

ENTRE A PERMISSÃO E A RESTRIÇÃO: Madre Teresa de Jesus e a escrita feminina da primeira Modernidade

Marcella de Sá Brandão*

RESUMO: A primeira Modernidade assinalou uma Europa em transformação, que foi atravessada pelo encontro com o outro desconhecido, pelos medos herdados do medievo e que vivenciou as mudanças tecnológicas, cuja cultura escrita impressa é um de seus fenômenos. No campo da religiosidade, a difusão de livros místicos marcou uma prática espiritual de característica mais íntima, interiorizada, pessoal e afetiva, em que Deus poderia ser acessado de modo direto e sem intermediários. Este artigo, portanto, tem como objeto o estudo da escrita de Madre Teresa de Jesus, Carmelita Descalça, que deixou registrado, em meio a Espanha católica do século XVI, uma vasta obra de literatura mística/espiritual.

PALAVRAS-CHAVE: Teresa de Jesus; Escrita feminina; Espiritualidade; Catolicismo.

Between permission and restriction: Mother Teresa of Jesus and the female writing of Early Modernity

ABSTRACT: The first Modernity marked a Europe in transformation, which was crossed by the encounter with the unknown other, by the fears inherited from the Middle Ages, and which experienced technological changes, whose printed written culture is one of its phenomena. In the field of religiosity, the spreading of mystical books marked a more intimate, interiorized, personal and affective spiritual practice, in which the God could be accessed directly and without intermediaries. This article, therefore, has the object of studying the writing of Mother Teresa of Jesus, a Discalced Carmelite who left a record in the midst of 16th century Catholic Spain, a vast literature of mysticism/spirituality.

KEYWORDS: Teresa of Jesus; female writing; spirituality; catholicism.

Entre la permisión y la restricción: Madre Teresa de Jesús y la escritura femenina de la temprana Modernidad

RESUMEN: La primera Modernidad marcó una Europa en transformación, atravesada por el encuentro con el otro desconocido, por los miedos heredados de la Edad Media y que experimentó cambios tecnológicos, cuya cultura escrita impresa es uno de sus fenómenos. En el ámbito de la religiosidad, la difusión de los libros místicos marcó una práctica espiritual de carácter más íntimo, interiorizado, personal y afectivo, en la que se podía acceder a Dios directamente y sin intermediarios. Este artículo, por lo tanto, tiene como objeto el estudio de la escritura de la Madre Teresa de Jesús, una carmelita descalza que, en medio de la España católica del siglo XVI, dejó un vasto conjunto de literatura mística/espiritual.

PALABRAS-CLAVE: Teresa de Jesús; escritura femenina; espiritualidad; catolicismo.

*Mestra em História pela Universidade Federal de Minas Gerais. Atualmente é doutoranda em História pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, bolsista CAPES. Contato: Prédio do PPG, Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Br 465, Km 7, CEP: 23897-000, Seropédica-RJ, Brasil. E-mail: marcellasbrandao@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4053-0490>

Os ecos da linguagem mística chegaram até a atualidade e ainda se fazem ouvir. Enquanto fenômeno religioso e uma linguagem espiritual, a mística permite diversificada abordagem teórica e metodológica. Comumente pesquisada no campo da ciência da religião e teologia, ou mesmo na literatura, filosofia e psicologia, escrever uma história da espiritualidade, e por conseguinte da mística, é um desafio necessário no campo da historiografia brasileira.

Michel de Certeau vai defender “a literatura mística em si como um campo definido por um conjunto de possibilidades históricas”¹. Dito de outro modo, o historiador francês enfatiza que a experiência mística foi necessariamente um fenômeno social e, por este motivo, é importante compreender a mística enquanto uma ciência composta pelos modos diversos sobre os quais as operações sociais e culturais se inscreveram nas tramas históricas do saber, da escrita, da linguagem corporal e das instituições próprias a uma época e a um meio². Na historicidade do texto místico, mesmo estando ligado ao amalgama das relações sociais e culturais de seu tempo, essa linguagem também marcou ações singulares que são um tipo de escrita e uma maneira de se fazer.

Em linhas bem gerais, podemos entender mística nos termos apontados por Michel de Certeau:

No vocabulário medieval “místico” designa essencialmente um tratamento da linguagem, é espiritualidade que remete à experiência de interioridade e união com o Sagrado. A mística, inserida numa embriaguez linguística e lógica, marca o limite entre a interminável descrição do visível e a nomeação de um essencial oculto. Torna-se místico, todo objeto – real ou ideal – cuja existência ou significação escapa ao conhecimento imediato. O aparelho hermenêutico funcionaria e se desenvolveria mais em um campo verbal ou “literário”³.

Deste modo, o relato místico se desenvolveu através da linguagem, que mesmo sendo limitada ou limitadora, possibilitou ao sujeito que experimentou tal fenômeno expressar a experiência de união com o sagrado. Todavia, a mística não diz respeito somente ao divino, mas se relaciona com as questões sociais, culturais, econômicas e políticas de cada temporalidade. Por este motivo é que entendemos a mística como um fato social.

O objeto central deste artigo circunda a escrita mística de Madre Teresa de Jesus⁴, monja Carmelita Descalça, que viveu e escreveu em meio as relações de poder e gênero que a condição de mulher da sua época impunha. Mesmo inserida na sociedade ibérica marcada pela hierarquia e pelo patriarcado⁵, Teresa foi escritora e fundadora de mosteiros⁶ no território que hoje compreende a Espanha. O contexto religioso assinala a presença de clérigos letrados, vistos como instauradores de uma ordenação da vida religiosa, e mesmo

assim, mulheres e religiosas como Madre Teresa ousaram escrever e hoje podem ser consideradas escritoras.

Os anos entre 1560 e 1582 são considerados o período em que Teresa viveu um momento ativo e produtivo de sua vida e atuação como fundadora/reformadora da Ordem do Carmelo e como escritora, deixando uma vasta obra contendo doze livros, dos quais sobreviveram até nossos dias: escritos completos feitos em prosa, poemas, regras da Ordem, cartas e anotações diversas. Para este artigo, serão consultados e discutidos os textos de Madre Teresa na versão contemporânea em espanhol dos livros *Vida, Camino de Perfección e Moradas del Castillo Interior*⁷.

A escrita feminina como fonte histórica

Ao longo da história eclesiástica as mulheres estão inseridas num contexto altamente masculinizado, em que a figura do homem encarnava o ideal de sabedoria, de tal modo que a possibilidade de autonomia espiritual, de organização e de direitos fundamentais tanto na realidade religiosa quanto na esfera social como um todo foi limitado às mulheres.

Losandro Antônio Tedeschi demonstra que o discurso filosófico-religioso medieval exerceu importante influência nos códigos, leis e normas de conduta social e cultural, pensamento este que levaria a justificar:

a situação de inferioridade em que o sexo feminino foi colocado [...]. Assim, a desigualdade de gênero passa a ter um caráter universal, construído e reconstruído numa teia de significados produzidos por vários discursos, como a filosofia, a religião, e educação, o direito etc., perpetuando-se através da história, e legitimando-se sob seu tempo⁸.

Nos anos finais do século XIV, de acordo Maria del Mar Graña Cid, há indícios que demonstram uma tomada pública da palavra feminina – pelo menos daquelas com o acesso à escrita – a partir da formação de círculos de mulheres que conheciam em algum grau o latim⁹. Esses grupos femininos se reproduziam nas camadas de elite ampliando-se ao longo dos séculos seguintes. Na concepção da autora, a manifestação pública das mulheres aconteceu subvertendo a ordem social dominante fazendo com que a primeira modernidade assistisse ao surgimento de mulheres visionárias (chamadas de espirituais, místicas ou alumbradas), cujas relações, consideradas divinas em sua maioria, possibilitaram que elas pregassem ou ensinassem – oralmente ou através da escrita – mesmo sob o ambiente de controle e desconfiança com relação as mulheres¹⁰.

