada sai de casa em busca do amado que se ausentou. Após o longo caminho de procura (trajeto ascético), ocorre o encontro entre os amantes no jardim paradisíaco (união mística/câmara nupcial), e a unidade perdida é finalmente restituída (*e foste renovada*). Nesse contexto, a expressão *matrimônio espiritual* aparece no sentido de uma união entre alma e Deus, em analogia à consumação das núpcias entre homem e mulher.¹³⁰

¹²⁹ Edição bilíngue, cuja lista de tradutores encontra-se na bibliografia: “*Debajo del manzano, allí conmigo fuiste desposada, allí te di la mano, y fuiste reparada donde tu madre fuera violada*” (Cruz, 2002, p. 586).

¹³⁰ Apesar do caráter heteronormativo da expressão, gostaria de pontuar que não há, na afirmação, uma correspondência literal mulher/homem no exercício dos papéis feminino/masculino na mística joanina. O

O fenômeno da mística é atravessado pelo erotismo. Para permanecermos com Juan de la Cruz: é profundamente voluptuosa a imagem da bela mulher, em camisola de cambraia, correndo descalça no meio da noite à procura do amado. Como se não bastasse, o frade carmelita nos posiciona aos pés da macieira, diante de uma Eva violada, numa imagem poemática tão chocante como aquela que espiamos no buraco da fechadura do “*Étant donnés*” (1946 – 1966), de Marcel Duchamp.

Na abertura da Fase 4. *Acabamento e cobertura*, falávamos da nudez e da fragilidade do corpo de Adão, expulso do Éden em um dia de chuva. Esquivando-nos do criacionismo escorado nessa lenda bíblica, a expulsão do Paraíso pode ser tomada como uma metáfora de nossa condição no mundo: do nosso desamparo e fragilidade, da nossa condição mortal. Na mística de Juan de la Cruz, a noiva volta a esse jardim de delícias, de onde um Deus erótico ressurge. O único capaz de unir e restituir o que foi violado, capaz de vencer a morte e a angústia da solidão. A mística é carregada de sensualidade, pois é um encontro fortuito, um assalto da presença divina no meio da noite. É um engate, um encaixe, uma união.

Em sintonia com Juan de la Cruz, George Bataille define o erotismo como uma experiência do ser humano como ser descontínuo, incompleto e dominado pela angústia causada por sua irremediável transitoriedade e solidão (novamente a nudez de Adão): “Somos seres descontínuos, indivíduos que morrem isoladamente numa aventura ininteligível, mas temos a nostalgia da continuidade perdida” (Bataille, 2017, p. 39).¹³¹ Embora sejamos marcados pela descontinuidade, a todo momento, buscamos restituir — ainda que no plano do impossível e do fracasso — a unidade perdida. Para Bataille, a despeito da crença da exterioridade do objeto ao qual se dirige o erotismo,

próprio Juan de la Cruz assume em seus poemas um eu-lírico *feminino*. O que não o isenta de uma visão patriarcal de intercurso sexual: o “Amado” é um deus masculino em posição ativa, e a “esposa” é sempre tomada como feminina, em posição passiva. Ainda assim, é necessário destacar que a passividade e a atividade são colocadas nesses termos porque o estatuto do matrimônio espiritual, ou essa experiência de invasão divina, não dependeria de uma vontade ou esforço individual, uma vez que se trata de uma graça que parte do próprio Deus. Por ser a mística um convite direcionado a todos, mesmo os homens, nesse encontro, assumem uma posição passiva.

¹³¹ Bataille compreende a descontinuidade como consequência da reprodução sexuada. Na reprodução assexuada a morte não existe, pois não ocasiona a decomposição do ser, mas a sua replicação e perpétua continuidade. O contrário ocorre na atividade sexual, dois seres se unem para formar um terceiro: um ser totalmente independente e diferente dos dois primeiros. Tamanha é a estreiteza entre vida e morte: para gerar o novo, o velho precisa deixar de existir: “A reprodução coloca em jogo seres *descontínuos*. Os seres que se reproduzem são distintos uns dos outros e os seres reproduzidos entre si como são distintos daqueles de que provieram. Cada ser é distinto de todos os outros. Seu nascimento, sua morte e os acontecimentos da sua vida podem ter para os outros algum interesse, mas ele é o único interessado diretamente. Ele só nasce. Ele só morre. Entre um ser e outro, há um abismo, há uma descontinuidade. Esse abismo se situa, por exemplo, entre você que me escuta e eu que falo. Tentamos nos comunicar, mas nenhuma comunicação entre nós poderá suprimir uma diferença primeira. Se você morrer, não sou eu que morro. Somos, você e eu, seres descontínuos” (Bataille, 2017, pp. 36-37).

trata-se de uma experiência do ser humano em sua interioridade. É uma das vias pelas quais direcionamos a nossa nostalgia de continuidade, razão pela qual descargas eróticas são encontradas, com frequência, em ritos e manifestações religiosas. Mas não somente isso: a noção de continuidade encontra outros afluentes, sobretudo, no desejo de autopreservação pela via da reprodução da espécie.

A desarticulação entre o erótico e o reprodutivo recebeu ao longo da história do catolicismo a marca da suspeição, especialmente, quando se trata do debate em torno do erotismo feminino. Por muito tempo, a Igreja nutriu-se da desconfiança de que o desejo sexual seria um desvio do caminho natural de toda mulher, isto é, o de exercer a função materna (Birman, 2016, p. 63). Não há uma grande surpresa nesse entendimento por parte da Igreja ou mesmo por parte das sociedades sobre as quais o cristianismo manteve a sua hegemonia. Como já foi dito, dentre as reverberações tridentinas, a educação feminina foi destaque ao delimitar uma série de convenções e exigências para considerar uma mulher como boa ou como “santa-mãezinha”. Em nenhum dos casos, aceitava-se uma mulher cuja sensualidade aparecesse à flor da pele. A mãe é aquela que se inspira na Virgem Imaculada Conceição: casta e sem o corte que marcaria a sua inscrição na sexualidade.

O curto-circuito ocorre, porém, quando nos voltamos justamente ao ambiente conventual, no qual a inscrição do objeto erótico se desloca de uma figura humana para a figura divina, do contato carnal para o contato espiritual e místico. É preciso ter sempre em mente que uma das principais características da vocação religiosa católica é o celibato. Como debatemos anteriormente, as exigências reprodutivas, direcionadas às mulheres de forma geral, permaneceram, até o marco da Revolução Francesa, do lado de fora dos muros. A freira não se casa com um homem. Seu corpo não tem por destino gerar. Contudo, não se pode dizer que a religiosa é uma mulher solteira. Cristo é seu esposo. É ele quem a faz gozar.

Ressoa, na rivalidade erótico X reprodutivo, a tensão que Jacques Lacan interpõe entre aquilo que é *útil* e aquilo que é *gozo*: “O que é o gozo? Aqui, ele se reduz a não ser nada além de uma instância negativa. O gozo é o que não serve para nada” (Lacan, 1999, p. 14).¹³² O gozo é desperdício, é um excesso, não tem utilidade. Ainda mais quando se trata do gozo feminino, objeto de escrutínio das ciências médicas que,

¹³² “*Qu’est-ce que c’est la jouissance? Elle se réduit ici à n’être qu’une instance négative. La jouissance, c’est ce qui ne sert à rien*” (Lacan, 1999, p. 14).

por séculos, levantaram questões sobre a relevância ou não do prazer feminino no “ato de fecundação” (Laqueur, 2001, p. 225).

Nesse sentido, quando se pensa a sexualidade da religiosa, na chave do erotismo e da mística, é evidente que essas experiências só poderiam causar desconforto e desconfiança. O gozo da mística não serve para nada, não produz prole, não é útil. Ao mesmo tempo, essas mulheres extáticas cumpriam papéis preponderantes de propagação e articulação da fé católica. Muitas eram reverenciadas como santas, como exemplos a serem seguidos. Como a própria Teresa reitera ao tratar da importância da troca de conselhos entre mulheres. Mesmo contrariada pela natureza metafísica e duvidosa dos fenômenos místicos, a Igreja vê-se numa situação na qual é obrigada a alimentar tensões com grupos espiritualistas (ora incentivando, ora combatendo).

Contudo, no que tange ao contexto específico de mulheres místicas, há uma preocupação a mais. Em seu estudo *Escrita conventual: raízes da literatura de autoria feminina na América Hispânica* (2014), Karine de Oliveira Rocha ressalta que, por se tratar de fenômenos imbuídos de mistério, a habilidade (ou a falta dela) com a qual as místicas descreviam suas experiências já era indício de fraude ou de veracidade do testemunho:

Veremos que a mística é uma ciência construída a partir de processos de linguagem, muito bem conhecidos pelas freiras, que se confessavam ignorantes. Dominar a linguagem mística proposta pela Igreja era de fundamental importância para determinar o caráter divino dos acontecimentos. Tanto o confessor quanto os confessantes deveriam dominar a arte da retórica, sentir a sutileza das construções sintáticas, saber revelar / interpretar cada comunicação com o mundo espiritual (Rocha, 2014, p. 17).

A desconfiança e o entusiasmo dos clérigos em relação à proliferação de relatos de fenômenos espiritualistas irão fomentar e desincentivar a atividade escrita dentro dos conventos. Recordo que Teresa repete muitas vezes que escreve sob inspiração divina e por obediência a seus confessores. A posição subalterna denota como, apesar de se considerar incapaz, a madre acreditava que Deus era quem lhe abastecia de conhecimentos, imaginação e entendimento para transmitir para o papel o que havia de ser dito. Para aprofundar de forma mais concreta essa pequena revisão sobre o misticismo, gostaria de agregar mais um fragmento de análise.

FRAGMENTO 12.

Extraído de *Vida*, capítulo 29:

Quis o Senhor que algumas vezes aqui viesse esta visão: via um anjo junto a mim do lado esquerdo em forma corporal, o que não costumo ver, a não ser por maravilha. Ainda que muitas vezes se me apresentem anjos, é sem vê-los, mas como a visão passada de que falei primeiro. Nesta visão quis o Senhor que eu visse assim: não era grande, mas pequeno e muito bonito, o rosto tão aceso que parecia dos anjos muito elevados que parecem que se abrasam inteiros. Devem ser os que chamam querubins, uma vez que nomes eles não me dizem; mas vejo bem que no céu há tanta diferença de uns anjos a outros, que não saberia dizer.

*Via em suas mãos um dardo grande de ouro, e no final do ferro me parecia ter um pouco de fogo. Ele parecia o meter no meu coração algumas vezes e que me chegava às entranhas. Ao tirá-lo, me parecia que as levava consigo, e me deixava toda abrasada no amor grande de Deus. Tão grande era a dor que me fazia dar gemidos, e tão excessiva a suavidade que me punha esta grandíssima dor, que não há como desejar que acabe, nem se contenta a alma com menos que Deus. Não é uma dor corporal, mas espiritual, ainda que não deixe de participar o corpo de algo, e até muito. É um cortejo tão suave que passa entre a alma e Deus, que eu suplico a sua bondade que o faça sentir a quem pensar que minto (Teresa de Jesús, *Vida*, XXIX, 1995, p. 187).¹³³*

O fragmento acima configura uma das descrições mais emblemáticas de toda a história da mística católica.¹³⁴ Teresa nos insere em um espaço de profunda intimidade e interioridade espiritual, no momento exato de um arrebatamento místico. Note que ela começa dizendo que teve “algumas vezes” a *visão* de um anjo em forma

¹³³ “*Quiso el Señor que viese aquí algunas veces esta visión: veía un ángel cabe mí hacia el lado izquierdo, en forma corporal, lo que no suelo ver sino por maravilla; aunque muchas veces se me representan ángeles, es sin verlos, sino como la visión pasada que dije primero. En esta visión quiso el Señor le viese así: no era grande, sino pequeño, hermoso mucho, el rostro tan encendido que parecía de los ángeles muy subidos que parecen todos se abrasan. Deben ser los que llaman querubines, que los nombres no me los dicen; mas bien veo que en el cielo hay tanta diferencia de unos ángeles a otros y de otros a otros, que no lo sabría decir. Veíale en las manos un dardo de oro largo, y al fin del hierro me parecía tener un poco de fuego. Este me parecía meter por el corazón algunas veces y que me llegaba a las entrañas. Al sacarle, me parecía que las llevaba consigo, y me dejaba toda abrasada en amor grande de Dios. Era tan grande el dolor, que me hacía dar aquellos quejidos, y tan excesiva la suavidad que me pone este grandísimo dolor, que no hay desear que se quite, ni se contenta el alma con menos que Dios. No es dolor corporal sino espiritual, aunque no deja de participar el cuerpo algo, y aun hartó. Es un requiebro tan suave que pasa entre el alma y Dios, que suplico yo a su bondad lo dé a gustar a quien pensare que miento.*” (Teresa de Jesús, *Vida*, XXIX, 1995, p. 187).

¹³⁴ É importante demarcar aqui que a descrição do evento místico aparece em *La vida*. Esse tipo de descrição — assim como aquela do Inferno — não aparece em *Moradas*, muito provavelmente por conta das circunstâncias de produção da obra. Trata-se de um texto marcado pela necessidade de esquivar-se de censores inquisitoriais. Foram justamente as narrações extraordinárias presentes em *Vida* que colocaram sob suspeição os testemunhos literários da monja. Nas *Moradas*, ela intensifica o uso da linguagem figurada (carregada de anedotas e metáforas) e o uso da terceira pessoa para se referir às suas experiências: *eu conheço uma pessoa a quem sobreveio tal e tal situação*. Na leitura, é possível compreender que ela está falando de si mesma, embora não possa admitir.

corporal, um querubim oriundo das altas hierarquias angélicas. A materialidade é duplamente oferecida aqui: o corpo do anjo e o corpo da mulher. Trata-se, em suma, de um encontro entre corpos. Os sentidos da alma estão atuando. Teresa faz uso de significantes ligados ao campo visual da experiência: *esta visão, via um anjo, não costumo ver, sem vê-los, a visão passada, nesta visão quis o Senhor que eu visse, vejo bem, via em suas mãos*; e também do tato, presente no toque cortante e abrasivo do dardo. Trata-se de uma vivência espiritual tão intensa que ultrapassa as fronteiras materiais e imateriais do ser. A madre frisa que não é sempre que lhe ocorre esse tipo de visão, o que corrobora as afirmações de Hatzfeld, de que as experiências místicas nem sempre são acompanhadas de afetações corporais.

Sintonizada com Bataille, Teresa conhece bem a condição de “ser em descontinuo”, em busca do “Um” reparador. Impossível não recordar, na leitura do fragmento, a imagem carregada de erotismo da escritora no tríptico de Gian Lorenzo Bernini, intitulado *O êxtase de Santa Teresa* (1647–1652), cuja estátua central abre esta Fase 5. *Locais de Visitação* (ver p. 234). Na imagem, vemos um querubim de baixa estatura e rosto jovial, empunhando um dardo dourado. Na descrição textual, o objeto arde em fogo. Com olhar terno e amoroso, ele observa Teresa absorta em seu êxtase. Ele segura gentilmente o hábito religioso como quem está a ponto de desferir o dardo em chamas contra o peito da monja. O jogo de dobras presente nas roupas das duas figuras confere movimentos ao mármore. Trata-se de uma ação.

No texto, Teresa descreve que o pequeno Eros coloca e retira sucessivamente o dardo, abrindo uma ferida que chega às suas entranhas. A ação assertiva e violenta do anjo provoca no corpo dela sensações de dor e calor. Apesar disso, não há qualquer intenção de interromper a experiência; ao contrário, o desejo é de continuidade, de repetição. *Um mais gozar que não cessa*. A seta que entra e sai remete ao intercuro sexual falocêntrico, mas os significantes eróticos não param por aí: o fogo recupera as afecções resultantes do gozo sexual, reforçado pela expressão de deleite na face da mulher, pela boca entreaberta e pela beleza nua e relaxada de seus pés e mãos. Seja na escultura, seja no texto, *Teresa é uma mulher incorporada*. Como ela insiste, trata-se da experiência mística como um fenômeno de caráter espiritual, mas o corpo também participa, “*y aun harto*”.

É nesse ponto que, como na banda de Möbius, vejo a dobra que derruba as fronteiras entre o ascetismo e o misticismo. Cada lado desse objeto topológico posiciona-se em oposição ao outro inconciliável: quando se trata de experiência mística,

imaginamos algo muito parecido com esse corpo desejante e gozoso de Teresa; ao passo que, quando se trata de ascetismo, ao menos no imaginário popular, pululam representações de mulheres ou de homens açoitando-se, jejuando, pelejando contra um corpo exposto e ferido. Na ascese, a carne é inimiga, demanda prazer e leva ao pecado, por isso, precisa ser mortificada, expurgada e purificada; já na mística, o corpo está em festa, participa do cortejo, é atravessado pelo arrebatamento. Mas uma coisa não podemos negar: no ascetismo e no misticismo, no flagelo e no gozo, o corpo é protagonista.

Portanto, há de fato diferenças conceituais entre a via ascética — como exercício, prática, percurso, itinerário espiritual e introspectivo — e a experiência mística, como um fenômeno que não depende de uma escolha ou esforço individual, mas da graça divina. Pode-se dizer que o objetivo da ascese é o exercício para um conhecimento mais íntimo de Deus; em outras palavras, trata-se de uma prática que visa ao autoconhecimento como requisito para esperar de Deus a recompensa mística e salvífica.

Apesar de não obrigatório, é possível afirmar que o encontro místico é o auge de toda a espiritualidade católica. É comum observar em religiosas e religiosos o desejo e a ansiedade de vivenciar tais fenômenos. Quem não desejaria semelhante experiência? Manejando as técnicas retóricas de convencimento, Teresa recorre ao *páthos* de suas leitoras, pois com ternura descreve o castelo e o tão esperado encontro divino, demonstrando que todas deveriam desejar experiências análogas. Aquele Deus distante e imaginado das escrituras se converte em uma presença real, que lhe toca a pele: “No momento do êxtase, quando convergem a interiorização até ao mais puro eu e a fusão com o Bem-amado, os místicos vivem a experiência do ser perfeito, uno e indiviso” (Kessel, 1990, p. 213).

Mas a escultura de Bernini não se resume à imagem anterior; é preciso recordar que o conjunto da obra é formado por três peças que, pela forma como estão dispostas na Igreja de Santa Maria della Vittoria, em Roma, adicionam mais um ponto de vista à cena e, com ele, colocam em questão problemas comunicativos inerentes fenômeno da mística. Já afirmei como o misticismo é associado ao mistério, ao segredo, ao inenarrável. Um dos maiores desafios dos escritores místicos é transpor, na forma de palavra, as experiências sobrenaturais de que foram testemunhas. Não é à toa que Teresa mostra-se contrariada em face do mandato de seu confessor: escrever um livro sobre oração é um desafio imenso e ela sabe que está fadada ao fracasso.

Para além da representação da visão intelectual do anjo a partir da perspectiva de Teresa, o escultor retrata também o olhar do ponto de vista extrínseco. Nas esculturas colocadas nas laterais direita e esquerda, aparecem oito homens de letras que observam, examinam e inquirem a respeito da mulher em êxtase.¹³⁵ Bernini teatraliza o instante do arrebatamento místico e encena a leitura do texto de Teresa, aproveitando-se do caráter pictórico da descrição da experiência.



Figura 17 — Tríptico de *O Êxtase de Santa Teresa*, laterais esquerda e direita

Teresa e o anjo são colocados no centro das atenções, em cima do altar da capela; mas poderia ser também um palco. Os feixes dourados posicionados atrás da cena, como parte de uma paisagem íntima, são um sinal da presença da graça divina, que, como veremos a seguir, aparecem na obra de Teresa na forma de raios solares a iluminar todos os recantos do castelo. Os homens que assistem à cena no camarote mostram-se atônitos e incrédulos, discutem entre si e buscam em livros explicações para o fenômeno. A quem de fora detém a mirada sobre a mulher em gozo resta somente o lugar de espectador, pois o que ela *vê* e *sente* durante o evento místico aparece apenas como ausência para eles.

Imagino, ao observar a cena de fora (pois não se trata apenas do olhar *deles*, mas também do nosso olhar de espectadoras), um contraste entre o material e o imaterial; o visível e o invisível da experiência mística. No fragmento, Teresa coloca muita ênfase sobre o aspecto visual de sua experiência, mas o que ela *vê*, eles não veem. Portanto, os clérigos enxergam somente o corpo trêmulo da bela mulher. Corpo este carregado de libido, de satisfação, de euforia. Eles veem os músculos relaxados, os

¹³⁵ A escultura de Teresa foi uma encomenda realizada pelo Cardeal Federico Corner (1579 – 1653), para ser colocada na capela dedicada à sua família. Esses homens de letras são os membros da família homenageada.

membros pesados, a mulher abandonada a seu entorpecimento. O resto é mistério, miopia, cegueira — outras palavras para *mística*.

Mas o mármore talhado de Bernini nos permite ver o que *eles* não veem: a presença e a ação *invisível* do anjo. Insisto: há, no teatro de Bernini, pelo menos três pontos de vista: da mulher que vê o anjo — embora olhos dela estejam semicerrados e revirados — e encontra-se arrebatada pela experiência espiritual; dos homens que veem a mulher e são incapazes de ver o anjo — mesmo que os olhos deles estejam bem abertos, o que eles veem é a pura materialidade que atravessa o evento, e nada de caráter invisível lhes alcança; e nós, relegadas à condição de espectadoras, vemos o confronto desses dois pontos de vista, ao mesmo tempo em que mergulhamos na fruição do objeto artístico e no erotismo escópico do *voyeur* — no fascínio de espiar uma mulher que goza. Ao encenar e dar movimento às palavras de Teresa no texto, o tríptico de Bernini justapõe as controvérsias suscitadas pela mística: a cena é carregada de credulidade e de incredulidade; de erotismo e de espiritualidade; de visão e de miopia; de corpóreo e de incorpóreo.

Em sua abordagem sobre a “idiorritmia”, Roland Barthes traz à baila o estudo de Émile Benveniste acerca das origens etimológicas da palavra “ritmo”, o que nos permite fazer alguns desdobramentos sobre a cena em debate e, por consequência, sobre o fenômeno da mística na tensão sobre a qual erige as suas formas de discursividade: fé, desejo, corporeidade e manifestação do sagrado *versus* suspeita, descrença, fanatismo, heresia e profanação. Em “A noção de ‘ritmo’ na sua expressão linguística”, Benveniste escrutina os usos semânticos de “ῥυθμός” (*rhythmós*) em contextos arcaicos, chegando à conclusão de que a acepção moderna do verbete (como “movimento regular, cadência”) só aparece de forma tardia no mundo grego: “Está ausente dos poemas homéricos” (Benveniste, 1995, p. 362). Com efeito, em seus usos arcaicos, *rhythmós* está vinculado a uma variada constelação semântica, mas em todos os contextos está implícita a noção de “forma”: forma distintiva, disposição, forma que um corpo adquire no instante em que se movimenta.

Barthes enfatiza a diferença entre *schema*, como uma forma fixa (como no caso de uma escultura), e *rhythmós*, como uma forma que não tem consistência orgânica, que se dispõe por ocasião do movimento, na maneira particular de fluir dos átomos (Barthes, 2005, p. 50). Para ele, o trabalho exegético de Benveniste permite dizer que a palavra idiorritmia é um pleonasmo: o prefixo “idio” como elemento composicional é a

reiteração da raiz “*rythmós*”, na qual já está implícita a noção de “individual, forma distintiva”.

Em decorrência de sua filiação com o poder, no cenóbio, a idiorritmia cede espaço para o ritmo comunitário, ditado pela “Santa Regra”. Para Barthes, o poder implica a imposição de um “ritmo” (no sentido de movimento regular, do compasso, da repetição, do controle do tempo). A vida segue um ritmo socialmente estabelecido e gerenciado: a vida passa e é escalonada pelo relógio (ou pelo sino, ou pela orações das horas), pelo trabalho, pela rotina (“*the grilling routine*”, para nos lembrarmos da execução da orquestra de corpos de *The nun’s story*).

Por essa lente, a temporalidade na escultura de Bernini mimetiza a temporalidade do texto teresiano: captura o instante do assalto místico, o fragmento infinitesimal de tempo. Nesse sentido, o escultor não teria fixado a forma do mármore no sentido do *schema*, mas de *rythmós*: a forma que os corpos de Teresa e do anjo adquirem no instante do divino encontro. O *rythmós* de Eros afronta o ritmo do poder: o corpo se move em descompasso, treme, geme, se destaca (recordo que ela está em cima de um altar, iluminada por raios dourados, e há quem visite a igreja e nem perceba que se trata de um tríptico). Tamanho é o efeito de sua idiorritmia. Em virtude disso, o drapeado das vestes precisa ser minuciosamente talhado: é um fluir, é a forma única dos corpos executando aquele movimento. Para Barthes, a idiorritmia é a dimensão constitutiva de Eros, razão pela qual o erotismo sempre será uma afronta ao poder (Barthes, 2005, p. 84). Não à toa, as místicas e iluminadas, transitando com seus corpos trêmulos e frenéticos pelo espaço urbano, eram um sinal de alerta, de pânico eclesiástico, de suspeição, de heresia: corpos desviantes, erotizados, vibrantes, descompassados, inúteis; em uma palavra: estéreis. Não há docilidade no corpo de uma mulher em gozo.¹³⁶

Com efeito, a única testemunha *ocular* do evento é a mulher que está em meio à ação de fechar os olhos. Não apenas como resposta ao gozo do corpo, mas sobretudo porque tudo o que Teresa narra — na incômoda posição de escritora — é atravessado por um “*não sei como explicar, não sei como dizer*”. Estamos novamente

¹³⁶ Barthes associa a idiorritmia ao fenômeno das beguinhas: tratava-se de mulheres leigas, que abraçavam um celibato opcional, viviam em casas particulares, sobrevivendo de esmolas. Trata-se de um fenômeno urbano da Baixa Idade Média, e essas mulheres defendiam uma espiritualidade íntima com Deus, acompanhada, amiúde, de descrições ou manifestações públicas de misticismo. Uma das beguinhas mais ilustres é Marguerite Porete (1250 – 1310), condenada à fogueira por heresia e mau comportamento.

diante da miopia do misticismo: mesmo aqueles que são presenteados pelo arrebatamento são incapazes de compreender ou de explicar o que sentem.

Ao comentar sobre a escultura, Lacan enfatiza justamente a ignorância do emissor místico: “Para a Hadewijch em questão, como para Santa Teresa, basta ir a Roma e olhar a estátua de Bernini para compreender imediatamente, que ela está gozando, não há dúvida! E do que ela goza? Está claro que o testemunho essencial dos místicos é justamente dizer que o sentem, mas que sobre isso não sabem nada” (Lacan, 1999, p. 96).¹³⁷ Místicos como Teresa escreveram obras inteiras para falar sobre como certas experiências não são passíveis de serem capturadas pela linguagem, pela inteligência ou pela racionalidade humana. Ela não sabe sobre o que escreve, nem suas leitoras sabem sobre o que leem. Apesar da falha comunicativa imanente à literatura mística, ela pede paciência: ela continuará a escrever e nós continuaremos a ler.

Ao longo da obra teresiana, encontramos estratégias estilísticas e discursivas usadas tanto em textos de cunho ascético como nos místicos. No caso de *Moradas*, as duas formas de composição coexistem. Mas é preciso insistir que a distinção é relevante, justamente pelo caráter enigmático e misterioso do misticismo, como invisível, intraduzível, inefável, que demanda uma escrita permeada por metáforas e por outros recursos figurativos, que visam a uma tradução — sempre fadada ao fracasso — da experiência extática. Ao passo que, no texto ascético, observa-se o uso de alegorias, instruções, descrições, e da organização em etapas ou estágios lógicos, cujo objetivo aponta ao aprimoramento de capacidades cognitivas e criativas e ao aconselhamento sobre um certo modo de viver, de praticar a oração e a meditação. Vejamos mais detidamente como funcionam esses procedimentos a partir do simbolismo espacial que dá forma texto teresiano: o castelo.

Espaços infinitos onde encastelar-se

No fragmento de abertura deste capítulo, observamos como Teresa é assaltada pela angústia de ter que cumprir um mandato sem encontrar maneiras de realizá-lo. A demanda do confessor é muito específica: ela teria de escrever um texto

¹³⁷ “Pour la Hadewijch en question, c’est comme pour Sainte Thérèse - vous n’avez qu’à aller regarder à Rome la statue du Bernin pour comprendre tout de suite qu’elle jouit, ça ne fait pas doute. Et de quoi jouit-elle? Il est clair que le témoignage essentiel des mystiques, c’est justement de dire qu’ils l’éprouvent, mais qu’ils n’en savent rien” (Lacan, 1999, p. 97).

para sanar as dúvidas de oração das monjas carmelitas. Mas ela sabe que não se trata de oração no sentido genérico, como rezar um terço, repetir o Pai-Nosso ou seguir os turnos das Orações das Horas. Ela deveria discorrer sobre uma forma de oração mental que desenvolveu desde muito jovem, e que aprimorou ao longo dos anos como religiosa.

Era uma tarefa difícil, pois implicava noções muito elaboradas de vida espiritual e, sobretudo, conhecimentos teóricos sobre a natureza anímica. Na época de Teresa, já havia uma longa tradição filosófica em torno desse debate, que não estava circunscrita apenas aos círculos patrísticos e escolásticos: era uma tradição tão antiga que remontava à filosofia clássica. Teresa nunca teve acesso direto a esse saber, mas relata que habitualmente perguntava aos sacerdotes sobre temas espirituais, e possivelmente recebeu, ainda que de forma escassa e enviesada, alguma instrução sobre o tema (Teresa de Jesús, *Moradas*, IV, cap. I, 1995, p. 342).

A origem da palavra “alma” é a palavra grega *psyché* (Ψυχή), e se forma a partir de uma derivação verbal que remete ao ato de soprar ou respirar; a palavra assume também os sentidos de “respiração, hálito, força vital”. Em latim, denomina-se *anima* e compartilha do mesmo sentido semântico do equivalente grego: é o princípio vital que *anima* o ser. Concepções sancionadas também pelo texto bíblico: “O Senhor Deus formou, pois, o homem do barro da terra, e inspirou-lhe nas narinas um sopro de vida e o homem se tornou um ser vivente” (Gn, 7:2).

Em voz corrente, convencionou-se pensar que a alma é o oposto complementar do corpo. Estabelecendo uma relação entre conteúdo e forma: a alma é a parte imaterial e perene do ser; e o corpo, a parte perecível, a fronteira sensível com o mundo. A alma não tem forma física ou aparência; não tem peso ou ocupa espaço; não sente cheiro, não tem cor, não é sensível ao toque, não emite som. Paralelamente, o debate em torno da natureza anímica recebeu, entre os cristãos, adaptações de origem platônica, segundo as quais a alma pertence ao mundo das ideias e das formas, sendo esta eterna, indestrutível e imortal.

Com efeito, a alma é considerada por muitos como aquela que, semelhante ao sopro, *move*. Seres animados, dotados de alma, se movimentam; ao passo que seres inanimados permanecem estáticos, sem um sopro interior a lhes conferir mobilidade. Em seu tratado *De anima*, Aristóteles discorda da doxa ao observar falhas no vínculo entre alma e movimento, reconhecendo que, embora a alma seja uma força capaz de produzir movimento nos seres vivos, há animais e, sobretudo, plantas, que são dotados

de alma, possuem capacidade de percepção e nutrição, mas não se movimentam. Por isso, ele estabelece uma tripartição na composição da alma, correspondente às funções que esta exerce: (1) “vida vegetativa”, na qual a alma cumpre funções biológicas, como nutrição, por exemplo; (2) “vida sensitiva”, encontrada nos animais, nos quais a alma cumpre a função de produzir imagens, memórias, apetite e movimento; e (3) “vida intelectiva”, encontrada nos seres humanos, nos quais a alma cumpre todas as atribuições supracitadas e agrega a função do pensamento, do conhecimento, da capacidade de raciocínio.

Com efeito, o fato de aceitar que a alma seja o princípio motriz dos seres não significa que ela seja movimento: “a parte movente não está propriamente em movimento, mas é movida acidentalmente, já que faz mover o corpo em que está. A alma é o princípio imóvel e imaterial dos movimentos do corpo vivo” (Reis, 2012, p. 164). Podemos formular esta ideia com outras palavras: a alma não move o corpo, mas com o corpo. Diante da dificuldade de estabelecer parâmetros para definir as atribuições e características da alma sem incluir o vetor opositivo “corpo”, Aristóteles reconhece que para se chegar a algum lugar será necessário pensar em formulações que envolvam uma interdependência entre forma e matéria. É nesse sentido que podemos afirmar que, para o estagirita, a alma pertence à física, uma vez que tem como característica *ser indivisa*, não podendo ser concebida de forma separada do corpo:

(...) não é o corpo a atualidade da alma, ao contrário, ela é a atualidade de um certo corpo. E por isso supõem corretamente aqueles que têm a opinião de não existir alma sem corpo e tampouco ser a alma um certo corpo; pois ela não é corpo, mas algo *do corpo*, e por isso subsiste no corpo e num corpo de tal tipo, e não da maneira como supunham predecessores, que a adaptavam ao corpo, sem nada determinar sobre em que e em qual tipo de corpo, mesmo sendo evidente que o fortuito não recebe o fortuito (Aristóteles, 2012, p. 76).

Numa interpretação mais rápida, poderíamos responder que a concepção de indivisibilidade do ser é contraposta ao ponto de vista cristão. Mas não necessariamente: recordo que ela é reforçada pelos relatos bíblicos, afinal, Jesus foi aquele que venceu a morte e ressuscitou. Ao ascender aos céus, Cristo levou consigo o seu corpo. Elaborando uma espécie de cristianização da filosofia aristotélica, na *Suma Teológica*, Tomás de Aquino compara as atribuições anímicas dos seres vivos, a fim de defender que a alma humana, ou “alma intelectiva”, é superior a todas as demais. Tendo

o ato de inteligir como uma operação própria, a alma entende sobre si mesma e o que nela está (Aquino, 2016, p. 201).

Desse enfoque, podemos delinear três concepções muito relevantes para compreender o processo de escrita e construção das *Moradas* de Teresa: (1) diz respeito ao caráter abstrato da natureza anímica; (2) o caráter indivisível do ser, a alma em relação indivisível com o corpo; e (3) o trabalho inteligível como inerente à vida anímica: conhecer a si, conhecer às coisas criadas e conhecer a Deus. Estes dois últimos já podemos entrever nas análises anteriores, ao observar a importância dada aos exercícios de autoconhecimento como princípio para conhecer a verdade dentro da tradição ascética, bem como às manifestações corpóreas em fenômenos notadamente espirituais, como no caso da experiência mística. Porém, gostaria de me deter um pouco mais sobre o caráter especulativo da alma, a partir do uso do castelo como forma alegórica.

Sem conhecer os livros que Teresa leu, do fragmento de abertura, tem-se a impressão de que a imagem de um castelo interior era parte de uma revelação divina sem qualquer relação com a realidade. Bem, podemos dizer que não foi bem assim. Em seu livro *Vida*, ela narra que havia ganhado de um tio religioso a obra *Tercer abecedario espiritual*, de Francisco de Osuna, e que a leitura do tratado tinha sido determinante para o seu progresso na vida espiritual. De fato, há uma série de semelhanças entre o texto de Osuna e *Moradas*, a começar, justamente, pela proposição alegórica do castelo.

À época de escrita do livro da madre, estava proibida a circulação do *Tercer abecedario*, banido por possuir um conteúdo de caráter iluminado. É possível inferir que Teresa, reconhecendo a grandeza e a importância do opúsculo, desejava transmitir às suas leitoras as informações contidas no livro censurado. Contudo, não há motivos para reduzir a escrita do *Moradas* a uma imitação propriamente dita. A madre elabora toda uma topografia anímica que não é observada no texto do franciscano:

Sobre estas palavras disse o comentário do Sábio que guardássemos o coração com toda diligência, como quem guarda o castelo que está cercado, colocando três amparos para três cercado: contra a carne, que nos cerca com deleites, usar a castidade; contra o mundo, que nos rodeia com riquezas, usar a liberalidade e esmola; contra o demônio, que nos persegue com rancores e inveja, usar a caridade (Osuna, 2006, p. 123).¹³⁸

¹³⁸ “Sobre estas palabras dice la glosa que quiso decir el Sabio que guardásemos el corazón con toda diligencia, como se guarda el castillo que está cercado, poniendo contra los tres cercadores tres amparos: contra la carne, que nos cerca con deleites, poner la castidad; contra el mundo, que nos rodea

Note como Osuna utiliza a arquitetura fechada do castelo para sugerir que as almas devem se proteger de certas tentações diabólicas e provações mundanas. Em vista disso, podemos afirmar que o castelo é uma metáfora exemplar e pontual no texto do franciscano, ao passo que, em Teresa, o tema ganha as estruturas do próprio texto, transformando-se em um método de oração, de aprofundamento e de autoconhecimento.

Apesar disso, é possível afirmar que, se a madre lança mão de recursos semelhantes aos dos livros que havia lido, ela o faz menos por uma intenção estilística do que por uma necessidade de informar, ensinar e se comunicar com as irmãs. Movida por uma exigência didática, Teresa cultivou em sua obra um estilo muito próprio, tanto nas formas de expressão como na utilização de recursos figurativos. Apesar dessas diferenças composicionais, penso que foi por meio do texto de Osuna que Teresa teve acesso a essa longa tradição da mnemotécnica monástica à qual nos referimos na abertura desta fase de visitação.

João Adolfo Hansen (2006) afirma que existem dois procedimentos de construção alegórica: (1) alegoria dos poetas: construtiva ou retórica, corresponde ao plano discursivo, isto é, de “falar alegoricamente”; e (2) alegoria dos teólogos: hermenêutica, de “interpretar textos alegoricamente”, sobretudo, narrativas bíblicas. A alegoria tem por definição ser uma metáfora continuada como tropo de pensamento, uma transposição figurativa para uma ideia. É usualmente utilizada em contextos nos quais é necessário representar e personificar abstrações: “Se um pensamento é complicado e difícil de seguir, necessita de ser vinculado a uma imagem transparente, da qual pode derivar certa simplicidade” (Hansen, 2006, p. 26).

Por esse viés, Teresa faz uso de um artifício linguístico — a alegoria do castelo — para conferir uma forma física à alma. Se a alma não ocupa espaço ou possui características físicas próprias, a imagem do castelo permite uma simplificação do processo nebuloso de autodescoberta anímica, pois comporta uma espacialidade passível de ser dividida em estágios, em lugares (as moradas), em uma orientação lógica (divisão numérica crescente: primeira morada, segunda morada e assim por diante). Em virtude disso, parece-me que as duas formas alegóricas coexistem no texto teresiano: ela usa o castelo como ornamento discursivo para falar com clareza, agudeza e brevidade, mas não se trata apenas de falar de forma alegórica, de simplificar a complexidade do

con riquezas, poner la liberalidad y limosna; contra el demonio, que nos persigue con rencores y envidia, poner la caridad” (Osuna, 2006, p. 123).

tema tratado. Em paralelo à artificialidade discursiva, há uma demanda exegética, uma *proposta de aplicação prática* implícita ao ato de meditar. Suas leitoras são instadas a criar essa espacialidade imaginária, meditar a respeito dela, e a realizar o trajeto sobre o qual o texto discorre. Em fórmulas didáticas, são mobilizadas técnicas da leitura direcionada, como comparação, criação cognitiva de imagens, exercícios de repetição, rememoração e exemplificação.

Observo, nesse sentido, como a proposta didática de Teresa ecoa certas estratégias de criação de memórias artificiais, tal como descrito pelo professor do *Rhetorica ad Herennium*:

A memória artificial constitui-se de lugares e imagens. Chamo lugar aquilo que foi encerrado pelo homem ou pela natureza num espaço pequeno inteira e distintamente, de modo que possamos facilmente perceber-lo e abarcá-lo com a memória natural: como na casa, um vão entre colunas, um canto, um arco e coisas semelhantes. Já as imagens são determinadas formas, marcas ou simulacros das coisas que desejamos lembrar. Por exemplo, se queremos guardar na memória um cavalo, um leão ou uma águia, será preciso dispor suas imagens em lugares determinados. Agora mostraremos que espécies de lugares devemos descobrir e como encontrar as imagens e colocá-las nesses lugares (*Retórica a Herênio*, 2005 pp. 183-185).

O professor de *Retórica* aconselha a treinar a memória artificial a partir da criação de imagens e de lugares. No próximo capítulo, trabalhamos de forma mais detida o aspecto imagético das criações do castelo, de forma que, aqui, permaneço com o enfoque na questão espacial. Para o mestre, os lugares podem assumir ou não características de locais conhecidos, como é o caso de uma igreja, casa ou convento. Além disso, os lugares devem conter características distintas entre si e não devem estar abarrotados de informações: “se não estivermos satisfeitos com essa variedade de recursos prontos, poderemos construir para nós mesmos uma região no nosso pensamento e distinguir com muito mais comodidade os lugares adequados” (*Retórica a Herênio*, 2005, p. 187). Também é conveniente que estejam organizados na forma de circuito ou com uma sequência lógica e ordenada, pois de outra forma o aprendiz se perderia numa confusão de imagens e lugares: “Por isso é bom dispor também os lugares em ordem” (*Retórica a Herênio*, 2005, p. 185).

Teresa é muito enfática ao descrever os eventos extraordinários que experimentou, pois era preciso seduzir suas leitoras para que desejassem ingressar no árduo caminho da perfeição. A alegoria do castelo serve como uma estratégia

mnemônica. As monjas precisam preparar-se para o encontro divino, devem aprender a construir e organizar os seus aposentos interiores. A questão da ordem é muito importante, pois é através dela que é possível ver a beleza do diamante.

No ato meditativo, a pessoa aprende a viver com retidão, a abandonar maus hábitos, a se concentrar, a conversar com Deus. Para a escritora, não há dúvidas: o processo de purificação coincide com o de autoconhecimento. Há pecadores que não sabem que estão em pecado, e a ignorância pode levá-los ao Inferno. Reiterando Eliade: o espaço desconhecido é aquele que recebe o estatuto de profano, caótico e maligno. Para Teresa, isso também se aplica aos espaços anímicos, pois não há nada que agrade mais ao Demônio do que uma alma desconhecer a si mesma. Afinal, é mais fácil para as criaturas malignas assaltar o castelo quando os seus habitantes ignoram os tesouros nele escondidos.

Por esse motivo, para além das recompensas, é preciso ensinar o que as almas devem fazer para entrar e conhecer o castelo interior. Trata-se de um percurso ascético e, por conseguinte, penoso, cheio de percalços e de sofrimento. Ademais, há um caráter fortemente individual em sua pedagogia: todas são convidadas a construir seu próprio castelo interior, mas a forma do edifício depende da capacidade, perseverança e disposição de cada uma: “Ainda que não se trate mais que sete moradas, em cada uma delas há muitas outras: na parte baixa e no alto, nas laterais, com lindos jardins, e fontes, e labirintos, e coisas tão deleitosas, que desejaríeis desfazer-se em louvores do grande Deus, que a criou [a alma] a sua imagem e semelhança” (Teresa de Jesús, *Moradas, IHS*, 1995, p. 442).¹³⁹ O *Castillo*, nesse sentido, oferece as técnicas e conselhos para a boa e sólida construção desse edifício particular, mas quem o edifica e imprime inventividade a este são suas irmãs-leitoras. A técnica de Teresa parece respeitar o critério inventivo das práticas meditativas do monasticismo medieval, como tão bem frisou Carruthers.

¹³⁹ “*Aunque no se trata de más de siete moradas, en cada una de éstas hay muchas: en lo bajo y alto y a los lados, con lindos jardines, y fuentes, y laberintos y cosas tan deleitosas, que desearéis deshaceros en alabanzas del gran Dios, que lo crió a su imagen y semejanza*” (Teresa de Jesús, *Moradas, IHS*, 1995, p. 442, *grifos meus*).

Demorar-se, espaços de enraizamento e pertencimento

Vale dizer que a estrutura encastelada não se limita às sugestões espaciais da tradição monástica. Vejo também, na imagem dessa Teresa construtora de castelos interiores, a leitora das novelas de cavalaria; a menina que, com o irmão, tentava atravessar as muralhas de Ávila em busca de ideais de territorialização cristã. Por isso, da maneira como compreendo, o castelo é uma forma de convento: deve conter muros, grades, celas, deve ser suficientemente forte para suportar batalhas físicas e espirituais.

Simbolicamente, o castelo guarda sentidos muito vinculados à memória coletiva, pois corresponde a um tipo de construção que habita o imaginário europeu. Trata-se de um sinal de permanência, de sobrevivência ao tempo. Os castelos decoram a paisagem, guardando, em sua arquitetura firme e resistente, memórias, segredos de outros tempos e heranças identitárias. Por mais que pensemos que os castelos são signos do passado, no espaço literário, escritoras e escritores insistem em trazê-los de volta, como uma espécie de palimpsesto, cuja história original foi apagada e cede lugar a uma nova.

Nesse contexto, é impossível não remeter a Franz Kafka e seu castelo feio, incômodo e impenetrável. Observo uma semelhança nada trivial entre o castelo de Teresa e o de Kafka: ambos constroem máquinas irrepetíveis (aqui, Kafka também cria seus precursores). Imagino como seria um colóquio entre eles: Teresa convida o escritor tcheco para entrar em seu castelo; ele responde que não consegue, que é tarde demais, que a porta está fechada, que o porteiro já foi embora.

Mas não foram somente Teresa e Kafka que construíram castelos feitos com matéria literária. O conto *L'instant de ma mort* (1994), de Maurice Blanchot, narra a história de um jovem que teria passado por uma experiência de quase morte. Era o final da Segunda Guerra Mundial, o protagonista encontrava-se em uma casa, chamada por todos os seus hóspedes de “Castelo”, com bosques e pequenas propriedades rurais ao redor. Os Aliados já haviam se instalado no território francês, quando alguns oficiais nazistas chegaram à soleira da porta. Intempestivo, o tenente mandou todos os moradores e criados saírem do nobre edifício. Após as pilhagens, os oficiais fugiram, restando vivo apenas o jovem, que não morreu graças à sua aparência aristocrática. Um respeito que o castelo também impôs: “Tudo queimava, menos o Castelo” (Blanchot,

2003, p. 6).¹⁴⁰ Os filhos dos camponeses, no entanto, não foram tratados com o mesmo respeito: foram fuzilados, e suas propriedades, destruídas.

Jacques Derrida enfatiza o caráter testemunhal que singulariza o conto em questão: quase cinquenta anos após viver uma experiência de quase morte, Blanchot decide voltar àquele espaço onde os eventos aconteceram, enfrentar as memórias que o assombravam e contar sua história. Em seu ensaio *Demorar* (1998), Derrida defende que o castelo de Blanchot foi escrito na mesma superfície imaginária do texto de Kafka. Ambos são “locais de memória”:

Desde o início do texto, é lembrado que essa morada é chamada de ‘o Castelo’, não somente pela beleza monumental da notação, da referência a todos os castelos do mundo, em particular àquele de Kafka, mas também porque esse castelo é uma instância, uma figura sociopolítica e sociojurídica da coisa testemunhal. Algumas frases reúnem tudo o que o castelo ou essa referência mobilizam de memória histórica, de coincidências. Esse castelo é um palimpsesto de toda a história da Europa. Essa morada alberga o arquivo essencial da modernidade. Na economia genial e genealógica de uma narrativa elíptica que não ocupa mais espaço que uma carta, na brevidade absoluta de um acontecimento que não é por assim dizer acontecido, no que aconteceu sem acontecer, toda a memória da modernidade europeia vem se metonimizar (Derrida, 2015, pp. 91-92).

É interessante notar a reincidência dessa metáfora espacial na literatura: os castelos são edifícios que alimentam a nossa imaginação, com torneios de cavaleiros, batalhas épicas e segredos de realeza; tanto por seu aspecto fechado, impenetrável, como por se tratar de uma construção que sobrevive aos desgastes do tempo. Mas o castelo de Kafka, embora mantenha o magnetismo típico desse tipo de construção, não aparenta ser nada majestoso: “o castelo o decepcionou, na verdade era só uma cidadezinha miserável, um aglomerado de casas de vila, que se distinguiam por serem todas talvez de pedra, mas a pintura tinha caído há muito tempo e a pedra parecia se esboroar” (Kafka, 2008, p. 14).

Ao contrário do castelo de Kafka, o de Blanchot é um edifício imóvel, monumental e indestrutível, como aquele que Teresa gostaria que suas irmãs construíssem. Mas há também diferenças entre esses dois últimos: a monja estimula as suas leitoras a entrar no edifício, a deslindá-lo; já Blanchot é instado a sair dele. A meu juízo, nos castelos de Teresa, Kafka e Blanchot, observamos três formas diferentes de enfrentar os demônios encapsulados na memória.

¹⁴⁰ “*Tout brûlait, sauf le Château*” (Blanchot, 2003, p. 6).

No primeiro capítulo desta tese, assistimos a Teresa cavar buracos na parede para ingressar no recinto malcheiroso do Demônio. Assombrada pela visão trevosa, ela aceitou a missão de fundar conventos para salvar o máximo de almas que estivesse ao seu alcance. De sua parte, Kafka diria que não há mais salvação. É tarde, o que foi construído já está em ruínas e as portas de acesso para o castelo estão interditadas. Para ele, já estamos no inferno. O único vínculo direto que K consegue estabelecer com o Castelo é o misterioso Klam, um funcionário do alto escalão, que raramente interage com as pessoas, e mantém um distanciamento atroz. Em tcheco, “Klam” significa “falácia, ilusão, erro, decepção”.¹⁴¹

As semelhanças entre Kafka e Teresa aparecem nos contrastes. Para a monja, embora o tempo seja curto, em anúncios sobre o fim dos tempos, ela grita por todos os cantos: *ainda há tempo!* “*Caminemos para el cielo, monjas del Carmelo*”. Em virtude disso, em exigências salvíficas, ela precisou pensar o espaço anímico como um castelo em que se pode confortavelmente habitar e desfrutar das benesses divinas ainda nesta vida. Trata-se de *caminho possível*, aberto para todas as suas leitoras (e leitores): “Veja que o Senhor convida a todos. Pois é Ele a mesma Verdade, não há dúvida. Se o convite não fosse geral, não chamaria o Senhor a todos” (Teresa de Jesús, *Camino*, 2020, p. 87).¹⁴² Teresa descreve como a esposa dos *Cantares* não é introduzida à vinha por vontade própria, mas por uma ação do esposo. O convite para essa festa íntima entre alma e Deus é dirigido a todos. Ali, o encontro é direto com o Rei, não há funcionários intermediários.

¹⁴¹ Sobre os significados da palavra “*klam*” em tcheco, ver: <https://www.maramarietta.com/kafka-the-castle-analysis-fairytale-motifs-gothic-readings/>. Acesso em 30 de janeiro de 2025.

¹⁴² “*Mirad que convida el Señor a todos. Pues es la misma verdad, no hay que dudar. Si no fuera general este convite, no nos llamara el Señor a todos*” (Teresa de Jesús, *Camino*, 2020, p. 87).

5.2 Corredores e vias de acesso

FRAGMENTO 13.

Castillo Interior o Las Moradas, 1ª. morada, capítulo 2:

Haveis de notar que nestas primeiras moradas ainda não chega quase nada da luz que sai do palácio onde o está o Rei; porque, ainda que não estejam tão escurecidas e pretas como quando a alma está em pecado, está escurecida de alguma maneira para que não se possa ver — digo, no que está nela — e não por culpa do aposento — eu não sei me fazer entender — mas porque com tantas cobras e víboras más e coisas venenosas que entraram com ela, não deixam a alma perceber a luz. Como se alguém entrasse em um lugar onde entra muito sol e tivesse terra nos olhos, que quase não os pudesse abrir. A sala está clara, mas este não goza por impedimento ou pelas coisas dessas feras e bestas que o fazem fechar os olhos para não ver a não ser elas.

*Assim me parece que deve ser uma alma que, embora não esteja em mau estado, está tão imersa em coisas do mundo e tão embebida nos afazeres ou honra ou negócios — como tenho dito que, ainda que de verdade queira ver e gozar da sua formosura, não a deixam nem parece que possa esquivar-se de tantos impedimentos. E convém muito, para conseguir entrar nas segundas moradas, que procure abrir mão das coisas e negócios não necessários, cada um conforme o seu estado; que é uma coisa que importa tanto para chegar à morada principal, que, se não começa a fazer isto, o tenho por impossível; e ainda permanecer sem muito perigo naquela em que está, ainda que tenha entrado no castelo, porque entre coisas tão peçonhentas, é impossível que, uma vez ou outra, lhe deixem de morder (Teresa de Jesús, *Moradas*, I, cap. 2, 1995, p. 300).¹⁴³*

As análises de alguns fragmentos da obra de Teresa que apresentamos até o momento já demonstraram que a madre conferia grande valor ao apelo imagético do texto ou, para dizer com outras palavras, a uma forma de escrita preocupada em alimentar a imaginação de suas leitoras: o castelo todo feito de diamante, a entrada no

¹⁴³ “*Habéis de notar que en estas moradas primeras aún no llega casi nada la luz que sale del palacio donde está el Rey; porque, aunque no están escurecidas y negras como cuando el alma está en pecado, está escurecida en alguna manera para que no la pueda ver -el que está en ella digo- y no por culpa de la pieza -que no sé darme a entender-, sino porque con tantas cosas malas de culebras y víboras y cosas emponzoñosas que entraron con él, no le dejan advertir a la luz. Como si uno entrase en una parte adonde entra mucho sol y llevase tierra en los ojos, que casi no los pudiese abrir. Clara está la pieza, mas él no lo goza por el impedimento o cosas de esas fieras y bestias que le hacen cerrar los ojos para no ver sino a ellas. Así me parece debe ser un alma que, aunque no está en mal estado, está tan metida en cosas del mundo y tan empapada en la hacienda u honra u negocios -como tengo dicho que, aunque en hecho de verdad se querría ver y gozar de su hermosura, no le dejan, ni parece que puede descabullirse de tantos impedimentos. Y conviene mucho, para haber de entrar a las segundas moradas, que procure dar de mano a las cosas y negocios no necesarios, cada uno conforme a su estado; que es cosa que le importa tanto para llegar a la morada principal, que si no comienza a hacer esto lo tengo por imposible; y aun estar sin mucho peligro en la que está, aunque haya entrado en el castillo, porque entre cosas tan ponzoñosas, una vez u otra es imposible dejarle de morder*” (Teresa de Jesús, *Moradas*, I, cap. 2, 1995, p. 300).

beco malcheiroso do Demônio, a visita de um querubim com um dardo em chamas. Teresa escreve como quem pinta um quadro, pois deseja que o conteúdo textual permaneça na memória de quem a lê.