Atualmente já se encontra volumosa publicação sobre a escrita, a leitura, a trajetória de vida e o agenciamento de mulheres em diferentes âmbitos da vida. Tais estudos mostram o quanto este tema tem relevância na historiografia brasileira atual:

As vozes caladas pela memória culta e oficial soaram então com firmeza, revelando crenças, dores, medos, expectativas, enunciando rupturas e mudanças de mulheres diferentes entre si, [...] muitas dessas figuras femininas foram marcadas por uma trajetória de vida acidentada, interrompida abruptamente [...], outras fizeram das agruras cotidianas oportunidades de crescimento e resistência, outras tantas sucumbiram ao juízo severo da sociedade patriarcal¹¹.

É importante que se reconheça – tendo em vista as recentes publicações – o esforço e a dificuldade de se fazer uma história social das mulheres, da vida religiosa, da escrita feminina, das relações de poder e gênero implicadas em cada época e contexto histórico. Tal empenho foi motivado pelo objetivo de colocar em relevo o passado dessas mulheres múltiplas, que foram subalternizadas e/ou silenciadas, além de se questionar uma historiografia unicamente androcêntrica. Trabalhos com esta envergadura tem contribuído para a construção dessas personagens, mostrando como discutir mulheres, gênero, raça e classe tem, desde os anos 1960, ganhado cada vez mais a atenção da sociedade e do meio acadêmico, sobretudo nos últimos anos.

As fontes que temos acesso atualmente constituem, portanto, um importante material para construir uma genealogia feminina, bem como compreender o envolvimento político, social e cultural das mulheres com as questões de seu tempo¹². Os escritos de Madre Teres de Jesus¹³ se apresentam enquanto rica fonte para entender como uma freira do século XVI articulou e mediou as suas ideias e necessidades de escrita em meio ao ambiente hegemonicamente dominado pelo masculino.

A escrita de Madre Teresa entre as relações de poder e gênero

A primeira Modernidade foi um momento de transformações culturais e sociais, assinalou o descortinamento do Ocidente em direção a outros povos e culturas, foi um momento atravessado por temores herdados do imaginário cultural medieval. Logo, foi uma Europa em mudança em que as várias manifestações literárias, artísticas e culturais de todo tipo foram expressões dessa época.

Foi neste período, principalmente nos idos do século XVI, que a escrita impressa assumiu lugar de proeminência no mundo das letras, sem que isso significasse o

desaparecimento completo dos manuscritos ou da iconografia. Assim, o que chamamos de Século de Ouro Espanhol foi palco para diversificadas formas e usos da comunicação que “usó la tecnología escrita de que disponía y se convirtió, en buena medida, en una civilización escrita”¹⁴. No entanto, é relevante ressaltar que neste contexto o empreendimento da imprensa e da escrita nem sempre foi fácil, acessível ou exitoso para toda a sociedade, principalmente para as mulheres.

O período em que Madre Teresa de Jesus escreveu também marcou o aparecimento de uma espiritualidade muito influenciada pela *devotio moderna*. De acordo com Carlos Alberto Gonzalez Sánchez, esse tipo de espiritualidade¹⁵ caracterizou-se como uma religiosidade mais íntima, pessoal e afetiva. Por sua vez, o indivíduo religioso acreditava acessar o sagrado sem que houvesse mediações, pois Deus estaria presente dentro de cada um¹⁶. Sánchez demonstra como instrumento de difusão e eficácia da literatura devocional de postulado místico (entende-se também, espiritual) a imprensa e a escrita em língua vernácula. Assim, com a circulação de exemplares de literatura mística, que ensinavam técnicas de oração e exercícios espirituais, alguns nomes começam circular com maior frequência nas listas de livros como, por exemplo, Tomás de Khempis, Francisco de Osuna, Frei Luís de Granada, Inácio de Loyola, São Pedro de Alcântara (autores que foram lidos por Teresa) e mais tarde – no avançar do século XVII – o destaque será atribuído aos textos dos místicos espanhóis, como a própria Madre Teresa de Jesus, frei João da Cruz, frei Jerónimo Gracián de la Madre de Dios, frei Luís de León, entre outros¹⁷.

Sobre a obra de Madre Teresa, considera-se duas tradições da mística cristã como as principais influenciadoras da escrita desta monja. A primeira, atribuída a Pseudo-Dionísio Areopagita, cuja doutrina de conhecimento divino se dá pela via apofática (ou negativa) e pela busca da união com Deus como um percurso ascensional; e a segunda tradição identificada no texto teresiano seguiu a corrente medieval da mística nupcial (e amorosa) contida na obra do abade cisterciense Bernardo de Claraval¹⁸.

O referido recorte espaço-temporal do qual tratamos também foi caracterizado como uma espécie de “antessala” do Barroco. Nas condições históricas da Modernidade, que mesclam fatores políticos, sociais e culturais múltiplos (como, a emergência do catolicismo tridentino, o fortalecimento da autoridade do Papa, a expansão da Companhia de Jesus e do Tribunal do Santo Ofício, o protestantismo, o alumbradismo e quietismo, entre outros fatores), tal conjuntura operou na sociedade uma sensibilidade e imaginário únicos para o período. José Antônio Maraval apresenta uma cultura barroca que se estendeu pelas mais

variadas instâncias da vida humana: “a mentalidade barroca conhece formas irracionais e exaltadas de crenças religiosas, políticas, físicas inclusive, e a cultura barroca, em certa medida, desenvolve-se para apoiar esses sentimentos”¹⁹.

A mística foi, no “caldeirão” deste contexto, um fenômeno ou movimento espiritual de longa tradição dentro e fora do cristianismo e comum entre homens e mulheres²⁰. Se olharmos para a experiência feminina, a mística pode ser compreendida como um movimento em que elas buscavam o divino a partir da união das instâncias afetivas e intelectivas e mais, a espiritualidade feminina também propiciou uma maneira pela qual as mulheres puderam, através da escrita, se expressar. Para Simone M. Marinho Nogueira, o relato dessas mulheres pode ser acompanhado de teor visionário ou foram escritos a partir uma intensa reflexão intelectual de maneira a expor uma visão e percepção sobre a relação com o divino²¹.

Já faz algum tempo que pesquisadores e pesquisadoras fazem um esforço de sair da explicação que reduz o fenômeno místico a excessos sexuais ou causas psicopatológicas, sobretudo quando se trata dos textos das mulheres religiosas que se encontravam na situação intra ou extramuros. A escrita mística feminina, seja na forma de prosa, poesia, carta ou diálogo, e em suas várias temporalidades e lugares, apresentou um refinamento de linguagem, passando por uma erótica do conhecimento até a mais apurada reflexão filosófica e teológica sobre a interação do humano com o Sagrado²². De acordo Nogueira, os textos das mulheres místicas podem nos oferecer uma coletânea de relatos e ideias que ultrapassam os limites da razão, mas sem cair na ideia simplista de que essas mulheres foram histéricas que diziam coisas sem sentido²³.

Portanto, dentro da tradição da mística cristã, Teresa de Jesus inaugurou uma acentuada compreensão de interioridade²⁴, um “yo que habla” em primeira pessoa e descreve um percurso de imersão ao interior da alma mesclando uma linguagem simples, mas de profundo teor e conhecimento espiritual. O livro da *Vida* de Teresa foi escrito todo em primeira pessoa, demonstrado nos termos como: “estando yo”; “yo me recuerdo”; “yo pienso”; “y así digo”; “y digo que”, etc., uma escrita feita a partir de reflexões dela mesma, assessorada ou vigiada pelos seus confessores, mas que apresenta o quanto de conhecimento acumulado e certa concepção de mundo esta freira carregava consigo.