Uma vez que o momento de leitura seja interrompido e os olhos se fechem para entrar em oração mental, as imagens fortes elaboradas no texto podem voltar e auxiliar o trabalho de interiorização. Isso se nota também no uso da alegoria como um recurso estilístico e didático, cuja função é fazer pontes entre um conceito extremamente abstrato (alma) e um objeto ou elemento cultural (castelo), de modo a conferir àquele conceito de natureza especulativa, para além da forma física marcante e inesquecível, uma orientação lógica, padronizada e dividida em estágios progressivos. Partindo desse pressuposto, apresentamos neste capítulo uma análise de dois fragmentos (igualmente visuais) que servem para dar contorno ao trajeto orante. Foram extraídos dois momentos cruciais do livro *Las moradas*.¹⁴⁴

O primeiro excerto pertence ao segundo capítulo da primeira morada. Corresponde ao que se convencionou chamar de “via ascética” ou “via purgativa”. Teresa ressalta que uma alma preocupada demais com coisas mundanas encontra-se certamente do lado de fora do castelo. Com frequência, essa mesma alma poderá estar mergulhada em pecados mortais, cativa de maus desejos e de preocupações supérfluas.¹⁴⁵ Para ingressar no recinto próprio da vida espiritual, é preciso ter boa disposição e vontade plena para deixar de lado as distrações do mundo exterior e recolher-se em oração mental. Para entrar dentro de si é necessário atravessar a porta do castelo, cuja chave é a oração, isto é, a evocação da presença divina. Embora estejamos ainda no nível humano, para Teresa, é impossível entrar no espaço anímico sem o

¹⁴⁴ O fragmento 14 encontra-se na p. 284.

¹⁴⁵ O *Catecismo da Igreja Católica* define o pecado como uma falta contra Deus, que “fere a natureza do homem e atenta contra a solidariedade humana”. Também se distingue pela natureza da ação e do objeto contra o qual o pecado atenta: pecado contra a virtude, pecado contra os mandamentos, pecado por desobediência a Deus, entre outros. Os pecados são divididos em dois grandes blocos: veniais e mortais, classificados segundo a sua gravidade: “Para que um pecado seja mortal, requerem-se, em simultâneo, três condições: «É pecado mortal o que tem por objeto uma matéria grave, e é cometido com plena consciência e de propósito deliberado”. Ao passo que nos pecados veniais: “Comete-se um pecado venial quando, em matéria leve, não se observa a medida prescrita pela lei moral ou quando, em matéria grave, se desobedece à lei moral, mas sem pleno conhecimento ou sem total consentimento”. Enquanto o pecado mortal constitui-se como uma falta consciente, como uma opção deliberada contra a Lei de Deus, e somente este pode outorgar-lhe perdão; o pecado venial implica uma desordem moral, humanamente reparável pela vontade de transformação. Para uma definição mais aprofundada, verificar o *Catecismo* no link: https://www.vatican.va/archive/cathechism_po/index_new/p3s1cap1_1699-1876_po.html. Acesso em 30 de janeiro de 2025.

auxílio divino, razão pela qual ela confere tanta importância ao ato de recolher-se em oração.

Ao vencer essa primeira etapa, as portas do castelo se abrem, a alma orante entra dentro de si mesma. Porém, trata-se de um aperfeiçoamento gradual, as dificuldades apenas começaram. A alma não entra sozinha: uma série de víboras e vermes ligeiros também consegue acesso ao espaço. Esses bichos desordeiros são como terra ou areia a turvar a vista da alma, que não vê nada além de escuridão e medo.

Limpeza do cômodo

No capítulo anterior, dedicamo-nos ao estudo do espaço anímico, a partir de uma aproximação da figura alegórica do castelo como uma espécie de local de memória. Com efeito, o professor do *Ad Herennium* ensina que, para treinar a memória artificial, é necessária a criação não apenas de “lugares”, mas também da composição de *imagens* com conteúdos a serem armazenados. Essas criações pictóricas têm por objetivo criar compostos mentais nos quais os conteúdos a serem recordados pela memória estão dispostos ou cifrados em uma imagem. Esses conteúdos podem vir também na forma de índices associativos (símbolo/ coisa), devem conter apelo dramático e ser econômicos no que se refere aos detalhes. Ora, a economia é uma estratégia mnemônica, pois a inteligência humana possui uma capacidade limitada de armazenamento, e a presença de minúcias ou muitos elementos secundários pode impedir a fixação de conteúdos realmente importantes:

A própria natureza nos ensina o que é preciso fazer. As coisas pequenas, mezinhas, corriqueiras, que vemos na vida, não costumamos guardar na memória, porque nada de novo ou admirável toca o ânimo. Mas, se vemos ou ouvimos algo particularmente torpe, desonesto, extraordinário, grandioso, inacreditável ou ridículo, costumamos lembrar por muito tempo. É assim que esquecemos a maioria das coisas que vemos ou escutamos à nossa volta, mas quase sempre nos lembramos muito bem de acontecimentos da infância. Isso não pode ter outra causa senão que as coisas usuais facilmente escapam à memória, as inusitadas e insígnies permanecem (*Retórica a Herênio*, 2005, p. 191).

Visando à criação de uma memória artificial, o aluno do *Ad Herennium* deveria incorporar elementos dramáticos para facilitar a memorização das imagens

inventadas. Isso porque objetos e eventos comuns passam o tempo todo despercebidos pela nossa consciência, e não se firmam na memória; algo muito diferente ocorre com aquelas coisas que chocam o nosso entendimento, que fixam-se mais facilmente na lembrança. Ao comentar a lenda do Banquete de Scopas, marcada pela tragédia do desabamento do teto do salão, Carruthers pontua a estratégia mnemônica presente no relato: toda a narração é “sangrenta e violenta, características sempre reconhecidas como especialmente memoráveis” (Carruthers, 2011, p. 59). Nessa perspectiva, a maneira pela qual a lenda era contada já era uma exemplificação da arte da memória, isto é, a mnemotécnica de Simônides estava presente na forma e no conteúdo do relato.

Além disso, no momento de armazenar essas criações imagéticas, o professor orienta que o aprendiz não deve colocar muitos conteúdos em cada *locus*, nem inserir as imagens em espaços muito escuros ou pouco iluminados. Como lembra Harald Weinrich: o lugar ermo, o buraco e o porão não iluminados fazem referência ao esquecimento (Weinrich, 2001, p. 21). Impossível não remeter ao Inferno teresiano. Com efeito, se a casa de Lúcifer era um buraco escuro na parede — o lugar do esquecimento —, no fragmento em questão, o tratamento do texto de Teresa é o oposto. Há uma luz que vem do centro e ilumina toda a construção. Não falta ao edifício a luz que vem de Deus, como vimos na escultura de Bernini: os raios instalados no pano de fundo da obra fazem referência à presença divina.

Convém, porém, observar que, no primeiro aposento do castelo, a ênfase na percepção visual é construída a partir de antíteses: “*luz que sale del palacio*”/ “*escurecidas y negras*”; “*sol*”/ “*tierra*”; “*clara está la pieza*”/ “*cierra los ojos*”. Teresa constrói a imagem nos contraste de claros e escuros: Deus é como o sol que ilumina todo o recinto, mas os pecados mortais são como uma lama a sujar as paredes e pisos desse castelo feito de cristal. A opacidade da lama não permite que a luz possa ser irradiada. Em adendo, Teresa se refere à terra e à areia nos olhos, como outra forma de exemplificar os efeitos dos pecados na alma. Razão pela qual o primeiro passo nessa via de acesso à vida interior é romper com o pecado e com os hábitos que empurram essa alma para fora do castelo. Recapitulemos os conteúdos a partir dos símbolos que apareceram até o momento: o sol como presença e graça divina; o lodo, a terra e a areia como presença de pecados mortais.

Além disso, se a beleza é algo que não se vê, não é por ausência de claridade, mas porque a alma fecha ou desvia os olhos em direção a *bichos peçonhentos* que infestam os arredores do castelo. Esses bichos são provenientes da área externa, não

pertencem à alma, mas às preocupações e vícios mundanos. Isso não significa, contudo, que eles não consigam penetrar no mundo interior e causar dano. Quando a alma consegue atravessar os portais do edifício anímico, eles infestam o primeiro aposento. Razão pela qual Teresa insiste que é preciso combatê-los.

Apesar de não conhecer o texto do *Ad Herennium*, Teresa coloca em prática os conselhos daquele mestre e não economiza na dramaticidade: “*sabandijas*” (sevandijas, vermes, parasitas), “*cosas emponzoñosas*” (coisas venenosas, insidiosas, nocivas), “*bestias*”, “*fieras*”, “*serpientes*”, “*culebras*”, “*víboras*”. O texto da monja é um verdadeiro festim metonímico a causar medo e espanto na imaginação de suas leitoras. Imagino como, naquele mundo tétrico, no qual a morte dançava à espera da próxima vítima, a descrição desses *bichos escrotos* deveria assombrar a imaginação das leitoras da monja. O medo ocupa muitas páginas das suas *Moradas*, ela teme não apenas os ardis demoníacos, como também a falta de perseverança e de engajamento das irmãs; teme que elas falhem, que desistam. Um temor que sempre recupera aquela cena infernal: o julgamento divino e a condenação ao esquecimento.

No entanto, muito se engana quem pensa que a proliferação de significantes assustadores não consiga abranger de forma impressionantemente econômica os entraves meditativos. Teresa não precisa amontoar de elementos heterogêneos para dar a significar, na imagem das nojentas “*sabandijas*”, a falta de tempo, de regularidade, de atenção, o excesso de preocupações e afazeres ordinários, a ansiedade, a melancolia e a autocrítica que as aprendizes vivenciavam na entrada de seu castelinho.

Note que estamos falando de oração mental, com teor meditativo. A dificuldade de concentração é o primeiro empecilho. Após fechar os olhos, a mente orante é instada a abandonar tudo o que estava no pensamento e interromper — inclusive intelectualmente — qualquer atividade que estivesse realizando. A meditação demanda uma atenção plena. Quem já passou por uma experiência semelhante certamente irá se identificar: você fecha os olhos e, de pronto, se recorda de uma conta a pagar, de um compromisso que precisa honrar, que é necessário lavar a roupa, fazer supermercado, preparar a comida, corrigir as provas e preparar a aula. Recorda-se que faz meses que não escreve para alguém querido, que não tem tido tempo de se exercitar e, ainda por cima, tem uma tese para escrever. Bem, acho que minha leitora — que compartilha comigo das sobrecargas mentais de nosso tempo — compreende por que o ato de aprender a deixar as preocupações mundanas (ou “*culebras y víboras y cosas*

emponzoñosas”) do lado de fora do castelo interior era uma das primeiras preocupações de Teresa.

Escrito no século XVII, por um escritor de tendências espiritualistas, o livro *Representaciones de verdad vestida* (1677), do Frei Juan de Rojas y Ausa (1622 – 1685), realiza uma série de comentários do *Moradas*, como exercício exegético e meditativo. O comentarista apresenta uma série de emblemas que buscam representar visualmente o conteúdo do texto lido ou “pintar em nossos corações as imagens que o texto nos fazia ver” (Carruthers, 2011, p. 198). Apesar de não aparecerem no livro de Teresa imagens esquemáticas, o trabalho de ilustração de Rojas y Ausa ilumina ainda mais o caráter figurativo e inventivo do texto teresiano. Vejamos a imagem que parece fazer referência ao fragmento de análise:



Figura 18 — Rojas y Ausa, *Regnum Dei intra vos est*

Na lâmina, há uma tentativa de “pintar” o que se lê no texto de Teresa. No topo há um emblema com uma citação bíblica. O trecho completo é: “[*Non venit Regnum Dei cum observatione: neque dicent: Ecce hic, aut ecce illic. Ecce enim Regnum Dei intra vos est*]”. A tradução: “A vinda do Reino de Deus não é observável. Não se poderá dizer: Ei-lo aqui! Ei-lo ali! Pois eis que o Reino de Deus está no meio de

vós” (Lucas, 17:20). O apóstolo Lucas adverte sobre uma procura desorientada por Deus nos lugares onde Ele não está. Na verdade, esse lugar auspiciado encontra-se muito mais perto do que se julga: Ele está no meio das pessoas, dentro delas. Como Carruthers recorda, na tradição monástica, a citação bíblica servia de fundamento para a meditação, era o alicerce da construção, a garantia de que o edifício seria erguido sobre uma estrutura sólida e resistente (Carruthers, 2011, p. 49).

No centro do gravado, observamos a alma como um animal híbrido de tamanho robusto: a cabeça é de águia e possui uma coroa; o corpo segue as formas de uma pomba (uma metáfora teresiana, *la palomica/palomilla*) e, no peito, um rosto humano. Na descrição de Rojas y Ausa, as penas são um adorno chamativo, pois possuem matizes de variadas cores, conotando a singularidade de cada alma e experiência (González Ruiz; Rojas y Ausa, 2014, p. 484).¹⁴⁶ Ao redor da ave imperial, há uma paisagem muito bonita, com montanhas, lagos, casas, castelos, igrejas e um sol (a presença divina) com raios muito fortes que iluminam todos os elementos da ilustração, mas, sobretudo, o peito ou coração do animal imperial. As “*sabandijas*” são representadas por animais de formas variadas (cobra, coelho, lagarto, raposa, caramujo, javali, urso) em tamanho desproporcional ao híbrido alegórico. A desproporção entre os elementos da gravura enfatiza como são pequenas as preocupações cotidianas quando comparadas à potência e majestade da alma.

Contudo, como se trata das primeiras moradas, o pássaro imperial ainda não compreendeu a grandeza da qual foi feito, e aparenta uma forte preocupação com os bichos que o perseguem. Recordo que Teresa enfatiza que esses bichos ainda mordem a alma — novamente, algo sugestivamente violento. A pomba voa baixo, apavorada, desatenta, além de estar posicionada de costas para o sol, isto é, não consegue ver os raios que iluminam sua forma majestosa. Abaixo da ilustração, lê-se: “por não se atentar à luz que em seu peito reverbera entre estes [a ave ou a alma] voa rasteira”.¹⁴⁷ A ilustração reitera a dramaticidade e o apelo visual que encontramos no fragmento, um aspecto que corrobora as preocupações didáticas de animar a imaginação e ativar a memória de suas leitoras.

É digna de nota, do ponto vista da execução, a semelhança entre a *ars memoriae* descrita no *Ad Herennium* e os recursos didáticos e estilísticos dos quais

¹⁴⁶ Foram consultadas duas edições diferentes de Royas y Ausa, uma reimpressão de 1677 e uma transcrição, realizada por Diego González Ruiz, de 2014.

¹⁴⁷ “*por no atender a la luz que en su pecho reverbera entre estos buela ratera*”.

Teresa lança mão em sua literatura. No entanto, apesar de reconhecer ecos da mnemotécnica clássica, não há razão para defender uma continuidade histórica em linha reta até o castelo interior. Nesse ponto, estou totalmente de acordo com Carruthers: é preciso demarcar uma fronteira entre as tradições grega e monástica. As diferenças são expressivas. No caso específico de Teresa, os objetivos são nitidamente diferentes daqueles observados nos mestres da Retórica. Embora haja pontos de contato, para ela, não se tratava de uma arte da bela linguagem ou da performance oral, nem mesmo de uma ideia de acumulação de informações, conteúdos ou leituras.

Ao contrário, a construção desse espaço de meditação respondia a critérios ascéticos e a uma ideia de *retiro místico*, propósitos criticados por Yates ao se referir a Tomás de Aquino e Alberto Magno (Yates, 2007, p. 102). Rememorar o passado, os pecados, e diferenciar o essencial das preocupações supérfluas eram, na verdade, formas de ensinar técnicas de purificação e de *esvaziamento*, nada mais distante dessa memória arquivista esquadrinhada por Yates. De fato, a construção do castelo não está orientada a acumular informações, mas isso não significa que a memória não seja relevante no caminhar por essas vias. Teresa apresenta uma forma visualmente marcante, pois deseja que esses elementos fiquem gravados na memória de suas leitoras, e que, ao entrarem em meditação, possam recuperar todo aquele dramatismo elaborado dentro do texto.

Aproximação ao horizonte de eventos

As três primeiras moradas consistem nesse processo de *preparação* e *purificação* do espaço anímico: a entrada e o reconhecimento do espaço, a retirada do lodo (a partir de confissão, missa, sermões e leituras edificantes) e o processo de esvaziamento de preocupações supérfluas. Quando a alma progride e sobe às moradas mais altas (como quem sobre degraus de uma escada), ela completa a *via purgativa* e inicia o segundo estágio, a *via iluminativa*, durante a qual se deve cultivar a virtude, mantendo-se longe de situações de pecado. Apesar de se tratar de moradas intermediárias, anteriores ao estágio final de união perfeita, a comunicação com Deus é mais estreita e se intensifica a partir das quartas moradas. A alma já começa a sentir os efeitos da presença divina.

A partir daqui, os sentidos, a memória, a imaginação, o entendimento, em suma, todas as potências humanas estão suspensas e não podem mais colaborar para racionalizar ou interpretar os fenômenos. Não obstante, à medida que a alma avança nesse caminho, os sentidos espirituais despertam e ela aprende a se comunicar com o Amado, a ouvi-lo melhor; muito embora não seja possível, do ponto de vista humano, compartilhar a experiência. Nessas moradas intermediárias, a alma aprofunda-se em graus de oração infusa: (1) “oração de recolhimento”, na qual é possível transmitir sensações de paz e desejo de solidão; (2) “oração de quietude”, na qual Deus torna cativa toda e qualquer vontade individual e confere consolos sobrenaturais, afetos de contentamento; e (3) “oração de união”, que ocorre a partir das quintas moradas, quando todas as potências são suspensas e “fixa Deus a si mesmo na alma”; trata-se de uma forma de recompensa por todo o processo de despojamento. Apesar de esvaziada de tudo que é supérfluo, a alma é preenchida de bens e dons (Teresa de Jesús, *Moradas*, V, cap. 2, 1995, p. 342).

Ao avançar pelas moradas e chegar a estágios mais próximos ao centro do edifício, a alma atravessa a fronteira da zona ascética e ingressa na zona mística, sai do nível humano e entra no nível supra-humano, no qual o mistério, o incompreensível e o intraduzível assumem as rédeas. Qualificar ou mesmo interpretar as vivências torna-se um desafio, pois, apesar de não saber como transmitir o que vivenciou nesse processo de interiorização, as transformações ali vividas fazem com que a pessoa deseje *compartilhar* com seus pares esses mistérios e segredos, ensejando que outras pessoas também busquem experiências análogas.

É esse um dos impulsos mais fortes de Teresa escritora. É por isso que, embora sintasse cansada com as perseguições inquisitoriais e contrariada com o mandato de seu confessor, ainda assim, ela continua a escrever. Quando chega a esse grau de profundidade, a madre empreende uma batalha vã com as palavras: se as potências humanas não conseguem traduzir a experiência mística, como discorrer sobre tão obscura matéria? Já que não é possível falar da *coisa* em si, Teresa executa um trajeto tangencial a esse espaço no qual as palavras não penetram. Para dizer de outra maneira, ao desenhar, por meio da língua escrita, os arredores dessa zona inalcançável pelo intelecto, ela confere uma forma ao disforme. Por essa razão, suas estratégias mnemônicas são tão importantes, dado que consistem em exercícios de aproximação.

A exemplo de Teresa, farei uma comparação visual, utilizando a linguagem da física: Teresa delimita o “horizonte de eventos” do centro do castelo. O horizonte de

eventos é o ponto de não retorno de um buraco negro, a fronteira a partir da qual a força gravitacional é tão intensa que qualquer objeto que atravessa o seu espaço-tempo não é mais capaz de retornar; segundo Stephen Hawking, em seu livro *O universo numa casca de noz* (2001), o tempo real detém-se na zona limítrofe de influência de um buraco negro. Porém, como é impossível saber o que se passa dentro dele, é o horizonte de eventos que delinea, aos olhos do observador externo, as fronteiras concêntricas desse fenômeno tão imbuído de mistérios, como também é o da mística:

Como podemos detectar um buraco negro se nenhuma luz pode ser emitida dele? A resposta é que um buraco negro continua a exercer a mesma atração gravitacional sobre os objetos na proximidade do corpo que entrou em colapso. Se o Sol fosse um buraco negro e tivesse conseguido se tornar um sem perder nada de sua massa, os planetas continuariam a orbitá-lo como fazem agora. Portanto, uma das maneiras procurar um buraco negro é procurar alguma matéria orbitando o que parece ser um objeto massivo e compacto invisível (Hawking, 2016, p. 124).

Cabe destacar que, apesar do que o nome possa sugerir, um buraco negro não é jamais um ponto vazio e inerte no vácuo; ao contrário, ele contém uma enormidade de matéria, de energia e de informação em um espaço compacto. Elementos que, no entanto, não podemos acessar diretamente. Pensando justamente em aproximações, creio que a estrutura concêntrica do castelo teresiano se assemelha, do ponto de vista da nossa capacidade de compreensão, aos mistérios que fascinam e alimentam a imaginação dos estudiosos e estudiosas de buracos negros.

Com efeito, é interessante estabelecer uma cisão entre o que estou considerando aqui como *experiência mística* e o que ocorre no *plano da execução textual* do *Moradas*: ainda que o fenômeno a ser descrito tenha um caráter inapreensível, uma vez que todas as potências estão suspensas, no texto, essas mesmas potências estão atuando como nunca. Teresa precisa mobilizar a atenção, a imaginação ativa de suas leitoras, a memória bem treinada, o bom entendimento e o uso da inteligência, justamente para aproximar-se daquilo que não permite representações.

Tendo isso em vista, e para permanecer no campo das estratégias mnemônicas, gostaria de insistir em um ponto: se o Castelo-diamante não tinha propósitos acumulativos, por que a monja recorreria a essas construções cognitivas? Ora, a memória, para Teresa, era uma potência a ser mobilizada ao longo da meditação; mas também eram importantes a imaginação e o entendimento. O que interessava à

monja era que suas companheiras pudessem usar suas faculdades, potências intelectuais e inteligência para fazer a vontade de Deus e alcançar a salvação. Nesse sentido, não no objetivo final, mas na forma, Teresa se assemelha a um professor de Retórica, pois, ao construir o castelo como um método didático, o que ela buscava era mobilizar as faculdades da alma. Vejamos mais um fragmento:

FRAGMENTO 14.

Castillo Interior o Las Moradas, 5ª. moradas, capítulo II:

Para dar-vos um melhor entendimento, quero usar uma comparação que é boa para este fim, e também para que vejamos como, ainda que nesta obra que faz o Senhor não podemos fazer nada, podemos fazer muito dispondo-nos para que Sua Majestade nos faça esta mercê. Já tereis ouvido sobre as maravilhas de como se cria a seda, que somente Ele pode fazer semelhante invenção, e como de uma semente, que dizem que é à maneira de pequenos grãos de pimenta (que eu nunca vi, mas escutei, e assim se algo for distorcido não é por culpa minha), com o calor, e começando a existir folhas nas amoreiras, começa esta semente a viver; que até que haja este mantimento do qual se sustentam, está morta; e com folhas de amoreiras se criam, até que, depois de grandes, põem uns raminhos e ali com as boquinhinhas vão de si mesmas fiando a seda e fazem uns casulos muito apertados onde se encerram; e acaba esta lagarta que é grande e feia, e sai do mesmo casulo uma mariposa branca muito graciosa (...).

Quem o poderia crer? Nem com que razões poderíamos compreender como uma coisa tão sem razão como é uma lagarta e uma abelha, que são tão diligentes em trabalhar para nosso proveito e com tanta habilidade, que a pobre lagartinha perde a vida na demanda? (...) Então esta lagarta começa a ter vida, quando com o calor do Espírito Santo começa a aproveitar o auxílio geral que Deus dá a todos nós e quando começa a aproveitar os remédios que deixou em sua Igreja, assim de como continuar com as confissões, com as boas leituras e sermões, que é o remédio que uma alma que está morta em seu descuido e pecado e metida em situações que possa vir a pecar. Então começa a viver e vai se sustentando nisto e em boas meditações, até estar crescida, que é o necessário para mim, pois o resto pouco importa. Pois crescida esta lagarta, que é o que nos princípios fica dito do que escrevi, começa a fabricar a seda e edificar a casa onde há de morrer.

*Esta casa, queria eu dar a entender aqui, é Cristo. Parece que em algum lugar eu li ou ouvi que nossa vida está escondida em Cristo ou em Deus, que é todo um, ou que nossa vida é Cristo. Que isto seja ou não, pouco importa para o meu propósito. Pois vedes aqui, filhas, o que podemos, com o favor de Deus, fazer: que Sua Majestade mesmo seja nossa morada, como o é nesta oração de união, nós a construímos. Parece que quero dizer que podemos tirar e pôr em Deus, pois digo que Ele é a morada e nós podemos fabricá-la para nos metermos nela. (...) Morra, morra esta lagarta ao fazer aquilo para o qual foi criada! E vereis como vemos a Deus e nos vemos tão metidas em sua grandeza como também está a lagartinha em seu casulo (Teresa de Jesús, *Moradas*, V, cap. 2, 1995, pp. 344-346).¹⁴⁸*

¹⁴⁸ “Para darlo mejor a entender, me quiero aprovechar de una comparación que es buena para este fin, y también para que veamos cómo, aunque en esta obra que hace el Señor no podemos hacer nada, mas

A comparação é um recurso estilístico recorrente na obra de Teresa e serve a propósitos didáticos, tanto no que diz respeito à importância de explicar com relativa simplicidade temas espirituais, como pelo potencial anedótico e apelo visual nela contidos, fomentando a imaginação e a memória de suas leitoras. No fragmento acima, Teresa recorre a uma imagem carregada de docilidade ao recuperar o bicho-da-seda que, semelhante a outras lagartas, é um inseto-construtor.

O caráter produtivo se faz presente, pois Teresa não deixa de ressaltar o aspecto laboral da construção do estado de crisálida da alma. Ainda que esteja atravessada pela inspiração divina (“fazer aquilo para o qual foi criada”), é preciso um ato de vontade individual para que a experiência seja possível. A alma aprende quais são os alimentos para nutrir seu interior: leituras, confissões, sermões e boas meditações são como raminhos de amoreira, “*hojas de moral*”. A partir desse primeiro momento de fortalecimento da “semente”, a lagarta ganha vida, cresce e começa a construir um castelo-casulo dentro do qual deverá se encapsular para o momento unitivo com Deus.

A monja coloca muita ênfase à beleza do processo, à riqueza da natureza como obra criada pela inventividade divina. A natureza torna-se o reflexo das proezas do Criador. *Somente Deus faria coisa tão preciosa*. O calor é o Espírito Santo, que dá vida ao que estava morto. Aqui, aparece novamente o uso de antíteses: “*comienza esta*

*para que Su Majestad nos haga esta merced, podemos hacer mucho disponiéndonos. Ya habréis oído sus maravillas en cómo se cría la seda, que sólo El pudo hacer semejante invención, y cómo de una simiente, que dicen que es a manera de granos de pimienta pequeños (que yo nunca la he visto, sino oído, y así si algo fuere torcido no es mía la culpa), con el calor, en comenzando a haber hoja en los morales, comienza esta simiente a vivir; que hasta que hay este mantenimiento de que se sustentan, se está muerta; y con hojas de moral se crían, hasta que, después de grandes, les ponen unas ramillas y allí con las boquillas van de sí mismos hilando la seda y hacen unos capuchillos muy apretados adonde se encierran; y acaba este gusano que es grande y feo, y sale del mismo capucho una mariposica blanca, muy graciosa (...). ¿quién lo pudiera creer? ¿Ni con qué razones pudiéramos sacar que una cosa tan sin razón como es un gusano y una abeja, sean tan diligentes en trabajar para nuestro provecho y con tanta industria, y el pobre gusanillo pierda la vida en la demanda? (...). 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, así de continuar las confesiones, como con buenas lecciones y sermones, que es el remedio que un alma que está muerta en su descuido y pecados y metida en ocasiones puede tener. Entonces comienza a vivir y vase sustentando en esto y en buenas meditaciones, hasta que está crecida, que es lo que a mí me hace al caso, que estotro poco importa. Pues crecido este gusano que es lo que en los principios queda dicho de esto que he escrito, comienza a labrar la seda y edificar la casa adonde ha de morir. Esta casa querría dar a entender aquí, que es Cristo. En una parte me parece he leído u oído que nuestra vida está escondida en Cristo, o en Dios, que todo es uno, o que nuestra vida es Cristo. En que esto sea o no, poco va para mi propósito. Pues veis aquí, hijas, lo que podemos con el favor de Dios hacer: que Su Majestad mismo sea nuestra morada, como lo es en esta oración de unión, ladrándole nosotras. Parece que quiero decir que podemos quitar y poner en Dios, pues digo que El es la morada y la podemos nosotras fabricar para meternos en ella. (...) ¡Muera, muera este gusano, como lo hace en acabando de hacer para lo que fue criado!, y veréis cómo vemos a Dios y nos vemos tan metidas en su grandeza como lo está este gusanillo en este capucho” (Teresa de Jesús, *Moradas*, V, cap. 2, pp. 344-346).*

simiente a vivir; que hasta que hay este mantenimiento de que se sustentan, se está muerta”; “*gusano grande y feo/ mariposa blanca y graciosa*”.

Não pode passar despercebida a escolha do material para a construção do casulo. Novamente, a seda é uma matéria fina e delicada, que remonta também a uma técnica de fabricação nobre e fascinante que, por séculos, deslocou os europeus até a China. A comparação do trajeto da alma com o percurso da lagarta é ainda mais econômica do que a metáfora do castelo. Isso demonstra como Teresa vai e volta nessas comparações; todas ajudam a explicar assuntos espirituais, mas, isoladamente, nenhuma delas é satisfatória. Mesmo assim, ela insiste em criar imagens: a pombinha que voa rasteira, os vermes à espreita, o nascimento de uma lagarta numa folha de amoreira, são aproximações ao horizonte de eventos do centro da alma.

É curiosa a descrição da geração espontânea da vida da grande lagarta, que antes era apenas uma sementinha morta. Pode soar irrealista aos olhos de quem lê a comparação 500 anos mais tarde, quase como uma bobagem ou pura ignorância de quem não entende nada de biologia.¹⁴⁹ Porém, o que me interessa na descrição é o caráter inventivo da comparação: Teresa afirma que nunca viu um bicho-da-seda — trata-se de algo de que ouviu falar, e as informações que faltavam simplesmente completou com sua imaginação de escritora. Nota-se como o tema da imaginação ganha relativa importância na obra da madre. Como Carruthers evidencia em seu trabalho, seria um equívoco dizer que a imaginação é inimiga dos religiosos. Mas o mal-entendido não é gratuito. Amiúde, o tema assume conotações negativas dentro do contexto religioso, sendo abordado como um entrave a ser superado pelo monge.

A imaginação é louca da casa

Povoando a alma de imagens mentais e de distrações, a imaginação é uma das três faculdades que pertencem à vida anímica, ao lado da memória e do entendimento. Por ser a faculdade que nutre a mente de imagens, é um receio inerente

¹⁴⁹ O que Teresa chama de “semente de pimenta” são na verdade os ovos que a mariposa deposita nas folhas, e que passam pelo desenvolvimento embrionário ao longo do inverno, eclodindo na primavera, quando há o retorno das folhas que lhe servirão de alimento. Trata-se de uma espécie de bicho-da-seda que se reproduz apenas uma vez ao ano. Vale pontuar também que, embora Teresa visse o casulo como uma construção da lagarta em torno de seu corpo, ele é, na verdade, formado tanto por substâncias secretadas pelo inseto, quanto pelo seu corpo em transformação. Teresa não sabia, mas a comparação é ainda melhor: da mesma maneira que a alma é o castelo, a crisálida é um estado de vida intermediário entre lagarta e mariposa. Bicho e invólucro ao mesmo tempo.

ao cotidiano do claustro, pois é relativamente comum ter dificuldades para impor controle e limites sobre a imaginação, tornando-se uma faculdade que desperta sentimentos contrastantes:

Assim, o espírito vai rodando de salmo em salmo, salta do evangelho para São Paulo, de Paulo para os profetas, dali é transportado para as histórias sagradas. Sempre em movimento, para sempre vagueando, o espírito é atirado por todo o corpo da Escritura, incapaz de deter-se em coisa alguma (Cassiano *apud* Carruthers, 2011, p. 132).

Para João Cassiano (~360 – 435), a mente nunca para de pensar, é naturalmente inclinada à pervagação e à fornicção mental. Sem o devido direcionamento, as mentes orantes podem perder-se por caminhos erráticos, razão pela qual Cassiano defende a importância da organização e da criação de mapas e padrões mentais capazes de controlar os impulsos caóticos naturais do intelecto humano.

Na mesma toada, Teresa entende os perigos de que sofrem as almas em face das fabulosas imagens e volteios da imaginação. Ela qualifica essas dificuldades de concentração como fruto de uma imaginação *fraca*, suscetível às influências demoníacas. Em *La vida*, Teresa queixa-se dos tormentos provocados por essa faculdade que, apesar de não fazer mal algum, a atormenta com suas idas e vindas. Para ela, a imaginação é como uma mariposa que voa sem rumo durante à noite, desassossegada e inoportuna (Teresa de Jesús, *Vida*, XVII, p. 104).

Contudo, é preciso registrar que, apesar da preocupação com o tema, Teresa — em sintonia com toda essa tradição monástica vasculhada por Carruthers — entende que a imaginação é uma potência conferida por Deus, que deve ser explorada para fins espirituais, buscando criar imagens auxiliares e edificantes. Como enfatiza Rose Marie de San Juan, em seu artigo “*Dizyng visions. St. Teresa of Jesus and the embodied visual image*” (2007):

Santa Teresa mantém a ideia aristotélica de que a imaginação é o intermediário entre a percepção e o pensamento, e que a memória deve ser ativada pela faculdade imaginativa. Assim, ela afirma que a imaginação permite olhar para além da aparência superficial do visível, mesmo quando opera através do visível. Mas a imaginação visual era altamente suspeita no contexto particular de Santa Teresa, e suas ligações com a idolatria e delírios demoníacos significavam que

seu árduo processo de autoexame não era isento de perigos (San Juan, 2007, p. 252).¹⁵⁰

No já referido tratado *De anima*, Aristóteles discute as relações de dependência entre a imaginação, o entendimento e a memória. Como menciona San Juan, no fragmento acima, a imaginação exerce um papel intermediário entre a percepção e o entendimento.

Grosso modo, a percepção estabelece o contato sensível — por meio dos cinco sentidos — entre a interioridade da alma e a exterioridade do mundo concreto. As percepções fornecem material à imaginação, que, por sua vez, apreende as captações sensoriais, imprimindo-as em forma de imagens mentais. Dito de outra maneira, enquanto as sensações se encontram no domínio da presença corpórea, espontânea, e do presente em sua constituição efêmera, instantânea e imediata, a imaginação, ao criar imagens semelhantes e auxiliares, torna presente o passado, prolongando a existência daquilo que já não se encontra disponível aos sentidos. A imagem produzida pela imaginação é uma espécie de tradução das percepções sensoriais, a qual possibilita a conservação da experiência na memória.

Em virtude disso, para o estagirita, não existe pensamento sem imaginação. Afinal, sem a faculdade de criar imagens e sem a memória para armazená-las, estaríamos fadadas a vivenciar tudo como se fosse pela primeira vez, como um presente perpétuo e incapturável. Nesse sentido, é a imaginação que torna possível assimilar as formas cognoscíveis e, por meio delas, entender melhor o mundo que nos cerca: “a imaginação é algo diverso tanto da percepção sensível como do raciocínio; mas a imaginação não ocorre sem a percepção sensível e tampouco sem a imaginação ocorrem suposições” (Aristóteles, 2012, p. 110). Aristóteles insiste que a imaginação não é um tipo de pensamento, ao contrário: é o pensamento que faz uso da imaginação. Isso porque essa faculdade tem um papel fundamental tanto para a operação do intelecto — para construção do conhecimento — como para memória, que retém o que foi aprendido. É por esse motivo que Aristóteles coloca essas três faculdades — a imaginação, a memória e o entendimento — no mesmo espaço da estrutura anímica.

¹⁵⁰ “*St. Teresa keeps to the Aristotelian idea that the imagination is the intermediary between perception and thought, and that memory must be activated by the imaginative faculty. She thus maintains that it is the imagination that makes one look beyond the surface appearance of the visible even while it operates through the visible. But the visual imagination was highly suspect in St. Teresa’s particular context, and its links to idolatry and demonic delusions meant that her arduous process of self-examination was not without its dangers*” (San Juan, 2007, p. 252).

Observa-se, a partir dessa breve explanação, a importância da imaginação para a teoria do conhecimento. É por meio dela que se torna possível estabelecer conexões entre diferentes memórias e informações apreendidas pela percepção. A partir dela, é possível também criar novas ideias e interpretar tanto a nós mesmas como ao mundo. Ora, a meditação como uma técnica do pensamento não poderia prescindir dessa faculdade da alma, e Teresa reconhece isso quando convida as irmãs a fazerem bom uso das potências intelectuais para construir um edifício interior. É necessário, para tanto, recorrer a imagens associativas de objetos e seres vivos que fazem parte do imaginário de suas leitoras, como um castelo ou uma crisálida.

Porém, se voltarmos à citação de João Cassiano, perceberemos que não se tratava simplesmente de fechar os olhos e deixar a imaginação fluir. Em descontrole, a mariposa noturna borboleteia em diferentes espaços, criando imagens que atormentam a alma. A solução defendida por essa tradição consiste em aprender a exercer um controle mental sobre as faculdades intelectuais. A meditação não é algo natural e fácil, mas se caracteriza como uma prática a ser aprimorada a partir de uma vontade individual, de ferramentas auxiliares, de exercícios e de persistência. Em suma, trata-se de uma tradição atravessada pelo ascetismo. A tradição monástica compreendeu que, para aprender a meditar, era necessário criar todo um saber de como funciona a mente humana e como produzimos pensamentos:

Mas nós ‘não’ temos mapas e estruturas, pura e simplesmente, em virtude da fisiologia cerebral ou da Natureza: nós devemos ser capazes de *fabricar* esses padrões de lugares nos quais possamos ‘ficar’ mentalmente por meio de nossas ‘pequenas formas’. De fato, Cassiano quer dizer nessa passagem que a mente, por natureza, *não* tem mapas ou estruturas inatas, porém, como o vazio primordial, requer um artífice (nesse caso não Deus, mas o monge) que os fabrique para a ‘recordação’ cognitiva (Carruthers 2011, p. 133).

Para esse fim, os monges reciclam da Retórica um de seus mais precisos instrumentos pedagógicos: o *ductus* composicional. Para entender o seu sentido, Carruthers recupera uma imagem muito elucidativa: as carroças passam pelas estradas e deixam os rastros impressos na terra em forma de sulcos. O *ductus* consiste na elaboração de trajetos e rotas, como sulcos que determinam o fluxo de uma composição, para onde o pensamento deve se encaminhar: “De fato, *ductus* insiste sobre o movimento, a *condução* de uma mente que pensa em seu *caminho* através de uma

composição” (Carruthers, 2011, p. 124). Retomando as queixas de Teresa sobre a privação de livros em língua romance, observamos como era importante ter uma orientação para o pensamento; é nesse sentido que, apesar de reconhecer a impossibilidade de traduzir para o papel o caráter experimental de suas vivências extraordinárias, ela não abandona a necessidade de preparar e ordenar esse espaço interior: as moradas são estágios que orientam o fluxo de movimentação dentro do Castelo.

Vale lembrar que, embora Teresa reconheça os limites intelectuais para exprimir e compreender o que ocorre no trajeto da alma como um todo, isso não a impede de buscar uma orientação lógica para ajudar as suas leitoras. Em virtude disso, as setes moradas da alma são uma espécie de rede de *ductus*, nos quais é possível se orientar em meio a confusão da mente humana, inclinada à pervagação, como diria Cassiano. O texto de Teresa demonstra sua sintonia com a orientação dada por Cassiano. Em nenhum momento Teresa deixa a mente fluir como se o caminho natural levasse à perfeição. Ao contrário, ela diligentemente constrói um castelo-casulo textual, organiza o espaço em estágios numericamente dispostos, convidando as monjas a percorrerem uma rota coerentemente ordenada.

Sobre o uso de imagens

É justamente a relação de desconfiança com a imaginação que leva Teresa a pensar em formas de orientar as rotas de pensamento e de criação de imagens a partir desses textos altamente visuais. Sobre isso, não deixa de ser curioso que, apesar de Teresa ter tido muito apreço por imagens de Jesus menino, e de sabermos que gostava de meditar diante da cruz, ela não incentiva esse hábito nas irmãs ou, pelo menos, não as aconselha a meditarem diante de imagens exteriores em sua obra.

Mary Carruthers, ao tratar da importância atribuída à noção de trajeto e de *ductus* como recurso retórico monástico, recupera a história do eremita egípcio Serapião de Thmuis (~300 – 370 d.C), que viveu no deserto de Cétis. A partir das conferências de João Cassiano, ela apresenta uma controvérsia de natureza hermenêutica que existiu entre os monges egípcios e o grego Teófilo, patriarca de Alexandria, a respeito do versículo de Gênesis 1:26, segundo o qual o homem foi criado à imagem e semelhança

de Deus. Para o patriarca, os monges haviam interpretado de forma literal, humana e terrena o texto bíblico, quando, na verdade, se tratava de um mistério a ser perscrutado espiritualmente. Era um erro imaginar que Deus tinha literalmente a aparência de um homem (do sexo masculino, inclusive), pois não se trata de uma inversão por lógica espelhada: o homem foi criado à imagem e semelhança de Deus, logo, Deus possui uma aparência antropomórfica.

Apesar de concordar com a crítica do patriarca grego, a compreensão sobre as formas divinas não tornou a experiência de Serapião menos angustiante. Com frequência, ele meditava diante de Cristo crucificado, mas, ao compreender o argumento de Teófilo, caiu em lágrimas de desespero. Se Deus não tinha uma aparência antropomórfica, qual aparência ele teria?

E então, em meio àquelas orações, o ancião sentiu-se confuso, pois percebeu que aquela imagem humana particular de Deus [*illim anthropomorphon imaginem deitatis*] que ele costumava trazer [*proponere*] para diante de si enquanto rezava, havia deixado seu coração. E ele, de repente, deu vazão aos mais abundantes e amargos soluços e lágrimas. Atirou-se ao chão e com um poderoso grito protestou: “Oh infortúnio! Eles tiraram meu Deus de mim, e agora não tenho mais um Deus em quem me apoiar, e não sei a quem adorar ou a quem apelar” (Cassiano *apud* Carruthers, 2011, p. 114).

A partir da narração, Cassiano defende que a angústia e os choros do ancião anacoreta de Cétis, na verdade, revelavam uma mente preguiçosa, pois, para falar com Deus, Serapião precisava de imagens criadas por artistas. Essa perspectiva volta a aparecer na pena de um dos mestres do ascetismo medieval, Bernardo de Claraval (1090 – 1153), reformador da Ordem de Cister, cujo repúdio pelos adornos no espaço monástico foi, para Carruthers, erroneamente interpretado como sinal de iconoclastia. De fato, Bernardo solicitou que os oratórios fossem limpos e deles fossem retiradas todas as imagens e decorações desnecessárias.

Para o monge cisterciense, não havia repúdio ao requinte e aos adornos, desde que estes fossem no interior das almas e não nas paredes do mosteiro. Mas a atitude de Bernardo não se resumia a isso: a própria ideia de retirar os detalhes do edifício era um convite à invenção, pois, a partir da observação do desenho das paredes lisas do mosteiro, os monges poderiam aperfeiçoar as suas arquiteturas mentais e meditativas: “visto que ambas as construções [mentais e do mosteiro] são formadas por

padrões regulares de ‘lugares’ para ‘compor’ pensamentos tanto na oração litúrgica como na individual” (Carruthers, 2011, p. 134).

Das imagens antropomórficas às arquiteturas do pensamento, observamos uma distância estratégica na forma de meditar sobre a natureza de Deus. Tanto que Bernardo não era completamente avesso à presença de imagens nas igrejas; ao contrário, defendia serem necessárias para os fiéis no sentido mais amplo.¹⁵¹ A crítica dele era dirigida aos monges no sentido estrito, cuja vida era dedicada ao estudo e à contemplação. Seu trabalho cotidiano era de aprofundamento da experiência do sagrado, e recorrer a imagens antropomórficas demonstrava uma mente vagarosa e indolente.

No que diz respeito à obra de Teresa, convém ressaltar que, mesmo nas descrições extremamente pictóricas dos assaltos divinos, Deus não adquire a fisionomia de um homem; ao contrário, ele se mantém no plano daquilo que não comporta imagem própria: é um raio, é um sol, algo que toca a pele, aquece e ilumina. Sintonizada com Bernardo de Claraval, Teresa defendia uma vida austera, pobre, sem confortos, pois compreendia que o excesso de luxo e conforto escondia a beleza do castelo e fazia com que as irmãs buscassem uma vida meramente mundana. O rigor e a frugalidade com os quais idealizou seus conventos — no aspecto mais concreto possível — corroboram a afirmação. Essa compreensão não é gratuita. Como discorremos anteriormente, no tempo de Teresa, os conventos eram espaços aristocráticos. As monjas se adornavam com jóias e roupas, viviam em celas espaçosas com mobiliário requintado, possuíam criadas e recebiam visitas o tempo todo. Não é à toa que, nas primeiras moradas, Teresa aloca suas leitoras na área externa do castelo, em uma contradição desconcertante: é preciso atravessar a porta e entrar no edifício. Aporia que a própria a monja reconhece: “*como pode a alma entrar no castelo se o castelo é a própria alma?*” (Teresa de Jesús, *Moradas*, I, 1995, p. 293).

Assim como Bernardo, Teresa não desejava que suas irmãs possuíssem uma *imaginação fraca*, que dependesse de imagens externas, e que, quando entrassem em meditação, fossem facilmente capturadas pelos borboleteios da mente. As formas do castelo, bem como as imagens textuais que ela compõe, reiteram essa percepção.

¹⁵¹ Convém pontuar que o catolicismo é uma religião que cultiva a tradição imagética; já comentamos anteriormente sobre a via-crúcis, e é preciso lembrar também que o acesso à cultura letrada bíblica é tardio. Teresa, por exemplo, não sabia ler em Latim; seus conhecimentos espirituais passavam antes por livros escritos ou traduzidos para o castelhano do que pela leitura do texto bíblico. Isso não significa que ela não soubesse os Salmos ou as histórias das Escrituras. Como contraste à cultura imagética católica, um dos atos mais revolucionários de Martinho Lutero (1483 – 1546) foi a tradução para o alemão do Novo Testamento, cujo objetivo era ampliar o acesso ao texto para fora dos muros da Igreja.

O casulo e o castelo

Antes de finalizar o capítulo, gostaria de fazer uma comparação entre as duas metáforas construtivas que apareceram nos últimos fragmentos. Para Teresa, ao longo do caminho de perfeição, a alma passa por uma metamorfose, no sentido da experiência extrema da lagarta, que morre para que a mariposa possa viver. O bicho-da-seda constrói um casulo, um túmulo, o lugar que albergará sua morte. Mas, ao mesmo tempo, é um berço, pois é o espaço onde este renasce como gracioso inseto alado. Ao comparar os efeitos de sentido aportados pela imagem do casulo e do castelo, uma diferença salta aos olhos. O castelo é um símbolo de durabilidade, uma construção perene e indestrutível, ao passo que o frágil casulo é sinal de transitoriedade, de passagem, de um estágio não duradouro. As grandes asas da mariposa não encontram conforto no espaço apertado do casulo; parte de sua metamorfose é aprender a sair e voar.

Para nos ajudar a compreender essa aparente contradição entre casulo e castelo, gostaria de trazer de volta ao foco um aspecto do conto *L'instant de ma mort*, de Maurice Blanchot, sobre a qual não comentamos. Aparece ao longo da narração uma ambiguidade entre a voz do narrador (ou a voz enunciativa) e a voz do protagonista (o jovem de aparência aristocrática). As vozes se embaralham em um delicado jogo de aproximação e distanciamento, que pode ser observado a partir do uso dos pronomes de 1ª e 2ª pessoa do singular: eu (*je*) e tu (*tu*) “Eu estou vivo; não, você está morto” (Blanchot, 2003, p. 21).¹⁵²

O conto começa com um apelo à memória: “Eu me recordo de um jovem” (Blanchot, 2003, p. 9).¹⁵³ Cinquenta anos depois de uma experiência de quase morte, Blanchot retorna a esse castelo da memória para denunciar que, apesar de ter sobrevivido a um assalto de soldados nazistas, sua vida foi preservada graças a um privilégio de classe, algo extremamente injusto e vergonhoso. Para assumir o lugar de testemunha e denunciar a morte dos camponeses, ele deixa morrer aquele jovem que o

¹⁵² “Je suis vivant, non tu es mort” (Blanchot, 2003, p. 20).

¹⁵³ “Je me souvient d’un jeune homme” (Blanchot, 2003, p. 8).

assombrou a vida toda: “Era aquilo a guerra: a vida para uns, e para outros, a crueldade do assassinato” (Blanchot, 2003, p. 6).¹⁵⁴

A morte é uma espécie de redenção, pois o escritor nos entrega uma verdade, no sentido grego de *a-letheia*, de um não esquecimento, de *descobrir* o que estava escondido, de tornar público um segredo.¹⁵⁵ É por isso que Derrida insiste no caráter político e social do conto: o jovem sobreviveu e não havia nada de nobre naquilo, sobreviveu graças a “uma razão impura, inconfessável, socialmente suspeita e, conseqüentemente, vergonhosa, e que, portanto, convoca a uma confissão urgente” (Derrida, 2015, p. 95). O espaço inconfessável do castelo alberga não apenas a beleza e o requinte, mas também a vergonha do privilégio, do respeito pela origem. A “Maldita honra”, diria Teresa de Jesús.

Para Derrida, o conto de Blanchot performatiza uma das funções dessa “estranha instituição” chamada literatura: “Ela não se mantém na morada, se “morada” designa ao menos a estabilidade de um lugar; ela demora somente *lá onde e se* “estar em demora”, em “moratória”, significa outra coisa” (Derrida, 2015, p. 37). A literatura não possui *espaço próprio*, *substância* ou *essência que lhe seja natural*. Nada lhe é próprio; o que ela faz é se *demorar* nos espaços, nas histórias, nas possibilidades de existência. Nômade, ela pede hospitalidade, um teto no qual possa, temporariamente, se albergar.

De sua parte, Blanchot reconhece como impossível voltar cinquenta anos no tempo e contar a sua experiência tendo a verdade como garantia indubitável. Diante do impossível, o escritor recorre ao espaço literário, ao *lugar do não próprio por excelência*, para contar esse segredo que guardou por décadas (e, finalmente, mantendo tudo em segredo, uma vez que é somente pela chave de leitura de Derrida que sabemos que se trata de uma autobiografia).

¹⁵⁴ “*C’était cela, la guerre: la vie pour les uns, pour les autres, la cruauté de l’assassinat*” (Blanchot, 2003, p. 6).

¹⁵⁵ Harald Weinrich, ao comentar o conceito de *aletheia*, vasculha a história do mito grego sobre o esquecimento, segundo o qual o rio de Hades, *Lethe*, proporcionava um longo esquecimento a todos que mergulhassem em suas águas: “Merece um exame especial nesse contexto a língua grega (antiga). Nela recebemos para a história do conceito do esquecimento uma interessante revelação sobre uma palavra que no começo parece estranha aqui. Refiro-me à palavra *aletheia*, ‘verdade’, que naturalmente assume uma posição central no pensar dos filósofos gregos. O primeiro elemento dessa palavra, o *a-*, é sem dúvida um prefixo de negação. O elemento seguinte *-leth-*, negado pelo *-a*, designa algo encoberto, oculto, ‘latente’ (essa palavra latina é aparentada com ela), de modo que a verdade do significado da palavra aparece — com Heidegger — como o não encoberto, o não-oculto, o não latente. Mas como esse elemento significativo *-leth-* negado pelo *a-* aparece também no nome *Lethe* dado ao mítico rio do esquecimento, podemos conceber também, da formação da palavra *aletheia*, a verdade como o “inesquecido” ou “inesquecível” (Weinrich, 2001, p. 20).

A literatura permite esse retorno ao tempo, cria a possibilidade de fragmentar esse sujeito sobrevivente: um “eu” que narra agora; um “ele” que já morreu há muito tempo. O castelo se converte numa cápsula — ou um instante, ou uma “estância” — onde essas duas temporalidades podem coexistir: a vivência do trauma e a sua narração/elaboração cinquenta anos mais tarde. Daí a relevância do castelo na narrativa, como um espaço no qual somos transportados: “Como se a morada — sua demorência — fosse o verdadeiro personagem central, e ao mesmo tempo a cena, o lugar e o ter-lugar da narrativa” (Trocoli; Rodrigues, 2015, p. 18). O castelo é espaço da ficção e da verdade, torna possível contar essa história. Foucault diria que o castelo é uma heterotopia, um espaço de desvio que permite um encontro impossível.

Para voltarmos a Teresa, a proposta de interpretação de Michel de Certeau sobre as *Moradas* é elucidativa e parece conversar com a interpretação derridiana: Teresa cria uma ficção na qual é possível a alma assumir a forma de uma linguagem inteligível do ponto de vista da racionalidade humana: “O imaginário fornece a esse espírito um lugar metafórico — uma ‘morada emprestada’. Será uma “ficção da alma”, sua produção de uma morada que não é a sua, o lugar fictício que permite a expressão de um falar que não tem lugar próprio onde se fazer ouvir” (Certeau, 2015, p. 299).

As formas anímicas de comunicação não encontram paralelo na linguagem humana: faz-se necessário criar um espaço fictício — uma morada emprestada —, no qual a inexprimível e incompreensível linguagem anímica possa ser captada e ouvida. O castelo é como uma caixa de ressonância a emitir sons inaudíveis aos ouvidos humanos. Uma leitura que me remete à proposição lacaniana: a alma tem uma forma de se comunicar com Deus que se “estrutura como uma linguagem”, mas que, do ponto de vista humano, é impossível de ser escutada. Razão por que, amiúde, é comparada à linguagem dos sonhos e associada a sussurros, murmúrios e rumores inexprimíveis.¹⁵⁶

No passeio pelos recantos desse castelo, é somente a partir das segundas moradas que é dada à alma a capacidade de falar e ouvir a doce voz de Deus (Teresa de Jesús, *Moradas*, 1995, p. 305). Teresa ressalta como a comunicação sobrenatural é um aprendizado, que gera angústia, frustração e sofrimento. Para aprender a conversar com Deus, é preciso atravessar as moradas da via ascética e depois continuar no aperfeiçoamento dos graus de oração, que ocorrem nas três moradas seguintes.