Se pensarmos a escrita mística como uma possibilidade literária em que a mulher pôde expressar a sua voz, o livro da *Vida* de Madre Teresa nos apresenta uma elaborada reflexão que busca, desde citações bíblicas até Santo Agostinho, uma forma de explicar os graus da oração espiritual: “Esto me aprovechó mucho, y lo que disse san Agustín: “Dame, Señor, lo

que me mandas, y manda lo que quisieres” (V 13, 3). Os escritos de Madre Teresa apresentam comparações de temas do cotidiano para falar de espiritualidade, ela recorre a estas citações para reforçar seus argumentos. Neste trecho, ela retoma Santo Agostinho como forma de explicitar com maior ênfase sobre os modos de oração, assim, o iniciado na vida espiritual deve estar aberto e deixar que Deus haja em si: “manda lo que quisieres”.

Teresa como mulher de seu tempo não poderia recorrer a citações diretas de textos que somente os homens (letrados ou os padres eruditos) teriam acesso. Como ela não possuía instrução formal mas detinha algum letramento básico – além de ser boa ouvinte –, o recurso para citar ou mesmo exemplificar seu argumento foi a memória, de tal modo que à primeira vista o que parece inexatidão nas palavras da monja, são recursos que ela buscava dentro das limitações de sua instrução e condição de mulher.

Para James S. Amelang, foi Teresa de Jesus uma expoente principal que inaugurou o modelo de escrita autobiográfica em primeira pessoa. O autor aponta que foi após a publicação dos escritos dela, sobretudo o livro da *Vida*, que houve o consumo e produção de variadas formas de “auto-escrituras”. Neste sentido, Amelang demonstra que Teresa foi ponto de partida como uma referência fundacional de mulher escritora durante a modernidade. Instaurou um modelo individual de autobiografia feminina que “originalmente pretendió ser un instrumento de control espiritual en manos de los confesores varones, [...], acabó ‘autorizando’ a las mujeres como portavoces de sí mismas”²⁵.

Outrossim, a escrita de Teresa carrega consigo índices de oralidade que, de acordo com Paul Zumthor, são todos os elementos que “no interior de um texto, informa-nos sobre a intervenção da voz humana em sua publicação”²⁶. Ou seja, quando no livro da *Vida* ou até mesmo no *Castillo Interior*, surgem os vocábulos “yo me”, “conoci una persona”, “yo también”, “creo que es”, “escucha hijas”, vemos aqui indícios de uma escrita que fala diretamente para um leitor (ou leitor ouvinte), como se conversasse com ele ou ela. Distante da escrita erudita dos teólogos e dos doutores de Salamanca, Madre Teresa escreve como se estivesse falando.

Corroborar com essa percepção a historiadora Luciana L. dos Santos, que demonstra ser esta interlocução com os leitores uma característica marcante na escrita de Teresa. Para a historiadora:

A Santa parece escrever como fala; mas não escreve somente para suas irmãs de mosteiro, “conversa” também, de igual para igual, com letrados e confesores. Isto parece evidenciar, mais uma vez, a importância da oralidade, não a colocando como contrária ao escrito, mas como uma forma de expressão ainda presente no ato da

leitura. O texto de Santa Teresa é recheado de fórmulas que o demonstram como os verbos “decir”/“hablar” e “oír”/“escuchar”²⁷.

Luciana Lopes dos Santos defende que a “experiência mística, apesar de ser perigosa aos olhos da Inquisição e da ortodoxia Católica, pois [...] se aproximada de *alumbradismo*, autorizava a tomada da palavra por parte das mulheres no século XVI”²⁸. Em vista disso, a historiadora demonstra que o mandato divino entre as religiosas serviu como instância legitimadora para a escrita, em que as mulheres – não obstante Teresa de Jesus – apropriaram-se de uma prerrogativa normalmente masculina.

O ambiente era desfavorável tanto para as mulheres quanto para toda forma de espiritualidade/religiosidade não ortodoxa. Esse medo ocupava as mentes e o imaginário do período histórico no qual Teresa fez parte. Qualquer tipo de palavra considerada suspeita poderia colocar um texto sob investigação, como por exemplo o uso da palavra “sentir”, associada posteriormente a prática e ao vocabulário do alumbrados de Sevilha²⁹. Para Adriano Proserpi, houve uma insistente desconfiança no ambiente monástico e conventual enquanto lugar de origem dos enganos e dissimulações. Na visão do corpo eclesiástico – rigorosamente masculino –, havia a tendência de suspeitar das mulheres e do que elas escreviam, pois eram fracas e por isso facilmente enganáveis pelo “mestre dos enganos, o demônio”³⁰.

Tal imaginário não dizia respeito apenas aos clérigos encarregados de vigiar as mentes e os corpos, mas fazia parte de toda uma sociedade em que o sobrenatural e o real conviviam³¹. No prólogo de *Camino de Perfección*, Madre Teresa adverte sobre os perigos do demônio nas almas mais fracas:

[...] junto con los años y esperiencia que tengo de algunos monasterios, podrá ser aprovecho para atinar em cosas menudas más que los letrados que, por tener otras ocupaciones más importantes y ser varones fuertes, no hacen tanto caso de las cosas que em sí no parecen nada y a cosas tan flaca como somos las mujeres todo nos puede dañar, porque las sotilezas son muchas del demonio para las muy cerradas [...]. (C Prólogo, 3).

Assim foi a justificativa de Teresa para escrever esse manual dirigido as irmãs Carmelitas “podrá ser aprovechado” porque as mulheres são “flacas” e o demônio possui sutilezas perigosas para as que estão enclausuradas. Teresa demonstra ter mediado com os homens ao seu redor e conseguido determinadas prerrogativas que somente a eles era possível, tanto que ela escreveu volumosamente ao longo de sua vida. Ela afirma os dogmas e crenças de seu tempo, estava imersa na mentalidade da época, por este motivo não é de se estranhar que afirmasse a fraqueza feminina em vista dos “varones fuertes”.

Sobre a escrita teresiana, Alison Weber demonstra que a Madre estava revestida de um *topoi* literário ou estratégia de escrita em que ela afirmava o que se pensava sobre as mulheres de sua época, exercendo assim um discurso que a historiadora chamou de “feminilidade”. Teresa também teria utilizado, de acordo com Weber, recursos retóricos – retórica humilhada – para se proteger, retomando assim a humildade necessária para uma mulher conforme sua posição dentro da igreja³².

A ideia de que as mulheres são naturalmente mais vulneráveis e fracas que os homens tem origem na herança da filosofia clássica, uma vez que o entendimento sobre a mulher na modernidade bebeu das fontes de Aristóteles, como demonstra Simone de Beauvoir:

“A fêmea é fêmea em virtude de certa *carência* de qualidades”. [...] “Devemos considerar o caráter das mulheres como sofrendo de certa deficiência natural”, e posteriormente foi traduzida para a visão cristã em São Tomás de Aquino: a mulher é um “homem incompleto”, um ser “ocasional”³³. [grifos e aspas no original]

Para Beauvoir, a negatividade em relação às mulheres caminhou ao longo da história havendo pequenas possibilidades para elas agirem ou simplesmente manifestarem-se. Seriam necessárias condições excepcionais para que a mulher pudesse conceber e realizar algum projeto concreto, o que acontecia, em alguns casos, com as rainhas e regentes que em determinado contexto foram exaltadas acima de seu sexo em função da sua soberania; na vida conventual por tornar a mulher independente do homem uma vez que certas abadessas detinham grandes poderes ou até mesmo na relação mística (e autônoma) com o Sagrado, onde as almas femininas absorviam a inspiração e a força de uma alma viril, obtendo reconhecimento e respeito na sociedade o que lhes permitiam realizar certos empreendimentos³⁴.