A obra de Teresa é atravessada por essa desconfiança em relação à língua, justamente porque ela conhece outras formas de comunicação que denunciam a

¹⁵⁶ Referência à noção de que “o inconsciente é estruturado como uma linguagem” (Lacan, 2008, p. 25).

precariedade das estruturas sobre as quais estão construídas nossas formas linguísticas. Mas Teresa é generosa, sabe que é preciso fazer adaptações. Astuta, no lugar de abandonar a pena, ela aprende a jogar com a linguagem: “Santa Teresa é rainha absoluta da linguagem (...) Para Santa Teresa, a linguagem é um prisma poliédrico com o qual se pode captar as múltiplas possibilidades alegóricas que há no entorno de uma substância espiritual (Hatzfeld, 1955, p. 287).¹⁵⁷ Para tudo aquilo que não encontra correspondência exata neste mundo, a escritora se empenha: é preciso criar formas imaginárias, fazer comparações e aproximações, estabelecer conexões, compor memórias artificiais.

O castelo é, portanto, uma cápsula a capturar um fragmento infinitesimal de tempo; é o instante que encontra sua “estância”, um prolongamento, uma *demora* (durabilidade e fugacidade coexistem), que transmite de forma *aproximativa* a experiência mística à qual Teresa procura acercar-se — novamente, é o horizonte de eventos da alma. A alma se hospeda no castelo para poder escutar e de ser escutada. Ora, o encontro com o sagrado, com essa natureza indecifrável, é dado num recorte de tempo fugidio e fugaz; é um assalto. É o seu *rythmós*, a forma que os átomos assumem num momento em que se movimentam. Razão pela qual não vejo contradição entre casulo e castelo, pois ambos representam uma tentativa de agarrar o tempo, como quem tenta com as mãos agarrar um punhado de areia: escorrega e continua a passar. A experiência mística é um instante muito pequeno em face de uma vida longa, marcada pela luta ascética, e Teresa sabia disso.

Ao adentrar ao casulo-castelo, a lagarta deverá passar por um processo de reconstrução. Momento em que se produz uma grande metamorfose no inseto: a morte da lagarta engendra o nascimento de uma linda mariposa. No entanto, o processo de entrada e saída deste lugar não tem nada de banal, pois o engajamento territorial da lagarta no casulo não garante permanência (*demeure*) à mariposa. A esposa-lagarta, ao entregar-se ao Rei, devém mariposa, mas suas asas não cabem mais no casulo; é preciso sair e, diferentemente da pomba que voava rasteira, ela deverá voar alto e longe. Observe como ela é obrigada a sair, a se desterrar e se despossuir.

Nas sétimas moradas, Teresa demonstra como não é do seu desejo que as irmãs se mantenham encapsuladas em seu *eu* interior. Trata-se de um processo paciente e diligente de construção de um novo *eu* disposto a deixar o anterior morrer: “Eu estou

¹⁵⁷ “*Santa Teresa es dueña absoluta del lenguaje (...) Para Santa Teresa es el lenguaje un prisma poliédrico con el que se pueden captar las múltiples posibilidades alegóricas que hay en torno a una sustancia espiritual*” (Hatzfeld, 1955, p. 287).

vivo; não, você está morto”. Nesse sentido, o desfecho da longa construção anímica não termina no encontro entre Deus e a alma, mas numa espera.

A experiência mística é uma operação radical de despojamento, de esvaziamento desta casa. A alma descobre que o fim do peregrinar não cessa jamais. No encontro místico, a alma compreende que não há permanência, não há repouso. A miúda mariposa voa desterritorializada, em busca de moradas temporárias nas quais é possível *se demorar*. Depois da experiência de desposseção, a única coisa que lhe resta é servir. Viver mais, para servir mais, em uma inspiração fraterna de querer ver outras almas em semelhante disposição. A experiência mística é um processo de despertar de uma espécie de responsabilidade, de ética. Uma ética que impede Teresa de emudecer-se diante do caráter incapturável dos eventos que narra.

O que nos leva de volta às visões que Teresa teve do Inferno e ao início de sua atividade reformadora, tal como debatemos na Fase 2. *Fundação*. Diferentemente do que se supõe, o processo de santificação é menos uma negação do corpo, menos uma aversão a tudo que é caracterizado como “humano”, que levaria as suas seguidoras a uma postura neutra, desconectada da realidade ou, ainda, apática. Muito pelo contrário, o itinerário místico teresiano devolve às suas leitoras um mundo muito concreto, no qual se é chamada, por um lado, a uma entrega total de si, e, por outro, a uma construção de algo de natureza comum, um corpo comunitário, por vezes, simbolizado no próprio corpo conventual. A experiência mística convoca à ação, ao movimento, à construção de muitas obras.

Por essa perspectiva, Teresa encontrou um devir nômade, sintetizado pela imagem da mariposa que nasce no interior do casulo. Se o mundo, o seu mundo, havia se convertido em Caos, era preciso aprender a se deslocar para criar novos mundos, dilatar fronteiras, se exilar, encontrar linhas de fuga, conceber outras formas de territorialização. Foi essa a sua forma de sacralizar, de restituir, de reformar, de construir um devir Paraíso na Terra.

5.3 Esconderijos, jardins, campos

FRAGMENTO 14.

Extraído de *Como cheguei ao Carmelo de Colônia*:

Afinal, não deveria agora finalmente entrar no Carmelo? O Carmelo era minha meta já havia doze anos. Desde o verão de 1921, o era, quando caiu em minhas mãos o livro da Vida de nossa Santa Teresa, dando fim à minha longa procura pela verdadeira fé. Quando fui batizada no Ano Novo de 1922, pensei que seria apenas a preparação para entrar na ordem carmelita. Mas, ao encontrar-me de novo, alguns meses depois, com minha querida mãe, pela primeira vez depois de meu batismo, ficou claro pra mim que ela não aguentaria esse novo golpe. Ela não morreria por esse fato, mas seria tomada de uma amargura pela qual eu não conseguiria ser responsável. Deveria aguardar com paciência. Era o que sempre me recomendavam meus conselheiros espirituais.

A expectativa foi se tornando penosa para mim. Tornei-me uma estrangeira no mundo. Antes de assumir as funções em Münster, depois do primeiro semestre, solicitei permissão com urgência para entrar no Carmelo, o que me foi negado por causa da minha mãe e pela consideração da influência da minha atividade, já havia alguns anos, no mundo católico. Eu me submetera. Mas agora os muros do impedimento foram derrubados. Minha atividade chegava ao fim. Além disso, para minha mãe, não era preferível ver-me num convento na Alemanha do que numa escola na América do Sul? (Stein, ESGA 1, 2020, p. 262).¹⁵⁸

Irmã Teresia Benedicta vom Kreuz, ou Edith Stein, descreve a conjuntura política que envolveu a decisão de abandonar a carreira de filósofa para ingressar no Carmelo. É inegável que a escolha não se resumia a uma disposição livre e piedosa pela vida religiosa; embora já praticasse o catolicismo há mais de uma década e confessasse

¹⁵⁸ “Sollte es nicht jetzt endlich Zeit sein, in den Karmel zu gehen? Seit fast 12 Jahren war der Karmel mein Ziel. Seit mir im Sommer 1921 das »Leben« unserer hl. Mutter Teresia in die Hände gefallen war und meinem langen Suchen nach dem wahren Glauben ein Ende gemacht hatte. Als ich am Neujahrstage 1922 die hl. Taufe empfang, dachte ich, daß dies nur die Vorbereitung zum Eintritt in den Orden sei. Aber als ich einige Monate später zum erstenmal nach meiner Taufe meiner lieben Mutter gegenüberstand, wurde mir klar, daß sie dem zweiten Schlag vorläufig nicht gewachsen sei. Sie würde nicht daran sterben, aber es würde sie mit einer Verbitterung erfüllen, die ich nicht verantworten könnte. Ich mußte in Geduld warten. So wurde mir auch von meinen geistlichen Beratern immer wieder versichert. Das Warten war mir zuletzt sehr hart geworden. Ich war ein Fremdling in der Welt geworden. Ehe ich die Tätigkeit in Münster übernahm und nach dem ersten Semester hatte ich dringend um die Erlaubnis zum Eintritt in den Orden gebeten. Sie wurde mir verweigert mit dem Hinweis auf meine Mutter und auch auf die Wirksamkeit, die ich seit einigen Jahren im katholischen Leben hatte. Ich hatte mich gefügt. Aber nun waren ja die hemmenden Mauern eingestürzt. Meine Wirksamkeit war zu Ende. Und würde meine Mutter mich nicht lieber in einem Kloster in Deutschland wissen als an einer Schule in Südamerika?” (Stein, ESGA 1, 2020, p. 262). Os 27 volumes que integram as obras completas de Edith Stein (*Edith Stein Gesamtausgabe* ou ESGA) foram digitalizados e disponibilizados neste endereço web: <https://www.edith-stein.eu/edith-stein-gesamtausgabe/>. Acesso em 30 de janeiro de 2025.

sentir uma inclinação para com a vocação monástica, foram as circunstâncias políticas de seu país que permitiram que ela fosse aceita dentro do Carmelo. A sua idade (42 anos, à época), a origem judaica e a falta de recursos para o pagamento do dote eram razões bastantes para uma resposta negativa por parte das carmelitas. Ela aponta também como barreiras a atividade intelectual que desempenha em Münster, na formação de professores de instituições católicas, além da relutância da mãe — judia praticante — em aceitar a mudança de religião e a escolha vocacional da filha.

Porém, com a política de boicotes contra judeus, sua família encontrava-se financeiramente abalada. Muitos de seus parentes já haviam começado a buscar exílio fora das fronteiras da Alemanha. Por sua parte, já não era possível sustentar a cátedra em Münster, e não havia um horizonte profissional que pudesse ampará-la a curto e longo prazo. Em vista dessa conjuntura, Edith percebeu que era chegado o momento de realizar o pedido de licença para entrar no Carmelo de Colônia. No fragmento, ela cria um jogo de sentidos com a palavra *muros*, alegando que não eram as muralhas físicas do convento que a impediam de entrar para a vida religiosa, mas os *muros mundanos*: a mãe de 84 anos, a faixa etária para o ingresso como aspirante a carmelita, a profissão de prestígio como conferencista católica. O muro é uma constante na escrita de religiosas, mas, como a monja nos faz refletir, não é necessariamente concebido como fronteira que impede alguém de evadir-se. Ao contrário, para muitas dessas escritoras, sente-se mais livre quem vive dentro de seu convento-gaiola do que quem vive fora, no mundo, a construir outras formas de enclausuramento.

O excerto acima aparece como um apêndice de sua autobiografia *Vida de uma família judia*, e foi escrito em 1938 por ocasião de uma reunião de crônicas sobre as monjas do Carmelo de Colônia. Ao longo de pouco mais de vinte páginas, Teresia descreve os dias que antecederam à sua entrada na vida religiosa, desde o pedido de permissão junto às carmelitas capitulares até a despedida do mundo exterior, momento crucial em que atravessou as portas do monastério: “eu atravessei numa paz profunda a soleira da casa do senhor” (Stein, *ESGA* 1, 2020, p. 269).¹⁵⁹

¹⁵⁹ “(...) *ich überschritt in tiefem Frieden die Schwelle zum Hause des Herrn*” (Stein, *ESGA* 1, 2020, p. 269).

Casa materna e universidade

A partir da leitura da autobiografia, temos acesso à genealogia da família Stein. Há uma notória desigualdade no plano descritivo e mesmo analítico entre os tempos de infância e juventude da escritora e o que ocorre após a sua conversão ao catolicismo. Em relevo estão as origens judaicas, deixando para depois a sua vida como batizada e como religiosa católica. Edith nasceu em Breslau, Império Alemão, em 1891. Filha de comerciantes judeus, ficou órfã de pai aos dois anos. A partir daí, a mãe assumiu de forma integral, para além da educação dos doze filhos, a administração do pequeno negócio de madeiras da família. Irmã Teresia relata que o talento para os cálculos da genitora, somado à fina medida entre a coragem e a prudência, assegurou que o negócio prosperasse e os Stein pudessem viver em simplicidade e modéstia, mas muito longe da penúria.

Nesses primeiros anos, a mãe é o elo que garante a unidade familiar. Muito devota, Auguste Stein (1849 – 1936) mantém vivas certas tradições e crenças judaicas no interior da casa. Por outro lado, fica evidente que o resto da família já se sente assimilado à cultura germânica: a língua, a escola, os interesses e as vivências culturais de Edith a inserem na sociedade de forma integral.

Sob o rigoroso olhar materno, a jovem Edith apresentou um interesse candente pelos estudos, percorrendo um trajeto brilhante como professora e como filósofa. Ela descreve com muito orgulho a sua performance intelectual, os êxitos nas provas e desafios da vida académica. Pertenceu ao círculo de Gottingen, tornando-se a segunda mulher a obter o título de doutorado em Filosofia na Alemanha, sob a orientação de Edmund Husserl (1859 – 1938).

A respeito de seu percurso religioso, embora os seus pais fossem judeus praticantes, a monja descreve que se considerava atea desde os quatorze anos. No entanto, vale lembrar que os embates de fé não estavam totalmente pacificados em seu interior. Stein era legatária de uma tradição educacional que valorizava o cultivo da interioridade e da busca por uma espiritualidade genuína, razão pela qual ela continuará confrontando questões metafísicas ao longo dos anos de formação universitária. Até que, em 1921, aos 30 anos de idade, ela lê pela primeira vez *La vida*, de Teresa de Jesús, e decide converter-se ao cristianismo. No ano seguinte, sob protestos silenciosos da mãe, submete-se ao batismo católico.

A conversão provoca uma série de mudanças no pensamento de Stein sobre a condição feminina. Quando descreve os anos de juventude, ela relembra sua atuação como feminista, engajada politicamente em grupos de trabalho socialistas, militando, até 1919, na Associação Prussiana pelo Direito das Mulheres ao Voto. Entretanto, nos anos de 1920, e mais acentuadamente nos anos 1930, como conferencista de instituições católicas, começa a se dedicar à formação de professores de educação feminina, conferindo matizes cristãos ao debate de gênero. É notório como, ao passar dos anos, o pensamento da filósofa vai se tornando mais conservador, a ponto de defender uma educação formal menos abstrata e lógica para mulheres, com prevalência no ensino da afetividade e da religiosidade cristã. Quando comparo a jovem, descrita por Edith Stein em sua autobiografia, com as palestras moralistas, parece que estou diante de duas pessoas diferentes. A feminista aguerrida contrasta com a católica conservadora.

No horizonte pedagógico steiniano, as meninas deveriam buscar a sua essência materna e humana, a partir de um percurso cuja meta é a própria mãe de Deus: obediente, discreta, silenciosa. Além disso, a vocação verdadeira da mulher para a maternidade encontraria um indício conclusivo em seu próprio corpo: “(...) a mulher está destinada a ser a companheira do homem e a mãe dos seres humanos. Para isso está equipado seu corpo, ao que corresponde, contudo, também sua particularidade psíquica” (Stein, *ESGA* 13, 2020, p. 17).¹⁶⁰ Suas palavras, na conferência “Ethos das profissões femininas” (1930), ressoam como os tropeços essencialistas de Freud no seu não menos polêmico “anatomia é destino”. (Freud, 2011, p. 211)

Uma verdadeira contradição quando comparada à jovem filósofa de Gottingen, que confrontava colegas que preferiam o matrimônio à formação profissional. Ainda assim, não é possível dizer que ela, em sua conversão cristã, tenha ignorado completamente o que aprendeu nos anos de militância feminista. Como conferencista, fornece colorações “modernas” a trechos bíblicos que debatem sobre a condição feminina, demonstrando a adaptabilidade dos discursos da primeira onda feminista ao público conservador.

Dado o contexto religioso nos quais essas palestras eram proferidas, é bastante surpreendente a atualidade dos argumentos da filósofa. Nelas, Stein defende que mulheres e homens devem conviver em respeitosa paridade, e que a ambos deve ser reservado o direito de exercer uma profissão. Ademais, não deixa de ponderar que,

¹⁶⁰ “zur Gefährtin des Mannes und zur Menschenmutter ist die Frau bestimmt. Dazu ist ihr Leib ausgerüstet, dem entspricht aber auch ihre seelische Eigenart” (Stein, *ESGA*, 13, 2020, p. 17).

assim como a mulher tem uma inclinação natural à maternidade, tem também o homem para a paternidade, cabendo a ele dividir com sua companheira as responsabilidades inerentes ao cuidado e à proteção dos filhos.

Contudo, não menos surpreendente é o fato de a filósofa ter se tornado um verdadeiro baluarte antifeminista dentro da Igreja Católica. Os pilares essencialistas de seus argumentos impedem qualquer avanço no sentido de um enfrentamento a estruturas de alienação de corpos femininos, destinados primária e biblicamente ao casamento, à maternidade, ao trabalho doméstico. Na boca de conservadores, a defesa de uma escolha profissional e da importância da paternidade ativa converte-se em um cavalo de Troia: mantida intacta a estrutura rígida da família nuclear e sem espaço para enfrentar questões de classe, não é difícil chegar à conclusão de que uma “escolha” profissional não resolve o problema da desigualdade de gênero; ao contrário, só amplia a sobrecarga das mulheres que, em casa, continuam a desempenhar papéis tipicamente femininos, mas agora em jornadas duplas ou triplas de trabalho.

Seria conveniente atribuir o conservadorismo da filósofa apenas à conversão ao catolicismo, mas a própria biografia de Stein contradiz qualquer afirmação muito contundente a respeito. É necessário ponderar que, assim como Teresa, Edith viu o tempo desmoronar aquilo que parecia solidamente construído. Ela descreve a Era Guilhermina (1890 – 1918) com muita identificação e orgulho, como um período de efervescência intelectual e cultural. As universidades estavam em franca expansão, e a estudante de filosofia expressava uma confiança inabalável num futuro governado por intelectuais. Ela estava disposta a participar dessa construção.

Durante a Primeira Guerra Mundial, como muitos judeus assimilados, ela acredita no potencial de vitória do Império Alemão, e trabalha como enfermeira voluntária da Cruz Vermelha. Contudo, após a derrota germânica, e conforme a conjuntura política e econômica foi se tornando mais instável, é possível observar como aquele mundo vasto em possibilidades se fecha e, paulatinamente, passa a restringir as suas escolhas. A origem judaica torna-se uma sombra da qual ela não pode esquivar-se, e o antigo Império Alemão converte-se em pura nostalgia, em uma distante e melancólica lembrança. Interessante notar que, assim como Teresa, Edith Stein oferece uma resposta religiosa aos dilemas de seu tempo.

Outro fator conexo é observado na onda de conversões que também irradiou sobre outros intelectuais de seu círculo. Por conta do enfrentamento da fenomenologia ao psicologismo, haverá tanto um acentuado interesse de católicos pela área, como o

movimento inverso, de estudiosos que se converteram ao cristianismo.¹⁶¹ Escusado dizer que Hedwig Conrad-Martius (1888 – 1966), Theodor Conrad (1881 – 1969) e Adolf Reinach (1883 – 1917) também contribuíram para que a fenomenologia adquirisse matizes cristãos. Apesar da presença do catolicismo no grupo, as origens judaicas não deixam de permanecer como um impedimento para o exercício das obrigações desses profissionais. Com a política de boicotes, a posição deles dentro da academia tornou-se insustentável.

Em 1933, ao observar como outros intelectuais judeus perdiam seus empregos e faziam as malas para sair do país, Stein compreendeu que não havia mais espaço para ela *naquele mundo*. Decidiu renunciar definitivamente ao cargo de professora no Instituto Alemão de Ciências Pedagógicas, em Münster, e, no mesmo ano, ingressar no Carmelo de Colônia.

Detalhes não decorativos

Há uma notável inspiração de *La vida* na autobiografia de Irmã Teresia. Esse desejo de comunicar, que observamos na obra da madre, aparece também nas linhas de Stein. Irmã Teresia dedica uma parte significativa do livro à escavação da história de sua família, alegando, até mesmo, que o texto seria antes uma biografia da mãe. Contudo, há muitas diferenças na forma como as duas monjas abordam as origens judaicas. Como debatemos no primeiro capítulo, a origem semita era uma vergonha que a família de Teresa tratou de esconder.

Por esse viés, observo uma diferença importante no impulso que move cada escritora a transformar sua história pessoal em matéria literária: enquanto Teresa desejava testemunhar suas experiências extraordinárias e reconhecia como um dever ético buscar a conversão das almas; para Stein, contar a sua história é um ato de reafirmação da verdade, de responsabilidade para com seu povo. Tendo isso em vista, a posição da escritora quando decide começar a escrever a sua autobiografia parte de um lugar de injustiça, de disseminação de mentiras e de políticas antissemitas. Essa é a sua

¹⁶¹ *Grosso modo*, a palavra psicologismo faz referências a tendências filosóficas que reduzem fenômenos, fatos e seres não psicológicos à psicologia pura. O interesse de religiosos católicos em contrapor vertentes do psicologismo consiste em reconhecer a existência e a ação divinas para além da consciência psíquica, isto é, como evidência empírica.

principal motivação. Já na introdução do livro, ela declara que entende a importância de dar testemunho sobre a condição judaica, de forma a enfrentar o ódio racial:

Os últimos meses arrancaram os judeus alemães da existência calma compreensiva por si só. Eles se viram obrigados a meditar sobre si mesmos, sobre sua essência e sobre o seu destino. (...) Nesses meses, fui obrigada constantemente a pensar em uma conversa que tivera há alguns anos com um padre e um frade. Foi-me sugerido escrever o que eu conheci do mundo judaico na qualidade de alguém que pertence a uma família judaica, pois observadores externos sabem muito pouco sobre esses fatos (Stein, *ESGA* 1, 2020, p. 4).¹⁶²

A monja insiste que líderes alemães disseminam boatos e caricaturas grotescas sobre o povo judeu. Ao contar a sua história pessoal e também a história de sua família, ela poderia ajudar a confrontar mentiras e salvar vidas. Nesse aspecto, seu texto é a materialização de um processo de autorreflexão sobre a condição judaica. Durante a maior parte de sua vida, as origens semitas não possuíam, ao menos para ela, como judia assimilada, nada de extraordinário, nada que a distinguisse de qualquer outra cidadã: ela tinha o alemão como língua materna, frequentou escolas e universidades alemãs, e desfrutou da cultura como qualquer outra pessoa nascida naquele território.

Como é possível observar neste trecho de difícil tradução: “arrancaram os judeus alemães da existência calma compreensiva por si só”. No original, ela usa a palavra *Selbstverständlichkeit*, que pode ser traduzida como “auto-compreensível” ou, simplesmente, como “compreensível”, apontando a uma certa naturalidade da presença de judeus entre alemães durante a Era Guilhermina. Como se ela dissesse “nós não sabíamos que éramos diferentes” ou, ainda, “se éramos diferentes, não fazia diferença”. Contudo, a segregação racial a que seriam submetidos anos mais tarde foi crucial para que muitos judeus assimilados saíssem dessa *existência calma e indiferenciada* e passassem por um processo de autorreflexão sobre a condição de seu povo. O livro *A história de uma família judia* é o produto desse processo de autodescoberta, de como as raízes judaicas estavam o tempo todo ali. Porém, as características inerentes à sua

¹⁶² “Die letzten Monate haben die deutschen Juden aus der ruhigen Selbstverständlichkeit des Daseins herausgerissen. Sie sind gezwungen worden, über sich selbst, ihr Wesen und ihr Schicksal, nachzudenken. (...) Ich habe in diesen Monaten immer wieder an eine Unterredung denken müssen, die ich vor einigen Jahren mit einem Priester und Ordensmann hatte. Es wurde mir darin nahegelegt aufzuschreiben, was ich als Kind einer jüdischen Familie an jüdischem Menschentum kennengelernt habe, weil Außenstehende so wenig von diesen Tatsachen wüßten.” (Stein, *ESGA* 1, 2020, p. 4).

judeidade eram tão triviais, tão comuns para ela, que a impediam de notar qualquer diferença com a cultura majoritária do país.¹⁶³

Essa postura de uma escrita vinculada à responsabilidade com a verdade é observada em outros textos escritos por judeus ao longo do século XX. Victor Klemperer, em seu livro *LTI: A linguagem do Terceiro Reich* (2002), transforma os seus diários em um estudo sobre a constelação de palavras, símbolos e gestos apropriados pelo nazismo. Ao comentar sobre as motivações para a publicação, o escritor é enfático: “estou empenhado em atingir um objetivo educacional” (Klemperer, 2009, p. 54). Sua crítica dirigia-se ao sistema escolar que havia executado uma verdadeira “lavagem cerebral” na juventude. Era necessário enfrentar os inimigos no plano discursivo. Para ele, o Terceiro Reich se impregnou no cérebro e no coração das pessoas por meio da língua, alterando-a semanticamente, recuperando arcaísmos, importando estrangeirismos. E, sobretudo, empobrecendo o idioma. À época da publicação, ele notava que, embora houvesse muitas políticas de desnazificação em diferentes âmbitos da vida, na linguagem, a herança maldita dos nazistas ainda circulava incólume.

Flávia Trocoli e Carla Rodrigues, em um comentário sobre o conto *L'instant de ma mort*, inserem Maurice Blanchot em uma linhagem de escritores que compreenderam como urgente realizar a tarefa estética e ética de “ressuscitar a linguagem e narrar a morte, a partir de uma cena intraduzível” (Trocoli; Rodrigues, 2015, p. 10). Talvez seja possível inserir Klemperer nessa mesma linhagem. As estudiosas se referem ao silêncio que os horrores da guerra infligiram sobre os sobreviventes. Silêncio este que Blanchot guardou por cinquenta anos. Era, portanto, necessário enfrentar os traumas e ressuscitar a linguagem: comunicar, dizer, testemunhar. Era necessário um gesto de memória: “Trata-se de mais um exemplo da atitude judaica atávica, em relação à história, na qual se insere a questão *Zakhor*, — lembra-te!, em hebraico. Título de um dos livros do historiador Yerushalmi, significa registrar o passado, a todo custo, para conhecimento das gerações futuras” (Oeslner, 2006, pp. 13-14).

Victor Klemperer era um judeu assimilado, casou-se com uma alemã e converteu-se ao protestantismo. Assim como Stein, sentia muito orgulho da cultura germânica e, com perplexidade, assistiu às rápidas e sofisticadas transformações culturais, políticas e econômicas promovidas pelo Terceiro Reich. Nunca militou

¹⁶³ As traduções do alemão para o português foram realizadas pelos meus amigos queridos Natália Guimarães Mota e Gabriel Salvi Philipson.

politicamente, e por um tempo acreditou ser possível esquivar-se de qualquer referência ao nacional-socialismo, uma atitude relacionada à crença de que se tratava de algo passageiro e de que as pessoas logo se cansariam de Hitler: “Tanto abuso contra o povo deveria surtir um efeito contrário do pretendido... Até aqui, na verdade, tenho me enganado sempre. Avalio como um intelectual, enquanto o senhor Goebbels tem a seu favor, de um lado, uma massa entorpecida e, de outro, pessoas cultas amedrontadas” (Klemperer, 2009, p. 85). A partir de 1933, ele passou a documentar o que escutava ou observava dentro da dinâmica totalitária do regime e como este se inseria na linguagem e nas conversas mais triviais das pessoas.