Beauvoir argumenta que mesmo dentro de um ambiente patriarcal marcado pela misoginia³⁵, foi possível para algumas mulheres desenvolver autonomamente os seus projetos, inclusive obtendo certo reconhecimento da sociedade. A filósofa ainda ressalta que essas pequenas possibilidades se deram com maior frequência nas esferas da nobreza e conclui: “as rainhas por direito divino, as santas por suas evidentes virtudes, asseguram-se um apoio na sociedade que lhes permite igualar-se aos homens”³⁶. Para Beauvoir, a religião em alguns casos opera uma transformação: “Catarina de Siena, santa Teresa são almas santas acima de qualquer condição fisiológica; suas vidas seculares e suas vidas místicas, suas ações e seus escritos situam-se em um nível que poucos homens alcançaram”³⁷.

Michel Foucault, em *Microfísica do Poder*, vai discutir sobre a soberania e a disciplina e nos convida a perceber que as relações de dominação e força são relações casuais. Por esse motivo, o filósofo vai defender a disciplina como uma tecnologia de exercício de poder e gestão de pessoas. Nesse sentido, a disciplina:

exerce o seu controle, não sobre o resultado de uma ação apenas, mas sobre o seu desenvolvimento. [...] A disciplina implica uma vigilância perpétua e constante dos indivíduos. Não basta olhá-los as vezes [...] É preciso vigiá-los o tempo todo. [...] Vigiar também implica um registro contínuo. Anotação do indivíduo e transferência da informação de baixo para cima, de modo que, no cume da pirâmide disciplinar, nenhum detalhe, acontecimento ou elemento disciplinar escape a esse saber³⁸.

Foucault buscou fugir de uma análise essencialista que vê o poder (ou a dominação) encarnado numa instituição ou em alguém individual, isto é, para o filósofo o poder é um estado que “não se dá, não se troca e nem se retoma, mas se exerce”³⁹. Portanto, o poder só existe em ação e não é apenas uma manutenção ou reprodução das relações econômica, mas acima de tudo, poder é uma relação de força.

Na relação de força (acrescentamos aqui, gênero) Madre Teresa, enquanto mulher freira e em clausura, estava subordinada aos seus confessores. Como afirmado acima, inicialmente o mandato para a escrita de sua vida pode ser visto como um instrumento de controle dos confessores sobre a sua experiência mística. O motivo inicial, portanto, seria a vigilância. Para Luciana Santos, a presença dos confessores (ou guias espirituais) ainda foi outra maneira de autorizar a palavra feminina. O mandato e a obediência resultaram nos registros místicos, como vai afirmar no Prólogo de *Castillo Interior*:

Y así comienzo a cumplirla hoy, día de la Santísima Trinidad, año de 1577, en este monesterio de San Josef del Carmen en Toledo adonde a el presente estoy, sujetándome en todo lo que dijere a el parecer de quien me lo manda escribir, que son personas de grandes letras. (M Prólogo, 3).

Tal acompanhamento, portanto, faz parte de uma estratégia disciplinante e de vigia, já que eram os confessores que pediam essa escrita, como uma forma confessional, censuravam a mesma obra⁴⁰. Contudo, se poder também é positivo e produtor, como afirmado por Michel Foucault, nessa medida é possível interpretar o mandato dos padres como o gatilho que predispôs a produção textual em que Teresa pôde escrever e falar em primeira pessoa. É imperativo ressaltar que a presença dos confessores (ou a presença masculina) no processo de escrita de Teresa de Jesus, assim como o de outras mulheres escritoras – religiosas ou não –, de modo algum retira delas o agenciamento de suas trajetórias e a novidade de seus escritos⁴¹.

Teresa obedece e inicia a escrita narrando os fenômenos místicos (visões e arrebatamentos) que afirmava ser acometida. No entanto, ao mesmo tempo que cumpre a ordem estabelecida o seu texto demonstra que ela aproveitou tal possibilidade para aprofundar temas e apresentar percepções de mundo muito próprias. Então, ao escrever afirmando sua submissão e se colocando sujeita a quem a mandou escrever (inicialmente o Padre Jerónimo Gracián), ainda assim ela demonstra mediar entre o que deveria escrever e o que desejava registrar.

Sobre essa afirmação, no capítulo quarto do livro da *Vida*, Teresa prolonga o seu argumento expondo sua percepção sobre Deus: “gran bondad de Dios y regaládose mi alma de ver su gran magnificência y misericordia” (V 4, 10); tempos depois, retoma a narrativa da sua vida, como foi designada fazer: “Quiero tornar a lo que me han mandado” (V 4, 11). Em vários momentos a escrita de Teresa demonstra ultrapassar o que lhe foi ordenado, que era o de escrever sobre sua vida, porém, tem-se a impressão de que o texto dela está carregado de profunda pedagogia espiritual. Tais indícios na escrita de Madre Teresa nos conduz ao tratamento desta fonte como um ego-documento e não propriamente como uma autobiografia.

Portanto, mesmo que houvesse mecanismos e tentativas de maior controle das consciências e a censura exercida pela igreja Católica, essas tecnologias de poder não conseguiram eliminar totalmente determinadas práticas. De acordo com Célia Borges, mesmo que o catolicismo tenha desencadeado a perseguição de todas as práticas consideradas heterodoxas e imposto “un fuerte control sobre los escritos místicos, jamás consiguió eliminar el interés por este tipo de obras. Y, desde luego, durante el siglo XVII, el deseo por la incursión en las vías místicas permanecía muy vivo”⁴². Destarte, a circulação de biografias, vidas devotas e autobiografias de beatas e religiosas místicas, bem como variados textos produzidos por essas mulheres, demonstra que muitas delas não ficaram alheias ao mundo das letras e nem mesmo a esse movimento espiritual, cuja união com o Divino é autônoma e interior.

Um conhecimento interior: Teresa e a linguagem mística

A mística, enquanto um fenômeno religioso e um tipo de linguagem foram comuns em várias épocas, de tal modo que o relato se estabelece como uma atividade de escrita muito diversificada. Destarte, no universo cristão ocidental os místicos espanhóis, italianos, franceses, alemães, entre outros, utilizaram todos os recursos de linguagem para traduzir o

indizível da experiência que abala corpo e alma. A palavra do místico é, nessa medida, “quebrada”, intimada a dizer o que parece ser impossível, o verbete “Linguagem mística” do *Dicionário de Mística* define essa escrita como sendo “sincopada, fragmentada, irregular, fortemente transgressora”⁴³.

Com a ajuda de metáforas em que o sensorial é capturado (tato, gosto, olfato e visão), homens e mulheres buscavam transmitir em palavras o que parecia ser impossível de explicar através delas. Em vista disto, o texto místico elege o domínio das sensações como produtor de conhecimento e organiza-se no território da experiência como “categoria central no campo epistemológico: fala-se de uma união sobrenatural com Deus, que só pode ser compreendida pela vivência”⁴⁴.

Nos textos de Madre Teresa essa fórmula não foi tão diferente. Nas quartas *Moradas*, ela vai recorrer a metáfora do braseiro e de finos perfumes para falar das sensações do arrebatamento:

[...] ni aun el alma sabe entender qué es lo que se le da allí Entiende una fragancia – figamos ahora – como si en aquel hondón interior estuviesse un brasero adonde se achasen olorosos perfumes; ni se ve la lumbre ni dónde está; mas el calor y humo oloroso penetra toda el alma, y aun hartas veces – como he dicho – participa el cuerpo. (4 M 2, 6)

A alma e o corpo participam desta experiência de abrasamento. O recurso às metáforas são uma forma de explicitar o que se passa ou se sente no fenômeno místico. Em outros momentos, o texto de Teresa recorre a uma abundante simbologia imagética, como por exemplo, o uso de figuras como a água, a pomba, o voo, a crisálida (ou borboletinha), as fontes e os mananciais de água, a adega de vinho, o dardo em chamas, entre tantas outras formas de expressão.

Teresa apresenta, portanto, diversificado repertório de linguagem em que denota um sentimento agridoce, pois descreve as dores do arrebatamento (ou raptó místico) como sendo deleitosas ou favores de Deus. O corpo é totalmente envolvido e convidado a experimentar tais sensações, num verdadeiro “jogo” sensorial. Na seguinte passagem do livro da *Vida* (eternizada na escultura de Gian Lorenzo Bernini – “O êxtase de Santa Teresa” – 1647-1652), a Monja descreve a sensação de dores deleitosas ocorridas numa visão que afirma ter tido de um anjo:

Quiso el Señor que viese aquí algunas veces esta visión: vía un ángel [...] en forma corporal [...]. Esta visión quiso el Señor le viese así: no era grande, sino pequeño, hermoso mucho, [...] vialo en las manos un dardo de oro largo, y al fin de el hierro me parecía tener un poco de fuego; *éste me parecía meter por el corazón algunas veces y que me llagava a las entrañas*; al sacarle, me parecía las llevaba consigo y

me dejava 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* [...] (V 29, 13) [grifo nosso]

O trecho continua demonstrando que o arrebatamento é um êxtase causado por Deus: “[...] antes en comenzando esta pena de que ahora hablo, parece arrebatada el Señor el alma y la pone en éstasi; y así no hay lugar de tener pena ni de padecer, porque viene luego el gozar (V 29, 14)”. A sensação final descrita por Teresa é de profundo deleite (um gozo outro – místico) que ela afirmar ser sentida na alma e no corpo todo⁴⁵.

Sobre a relação entre a espiritualidade, vida religiosa e o corpo da mulher, Ivone Gebara afirma:

quando se fala ou se vive uma espiritualidade, a questão do corpo se impõe de forma absoluta. [...] Nas maneiras tradicionais de abordar a questão espiritual, o corpo era sempre encarado com desconfiança, como uma ameaça à vida espiritual [...]. Não nos parece o momento para revermos antigas concepções sobre a realidade do corpo. O que nos interessa é revalorizá-lo e mostrar como estamos como seres corpóreos presentes na história, presentes aos outros e presentes a Deus⁴⁶.

A teóloga citada no leva a entender que é preciso ultrapassar barreiras culturalmente construídas sobre o corpo feminino e redescobrir a integralidade deste no mistério espiritual da histórica cristã.

Para Bernard McGinn, os autores místicos (homens e mulheres) “descreveram o seu encontro com Deus de um modo concreto e intensamente ‘sensual’, sem nenhum apelo à tradicional precaução de que a alma ‘deve transformar a paixão em impassibilidade’”⁴⁷. Para o historiador, essa linguagem sensual fica evidenciada no uso

surpreendentemente direto de imagens e linguagens sexuais em muitas descrições de união nupcial entre Cristo, o Amante Divino, e a alma humana, feminina tanto no gênero linguístico como muito frequentemente na sexualidade concreta⁴⁸.

Desse modo, os místicos procuram mostrar de uma maneira clara que “paixão é paixão”. Podemos dizer que o *Castillo Interior*, considerada a obra prima de Madre Teresa, é uma alegoria que corresponde a um itinerário com sete etapas que a alma deve seguir na direção da mais íntima câmara do castelo onde Deus está. Simbolicamente, o castelo no qual Teresa faz referência é a própria pessoa, corpo e alma, que devem seguir o caminho da interiorização. Na última etapa, ou câmara do castelo, a Amada (a alma) encontra o Amado (Deus) para a realização do casamento espiritual. Essa união corresponde a um dos momentos de maior interação do místico com o fenômeno religioso que, geralmente, está acompanhado

de estágios de êxtase no corpo do indivíduo. Nas sétimas Moradas, etapa auge da união mística, Teresa relata a paixão e o gozo quando descreve o momento do matrimônio espiritual:

Quizé es todo lo que disse san Pablo: “El que se arrima y allaga a Dios, hácese un espíritu con El”, tocando este soberano matrimonio, que presupone haberse llegado Su Majestad a el alma por unión. [...] Así me parece puede decir aquí el alma, porque es adonde la mariposilla que hemos dicho, muere, u con grandísimo gozo, porque su vida é ya Cristo. Y esto se entiende mejor, cuando anda el tiempo, por los efectos, porque se entiende claro, por unas secretas aspiraciones. [...] aunque no se saben decir, mas que es tanto este sentimiento que producen algunas veces unas palabras regaladas, que parece no se pueden escusar de decir: ¡Oh, vida de mi vida y sustento que me sustentas!, y cosas de esta manera; porque de aquello pechos divinos, adonde parece está Dios siempre sustentando el alma, salen unos rayos de leche que toda la gente del castillo conhorta [...]”. (7M 2, 6-7).

Veja que na citação acima Teresa utiliza de exclamação para explicar e enfatizar o que ocorre em momentos de êxtase, afirmando, portanto, que o arrebatamento “se entende com o passar do tempo e com os efeitos”, assim, o que é sentido leva a irromper a capacidade de fala. O momento da *unio mystica* é sinalizada pelo matrimônio espiritual descrito acima, ápice da experiência mística. Teresa afirma que se compreende sobre os gozos divinos conforme o tempo vai passando, conforme se ganha entendimento e experiência deste fenômeno, desse modo, o sujeito que vivencia desenvolve maior conhecimento de si e dos efeitos espirituais no corpo.

Em outra medida, para além das simbologias e metáforas extensamente usados no texto místico, se formos lançar o olhar ao contexto histórico e as dinâmicas da vida social e religiosa dos sujeitos do passado esse relato, enquanto fonte histórica, também nos permite entender o lugar da mulher dentro da vida religiosa e da espiritualidade cristã. Esses registros nos ajudam a pensar a dinâmica das relações sociais, de gênero e poder que elas vivenciaram.

Estamos, portanto, falando de um relato que não apenas trata da união com o sagrado, mas do *modus loquendi* (maneiras de falar) e do *modus agendi* (maneiras de agir) dessas mulheres em cada época da história cristã ocidental. Já no livro da *Vida*, Teresa vai afirmar a qualidade da mulher como fraca e ruim:

[...] para lo demás basta ser mujer para caérseme las alas, cuintimás mujer y ruin. Y así, lo que fuere más de decir simplemente el discurso de mi vida, tome vuestra merced para sí, pues tanto me ha importunado escriba alguna declaración de las mercedes que me hace Dios en la oración, si fuere conforme a las verdades de nuestra santa fe católica; y si no, vuestra merced lo queme logo, que yo a esto me sujeto (V 10, 8).

Nesse trecho, Teresa demonstra ter clareza da condição de mulher, sabia que em muitos aspectos estava impedida e era subordinada à hierarquia clerical. Como afirmado nas páginas anteriores, a Monja atesta que escreve por obediência e demonstra resignação com todas as consequências que possam vir das mãos de seus confessores. Ao reconhecer a sua inferioridade feminina (“mujer flaca y ruim”), Teresa demonstra consciência do lugar que a sociedade do Antigo Regime condicionava as mulheres.

Sabendo que as mulheres não possuíam autoridade sobre seus próprios textos, no livro da *Vida* ela vai defender o seu conhecimento não como uma erudição técnica, mas, por outro lado, um saber que frui de dentro dela, fruto de sua experiência religiosa:

[...] Acaecíame en esta representación que hacía de ponerme cabe Cristo que he dicho, y aun algunas veces leyendo, venirme a deshora un sentimiento de la presencia de Dios, que en ninguna manera podía dudar que estava dentro de mí u yo toda engolfada en El.
Esto no era manera de visión; creo lo llaman mística teología. Suspende el alma de suerte que toda parecía estar fuera de sí. Ama la voluntad, la memoria me parece está casi perdida, el entendimiento no discurre [...]. (V 10,1)

Notamos aqui a ideia do protagonismo de Deus na sua vida e no que conhecia sobre as coisas espirituais. Todo o conhecimento vem do interior, não é uma visão, mas uma mística teologia – termo técnico no texto teresiano. De acordo com o *Dicionário de Mística*, teologia mística é uma corrente influenciada pela tradição de Dionísio Areopagita que vai interpretar – do ponto de vista ontológico – uma estrutura perfeita do universo no fluxo de luz que procede de Deus, fluxo este que vai se estender para os diversos níveis da criação em ordem hierárquica⁴⁹. Ou seja, toda criatura sabe porque este conhecimento frui de Deus e está no interior de cada um. Assim Teresa vai afirmar o seu conhecimento como sendo fruto da graça divina.