A constatação de como o Terceiro Reich operou na linguagem, manipulando-a e a empobrecendo, foi observada também por Edith Stein. Sobretudo, no âmbito da criação de estereótipos, da simplificação dos dilemas e dos problemas individuais. É nesse sentido que observo como a autobiografia da monja confunde-se com a biografia de sua família, de seus pais, irmãs, tias, primos, amigos judeus; todos eles ganham espaço e profundidade psicológica nas páginas de Stein. É como se ela estivesse a escrever uma autobiografia coletiva. Essa talvez seja a maior beleza do texto: a compreensão de que para escrever a sua autobiografia, ela precisa escrever a biografia daqueles que fizeram parte de sua vida. Seu objetivo era mostrar como, apesar dos problemas cotidianos, sua família era igual a qualquer outra família, composta por pessoas generosas e trabalhadoras, com ambições, talentos e sonhos. Ela apresenta as questões individuais e familiares com a complexidade necessária para confrontar os estereótipos sobre judeus: *ninguém aqui era perfeito, éramos pessoas comuns e, como tal, sujeitas a erros e acertos*.

O texto é tão prosaico que às vezes soa como exagero, como um erro de execução, sobretudo, quando comparado aos anos após a conversão, que são inseridos como apêndice num texto curto, escrito de forma apressada, lacunar e em poucas linhas. O livro acaba sem qualquer descrição sobre a vida no convento ou sobre esse catolicismo fervoroso e conservador que aparece de forma incisiva em suas palestras. O tônus do texto são esses anos vivendo como membro de uma família judia, e a desproporção incomoda numa primeira leitura, em virtude, sobretudo, dos detalhes. Por que Stein insistiu tanto nos detalhes? Uma vez que *não dá tempo, nem sobra espaço* para contar “o resto” da sua autobiografia.

Como leitora, sinto falta da narração dos anos de vida monástica, do ingresso de Rosa ao mosteiro, da fuga para o Carmelo de Echt; todos esses eventos

simplesmente não aparecem no texto. Mas essas lacunas não fazem mais do que reiterar as condições nas quais a autobiografia foi escrita: (1) o fato de que para ela era muito mais urgente narrar sua vida de judia do que sua vida de monja; e (2) como o seu tempo como religiosa foi encurtado pelos impedimentos que vinham de fora dos muros, não houve tempo hábil para concluir e escrita do texto.

Com efeito, quando noto esse efeito de sentido na leitura, *de como é tudo muito comum*, cheio de miudezas, me dou conta de que se trata de um texto extremamente humano. Não há nada ali de extraordinário, e é essa a lição do livro. Sobretudo quando comparamos o estilo solto e leve do relato ao tom mais hermético de seus livros filosóficos. A riqueza de detalhes e o empenho em ser didática reiteram o desejo da monja de ser lida pelas pessoas. Se os líderes nazistas os desumanizavam, sua responsabilidade como escritora judia será desmentir estereótipos. A insistência nos detalhes, nesse sentido, é parte de uma estratégia discursiva de enfrentamento a generalizações e rótulos injustos. É uma forma de humanizar e de singularizar as pessoas que aparecem no texto.

A floresta, o caracol e jardim

A decisão de abandonar o mundo e ingressar na vida religiosa impactou os familiares, que indagavam Edith se a escolha era o passo definitivo para negar de vez a sua origem judaica e virar as costas para o seu povo, justamente no momento em que este mais precisava dela. Com efeito, é oportuno ponderar que apesar do ressentimento dos parentes, a monja jamais fez silêncio em relação às suas raízes hebraicas, como se verifica na carta que escreveu ao Papa Pio XI.

No texto de apêndice ao qual pertence o fragmento de abertura deste capítulo, a escritora comenta sobre o desejo de encontrar-se pessoalmente com o Sumo Pontífice, buscando alertá-lo sobre o potencial destrutivo das políticas antissemitas. Ao perceber que não seria possível a realização do encontro, ela decide escrever uma carta, e posteriormente recebe a confirmação de que esta chegou às mãos do destinatário. A monja abre o texto declarando-se como católica há onze anos, mas também como “filha

do povo judeu”.¹⁶⁴ Não se furta de denunciar o perigo do antissemitismo disseminado pelos chefes de Estado. A missiva antecipa os eventos catastróficos que se consolidaram anos mais tarde. Por meio dela, Edith denuncia como a política de boicotes e perseguições havia ganhado proporções criminosas e feria os limites humanos, levando muitos judeus ao colapso financeiro e, em alguns casos, ao suicídio.

Desde a entrada ao convento, Irmã Teresia não parou de escrever; inclusive, recebeu uma permissão especial para continuar com a atividade intelectual. Levou consigo cinco caixas de livros de diferentes áreas do conhecimento, formando uma pequena biblioteca dentro de sua cela. O espaço de isolamento e a rotina monástica fermentaram a verve de escritora na nova carmelita. Além da autobiografia, ela escreveu outros dois livros no convento: *Ser finito e ser eterno* (1937); e *A ciência da cruz* (1942), considerada sua obra-prima, na qual se dedica ao estudo da mística de Juan de la Cruz.

A autobiografia foi escrita de forma intermitente por muitos anos, nos espaços de tempo que sobravam dentro da agitada rotina carmelita. O que se sabe é que ela já pretendia redigir o texto antes da entrada no Carmelo e, inclusive, menciona conversas com Rosa Stein sobre o passado familiar. Em vista do caráter factual que desejava imprimir no texto, ela buscou preencher lacunas e sanar dúvidas com a irmã mais velha. Em 1939, ela encerra a autobiográfica com um testamento, no qual pede que o texto não fosse publicado até que toda sua família já estivesse morta:

Aceito, desde agora, a morte que Deus me reservou, em perfeita submissão à sua santa vontade e com alegria. Peço ao Senhor que Ele possa receber a minha vida e morte para a sua honra e glória, por todas as intenções dos Sagrados Corações de Jesus e Maria e da Santa Igreja, em particular para a conservação, santificação e realização da nossa sagrada Ordem, especialmente os Carmelos de Colônia e de Echt, em expiação pela incredulidade do povo judeu e, a fim de que o Senhor seja recebido pelos seus, para que o seu Reino venha, pela salvação da Alemanha e pela paz no mundo (Stein, *ESGA* 1, p. 281).¹⁶⁵

164

Disponível

em:

https://heilige-edith-stein.de/fileadmin/user_upload/patronat_edith_stein/Edith_Steins_Brief_an_Papst_Pius_XI_1933.pdf. Acesso em 30 de janeiro de 2025.

¹⁶⁵ “Schon jetzt nehme ich den Tod, den Gott mir zugedacht hat, in vollkommener Unterwerfung unter Seinen heiligsten Willen mit Freuden entgegen. Ich bitte den Herrn, daß Er mein Leben und Sterben annehmen möchte zu Seiner Ehre und Verherrlichung, für alle Anliegen der heiligsten Herzen Jesu und Mariae und der Heiligen Kirche, insbesondere für die Erhaltung, Heiligung und Vollendung unseres heiligen Ordens, namentlich des Kölner und des Echter Karmels, zur Sühne für den Unglauben des jüdischen Volkes und damit der Herr von den Seinen aufgenommen werde und Sein Reich komme in Herrlichkeit, für die Rettung Deutschlands und den Frieden der Welt, schließlich für meine Angehörigen, Lebende und Tote, und alle, die mir Gott gegeben hat: daß keines von ihnen verloren gehe.” (Stein, *ESGA* 1, p. 281).

A forma como estes escritos se encerram é uma evidência a mais do caráter inconcluso do texto. Teresia aceita que sua vida será encurtada e que não haverá mais tempo para escrever e continuar a contar a história que com tanta precisão de detalhes ela havia começado. O manuscrito é composto por cerca de mil páginas, e só sobreviveu à guerra porque a monja o escondeu, enterrando-o no jardim do convento de Echt. Considero as ações de cavar e enterrar como extremamente emblemáticas e literais, o que me remete ao filme *Ida* (2013), de Paweł Pawlikowski. Peço licença para uma derradeira digressão.

No filme, Anna foi uma menina que cresceu em um orfanato católico. No início da trama, a garota sente-se bastante identificada com suas tutoras religiosas e deseja tornar-se freira. Antes de permitir que a jovem realize os votos, a priora lhe impõe uma condição: Anna deve sair do convento por um período e encontrar-se com uma tia. A narração se desenrola na década de 1960, na Polônia socialista. Com uma mala na mão, a noviça viaja a Varsóvia para encontrar-se com Wanda Gruz, a única parente que sobreviveu à guerra. O encontro entre as duas mulheres é marcado por visões dissonantes de mundo: enquanto Anna, no auge de sua juventude e beleza, é toda certinha e sustenta uma postura de perfeita católica; Wanda é uma mulher de meia idade que mantém uma decadente carreira de juíza, apesar do histórico de prestígio e de rigor. Vive também uma vida bastante irregular, regada a festas, bebidas e relacionamentos efêmeros.

Juntas, elas irão perseguir o passado familiar, marcado por mistérios, ausências e silêncios. Anna descobre que seu nome verdadeiro é Ida Lebenstein, que é judia de origem e que sua família havia desaparecido durante a guerra. Os pais de Ida tomavam conta também do filho de Wanda, que havia decidido se juntar às forças de resistência comunista ou *Armia Ludowa* (Exército do Povo). O paradeiro do bebê é uma incógnita. Em razão disso, tia e sobrinha viajam a Piaski, local onde todos teriam desaparecido.

As buscas resultam numa descoberta atroz: foram pessoas comuns, camponeses interessados em usurpar a propriedade da família Lebenstein, que mataram e enterraram na floresta os pais e o primo ainda recém-nascido de Ida. Na abertura da sepultura, a noviça pergunta ao assassino por que ela também não estava enterrada ali. Ele lhe revela que o bebê, filho de Wanda, era moreno e circuncidado, e que não havia dúvidas de que se tratava de um judeu; diferentemente dela, que não tinha traços que

confirmassem sua origem judaica. Foram os próprios assassinos de sua família que entregaram a menina Ida à Igreja Católica. Em um gesto simbólico e literal, elas transportam os restos mortais de seus parentes para um cemitério judaico abandonado; cavam a sepultura e os enterram no jazigo que outrora fora da família.

Victor Klemperer relembra a revolta que sentiu no dia 19 de setembro de 1941, o pior dia para o judeus nos doze anos de “inferno nazista”. Naquele dia, tornou-se obrigatório o uso, na lapela do casaco, de um “trapo” de cor amarela com a estampa da estrela de Davi. O emblema estigmatizava ainda mais a pessoa que o portava: era um símbolo de “quarentena”, de “peste contagiosa”. Era um novo item de humilhação, como se os outros já não fossem suficientes. O tecido era propositalmente de baixa qualidade, no qual aparecia estampado uma estrela de seis pontas e a palavra “jude” em caracteres que imitavam o hebraico, uma profanação. Para o escritor, era guetização absoluta, “cada judeu carregava consigo o seu próprio gueto” (Klemperer, 2009, p. 265). A estrela emitia uma espécie de “radiação venenosa”, indicava distância, um imperativo para mudar de lado na calçada. O espaço se comprimia e o gueto agora estava pregado ao corpo, como um caracol ligado à sua própria casa.

A cor amarela do emblema remonta às leis segregacionistas medievais, intensificadas com os decretos do IV Concílio de Latrão (1215), nos quais se incluía a imposição do uso de emblemas amarelos sobre a roupa, a formação de guetos nas cidades e a proibição de casamentos mistos (Lanzieri Júnior, 2006, p. 332). O amarelo, cor da bÍlis, era associado à inveja. Nesse sentido, a estrela de Davi reciclava estereótipos arcaicos e, ao mesmo tempo, lembrava que o povo judeu não era bem-vindo há muito tempo naquele território.

Após a guerra, muitos daqueles que se entusiasmaram com o regime alegaram que não sabiam o que estava acontecendo. Os registros de Klemperer servem para confrontar esse tipo de narrativa. Ele notava como as pessoas se acovardaram e como havia, de forma mais ou menos explícita, interesses escusos, de ordem financeira, na perseguição aos judeus. Obter uma vaga de emprego, conseguir uma casa, loja ou carro com certa facilitação. A casa grande da família Stein e a loja de madeira foram convenientemente à ruína, e não faltou gente interessada em ocupá-las. De modo análogo, Ida e Wanda confrontam o camponês que morava na propriedade que, por direito, era da família Lebenstein. Ele só aceita revelar o local onde estão escondidos os restos mortais dos pais da noviça em troca de ela não “reclamar” a propriedade que por direito é sua. Os invejosos trocam de papéis.

O filme de Pawlikowski é construído sobre essa metáfora do trabalho de memória como uma escavação urgente e necessária, sem a qual aqueles que sobreviveram não têm condições de seguir a vida adiante. Ida precisou passar por esse processo doloroso. Saiu de seu convento para resgatar a sua própria história que, assim como a de Edith Stein, se confunde com a história de sua família. Foi a partir desse trajeto lancinante de autodescoberta que ela compreendeu qual o destino vocacional que deveria seguir.

Como todas as freiras que vimos ao longo destas páginas, Ida percorre muitas estradas: uma mala na mão e os pés errando pelos caminhos e possibilidades que o mundo para fora dos muros oferece. A questão vocacional — *sentir-se pronta para tomar os votos* — adquire forma no gesto retirar e colocar de volta o véu na cabeça, no admirar-se bonita diante do espelho, na curiosidade por experimentar o amor e o sexo. Ela titubeia. A atmosfera silenciosa do convento, marcada pelo tilintar dos objetos, ressoa o silêncio interior de Ida — *o grande silêncio que toda freira deve cultivar*. Em contraste com os planos nos quais aparece Wanda, sempre ruidosos, com muita música e som das conversas jogadas ao léu. Os planos fotográficos são uma marca forte do longa-metragem: a paisagem e os cenários são amplos e roubam o espaço das personagens que, por sua vez, aparecem deslocadas nas imagens. Seus corpos são observados a partir de fragmentos. A desproporção entre pano de fundo e personagem provoca um deslocamento no olhar, restando sempre muito espaço para paisagens, vitrais e paredes. Na imagem em preto e branco cabe o mundo todo, mas não cabem as pessoas.

A identidade de Ida é tão peculiar como a de Edith Stein: é uma freira judia. Envolve a Igreja Católica em laços incômodos: de uma parte, o convento torna-se uma espécie de esconderijo, protegendo a mulher de origem judaica da morte na câmara de gás ou assassinada por vizinhos interesseiros. Por outro lado, o silêncio criminoso do Papa. Irmã Teresia esperou por uma resposta que jamais viria. Ambas realizaram o gesto literal de cavar a terra para garantir *uma permanência, uma morada, uma estância* para sua família. Túmulo e texto, ossos e palavras descansam em seu local de memória.

Podemos imaginar que seria melhor se Edith Stein tivesse escolhido trabalhar como professora na América do Sul, mas ela confiou que o convento lhe traria a proteção em face das perseguições do nazismo. Afinal, não foi este um espaço de proteção para tantas mulheres e por tantos séculos? Por que não seria pra ela? Por que não seria também para Rosa, sua irmã mais velha que também se refugiou no carmelito?

Mas tudo isso se provou uma inverdade: o convento já não podia hospedar judeus, mesmo que fossem católicos, mesmo que fosse uma freira. Presa à sua estrela amarela como um caracol preso à sua única morada, Irmã Teresia foi presa e, no dia 07 de agosto de 1942, foi enviada a Auschwitz-Birkenau. Dois dias mais tarde, foi assassinada na câmara de gás.

Começamos a construção desse espaço imaginário com um fragmento no qual Teresa de Jesus aparecia cavando um burado até o inferno. A madre carmelita narra como sobreviveu à experiência no submundo e como foi lá onde encontrou coragem para erguer uma obra monumental. Irmã Teresia também foi mandada ao inferno, mas não sobreviveu. A interrupção abrupta do relato é incômoda, um sentimento semelhante ao que senti quando cheguei ao final da leitura do diário de Anne Frank (1929 – 1945). A sensação de uma vida interrompida, não de uma vida extraordinária, mas de uma vida prosaica como a minha, como a sua, leitora. A narração de *sua vida de monja* permaneceu num *só depois* que jamais se realizaria. O silêncio de Irmã Teresia sobre o claustro me ensina que há retalhos na vida que não encontram espaço na imagem que se desenha na minha colcha de palavras, tal qual os planos deslocados de Pawlikowski. Novamente, o horizonte de eventos: um buraco negro de uma história que nunca será contada.

Apesar dos silêncios, ainda assim, em uma carta dirigida à Reverenda Madre Petra Brüning, datada de 31 de outubro de 1938, a monja revela que, muito antes de sua deportação, já vislumbrava o destino que lhe aguardava: “Penso continuamente na rainha Ester, que foi levada do seu povo permanentemente para se apresentar perante o rei em favor do povo. Eu sou uma pequena Ester, muito pobre e fraca, mas o rei que me acolheu é infinitamente grande e misericordioso. Isso é um grande consolo” (Stein, *ESGA*, 3, p. 297).¹⁶⁶ Palavras que, novamente, reafirmam seu compromisso tanto com suas origens como com sua fé.

Em Colônia, sua cidade natal, encontra-se um monumento dedicado a Stein. Nele, observamos a jovem filósofa com o rosto partido, em referência a essa existência dúbia: como judia e como freira católica. À esquerda, do lado da face católica, o olhar se projeta para a irmã Teresia Benedicta vom Kreuz, vestida com o hábito carmelita e segurando nos braços o mistério de seu nome: a ciência da cruz, o cristo crucificado; ao

¹⁶⁶ "Ich muß immer wieder an die Königin Ester denken, die gerade darum aus ihrem Volk genommen wurde, um für das Volk vor dem König zu stehen. Ich bin eine sehr arme und ohnmächtige kleine Ester, aber der König, der mich erwählt, ist unendlich groß und barmherzig. Das ist ein großer Trost" (Stein, *ESGA*, 3, p. 297).

passo que, à direita, ela aparece abraçada à estrela de David, numa alusão ao *Pensador* (1904), de Auguste Rodin, remontando às suas reflexões sobre a condição judaica. A escultura estende-se para um caminho marcado por pegadas anônimas, números e sapatos empilhados, em homenagem às vítimas do holocausto.



Figura 19 — Edith Stein por Bert Gerresheim (1999)

Em 1998, Teresia Benedicta vom Kreuz foi proclamada santa e mártir, tendo a sua história pessoal instrumentalizada muitas vezes para esconder o silêncio constrangedor da Igreja durante a guerra. Como uma freira, convertida ao catolicismo, ela nunca negou as suas origens judaicas. Abrigada dentro do claustro, esperou por uma resposta do Papa, esperou por uma posição mais incisiva da Igreja em face de um governo genocida autodeclarado católico. Apesar disso, para o Vaticano, o envio de irmã Teresia e de outros judeus cristãos aos campos foi justamente uma retaliação pela carta de protesto dos bispos holandeses contra as políticas de deportação. Já na sede da

Gestapo, outras irmãs ouviram as últimas palavras de Teresia. Foi uma frase poderosa dirigida à sua irmã Rosa: “Venha, vamos pelo nosso povo”.¹⁶⁷

¹⁶⁷ “*Komm, wir gehen für unser Volk*“, retirado de https://www.vatican.va/news_services/liturgy/saints/ns_lit_doc_19981011_edith_stein_ge.html. Acesso em 30 de janeiro de 2025.

FASE 6. ÁTRIO



Figura 20 — Cena do filme “Ida” (2013) de Pawel Pawlikowski

Retoques finais

Começamos esse trajeto com a imagem de uma intrépida irmã porteira que, na ânsia de observar seu convento por outra perspectiva, bateu à porta da vizinha e solicitou acesso à sua sacada. Do alto do mirante particular do apartamento de Julia, a monja anciã realizou um sonho: pôde constatar que o seu convento era bonito também de cima, com telhas de cerâmica a guardar o espaço íntimo e sagrado que ela conhecia como a palma da mão. Em um impulso análogo, todas as monjas, freiras e ex-freiras que trouxemos ao longo destas páginas também fizeram seus trajetos de autodescoberta. Viajaram por diferentes espaços físicos, imaginários e textuais. Foram corajosas o suficiente para abandonar o mundo e ingressar no convento; algumas delas foram duplamente corajosas, ao abandonar o convento e voltar para o mundo.

Em linhas errantes, construímos um edifício imaginário, espaço generoso que albergou religiosas de tempos históricos, línguas e espaços geográficos diferentes. Por meio da análise de 14 fragmentos, observamos como o espaço institucional — na sua abrangência física e simbólica — atuava sobre as vidas e sobre a produção literária das consagradas, tanto fomentando como desestimulando talentos e processos criativos. Como nas heterotopias, este espaço adquiriu formas físicas, simbólicas e imaginárias concomitantes e, por vezes, divergentes, criando barreiras e/ou conferindo relativa pluralidade a uma escolha vocacional supostamente marcada pelo sedentarismo, pelo enclausuramento e pela rigidez institucional.

A pesquisa começa pelo reconhecimento da importância de se pensar um projeto de construção, a partir da aproximação à questão que orientou nosso trabalho, à metodologia e aos textos que compunham o corpus de análise. Inspirada na noção de *saber localizado* de Donna Haraway e pelo princípio de *ponto de partida* de Erich Auerbach, a opção metodológica foi seminal para que este edifício pudesse ser erguido. O fragmento como recorte para a análise do corpus foi um formato que permitiu que nosso olhar não permanecesse restrito a um contexto linguístico ou geográfico específico. Viabilizou também que pudéssemos manipular uma variedade de textos sem o objetivo audacioso de esgotar as possibilidades de leitura que cada uma dessas escritoras nos oferecia durante as análises. Ressalto a influência do sempre presente

texto de Christine de Pizan e das três virtudes amigas, que forneceram um exemplo de arquitetura textual prático e bem acabado.

Buscamos, durante cada fase de construção, apresentar análises dos fragmentos, observando não apenas as peculiaridades de cada escritora e do espaço no qual se inseria, mas também os pontos de contato entre os textos e entre as experiências de vida, criando uma espécie de cartografia de escritoras do claustro. Ao longo destas páginas, observamos como, por necessidades e demandas contrastantes, elas se embrenharam na linguagem para contar as suas histórias particulares. Na escrita delas, o senso de responsabilidade foi elemento reincidente: escrever com o propósito ético de compartilhar, de documentar, de ensinar e também de aprender em comunidade.

Teresa de Jesús nos ajudou a estabelecer as fundações deste espaço. Nas reflexões em torno de seu projeto reformista, compreendemos como o trabalho fundacional teresiano abrangeu modos materiais, simbólicos e anímicos de construção de um devir Paraíso na Terra. Teresa almejou salvar muitas almas, foi uma mulher destemida que viajou por toda a Espanha na busca de realizar um projeto audacioso, que culminou no processo de mundialização da experiência carmelita. Por meio de sua obra, damos-nos conta de como, apesar de se tratar de mulheres enclausuradas em conventos, o deslocamento era uma marca indelével de sua experiência comunitária e espiritual. Além disso, muitas dessas monjas recebiam o respaldo de homens poderosos, oriundos da monarquia e do alto escalão da Igreja, homens estes interessados em ampliar domínios e garantir a manutenção de territórios católicos. Retomando Hatzfeld, os místicos — e, aqui especificamente, as místicas — foram grandes agentes missionários, e a espiritualidade que cultivaram forneceu a intrepidez necessária para enfrentar estradas e oceanos: um capítulo importante para entender a história do empreendimento missionário colonial, não apenas nas Américas, como também na África e na Ásia (Hatzfeld, 1955, p. 24).

Na fase seguinte, de *Alvenaria*, realizamos um salto histórico. Deslocando-nos da Espanha Teresiana para o apartamento de Jeanne Córdova, para a maloca de Veva Tapirapé e para a enfermaria de Marie Louise Habets. Essas três religiosas ofereceram três pontos de vista sobre os acontecimentos que antecederam e sucederam o Concílio Vaticano II. Debates como a Igreja entra atrasada no século XX, e como as instituições de vida consagrada mantinham formas organizacionais e regimes de leis extremamente autoritários, retrógrados e insalubres. O importante papel de mulheres religiosas nos debates sobre a modernização das congregações religiosas

permite reafirmar o protagonismo nem sempre reconhecido de freiras, ex-freiras e monjas em todo o processo que envolveu o Vaticano II. O trabalho das Irmãzinhas de Jesus e sua contribuição para o desenvolvimento das ideias que delinearam as novas matrizes do trabalho missionário são provas de como não é possível pensar o Concílio sem levar em consideração a atuação das mulheres.

Para além disso, o testemunho de Jeanne Córdova mostra como, apesar da roupagem moderna do Concílio, havia muita hipocrisia dentro desses espaços, colocando em pauta o debate sobre a obrigatoriedade do celibato. Na leitura dos testemunhos presentes no livro *Lesbian nuns* observamos, paralelamente, uma mudança nas origens e na classe social das mulheres religiosas, estabelecendo dois grandes parâmetros estruturais do convento como instituição social: o (1), que intitulei de *modelo aristocrático*, era um espaço comumente pensado para abrigar mulheres nobres e burguesas, que por alguma razão não encontraram um ambiente propício ao casamento; e o (2), o *modelo tradicional*, que abrigava sobretudo mulheres oriundas de famílias operárias e camponesas, que iam para o convento para estudar, obter diplomas e assumir postos de trabalho em diferentes partes do mundo. No segundo parâmetro, observamos como a tradição ascética mantém relativa importância, muito embora a meta mística ceda lugar a uma meta produtiva.

Nesse sentido, penso que este trabalho pode contribuir para ampliar o debate em torno do corpo feminino e da reprodução, tão bem encampado por Silvia Federici ao longo de sua obra e por outras pesquisadoras do campo dos estudos de gênero e do feminismo. A função social da religiosa como esposa de Deus confere matizes importantes ao debate. Nascida com um útero, a freira é a mulher que recebe da autoridade religiosa a anuência de *não parir*. Esse corpo consagrado à religião é, paralelamente, um corpo místico, corpo este que Deus faz gozar, mas que não gera prole, não gera riqueza. É justamente esse corpo do gozo místico que fomentou uma série de estereótipos anticlericalistas no contexto da Revolução Francesa, vinculando a freira à imagem de uma mulher infeliz, monstruosa, que não consegue controlar seus apetites sexuais. Como resposta, a Igreja se aproveita do modelo das Filhas da Caridade e cria a figura da “*Worldly nun*”, que exerce funções remuneradas ligadas ao trabalho de cuidado: a freira como uma substituta qualificada da mãe ausente. Embora a religiosa seja essa mulher destituída da obrigação de parir e servir sexualmente a um homem, ela gasta sua energia materna exercendo a função de cuidadora.