Considerações finais

Fica demonstrado que o contexto vivenciado por Teresa de Jesus está presente em diferentes partes dos livros que discutimos nesse breve artigo. Ela argumenta sobre as questões de conflito religioso da época, aborda a condição feminina (seja afirmando o seu papel ou utilizando de estratégia consciente para validar seu texto), fala do corpo, das sensações corporais e da presumida fraqueza feminina.

Seguimos na reflexão de que a igreja Católica, ao longo de sua extensa história, desenvolveu e sofisticou diferentes mecanismos de controle e extração de informação. A

escrita de Madre Teresa esteve subordinada ao mandato, a censura e as correções dos confessores, no entanto, entendemos que a situação de escrever sobre a sua vida espiritual fez com que Teresa estivesse autorizada a escrever, demonstrando que nas relações de poder e gênero de sua época houve mediações e permissões importantes para o desenvolvimento da escrita feminina. Assim, seguindo a perspectiva de Michel Foucault, mesmo que as tecnologias de poder possam ser restritivas, elas também foram produtoras.

Quando os livros de Teresa de Ávila são examinados, recolhidos e censurados, estamos diante da tentativa de ocultar ou silenciar um discurso espiritual que se mostrava diferente da ortodoxia considerada correta e verdadeira. No entanto, ao mesmo tempo que houve a censura, houve também a produção e circulação desses livros como uma “ciência nova”, termo cunhado por Michel de Certeau que designa um saber outro, diferente do conhecimento acadêmico escolástico.

Por fim, o relato místico apresenta-se como uma fonte de pesquisa que vai muito além de uma narrativa religiosa simbólica dos êxtases. Consideramos a escrita mística relacionada com as questões socioculturais, cujo registros apresentam-se como fontes históricas em que os modos de agir, de saber e de fazer nas diferentes temporalidades e sociedades podem ser vislumbrados. Por esse motivo, nosso olhar sobre os escritos de Madre Teresa de Jesus busca evidenciar as relações de poder e gênero que circundam a vida desta personagem, as formas como ela articulou entre o permitido e o proibido para tomar a pena e escrever sobre a sua relação íntima com Deus.

Notas

¹ CERTEAU, Michel de. *A fábula mística: séculos XVI e XVII*. v. I. Rio de Janeiro: GEN/Forense, 2015. p. 36.

² Ibidem. p. 37.

³ Ibidem. p. 24.

⁴ Teresa de Cepeda y Ahumada (conhecida também como Santa Teresa de Jesus ou Santa Teresa d'Ávila), foi filha de Alonso Sánchez de Cepeda e Beatriz de Ahumada, nasceu na cidade de Ávila, Espanha, em 28 de março de 1515 e morreu em 4 de outubro de 1582, aos 67 anos, em Alba de Tormes. Costumeiramente, sua biografia pode ser dividida em três momentos particulares, conforme cronologia estipulada pelo teresianista Tomás Álvarez: vida em família (1515-1535); sua vida como monja no Mosteiro da Encarnação (1535-1562); e o período de Teresa como escritora e inserida no trabalho das fundações (1562-1582). As experiências espirituais de êxtase místico começaram por volta de seus 40 anos de idade, eventos que surgiram de forma receptiva e progressiva. A partir de 1560, Madre Teresa começa a escrever o livro da *Vida*, sua primeira obra escrita por mandato de seus confessores. Cf. TEIXEIRA, Faustino. *Na fonte do amado, malhas da mística cristã*. São Paulo: Fonte Editorial, 2017. p. 47-48. Ressaltamos que o conjunto de elementos biográficos nos permite identificar, resumidamente, não propriamente uma trajetória coerente do nascimento à morte, mas sua atuação na vida. Portanto, é importante frisar o cuidado no trato das referências biográficas de Madre Teresa, por se tratar, na maioria dos casos, de relatos imbuídos de teor apologético e laudatório. Esses senões não tornam impossível, entretanto, extrair desses textos informações referentes à personagem, sua trajetória e relevância histórica.

⁵ O termo patriarcado tem sua origem na Roma antiga (*pater familiae*), em que o patriarca tinha sob seu poder a mulher, filhos, escravos e vassallos, incluindo o poder de decidir sobre suas vidas. A aplicação do termo patriarcado não é unânime dentro dos estudos de gênero e feministas, nem mesmo dentro da historiografia. No entanto, para esclarecer o uso deste termo, concordamos com as considerações de Martha Giudice Narvaz e Sílvia Helena Koller: “cabe destacar que o patriarcado não designa o poder do pai, mas o poder dos homens, ou do masculino, enquanto categoria social. O patriarcado é uma forma de organização social na qual as relações são regidas por dois princípios básicos: 1) as mulheres estão hierarquicamente subordinadas aos homens e, 2) os jovens estão hierarquicamente subordinados aos homens mais velhos. A supremacia masculina ditada pelos valores do patriarcado atribuiu um maior valor às atividades masculinas em detrimento das atividades femininas; legitimou o controle da sexualidade, dos corpos e da autonomia femininas; e, estabeleceu papéis sexuais e sociais nos quais o masculino tem vantagens e prerrogativas (Millet, 1970; Scott, 1995)”. Ver: NARVAZ, Martha Giudice; KOLLER, Sílvia Helena. Famílias e patriarcado: da prescrição normativa à subversão criativa. *Psicologia & Sociedade*. 18 (1): 49-55; jan/abr, 2006. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/psoc/a/VwnvSnb886frZVkpBDpL4Xn/abstract/?lang=pt>>. Acesso em: 27/mar/2023.

⁶ A primeira fundação foi o Mosteiro de São José (em Ávila), seguido de outras atividades fundadoras: Malagón (1568), Valladolid (1568), Toledo (1569), Pastrana (1569), Salamanca (1570), Alba de Tormes (1571), Medina (1571), Segóvia (1574), Beas (1575), Sevilla (1575), Villa Nueva de la Jara (1580), Palência (1580), Soria (1581), Burgos (1582) e Granada (1582 - por frei João da Cruz e Ana de Jesus).

⁷ Nota ao leitor: No corpo do texto, ao fazer as citações da obra de Teresa de Ávila, serão utilizadas as siglas correspondentes ao texto referido, como por exemplo: livro de la *Vida* (V), *Camino de Perfeccion* (C) e *Moradas del Castillo Interior* (M). Assim, utilizaremos o modelo de citação de texto místico, obedecendo as seguintes siglas e regras: primeiro o número em arábico, refere-se ao capítulo e à obra, por exemplo: M – para *Moradas*, que ficaria 4M 2, 3 (leia-se quartas *Moradas*, capítulo 2, parágrafo 3); para dos demais livros: C – para *Camino de Perfeccion*; V – para *Vida*, o número posterior à sigla designa o capítulo e, na sequência, o parágrafo. Exemplos: *Vida* – V 31, 12 (leia-se *Vida* capítulo 31, parágrafo 12). Ademais, para uma melhor compreensão das citações de Madre Teresa optamos por utilizar como fonte a edição contemporânea das *Obras Completas*, pois esta versão não compromete o sentido, interpretação e a leitura em relação a versão original de 1588. Ver: TERESA DE JESUS, Santa. *Obras Completas*. 4ª ed. Edición Manual. Transcripción, introducciones y notas de Efren de la Madre de Dios, OCD; y Otger Steggink, O. CARM. Biblioteca de Autores Cristianos: Madrid, 1974.

⁸ TEDESCHI, Losandro Antônio. *História das mulheres e a representação do feminino*. Campinas: Curt Nimuendajú, 2008. p. 123.

⁹ GRAÑA CID, María del Mar. Palabra escrita y experiencia femenina en el siglo XVI. In: GÓMEZ, Antonio Castillo. *Escribir y leer en el siglo de Cervantes*. Barcelona: Editorial Gedisa, 1999. p. 222.

¹⁰ Ibidem. loc. cit.

¹¹ GARCIA, Elisa; SANTOS, Georgina (Orgs.). *Mulheres do mundo Atlântico: gênero e condição feminina da época moderna à contemporaneidade*. 1. ed., Belo Horizonte: Fino Traço, 2020. p. 7.

¹² BROCHADO, Cláudia Costa; DEPLAGNE, Luciana Calado (Org.). *Vozes de mulheres da Idade Média*. João Pessoa: Editora UFPB. 2018. p. 9.

¹³ A imprensa espanhola alcançou enorme difusão e a literatura de gênero religioso gozou de popularidade e êxito editorial. Foi nessa esteira que os escritos de Madre Teresa foram reunidos por frei Luís de Leon e publicados poucos anos após a sua morte com o título “*Los libros de la madre Teresa de Jesus fundadora de los monesterios de monjas y frayles Carmelitas descalços de la primera regla*. En Salamanca por Guillelmo Foquel, 1588”. Contém nesta edição príncipe os livros: *Vida*; *Camino de Perfección*; *Castillo Interior de las Moradas*. A obra desta Monja, ao mesmo tempo que foi defendida também foi muito perseguida, sendo acusada de leitura perigosa e herética. Ainda assim, conquistou popularidade entre os leitores, sobretudo entre as mulheres de seu período e posteriormente.

¹⁴ BOUZA, Fernando. *Del escribano a la biblioteca: la civilización escrita europea en la alta Edad Moderna* (siglos XV-XVII). Madrid: Ediciones Akal, 2018. p. 39.

¹⁵ O conceito de espiritualidade para este momento aludia a “distintos tipos de guías y técnicas de la perfección Cristiana hasta la unión del hombre con Dios, entre las cuales la oración es el medio superior para el conocimiento y la experimentación de la divinidad”. SÁNCHEZ, Carlos Alberto González. La oración: ascética y mística de la imagen. In: *El espíritu de la imagen: arte y religión em el mundo hispánico de la contrarreforma*. Madrid: Cátedra, 2017. p. 23.

¹⁶ SÁNCHEZ, Carlos Alberto González. *El espíritu de la imagen: arte y religión em el mundo hispánico de la contrarreforma*. Madrid: Cátedra, 2017. p. 119-120.

¹⁷ Ibidem. p. 120.

¹⁸ LOSSO, Eduardo Guerreiro; BINGEMER, Maria Clara; PINHEIRO, Marcus Reis (Orgs.). *A mística e os místicos*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2022. p. 40.

- ¹⁹ MARAVAL, José Antônio. *A cultura do Barroco: análise de uma estrutura histórica*. Tradução de Silvana Garcia. São Paulo: Edusp. 2009. p. 58.
- ²⁰ Está dentro da definição de “mística” o relato escrito e a experiência religiosa das vertentes islâmica, judaica, cristã ortodoxa, hindu e do zen budismo. Sobre o tema ver a trilogia de TEIXEIRA, Faustino. *Mística zen budista: no coração do cotidiano*. Curitiba: Appris, 2021; TEIXEIRA, Faustino. *Mística islâmica: a dança da unidade*. Curitiba: Appris, 2021; TEIXEIRA, Faustino. *Malhas da mística cristã*. Curitiba: Appris, 2019.
- ²¹ NOGUEIRA, Simone Maria Marinho. Mística feminina – escrita e transgressão. *Revista Graphos*, vol. 17, nº 2, UFPB/PPGL, 2015. p. 94.
- ²² Ibidem. p. 95.
- ²³ Ibidem. loc. cit.
- ²⁴ De acordo com Michel de Certeau, “o distanciamento de todos os conteúdos possíveis instaura a ‘interioridade’ que se fará um caminho através das positivities históricas ou linguísticas”. O signo que marca cada vez mais o texto do místico será o seu lugar de enunciação: “eu”. Cf. CERTEAU, Michel de. *A fábula mística: séculos XVI e XVII*. vol. I. Rio de Janeiro: GEN/Forense, 2015. p. 281-282.
- ²⁵ AMELANG, James S. Autobiografias femininas. In: ORTEGA, M., LAVRIN, A. y PÉREZ CANTÓ, P. (Coord.). *El Mundo Moderno (Historia de las mujeres en España y América Latina, vol. II)*. Madrid: Cátedra, 2005. p. 160.
- ²⁶ ZUMTHOR, Paul. *A letra e a voz: a “literatura” medieval*. Tradução de Amálio Pinheiro, Jerusa P. Ferreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1993. p. 35.
- ²⁷ SANTOS, Luciana Lopes dos. *A Madre fundadora e os livros: santidade e cultura escrita no “siglo de oro” Espanhol*. Tese de doutorado em História, Universidade Federal do Rio Grande do Sul: Porto Alegre, 2012. p. 23-24.
- ²⁸ Ibidem. p. 32.
- ²⁹ HOUDARD, Sophie. Afeições da alma e emoções na experiência mística. In: CORBAIN, Alain; COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, Georges. (dir). *História das emoções: Da antiguidade às luzes*. Vol 1. Tradução de Francisco Morás. Petrópolis/RJ: Vozes, 2020. p. 379
- ³⁰ PROSPERI, Adriano. A pedagogia inquisitorial. In: *Tribunais de consciência: inquisidores, confessores, missionários*. Tradução Homero Freitas de Andrade. São Paulo: Edusp. 2013. p. 408.
- ³¹ Sobre o tema: RUBIO, Gloria A. Franco. *El mundo sobrenatural en la Europa moderna*. Sevilla: Mergablum, 1999. De acordo com a historiadora, o universo mágico e maravilhoso do medievo permaneceu de forma abundante nos três primeiros séculos da modernidade, tanto no discurso científico quanto no teológico-moral.
- ³² Cf. WEBER, Alison. *Teresa of Avila and the Rhetoric of Femininity*. New Jersey: Princeton University Press. Edição do Kindle. p. 50.
- ³³ BEAUVOIR, Simone de. O segundo sexo: fatos e mitos. Tradução Sérgio Milliet. 3ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016. p. 12.
- ³⁴ Ibidem. p. 146.
- ³⁵ Sobre o termo misoginia utilizado, é importante esclarecer que a sua origem data da Grécia durante o período clássico, e remonta aos antigos tratados morais que versavam sobre o enlace matrimonial e o papel assumidamente secundário relegado às mulheres naquela sociedade. Para o período Moderno, o termo pode ser aplicado no sentido de argumentar sobre a desigualdade de gênero que se perpetuou no Ocidente quase de maneira universal tendo em vista a grande influência que os tratamos filosóficos e médicos da antiguidade foram utilizados como base para o constructo político, social, cultural e até mesmo religioso.
- ³⁶ BEAUVOIR, Simone de. op. cit. p. 147.
- ³⁷ Ibidem. p. 188.
- ³⁸ FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Tradução de Roberto Machado, Rio de Janeiro: Graal, 1979. p. 105-106
- ³⁹ Ibidem. p. 174.
- ⁴⁰ SANTOS, Luciana Lopes dos. op. cit. p. 33.
- ⁴¹ Sobre a escrita feminina e os relatos místicos, ver: MCGINN, Bernard. O florescimento da mística: homens e mulheres da nova mística. Tomo III. Tradução de Pe. José Raimundo Vidigal. São Paulo: Paulus, 2017; PEÑA, María del Val González de la. (coord.) *Mujer y Cultura Escrita: del mito al siglo XXI*. Gijón: Ediciones Trea, 2005; CAMMARATA, Joan F. *Women in the Discourse of Early Modern Spain*. Florida: University Press of Florida, 2003; BROCHADO, Cláudia Costa; DEPLAGNE, Luciana Calado (org.). *Vozes de mulheres da Idade Média*. João Pessoa: Editora da UFPB, 2018.
- ⁴² BORGES, Célia Maria. Las hojas de Teresa de Ávila: espiritualida mística entre mujeres de la Península Ibérica y del Brasil Colonial. In: MARINAS, Maria Isabel Viforcós; LOPEZ, Loreto López. *Historias*

compartidas, religiosidad y reclusión femenina en España, Portugal y América, siglos XVI-XIX. México: Universidad de León, 2007. p. 179.