Na fase de *Cobertura e acabamentos*, viajamos para o século XVII e aproximamo-nos das histórias comoventes de Irmã Maria Celeste e Sor Juana Inés de la Cruz. Os fragmentos de suas cartas colocam em debate a busca de mulheres escritoras por um espaço próprio — *um teto para chamar de seu* — e como essa busca tocava aspectos materiais e simbólicos. Maria Celeste, que viveu boa parte de sua vida no convento das Clarissas de San Matteo, enfrentou a fome e a penúria, e sua morte foi consequência de anos de desnutrição. No lado oposto à irmã pobreza, visitamos a cela requintada de Sor Juana, sua fama de poeta e de mulher de finanças. Entretanto, o teto da irmã prosperidade não foi suficiente para garantir comodidade e tranquilidade no fim da vida da monja jerônima, obrigando-a a abdicar de toda e qualquer atividade literária.

Ainda assim, ao longo desta construção, podemos observar como o pleito de Virginia Woolf, em seu livro *Um teto todo seu*, reverbera sobre o espaço conventual, que ao longo da história albergou uma quantidade copiosa de escritoras. O ritmo marcado pelo sino e pela liturgia das horas, intercalado por momentos de comunidade e momentos de solidão no espaço privado da cela, permitiu que muitas mulheres tivessem um ambiente propício a desenvolver suas habilidades como poetisas e escritoras. A importância dada ao dinheiro e ao espaço no âmbito da escrita literária é corroborada pelo seu sentido oposto, sobretudo, quando trazemos à baila o modelo de convento no qual Marie Louise Habets habitou, composto por dormitórios compartilhados e por uma rotina de trabalho extenuante, o que, por consequência, alterou toda a produção literária no ambiente entre muros. A associação da escrita aos momentos de tortura psicológica do exame de consciência é a prova cabal de como o teto conventual nem sempre foi amigo das escritoras. Na viagem por espaços heterotópicos, essas mulheres religiosas não construíram apenas conventos, mas castelos, casulos, malocas; nos ofereceram belas paisagens e céus estrelados, mas mostraram também o horror dos campos de concentração, dos hospitais psiquiátricos, dos conventos-prisão.

Uma vez concluída a construção, passamos aos espaços interiores tão bem planejados de Teresa de Jesús, recuperando toda uma tradição monástica que vinculava a criação de espaços cognitivos à meditação dos mistérios divinos. Tradição esta que fomentava o aprimoramento das faculdades humanas da memória, do entendimento e da imaginação. Nosso trabalho culmina na experiência de guetização do carmelito por Edith Stein, uma freira judia que, em seu exílio-clausura, decidiu contar a história de sua família. Presa aos mínimos detalhes, ela combateu estereótipos e mentiras antisemitas.

E por falar em estereótipos: espero que estas páginas tenham ajudado a combater imagens distorcidas da vida comunitária feminina dentro da Igreja Católica, mostrando como essas mulheres foram agentes importantes tanto na manutenção da tradição, como na consolidação de processos de transformação nos espaços de domínio do catolicismo. As pesquisas com foco nos estudos de gênero dentro das fronteiras da religião, como é o caso deste trabalho, demonstram como é possível observar a atuação de mulheres nos espaços mais diferentes e improváveis, um manancial inesgotável de possibilidades àquelas que desejam se aventurar por essas águas.

Construir para sair...

“Sempre há uma certa solenidade
quando me aproximo da saída”

(A construção, Franz Kafka).

Com esses deslocamentos, errâncias e aprendizados em mente, convido minha leitora a ingressar no último aposento deste convento imaginário. Um espaço íntimo que abro para contar também a minha história. Diferentemente de Ida e da nossa corajosa monja porteira, o que eu fiz nesta tese foi o percurso contrário: eu entrei no convento para poder sair dele.

Não crie grandes expectativas, cara leitora, pois não há nada de extraordinário na minha história. Eu nunca fui uma freira, mas, por muitos anos, desejei atravessar as portas do convento para me tornar uma carmelita. Quando eu era adolescente, apaixonei-me pelas religiosas que via na Igreja durante a missa. O hábito rústico das franciscanas chamava a minha atenção. Elas exalavam um odor muito característico: uma mistura de incenso litúrgico com o cheiro natural do corpo sem desodorante. Na missa, eu buscava os seus rostos. Eram pálidos, sem maquiagem, com frequência as olheiras denunciavam o cansaço pelas longas vigílias noturnas. O viço na pele anunciava a juventude e o idealismo de quem abandonou tudo para dedicar-se ao cuidado dos pobres e moradores de rua. Eu estava identificada, mas não sabia nomear.

Inúmeras vezes, sonhadora, eu colocava uma toalha de banho sobre a cabeça. Imaginava-me professando os votos, despedindo-me de parentes e amigos, prostrando o meu corpo diante de um altar, entregando minha vida para a Igreja. Desejei também ser enclausurada, imaginei como seria a vida atrás das grades, lamentei ter nascido no século XX, momento no qual este tipo de decisão soa extremamente antiquado. A obediência aos meus pais me impediu de largar tudo. Eles me pediram apenas uma coisa: um diploma universitário. Depois disso, disse minha mãe, *você pode ir para onde quiser.*

Compreendi o que isso significava. À época, eles temiam pelo meu futuro: e se eu entrasse, permanecesse alguns anos e depois decidisse, subitamente, abandonar o convento? Bem, como vimos ao longo destas páginas, parece que isso era bem comum. Ao menos, eu teria um diploma universitário para buscar um emprego. O pedido era

pragmático, como todas as difíceis decisões que pautaram minha família ao longo do tempo. Aceitei com certo ódio no coração o mandato. Pensei que, ao menos durante esse período, eu poderia visitar os conventos da região e decidir em qual deles eu entraria. Visitei umas dezenas de lugares, conversei com muitas prioras, sempre na expectativa de sentir aquele frio na barriga que me diria: sim, Amanda, é aqui!

Numa das visitas mais marcantes, viajei a São Paulo. Fui de metrô até o Jabaquara, bairro onde se encontra o Carmelo de Santa Teresa. Os muros eram altos e de cor acinzentada, com uma textura rústica, hostil ao toque. Achei o lugar pavoroso, mas, ainda assim, apertei a campainha. Quando os portões se abriram, me impressionei com o contraste. O edifício era de um amarelo suave, e havia um jardim bem cuidado ao redor. A varanda era composta por um longo corredor adornado com arcos arredondados e, nas paredes, havia azulejos portugueses. Era lindo. À entrada, pedi à secretária que chamasse a madre para que pudéssemos com ela conversar. Esse era o meu procedimento habitual. Quando me dirigi ao locutório, sem saber e sem querer, topei-me com todas as carmelitas me olhando do outro lado das grades. Elas estavam conversando com alguém e o colóquio tinha acabado de terminar.

Chorei quando as vi. Felizes ao sentir a minha emoção, elas me perguntaram quem eu era e me lembro de falar sobre a minha sobrinha Bárbara, que havia nascido há poucos dias. Elas se despediram, restando apenas a madre. Uma mulher muito bonita, com um semblante jovem, altivo e, ao mesmo tempo, bondoso. Ela me disse que não havia vagas disponíveis dentro do convento. Sim, leitora, o convento estava lotado! Disse que havia outra menina na fila de espera, mas que eu poderia manter contato e, quando surgisse uma vaga, eu poderia fazer uma experiência. Saí esperançosa. Queria ser uma carmelita, mas eu tinha tempo para esperar. Demoraria longos cinco anos para obter o diploma de Letras espanhol/português, na UFSCar. Até lá, elas teriam uma vaga pra mim.

Lembro-me que os livros sempre me causaram algum fascínio, mas não tive uma educação literária em casa. Salvo o esforço de uma tia que, como eu, também é Luzia. Minha tia Luzia me dava livros da Coleção Vagalume para ler. Mas eu era pequena demais e minha relação com a literatura era passiva: eu lia o livro que me caía nas mãos. O interesse pela vida religiosa provocou um efeito muito particular na minha formação intelectual: a primeira vez que entrei em uma livraria para comprar um livro com as minhas economias, foi um exemplar barato de *Castelo interior*. De forma espontânea, comecei a ler os livros escritos pelos santos. Os de Teresa eram sempre os

mais chamativos. Como vimos, a madre causa fascínio, e me deixei capturar pelo efeito de sua escrita.

No correr dos anos, um amigo conseguiu que eu fosse aceita, na qualidade de vocacionada, em um convento em Guaratinguetá. Eram as férias escolares e eu iria passar um mês vivendo num espaço de semiclausura. Era em um sítio, muito afastado da cidade. Meus pais me levaram até lá, numa desilusão convicta de que estavam perdendo uma filha. Choraram quando me deixaram no portão da propriedade. Era um sítio muito espaçoso, quase um paraíso. As partes de alvenaria eram compostas por uma capela pequena, destinada às monjas, e uma igreja maior, para toda a comunidade. O convento era grande, com dois andares, muitos corredores, uma cozinha larga e uma sala de jantar ainda maior. Ao lado da Igreja havia um muro; nunca o atravessei, pois era o espaço reservado da ala masculina. Hospedei-me numa casa pequena, local onde as aspirantes permaneciam até o postulante, quando eram enviadas a uma outra unidade, em Anápolis, Goiás.

Durante o período em que me hospedei no convento, trabalhei na lavanderia. Ali, eu e uma irmã muito simpática recebíamos todas as roupas da casa. Todas, inclusive as da ala masculina. Recordo que dobrava as cuecas dos frades. No horário de almoço, eu ajudava a montar e retirar as mesas e a lavar a louça. A comida era simples, mas incrivelmente saborosa. Tudo era feito de forma artesanal: manteiga, geleia, queijos, pães. Havia uma irmã para cozinhar essas delícias. Outra para fazer o almoço, e outra para o jantar. Tudo muito organizado, apesar de eu notar que esses serviços domésticos eram sempre das mulheres. Nunca dos homens. Nem os pratos eles retiravam da mesa. O serviço deles era outro: a manutenção do edifício, dos detalhes litúrgicos, os serviços pesados do sítio. Eles também trabalhavam o tempo todo, mas executavam apenas os trabalhos “de homem”.

O regime de orações era intenso, as irmãs realizavam todas as orações do ofício das horas. Eu despertava por volta das 5h30, para a oração das Laudes; oração do terço; seguida de missa; café da manhã; trabalho (no meu caso, na lavanderia); oração média; almoço; trabalho (lavando as louças); oração das vésperas; jantar; oração das completas; e encerramento do dia, quando cada uma de nós ia para sua respectiva cela. Jejuávamos duas vezes por semana e seguíamos uma escala de adoração ao Santíssimo Sacramento, de uma hora por dia. Como o santíssimo ficava exposto o tempo todo, os horários de adoração eram, inclusive, noturnos. O céu mais estrelado que eu já presenciei foi ali. Num dia de vigília na madrugada.

Quando fui embora, um pedaço de mim permaneceu naquele convento, e também em todos aqueles outros espaços que visitei na expectativa de encontrar um *lugar para chamar de meu*. Os anos da faculdade voaram e, aos poucos, abandonei a ideia de ser monja. Lembro-me de um namorado que tive que morria de medo de eu abandoná-lo no meio da noite para ir para o convento. Sorrio com essa lembrança boba. Também sorrio quando penso na Sor Juana do meu TCC, capturada nas entrelinhas pelo ouvido analítico de Ana Vicentini, minha tão querida orientadora. *Então quer dizer que vamos estudar Sor Juana?* Ao que eu respondi: *mas eu posso?* Desde então, as monjas habitaram livremente as minhas estantes. Eu não poderia ser mais grata.

Como disse e reitero, não há nada de espetacular na minha experiência. Razão pela qual relutei se deveria ou não escrever estas linhas tão íntimas. Apesar disso, enquanto a tese se construía, essas memórias locacionais iam e voltavam. A memória da geleia e da manteiga saborosa do convento estava presente nas rosquinhas que Julia intercambiava com a porteira anciã. O espírito aventureiro da jovem Amanda, que batia nas portas de todos os conventos que apareciam à vista, estava também nas errâncias de Teresa de Jesús fundando conventos em todo território espanhol. O céu estrelado de Guaratinguetá coexistiu no tempo das construções heterotópicas com o céu de Florença de Maria Celeste. O hábito marrom das freiras franciscanas, que cuidavam dos moradores de rua em Campinas, estava no trabalho apóstolico de Jeanne Córdova, de Veva Tapirapé, de Marie Louise Habet. A Amanda com a toalha na cabeça estava na imagem altiva de sor Juana em sua cela particular.

Ao lado de minha leitora, construímos um convento imaginário. *Quase sem querer*, mas querendo também, revivi essas memórias carregadas de espacialidade, de sonhos e, sobretudo, de gratidão. Esta tese-convento foi meu local de memória. Enquanto a escrevia, pensando no ventre sem filhos da freira, um bebê nasceu de mim. Uma doce ironia. Compreendi, recolhendo fragmentos, tentando costurá-los como quem costura uma colcha de retalhos, que havia um trajeto pessoal que eu não podia me dar ao luxo de negar: a minha entrada foi uma forma de saída.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

OBRAS DE ANÁLISE

CÓRDOVA, Jeanne. "My immaculate heart". In: CURB, Rosemary; MANAHAN, Nancy. **Lesbian Nuns: breaking silence**. Tallahassee, FL: The Naiad Press, 1985.

CURB, Rosemary; MANAHAN, Nancy. **Lesbian Nuns: breaking silence**. Tallahassee, FL: The Naiad Press, 1985.

DE LA CRUZ, Juana Inés. **Ecos de mi pluma**. Antología en prosa y verso. Ed. Martha Lilia Tenorio. Barcelona: Pinguim, 2018.

DE LA CRUZ, Juana Inés. **Obras Completas**. Comedias, Sainetes y Prosa. Tomo IV. México D.F: Fondo de Cultura Económica, 1994a.

DE LA CRUZ, Juana Inés. **Obras Completas**. Poesía Lírica. Tomo I. México D.F: Fondo de Cultura Económica, 1994b.

GALILEI, Maria Celeste. **Letters to father**. Suor Maria Celeste to Galileu Galilei (1623 – 1633). Trad. Dava Sobel. New York, Walker a company, 2001.

IRMÃZINHAS DE JESUS. **O Renascer do Povo Tapirapé**. Diário das Irmãzinhas de Jesus de Charles de Foucauld: 1952-1954. São Paulo: Salesianas, 2002.

HULME, Kathryn. **The Nun's story**. Toronto, Boston: Atlantic Monthly Press Book Little Brown and Company, 1956.

STEIN, Edith. "**Die Frau. Fragestellungen und Reflexionen**". *Edith Stein Gesamtausgabe* 13. (Obras completas de Edith Stein 13). *Edith-Stein-Gesellschaft*, [1930]. Disponível em: <https://www.edith-stein.eu/edith-stein-gesamtausgabe/>. Acesso em 30 de janeiro de 2025.

STEIN, Edith. "*Edith Stein an Petra Brüning*". *Edith Stein Gesamtausgabe* 3. (Obras completas de Edith Stein 3). *Edith-Stein-Gesellschaft*, [1938]. p. 297. Disponível em: <https://www.edith-stein.eu/edith-stein-gesamtausgabe/>. Acesso em 30 de janeiro de 2025.

STEIN, Edith. "*Ein Beitrag zur Chronik des Kölner Karmel*". *Edith Stein Gesamtausgabe* 1. (Obras completas de Edith Stein 1). *Edith-Stein-Gesellschaft*, [1938]

pp. 259-269. Disponível em: <https://www.edith-stein.eu/edith-stein-gesamtausgabe/>. Acesso em 30 de janeiro de 2025.

TAPIRAPÉ, Genoveva. “Carta às irmãzinhas de Jesus”. In: **Diocèse de Saint-Dié** Église Catholique des Vosges. 01/03/2012. Disponível em: <https://dp.catho.ahennezel.info/soeur-genevieve-boye-88-ans-ecrit-de-confresa>. Acesso em 30 de janeiro de 2025.

TERESA DE JESÚS. **Camino de Perfección**. USA: FV Editions, 2020.

TERESA DE JESÚS. **La vida. Las moradas**. Clásicos Españoles. Madrid: PLM Ediciones, 1995.

TERESA DE JESÚS. **Libro de las fundaciones**. Edición y prólogo de Antonio Comas. Madrid: Alianza editorial, 1984.

TERESA DE JESÚS. **Obras Completas**. Ed. Don Vicente de la Fuente. Madrid: M. Rivadeneyra, 1864. Disponível em: <https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/poesias-de-santa-teresa--0/html/>. Acesso em 30 de janeiro de 2025.

ESTUDOS SOBRE MONJAS E CONVENTOS

ALGRANTI, Leila Mezan. **Honradas e devotas: mulheres da colônia**. Condição feminina e recolhimentos do Sudeste do Brasil. 1750-1822. Rio de Janeiro: José Olympio; Brasília: Edunb, 1993.

ALATORRE, Antonio. “La Carta de Sor Juana al P. Núñez (1682)”. In: **Nueva Revista de Filología Hispánica**. Número 35, Ciudad de México: 1987. Pp. 591-673

ATIENZA LÓPEZ, Ángela. “No pueden ellos ver mejor...”. Autonomía, autoridad y sororidad en el gobierno de los claustros femeninos en la Edad Moderna”. In: **ARENAL**, 26:1; janeiro-junho 2019, pp. 5-34.

AQUILINA, Mike; BAILEY, Christopher. **Mothers of the Church. The Witness of Early Christian Women**. Huntington, In: Our Sunday Visitor, 2012.

AUCLAIR, Marcelle. **Teresa de Ávila**. Trad. de Rafael Stanziona de Moraes. São Paulo: Editora Quadrante, 1995.

BERNANOS, Georges. **Diálogos das carmelitas**. Trad. Roberto Mallet. São Paulo: É Realizações, 2013 [1949].

BETTO, Frei. “A sedução de Teresa”. In: D’ÁVILA, Santa Teresa. **Livro da vida**. São Paulo: Penguin Classics; Companhia das Letras, 2016.

BRITO, Leandro Neri; ARAS, Lina Maria Brandão de. “Aspectos históricos da vida consagrada feminina no Brasil: ser freira antes e depois do Concílio Vaticano II”. In: **Seminário Internacional Fazendo Gênero 11/ 13th Women’s Worlds Congress** (Anais Eletrônicos), Florianópolis, 2017.

BROWN, Judith C. **Atos impuros: a vida de uma freira lésbica na Itália da Renascença**. Trad. Claudia Sant’Ana Martins. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

BUERKLE, Darcy. “The Nun's Story: ‘True in its Essentials’”. In: **Gender & History**, 30(3), New York, 2018, pp. 611 - 630.

CALADO, Luciana Eleonora de Freitas. **A cidade das damas. A construção da memória feminina no imaginário utópico de Christine de Pizan**. Tese de Doutorado. Universidade Federal de Pernambuco. Recife, 2006.

CALLEJA, Diego, "Aprobación". In: DE LA CRUZ, Sor Juana Inés. **Fama y obras póstumas del Fénix de México**. Madrid: Manuel Ruiz de Murga, 1700.

CAMPBELL, Ann. “God’s love is priceless”. In: CURB, Rosemary; MANAHAN, Nancy. **Lesbian Nuns: breaking silence**. Tallahassee, FL: The Naiad Press, 1985.

CARMEL OF JESUS, MARY AND JOSEPH. “**A Monastery built to last: to last a thousand years**”. Fairfield, PA. Disponível em: <http://www.fairfieldcarmelites.org/>. Acesso em 16 de outubro de 2022.

CASTELO BRANCO, Camilo. **A freira no subterrâneo: romance histórico**. São Paulo: Legatus, 2020.

COBURN, Carol K.; SMITH, Martha. **Spirited Lives: How nuns shaped catholic culture and American life, 1836-1920**. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1999.

CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. **Constituição dogmática Lumen Gentium: sobre a Igreja**. Petrópolis: Vozes, 1997.

CONGREGAÇÃO DE IRMÃS DE NOSSA SENHORA DA IMACULADA CONCEIÇÃO DE CASTRES. **Manuscrito preparatório. Primeiro Regulamento. Constituições 1840**. Roma: Edição Remitello, 2018.

CURB, Rosemary. “What is a lesbian nun?”. In: CURB, Rosemary; MANAHAN, Nancy. **Lesbian Nuns: breaking silence**. Tallahassee, FL: The Naiad Press, 1985.

RAMÓN CUE, S.J. **Santa Teresa y Don Quijote. Dos locos españoles**. Litografía e imprenta Roel: La Coruña, 1963.

DENNIS, Marie. “Get rid of that nun”. In: CURB, Rosemary; MANAHAN, Nancy. **Lesbian Nuns: breaking silence**. Tallahassee, FL: The Naiad Press, 1985.

DI CESARE. Donatella. “A verdadeira Teresa de Ávila: feminina e marrana”. Trad. Luíza Raboni. São Leopoldo: Instituto Humanitas Unisinos: 22 de Novembro de 2018. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/584823-a-verdadeira-teresa-de-avila-feminina-e-marrana>. Acesso em 30 de janeiro de 2025.

DI CESARE. Donatella. **Marranos: El otro del otro**. Trad. Francisco Amelia Vela. Barcelona: Editorial Gedisa, 2019.

DIDEROT, Denis. **A religiosa**. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2009.

DIEFENDORF. Barbara. **From Penitence to Charity: Pious women and the Catholic Reformation in Paris**. New York: Oxford University, 2002.

DINIZ, Débora. **O Reino da Solidão. Uma etnografia da vida em clausura das monjas Carmelitas Descalças**. Dissertação de Mestrado. Brasília: Universidade de Brasília, 1995.

DI PRIMA, Diana T. “Not even an altar girl”. In: CURB, Rosemary; MANAHAN, Nancy. **Lesbian Nuns: breaking silence**. Tallahassee, FL: The Naiad Press, 1985.

EGIDO, Teófanos. “El tratamiento historiográfico de Santa Teresa (Inercias y revisiones)”. In: **Revista de Espiritualidad: Santa Teresa en su ambiente histórico**, Madrid, vol. 40, No. 159-160, 1981.

EVANGELISTI, Silvia. **Nuns: A History of Convent Life (1450–1700)**. New York: Oxford University Press, 2007

EWENS, Mary. **The Role of the Nun in Nineteenth-Century America: Variations on the International Theme**. Thiensville, Wisconsin: Caritas Communications, 2014.

ERAUSO, Catalina de. **Historia De La Monja Alferez**, Catalina de Erauso, Escrita for Ella Misma. Madrid: Catedra Ediciones, 2002.

FRANCISCO. “**Constituição Apostólica VULTUM DEI QUAERERE** sobre a vida contemplativa”. Vaticano, 29 de junho de 2016. Disponível em:

https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_constitutions/documents/papa-francesco_costituzione-ap_20160629_vultum-dei-quaerere.html. Acesso em 30 de janeiro de 2025.

GOFFMAN, Erving. **Manicômios, conventos e prisões**. Trad. Dante Moreira Leite. São Paulo: Perspectiva, 2019.

GONZÁLEZ, Sergio. **La Mística Clásica Española**. Estudio místico-literario sobre San Juan de la Cruz y Santa Teresa de Jesús. Bogotá: Pontificia Universidad Católica Javeriana, 1955.

GONZÁLEZ RUIZ, Diego; ROYAS Y AUSA, Juan. **Estudio y Edición de Representaciones de la Verdad Vestida, Místicas, Morales y alegóricas de Fray Juan de Rojas y Ausa**. Tesis Doctoral. Universidad de Coruña, 2014.

HYE HOYS, Isidore. **La España Teresiana o peregrinación de un flamenco**. Gante: Librería de A. Siffer, 1892.

KRISTEVA, Julia. **Thérèse mon amour**. Récit. Paris: Fayard, 2008.

KUHNS, Elizabeth. **The habit: a history of the clothing of Catholic nuns**. New York, Doubleday, 2003.

LAGE, Ana Cristina Pereira. **Conexões Vicentinas**. Particularidades políticas e religiosas da educação confessional em Mariana e Lisboa oitocentista. Paco Editorial: São Paulo, 2013.

LAGE, Ana Cristina Pereira. "Semelhanças e diferenças entre conventos e recolhimentos femininos da América Portuguesa". In: **Revista Antíteses**. Vol. 13, No. 25. Londrina, jan-jun de 2020, pp. 671-699.

LLAMAS-MARTÍNEZ, Enrique. **Santa Teresa de Jesús y la Inquisición Española**. Discurso de Ingreso en la Academia de Doctores de Madrid, Madrid, 1970.

LUDMER, Josefina. "Tretasdeldébil". In: GONZÁLEZ, Patricia; ORTEGA, Eliana (eds.), **Lasarténporelmango**. Encuentro de escritoras latinoamericanas. Río Piedras, Ediciones Huracán, 1984.

LORENZANO, Sandra (ed.). **Aproximaciones a Sor Juana**. México D.F.: Universidad del Claustro de Sor Juana, 2005.

MEDWICK, Cathleen. **Teresa de Jesús: Una mujer extraordinaria**. Trad. Marcelo Covián Fasce. Madrid: Maeva, 2004. Edição EPUB.

MORUJÃO, Isabel. “Entre a voz e o silêncio: literatura e espiritualidade em mosteiros femininos”. In: **Rever**. Ano 11, número 1, Jan/Jun de 2011, pp. 35-53.

MORUJÃO, Isabel. **Por detrás das grades: Poesia conventual feminina em Portugal (Séculos XVI – XVIII)**. Lisboa: Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 2012.

MUJICA, Bárbara. **Sister Teresa: The Woman who became Saint Teresa of Ávila**. New York, Overlook Press, 2007.

MUJICA, Bárbara. **Women Religious and Epistolary Exchange in the Carmelite Reform**. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2020.

NEWMAN, Barbara. “Introdução”. In: BINGEN, Hildegarda de. **SCIVIAS**. (SCITO VIAS DOMINI) Conhece os caminhos do Senhor. Trad. Madre Columbia Hart e Jane Bishop. São Paulo: Paulus, 2015, pp. 9-89.

NUNES, Maria José Rosado. “Freiras do Brasil”. IN: PRIORI, Mary del (org.). **História das mulheres no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2004, pp. 404-427.

ORLANDI, Enzo (org.) **Santa Teresa de Jesus**. Coleção Gigantes da Literatura Universal. Editorial Verbo: 1972.

PÁDUA, Lúcia Pedrosa. **Santa Teresa de Jesus: Mística e humanização**. São Paulo: Paulinas, 2015. Edição EPUB.

PAZ, Octavio. **Obras Completas. Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe**. Tomo V. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2001.

RATTO CERRICHIO, Cristina Elena. **El convento de San Jerónimo de la ciudad de México. Tipos arquitectónicos y espacios femeninos en los siglos XVII y XVIII**. Tese de Doutorado. Universidad Nacional Autónoma de México, 2006.

RATTO CERRICHIO, Cristina Elena. “La ciudad dentro de la gran ciudad. Las imágenes del convento de monjas en los virreinos de Nueva España y Perú”. In: **Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas**, N°. 94, 2009, pp. 59-92.

RANGEL, Leonardo Coutinho de Carvalho. **A Arte da Salvação: ascetismo no Portugal da Reforma Católica (1564-1700)**. Salvador: SAGGA, 2021.

REGULA MONASTERIORUM SANCTI BENEDICTI ABBATIS. Edição bilíngue. Trad. Dom João Evangelista Enout, OSB. Rio de Janeiro: Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro, 1996 – 2002.

REMY, Eliane. **Parteiras de um povo**. 65 anos de presença das Irmãzinhas de Jesus ao povo Apyãwa-Tapirapé. Trad. Antonio Canuto. Goiânia-GO: Scala, 2018.

ROCHA, Karine de Oliveira. **Escrita conventual: raízes da literatura de autoria feminina na América Hispânica**. Tese de doutorado. Recife, UFPE, 2014.