⁴³ LINGUAGEM MÍSTICA. In: BORRIELLO, L.; CARUANA, E.; DEL GENRIO, M. R.; SUFFI, N. *Dicionário de Mística*. São Paulo: Paulus: Edição Loyola, 2003. p. 640.

⁴⁴ GONÇALVES, Margareth de Almeida. *Império da fé: andarilhas da alma na Era Barroca*. Rio de Janeiro: Rocco, 2005. p. 14.

⁴⁵ Apesar da linguagem mística apresentar um carregado teor erótico e sensual, é preciso que tenhamos atenção ao analisar esse estilo de escrita para não aplicar concepções contemporâneas sobre amor e gozo aos escritos do passado. Uma maneira de interpretar a linguagem sensual mística busca na psicanálise lacaniana algumas respostas. De acordo com a pesquisadora Maruzânia Soares Dias, “a experiência do êxtase místico permite, por um breve momento, o gozo de Deus, o gozo glorificado, onde a noção de tempo e eternidade se fundem como um *istmo*” que vincula Deus e criatura. Para a autora, a centralidade que a psicanálise lacaniana dá ao gozo estabelece o campo do gozo que reformula a diferente entre os sexos possibilitando o estabelecimento de um lugar até então inexistente para o feminino, ou seja, “a lógica do não-fálico, onde há um mais-gozar, um gozo que vai além da referência fálica. Dado que esse gozo do Outro é impossível de simbolizar, temos o amor como suplência à inexistência da relação sexual, uma vez que a lógica lacaniana vai nos mostrar que, enquanto categoria universal, ‘A Mulher não existe’, que é correlato do enunciado ‘não há relação sexual’, isto é, ‘não há proporção sexual’” no gozo místico. Sobre o tema, consultar: DIAS, Maruzânia Soares. *O gozo de Deus: uma análise lacaniana da experiência mística na obra de Marguerite Porete*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Universidade Pontifícia Católica. São Paulo, 2010.

⁴⁶ GEBARA, Ivone. *Vida religiosa: da teologia patriarcal à teologia feminista (um desafio para o futuro)*. São Paulo: Paulinas, 1992. p. 49-50.

⁴⁷ MCGINN, Bernard. op. cit. p. 239.

⁴⁸ Ibidem. loc. cit.

⁴⁹ MÍSTICA TEOLOGIA. In: In: BORRIELLO, L.; CARUANA, E.; DEL GENRIO, M. R.; SUFFI, N. *Dicionário de Mística*. São Paulo: Paulus: Edição Loyola, 2003. p. 717.

Referências

ALABRÚS, Rosa Maria y CARCÉL, Ricardo García. *Teresa de Jesús: la construcción de la santidad femenina*. Madrid: Cátedra, 2015.

AMELANG, James S. Autobiografias femeninas. In: ORTEGA, M., LAVRIN, A. y PÉREZ CANTÓ, P. (Coord.). *El Mundo Moderno* (Historia de las mujeres en España y América Latina, vol. II). Madrid: Cátedra, 2005.

BEAUVOIR, Simone de. *O segundo sexo: fatos e mitos*. Tradução Sérgio Milliet. 3ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016.

BOUZA, Fernando. *Del escribano a la biblioteca: la civilización escrita europea en la alta Edad Moderna (siglos XV-XVII)*. Madrid: Ediciones Akal, 2018. p. 39

BORGES, Célia Maria. Las hojas de Teresa de Ávila: espiritualida mística entre mujeres de la Península Ibérica y del Brasil Colonial. In: MARINAS, Maria Isabel Viforcós; LOPEZ, Loreto López. *Historias compartidas, religiosidad y reclusión femenina en España, Portugal y América, siglos XVI-XIX*. México: Universidad de León, 2007.

BORRIELLO, L.; CARUANA, E.; DEL GENRIO, M. R.; SUFFI, N. *Dicionário de mística*. São Paulo: Paulus: Edição Loyola, 2003.

BROCHADO, Cláudia Costa; DEPLAGNE, Luciana Calado (Org.). *Vozes de mulheres da Idade Média*. João Pessoa: Editora UFPB. 2018.

CERTEAU, Michel de. *A fábula mística: séculos XVI e XVII*. vol. I. Rio de Janeiro: GEN/Forense, 2015.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Tradução de Roberto Machado, Rio de Janeiro: Graal, 1979.

GARCIA, Elisa; SANTOS, Georgina (Orgs.). *Mulheres do mundo Atlântico: gênero e condição feminina da época moderna à contemporaneidade*. 1. ed., Belo Horizonte: Fino Traço, 2020.

GRAÑA CID, María del Mar. Palabra escrita y experiencia femenina en el siglo XVI. In: GÓMEZ, Antonio Castillo. *Escribir y leer en el siglo de Cervantes*. Barcelona: Editorial Gedisa, 1999.

GEBARA, Ivone. *Vida religiosa: da teologia patriarcal à teologia feminista (um desafio para o futuro)*. São Paulo: Paulinas, 1992.

GONÇALVES, Margareth de Almeida. *Império da fé: andarilhas da alma na Era Barroca*. Rio de Janeiro: Rocco, 2005.

HOUDARD, Sophie. Afeições da alma e emoções na experiência mística. In: CORBAIN, Alain; COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, Georges. (dir). *História das emoções: Da antiguidade às luzes*. Vol 1. Tradução de Francisco Morás. Petrópolis/RJ: Vozes, 2020.

MARAVALL, José Antônio. *A cultura do Barroco: análise de uma estrutura histórica*. Tradução de Silvana Garcia. São Paulo: Edusp. 2009.

McGINN, Bernard. *O florescimento da mística: homens e mulheres da nova mística*. Tomo III. Tradução de Pe. José Raimundo Vidigal. São Paulo: Paulus, 2017.

NOGUEIRA, Simone Maria Marinho. *Mística feminina – escrita e transgressão*. *Revista Gaphos*, vol. 17, nº 2, UFPB/PPGL, 2015.

PROSPERI, Adriano. *A pedagogia inquisitorial*. In: *Tribunais de consciência: inquisidores, confessores, missionários*. Tradução Homero Freitas de Andrade. São Paulo: Edusp. 2013.

SÁNCHEZ, Carlos Alberto González. *El espíritu de la imagen: arte y religión em el mundo hispánico de la contrarreforma*. Madrid: Cátedra, 2017.

SANTOS, Luciana Lopes dos. *A Madre fundadora e os livros: santidade e cultura escrita no “siglo de oro” Espanhol*. Tese de doutorado em História, Universidade Federal do Rio Grande do Sul: Porto Alegre, 2012.

TEDESCHI, Losandro Antonio. *História das mulheres e a representação do feminino*. Campinas: Curt Nimuendajú, 2008.

TERESA DE JESUS, Santa. *Obras Completas*. 4ª ed. Edición Manual. Transcripción, introducciones y notas de Efrén de la Madre de Dios, OCD; y Otger Steggink, O. CARM. Biblioteca de Autores Cristianos: Madrid, 1974.

WEBER, Alison. *Teresa of Avila and the Rhetoric of Femininity*. New Jersey: Princeton University Press. Edição do Kindle.

ZUMTHOR, Paul. *A letra e a voz: a “literatura” medieval*. Tradução de Amálio Pinheiro, Jerusa P. Ferreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.