ROJAS Y AUSA, Juan. **Representaciones de la Verdad Vestida, Místicas, Morales, y Alegóricas**. Segunda Impresión. Madrid: Antonio González de Reyes, 1679.

SABRES, Guillermo. “La imaginación de Santa Teresa: Virtudes y desatinos de La loca de la casa”. In: **Edad de Oro**. *Revista de Filología Hispánica*, Vol. 34. Barcelona: UAM Ediciones, 2015, pp. 11-34. Disponível em: <https://revistas.uam.es/edadoro/article/view/2658>. Acesso em 30 de janeiro de 2025.

SAINT PIERRE, Isaure de. **Teresa de Ávila ébria de Deus**. Trad. Monica Stahel. Martins Fontes: São Paulo, 1992.

SAN JUAN, Rose Marie. “Dizzying Visions. St. Teresa of Jesus and the Embodied Visual Image”. In: GÖTTLER & NEUBER (org.) **Spirits Unseen. The Representation of Subtle Bodies in Early Modern European Culture**, Brill: Leiden-Boston, 2007, pp. 245-266.

SANTOS, Cristian. **Devotos e devassos: representação dos padres e beatas na literatura anticlerical brasileira**. São Paulo: EDUSP, 2014.

“Schwester Teresia Benedicta vom Kreuz Edith Stein (1891-1942) Nonne, Karmelitin, Märtyrerin”. **Vaticano**, Cidade do Vaticano, 1998. Disponível em: https://www.vatican.va/news_services/liturgy/saints/ns_lit_doc_19981011_edith_stein_ge.html. Acesso em 30 de janeiro de 2025.

SCHMIDHUBER DE LA MORA, GUILLERMO. “Los conventos de la Nueva España del siglo XVII como espacios de desarrollo femenino: el caso del Convento de San Jerónimo de México”. In: **Sincronía**, núm. 76, Universidad de Guadalajara, Zapopan, Jalisco: 2019, pp. 411-432.

SENA, Santa Catarina de. **Diálogos**. Trad. Frei João Alves Basílio, 2021.

SOBEL, Dava. **A filha de Galileu**. Um relato biográfico de ciência, fé e amor. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

SOBEL, Dava. **Galileo's Daughter**. New York: Walk & Company, 1999.

SORIANO VALLÈS, Alejandro. “La celda de Sor Juana Inés de la Cruz”. In: **Ecclesia**, XXXVI, n. 1, 2022, pp. 39-62. Disponível em:

<https://riviste.upra.org/index.php/ecclesia/article/view/4155/3054>. Acesso em 30 de janeiro de 2025.

TORRES-SÁNCHEZ, Concepción. **Conventualismo Femenino y Expansión Contrarreformista en el siglo XVII. El Carmelo Descalzo Español en Francia y Flandes (1600 – 1650)**. Tese de doctorado. European University Institute. Florencia, 1997.

TROCOLI, Flávia; RODRIGUES, Carla. “Traduzir *Demeure*. Inserido só-depois”. In: DERRIDA, JACQUES. **Demorar**. Trad. Flávia Trocoli e Carla Rodrigues. Florianópolis: Editora UFSC, 2015, pp. 9-20.

TRUTH; RECONCILIATION COMMISSION OF CANADA. **Canada's Residential Schools: The Final Report of the Truth and Reconciliation Commission of Canada**. McGill-Queen's Press-MQUP, 2015.

VILLENEUVE, Emilie. **Regras e Constituições da Congregação das Irmãs de Nossa Senhora da Imaculada Conceição de Castres**, 1840.

VIVIAM, Tim. **Becoming Fire. Through the years with the desert fathers and mothers**. Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 2008.

OUTRAS OBRAS CONSULTADAS

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **O perigo da história única**. Trad. Julia Romeu. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

ADORNO, Theodor. “Posição do narrador no romance contemporâneo”. In: **Notas de literatura I**, Trad. Jorge de Lima. São Paulo: Editora 34, 2003, pp. 55-63.

AGAMBEN, Giorgio. **Altíssima pobreza**. Regras monásticas e formas de vida. Homo Sacer, IV, 1. Trad. Severino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2014.

AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer**. Poder soberano e a vida nua. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

ALBERIGO, Giuseppe. **Breve Historia del Concilio Vaticano II**. En busca de la renovación del cristianismo. Trad. Luis Rubio Morán. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2005.

ALBORG, Juan Luis. **Historia de la Literatura Española**. Tomo I. Edad Media y Renacimiento. Editorial Gredos: Madrid, 1997.

ANCÍ PALACIOS, Miguel. **El Islam Cristianizado**. Estudio del sufismo a través de las obras de Abenarabi de Murcia. Madrid: Editorial Plutarco, 1931.

ANDERSON, Benedict. **Imagined Communities**. Reflection on the Origin and Spread of Nationalism. Verso: London; New York, 1991.

ANÔNIMO. **Lazarillo de Tormes**. Edição Bilíngue. Trad. Pedro Câncio da Silva. São Paulo: Página Aberta; Consejería de Educación de la Embajada de España, 1992

AQUINO, Tomás de. **Suma Teológica**. Edição bilíngue. Primeira Parte, Questões 84-89. Trad. Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. EDUFU: Uberlândia - MG, 2016.

ARISTÓTELES. **De anima**. Trad. e Comentários Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2012.

ASSMANN, Aleida. **Espaços da recordação**: formas e transformações da memória cultural. Trad. Paulo Soethe. Campinas-SP: Editora da UNICAMP, 2011.

AUERBACH, Eric. **Ensaio de literatura ocidental**: filologia e crítica. Trad. Samuel Titan Jr. e José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Duas cidades; Ed. 24, 2007.

AUERBACH, Eric. **Mimesis**. A representação da realidade na literatura ocidental. São Paulo: Editora Perspectiva, 1976.

AYALA, D. Ignacio López de. **El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento**. Edição Bilíngue (Latim/Espanhol). Librería de Rosa, París, 1853.

BACHELARD, Gaston. **A poética do espaço**. Trad. Antonio de Pádua Danesi. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2000.

BALDUS, Herbert. **Tapirapé**. Tribo tupí na central do Brasil. Companhia Editora Nacional. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1970.

BATAILLE, George. **O erotismo**. Trad. Fernando Scheibe. Belos Horizonte: Autêntica, 2017.

BARTHES, Roland. **Cómo vivir juntos**: simulaciones novelescas de algunos espacios cotidianos. Trad. Patricia Willson. Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina, 2005.

BARTHES, Roland. **A câmara clara**. Nota sobre a fotografia. Trad. Júlio Castañon Guimarães. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.

BARTHES, Roland. **La chambre claire**. Paris: Gallimard, 2012.

- BARTHES, Roland. **O rumor da língua**. Trad. Mário Laranjeira. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2004.
- BEAUVOIR, Simone. **O segundo sexo**. Vol. 1 e 2. Editora Círculo do livro: São Paulo, 1990.
- BENJAMIN, Walter. **O anjo da história**. Org e trad. João Barrento. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2012
- BENVENISTE, Émile. **Problemas de linguística geral I**. Trad. Maria da Glória Novak; Maria Luisa Neri. Campinas- SP: Pontes; Editora Unicamp, 1995.
- BERGER, Peter; BERGER, Brigitte. “O que é uma instituição social?” IN: FORACCHI, Marialice; MARTINS, José de Souza (ORG.). **Sociologia e Sociedade**: leituras de introdução à Sociologia. 21 ed. Rio de Janeiro: LTC, 1994, pp. 194-199).
- BIRMAN, Joel. **Gramática do erotismo**. A feminilidade e sus formas de subjetivação em psicanálise. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM**. São Paulo: Paulus, 2002.
- BÍBLIA SACRA VULGATAM CLEMENTINAM**. Ed. Michael Tweeddale. Londres : The Bishops’ Conference of England, 2006.
- BLANCHOT, Maurice. **O Instante da minha morte. L’instant de ma mort**. Edição bilíngue. Trad. Fernanda Bernardo. Porto: Campo das Letras, 2003.
- BONIFÁCIO VIII. “**Unam Sanctam**. One God, One Faith, One Spiritual Authority”. 18 de novembro de 1302. Disponível em: <https://www.papalencyclicals.net/bon08/b8unam.htm>. Acesso em 30 de janeiro de 2025.
- BONNEMAISON. Joel. “Viagem em torno do território”. In: In: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. (Orgs.). **Geografia cultural**: um século (3). Rio de Janeiro: EdUERJ, 2002, p.83-131
- BRAUDE, Ann. “Women's History Is American Religious History”. In: TWEED, Thomas A. (Ed.) **Retelling U.S. Religious History**. Berkeley: University of California Press, 1996, pp. 87 - 108.
- BRASIL. “Artigo 231. Título VII Da ordem Social. Capítulo VIII Dos Índios”. In: **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Brasília, DF: Presidência da República, 2016. Disponível em: https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra?codteor=469704#:~:text=231.,respeitar%20todos%20os%20seus%20bens. Acesso em 30 de janeiro de 2025.

BRASIL. **Lei Nº 6.001 Dispõe sobre o Estatuto do Índio.** Brasília, 19 de dezembro de 1973. Disponível em:

https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra?codteor=670971&file=name=LegislacaoCitada%20PL%205560. Acesso em 30 de janeiro de 2025.

BRÖNTÉ, Charlotte. **Jane Eyre.** Norwalt, Conneticcut: The Heritage Press, 1974.

BUTLER, Judith. **Corpos que importam.** Os limites discursivos do “sexo”. Trad. Veronica Daminelli e Daniel Yago Françoli. São Paulo: n-1 Edições, 2019.

BUTLER, Judith. **Problemas de Gênero.** Feminismo e subversão da identidade. Trad. Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

CAPEL MARTÍNEZ, Rosa María. “Mujer y Educación en el Antiguo Régimen”. In: **Historia de la educación: Revista interuniversitaria**, Nº 26, Salamanca: 2007, pp. 85-110

CARRUTHERS. Mary. **A técnica do pensamento.** Trad. José Emilio Maiorino. Campinas: Editora Unicamp, 2011.

CARRUTHERS. Mary. **O livro da memória.** Um estudo sobre a memória na cultura medieval. Trad. William Bottazzini. Campinas-SP: Kyrion, 2022.

CARRUTHERS. Mary. “Uma arte medieval para a invenção e para a memória: a importância do lugar”. In: **Revista Remate de Males, Literatura como Arte da Memória.** No. 26.1. Campinas: Universidade Estadual de Campinas, jan./jun de 2006, pp. 31-45.

CERVANTES SAAVEDRA, Miguel de. **Don Quijote de la Mancha.** Edición del IV Centenario. Real Academia Española. Madrid: Alfaguara, 2004.

CERVANTES, Miguel. **Dom Quixote.** Trad. Erni Ssó. São Paulo: Companhia das Letras; Pinguin, 2009.

CERTEAU, Michel de. **A fábula mística.** Séculos XVI e XVII. Trad. Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense, 2015.

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo.** Trad. Claudio Willer. São Paulo: Veneta, 2020.

CHRÉTIEN, Jean-Louis. **Saint Augustin et les actes de paroles.** Paris: PUF, 2002.

CRUZ, João da. **Obras completas**. Cântico Espiritual e Chama Viva de Amor. Vol. II. Trad. Frei Felipe Sainz de Baranda, Frei Patrício Sciadini, Carmelitas Descalças de Fátima, Carmelitas Descalças do Convento de Santa Teresa, Carmelo de Piracicaba (SP), Carmelo de Cotia (SP). Petrópolis: Editora Vozes, 2002.

DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe**. Trad. Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2016.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem**. São Paulo: Editora Cosac Naify, 2014.

DELUMEAU, Jean. **Nascimento e afirmação da Reforma**. Trad. João Pedro Mendes. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1989.

DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. **Diálogos**. Trad. Eloisa Araújo Ribeiro, São Paulo: Escuta, 1998.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil Platôs**. Capitalismo e esquizofrenia 2. Vol. 1 e 2. Trad. Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. São Paulo: Editora 34, 2011.

DEL PRIORE, Mary. **Ao sul do corpo**. Condição feminina, maternidades e mentalidades no Brasil Colônia. Rio de Janeiro: José Olympio; Brasília-DF: Edunb, 1993.

DERRIDA, JACQUES. **Demorar**. Trad. Flávia Trocoli e Carla Rodrigues. Florianópolis: Editora UFSC, 2015.

DERRIDA, Jacques; BLANCHOT, Maurice. **The instant of my death. Demeure. Fiction and Testimony**. Trad. Elizabeth Rottenberg. Stanford, CA: Stanford University Press, 2000.

DOMÉZI, Maria Cecília. **Mulheres no Concílio Vaticano II**. São Paulo: Editora Paulus, 2016.

DUBY, George; PERROT, Michelle. **História das Mulheres no Ocidente**. A Idade Média. Vol. 2. Porto: Edições Afrontamento, 1990.

DUBY, George; PERROT, Michelle. **História das Mulheres no Ocidente**. Do Renascimento à Idade Moderna. Vol. 3. Porto: Edições Afrontamento, 1990.

DUNKER, Christian Ingo Lenz. **Mal-estar, sofrimento e sintoma**. Uma patologia do Brasil entre muros. São Paulo: Editora Boitempo, 2015.

ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano**. A essência das religiões. Trad. Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

ELIAS, N. **O processo civilizador**: formação do estado e civilização. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1993 [1939].

FEDERICI, Silvia. **Calibã e a Bruxa**. Mulheres, corpo e acumulação primitiva. Trad. Coletivo Sycorax. São Paulo: Editora Elefante, 2017.

FEDERICI, Silvia. **O ponto zero da revolução**. Trabalho doméstico, reprodução e luta feminista. Trad. Coletivo Sycorax. São Paulo: Editora Elefante, 2019.

FELMAN, Shoshana. **O Inconsciente Jurídico**: Julgamentos e Traumas no século XX. Trad. Ariani Bueno Sudatti. São Paulo: Edipro, 2014.

FEVRE, Jean Le. **Les Lamentations de Matheolus et le Livre de leesce**. Édition critique. Paris, Emile Bouillon Éditeur, 1892.

FREUD, Sigmund. “A dissolução do complexo de Édipo”. In: **Obras completas**. Volume 16. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, pp. 203 - 213.

FREUD, Sigmund. “O futuro de uma ilusão”. In: **Cultura, Sociedade, Religião: O mal-estar na cultura e outros escritos**. Obras Incompletas de Sigmund Freud. Trad. Maria Rita Salzano Moraes. Belo Horizonte: Audiência, 2020, pp. 233 - 298.

FREUD, Sigmund. **O homem Moisés e a religião monoteísta**. Trad. Renato Zwick. Porto Alegre: L & PM, 2018.

FREUD, Sigmund. “O inquietante”. In: **Obras completas**. Volume 14. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, pp. 328 -376.

FREUD, Sigmund. **O mal-estar na cultura**. Trad. Renato Zwick. Porto Alegre: L & PM, 2017.

FOUCAULT, Michel. “De espaços outros”. Trad. de Ana Cristina Arantes Nasser. In: **Revista Estudos avançados**, 27 (79), São Paulo, 2013, pp. 113 – 122.

FOUCAULT, Michel. **Dizer a verdade sobre si**. Trad. Salma Tannus Muchail. São Paulo: Editora Ubu, 2022.

FOUCAULT, Michel. **O corpo utópico, as heterotopias**. Trad. Salma Tannus Muchail. São Paulo: n-1 Edições, 2013.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir**. História da violência nas prisões. Trad. Raquel Ramalhete. Petrópolis-RJ: Vozes, 2008.

GIUCCI, Guillermo. **Viajantes do maravilhoso**. O novo mundo. Trad. Josely Vianna Baptista. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

GUATTARI, Félix; SUELY, Rolnik; **Micropolítica e Cartografias do Desejo**. Petrópolis: Vozes, 2013

HAESBAERT, Rogério. **O mito da desterritorialização**. Do fim dos territórios à multiterritorialidade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2014.

HARAWAY, Donna. “Saberes Localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial”. Trad. Mariza Corrêa In: **Cadernos Pagu**, No. 5. Campinas, 1995, pp. 07-41.

HANSEN, João Adolfo. **Alegoria**. Construção e interpretação da metáfora. Hedra; Editora Unicamp: Campinas - SP, 2006.

HANSEN, João Adolfo. “Barroco, neobarroco e outras ruínas”. In: **Teresa**. Número 2, São Paulo, 2001.

HATZFELD, Helmut. **Estudios literarios sobre mística española**. Madrid: Editorial Gredos, 1955.

HATZFELD, Helmut. **Estudos sobre o Barroco**. Trad. Angela Figueira. São Paulo: Perspectiva, 1988.

HAWKING, Stephen. **O universo numa casca de noz**. Trad. Cássio de Arantes Leite. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2016.

HUFTON, Olwen. “Mulheres, trabalho e família”. In: **História das Mulheres no Ocidente**. Do Renascimento à Idade Moderna. Vol. 3. Porto: Edições Afrontamento, 1990, pp. 23-70.

HULME, Kathryn. **The Undiscovered Country: A Spiritual Adventure**. Boston: Atlantic Monthly Press, 1966.

KAFKA, Franz. **Castelo**. Trad. Modesto Carone. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

KAFKA, Franz. “Diante da lei”. In Kafka, Franz. **Narrativas do Espólio**. Trad. Modesto Carone, São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

KAKFA, Franz. **Um artista da fome**. Incluindo também A Construção. Trad. Modesto Carone. São Paulo: Editora Brasiliense, 1984.

KAMENSZAIN, Tamara. **La novela de la poesía. Poesía reunida**. Colección Lengua/ Poesía, Adriana Hidalgo Editora: Buenos Aires, 2012.

KESSEL, Elisja Schulte Van. “As virgens e mães entre o céu e a terra. As cristãs no início da Idade Moderna”. In: **História das Mulheres no Ocidente**. A Idade Moderna. Vol. 3. Porto: Edições Afrontamento, 1990.

KLEMPERER, Victor. **LTI**. A linguagem do Terceiro Reich. Trad. e Apresentação Miriram Bettina Paulina Oeslner. Rio de Janeiro: Contraponto, 2009.

JOÃO PAULO II. **CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA**. Vaticano, 1992.

Disponível em:

https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_constitutions/documents/hf_jp-ii_apc_19921011_fidei-depositum.html. Acesso em 30 de janeiro de 2025.

LACAN, Jacques. **O seminário. Livro 10. A angústia**. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2005.

LACAN, Jacques. **O Seminário, livro 11. Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2008.

LACAN, Jacques. **Le Séminaire XX: Encore**. Paris : Le Seuil, 1999.

LANZIERI JÚNIOR, Carlile. “O monge e os judeus: dois momentos das relações judaico-cristãs em *De vita sua*, a autobiografia de Guiberto de Nogent”. In: **Dimensões**, número 8, UFES, Vitória- ES, 2006, pp. 332-345.

LAPESA, Rafael. **Historia de la lengua española**. Editorial Gredos: Madrid, 2014.

LAQUEUR, Thomas Walter. **Inventando o sexo: corpo e gênero dos gregos a Freud**. Trad. Vera Whately. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001

LE GOFF, Jacques; TRUONG, Nicolas. **Uma história do corpo na Idade Média**. Trad. Marcos Flamínio Peres. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

LEJEUNE, P. “Da autobiografia ao diário, da Universidade à associação: itinerários de uma pesquisa”. In: **Letras De Hoje**, 48(4), 537–544. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/fale/article/view/15460>. Acesso em 30 de janeiro de 2025.

LEJEUNE, P. **O pacto autobiográfico**. De Rousseau à internet. Trad. Jovita Maria Gerheim Noronha; Maria Inês Coimbra Guedes. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

HUBERT, Henri; MAUSS, Marcel. **Sobre o sacrifício**. Trad. Paulo Neves. São Paulo: CosacNaify, 2013.

MONTERO, Rosa. **La loca de la casa**. 4ª ed. Madrid: Santillana, 2011.

MORALES, José. **Breve Historia del Concilio Vaticano II**. Madrid: Ediciones Rialp, 2012.

OESLNER, Miriam Bettina Paulina. "Apresentação". In: KLEMPERER, Victor. **LTI**. A linguagem do Terceiro Reich. Trad. e Apresentação Miriam Bettina Paulina Oeslner. Rio de Janeiro: Contraponto, 2009.

PAES, José Eduardo Sabo. "Fundações: origem e evolução histórica". In: **Brasília a. Revista de Informação Legislativa**, No. 35. Brasília, out./dez. 1998

PAULO VI. "*Perfectae Caritatis sobre a conveniente renovação da vida religiosa*". Vaticano, 28 de Outubro de 1965. Disponível em: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decre_e_19651028_perfectae-caritatis_po.html. Acesso em 30 de janeiro de 2025.

PIZAN, Christine de. **La cité des dames**. Texte traduit et présenté par Thérèse Moreau et Éric Hicks. 4ª ed. Paris: Éditions Stock, 2000.

OSUNA, Francisco de. **Tercer Abecedario Espiritual**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1972.

QUEVEDO, Francisco. **La vida de Buscón**. Madrid: Cátedra Ediciones, 2003.

REIS, Maria Cecília Gomes dos. "Notas ao Livro I". In: ARISTÓTELES. **De anima**. Trad. e Comentários Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2012.

RETÓRICA A HERÊNIO. Trad. Ana Paula Celestino Faria e Adriana Seabra. São Paulo: Hedra, 2005.

REZENDE, Antonio Martinez de; BIANCHET, Sandra Braga. **Dicionário do Latim Essencial**. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

RICH, Adrienne. "Heterossexualidade compulsório e existência lésbica". In: **Revista Bagoas**. No.5, Natal- RN, 2010, pp. 17-44.

- RIES, Julien. **Mito e Rito: as constantes do sagrado**. Trad. Silvana Cobicci Leite. Petrópolis - RJ: Editora Vozes, 2020.
- ROHDEN, Fabíola. **Uma ciência da Diferença: sexo e gênero na medicina da mulher**. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2001.
- ROJAS, Francisco. **La Celestina**. Madrid: Cátedra Ediciones, 2000.
- ROSENDAHL, Zeny. **Espaço e Religião: uma abordagem geográfica**. Rio de Janeiro: UERJ, NEPEC, 1996.
- RYKWERT, Joseph. **A casa de Adão no Paraíso**. Trad. Ana Gabriela Godinho de Lima; Anat Falbel; Margarida Goldszajn; Mário H. S. D'Agostinho. São Paulo: Editora Perspectiva, 2003.
- SAFATLE, Vladimir. **O circuito dos afetos**. Corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.
- SAID, Edward. "Introduction to the fiftieth-anniversary edition". In: AUERBACH, Eric. **Mimesis**. The representation of reality in Western Literature. Princeton: Princeton University Press, 2003, pp. IX-XXII
- SÁINZ RODRIGUEZ, Pedro. **Espiritualidad española**. Biblioteca del pensamiento actual: Madrid, 1961.
- SÁINZ RODRIGUEZ, Pedro. **Introducción a la Historia de la Literatura Mística en España**. Madrid: Espasa-Calpe, 1984.
- SALOMA, Martín Ríos. "La Reconquista: génesis de un mito historiográfico". In: **Historia y Grafía**, No. 30, 2008, pp. 191 - 216.
- SANTOS, Milton. **Da totalidade ao lugar**. São Paulo: Edusp, 2005.
- SELIGMANN-SILVA, Márcio. "A cultura ou a sublime guerra entre Amor e Morte". In: FREUD, Sigmund. **O mal-estar na cultura**. Trad. Renato Zwick. Porto Alegre: L & PM, 2017.
- SELIGMANN-SILVA, Márcio. "A escritura da memória: mostrar palavras e narrar imagens". In: **Revista Remate de Males, Literatura como Arte da Memória**. No. 26.1. Campinas: Universidade Estadual de Campinas, jan./jun de 2006, pp. 31-45.
- SELIGMANN-SILVA, Márcio. "Testemunho e a política da memória: o tempo depois das catástrofes". In: **Revista Projeto História**. Guerra, Império e Revolução. v. 30. São Paulo, jan./jun, 2005, pp. 77-98.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. “Um afogado sonhando com salvação”: a doutrina das portas em Franz Kafka”. In: **Revista Terceira Margem**. Ano XVII No. 28. Rio de Janeiro: UFRJ, jul.-dez. 2013, pp. 261-291.

SUESS, Paulo; GOMES, José Agnaldo. “Pós-colonial e pós-conciliar: 50 anos do Cimi em defesa dos povos indígenas”. In: **Conselho Indigenista Missionário**. Brasília: 22/04/2022. Disponível em: https://cimi.org.br/2022/04/pos-colonial-pos-conciliar-50anos-cimi/#_ftnrefl. Acesso em 30 de janeiro de 2025.

TAPIRAPÉ, Gilson Ipaxi'awyga. **Takãra: Centro Epistemológico e Sistema de Comunicação Cósmica para a Vitalidade Cultural do Mundo Apyãwa**. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de Goiás. Goiânia, 2020.

TIN. Emerson (org.). **A arte de escrever cartas**. Anônimo de Bolonha, Erasmo de Rotterdam, Justo Elípsio. Campinas-SP: Editora Unicamp, 2005.

TORAL, André. Verbete: “Tapirapé”. In: **Povos indígenas do Brasil**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2001. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Tapirap%cc3%a9>. Acesso em 30 de janeiro de 2025.

UNAMUNO, Miguel de. **Vida de Don Quijote y Sancho según Miguel de Cervantes Saavedra**. Madrid: Renacimiento, 1914.

VON LE FORT, Gertrud. **A última do cadafalso**. Trad. Roberto Furquim. São Paulo: Vozes, 1988 [1931].

WEINRICH, Harald. **Lete**. A arte e a crítica do esquecimento. Trad. Lya Luft. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2001.

WAGLEY, Charles. **Lágrimas de boas-vindas: os índios Tapirapé da Central do Brasil**. Trad. Elizabeth Mafra Cabral Nasser. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988.

WITTIG, Monique. **O pensamento hétero e outros ensaios**. Trad. Maíra Mendes Galvão. Belo Horizonte – MG: Autêntica, 2022.

WOOLF, Virginia. **Um teto todo seu**. 1.ed. Tradução de Bia Nunes, Glauco Mattoso. São Paulo: Tordesilhas, 2014.

WOOLF, Virginia. **Três Guinéus**. Trad. Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

YATES, Frances. **A arte da memória**. Trad. Flavia Bancher. Campinas: Editora Unicamp, 2007.

OBRAS AUDIOVISUAIS

L'ABÉCÉDAIRE de Gilles Deleuze. Direção de Claire Parnet, TV-ARTE, Paris, 1995. Filme. (7h55min).

IDA. Direção: Paweł Pawlikowski. Polônia: Opus Film Phoenix; Film Investments; Canal + Polska, 2014. Filme (1h22 min).

THE NUN 'S Story. Direção: Fred Zinnemann. EUA: Warner Bros, 1959. Filme (2h29 min).

VEVA Tapirapé. Direção: CIRINEU KUHN. São Paulo: Verbo filmes, 2004, Filme (17 min). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=M2mWTgDVphQ>. Acesso em 30 de janeiro de 2025.

JEANNE Córdova: Butches, Lies & Feminism. Direção: Gregorio Dávila. Los Angeles, 2017 (38 min). Disponível em: <https://www.tellofilms.com/videos/jeanne-cordova-butches-lies-feminism>. Acesso em 30 de janeiro de 2025.