

UFRRJ
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

TESE

**“ESTA MISERABLE, POCO HUMILDE Y MUY ATREVIDA”:
os escritos de Madre Teresa de Jesus entre o conhecimento de si e a
fabricação da santidade (1588-1606)**

Marcella de Sá Brandão

2024



**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

**“ESTA MISERABLE, POCO HUMILDE Y MUY ATREVIDA”:
os escritos de Madre Teresa de Jesus entre o conhecimento de si e a
fabricação da santidade (1588-1606)**

MARCELLA DE SÁ BRANDÃO

Sob a Orientação da Professora

Dra. Margareth de Almeida Gonçalves

Tese submetida como requisito parcial para obtenção do grau de Doutora **em História**, no curso de Pós-Graduação em História, Área de Concentração em Relações de Poder, Linguagens e História Intelectual.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de financiamento 001.

This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Finance Code 001.

Seropédica, RJ
(Dezembro, 2024)

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Biblioteca Central / Seção de Processamento Técnico

Ficha catalográfica elaborada
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

B817e Brandão, Marcella de Sá, 1986-
Esta miserable, poco humilde y muy atrevida: os
escritos de Madre Teresa de Jesus entre o
conhecimento de si e a fabricação da santidade (1588
1606) / Marcella de Sá Brandão. - Belo Horizonte,
2024.
223 f.: il.

Orientadora: Margareth de Almeida Gonçalves.
Tese (Doutorado). -- Universidade Federal Rural do Rio
de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em História, 2024.

1. Teresa de Jesus. 2. escrita feminina. 3.
literatura espiritual. 4. relações de vida. I.
Gonçalves, Margareth de Almeida, 1957-, orient. II
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro.
Programa de Pós-Graduação em História III. Título.



**MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**



TERMO Nº 4 / 2025 - PPHR (12.28.01.00.00.49)

Nº do Protocolo: 23083.000597/2025-81

Seropédica-RJ, 07 de janeiro de 2025.

Nome do(a) discente: MARCELLA DE SÁ BRANDÃO

TESE submetida como requisito parcial para obtenção do grau de DOUTORA EM HISTÓRIA, no Programa de Pós-Graduação em História - Curso de DOUTORADO, área de concentração em Relações de Poder e Cultura.

TESE APROVADA EM : 20 de dezembro de 2024

Banca Examinadora:

Dra. ANA ISABEL LÓPEZ-SALAZAR CODES, UCM Examinador Externo à Instituição

Dr. WILLIAM DE SOUZA MARTINS, UFRJ Examinador Externo à Instituição

Dra. LUCIANA MENDES GANDELMAN, UFRRJ Examinadora Interna

Dr. YLLAN DE MATTOS OLIVEIRA, UFRRJ Examinador Interno

Dra. MARGARETH DE ALMEIDA GONCALVES, UFRRJ Presidente

(Assinado digitalmente em 07/01/2025 11:54)

LUCIANA MENDES GANDELMAN
PROFESSOR DO MAGISTERIO SUPERIOR
DeptHRI (12.28.01.00.00.00.86)
Matrícula: 1718370

(Assinado digitalmente em 08/01/2025 08:53)

MARGARETH DE ALMEIDA GONCALVES
PROFESSOR DO MAGISTERIO SUPERIOR
DeptHRI (12.28.01.00.00.00.86)
Matrícula: 386989

(Assinado digitalmente em 08/01/2025 10:55)

YLLAN DE MATTOS OLIVEIRA
PROFESSOR DO MAGISTERIO SUPERIOR
DeptHRI (12.28.01.00.00.00.86)
Matrícula: 2383316

(Assinado digitalmente em 07/01/2025 09:47)

WILLIAM DE SOUZA MARTINS
ASSINANTE EXTERNO
CPF: 011.481.627-12

(Assinado digitalmente em 07/01/2025 08:31)

ANA ISABEL LÓPEZ-SALAZAR
ASSINANTE EXTERNO
Passaporte: AAH700782

Visualize o documento original em <https://sipac.ufrrj.br/public/documentos/index.jsp>
informando seu número: **4**, ano: **2025**, tipo: **TERMO**, data de emissão: **07/01/2025** e o código
de verificação: **0b296c9a66**

Para Flávia, minha irmã
(*In memoriam*)

AGRADECIMENTOS

Início meus agradecimentos ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ), estendendo-os a todos os professores e professoras, à coordenação, representada pelas professoras Maria da Glória de Oliveira e Mônica da Silva Ribeiro, e ao secretário Paulo César Longarini, pela educação nos atendimentos e pela assistência prestada.

Registro meu especial agradecimento à minha orientadora, Margareth de Almeida Gonçalves, pela condução do trabalho e pela sensibilidade demonstrada nos momentos difíceis que a vida nos impõe. Não tenho dúvidas de que os acertos desta pesquisa são fruto de sua valiosa orientação.

Agradeço aos membros da banca examinadora: professora Ana Isabel López-Salazar Codes, pela gentileza, acolhida e mentoria durante os meses que estive na Universidad Complutense de Madrid; ao professor Willian de Souza Martins, que acompanhou o amadurecimento desta pesquisa desde a disciplina no PPGHIS/UFRJ em 2021; aos professores do Programa de Pós-graduação em História da UFRRJ, Yllan de Mattos Oliveira e Luciana Mendes Gandelman, por terem aceitado compor a banca e pelas valiosas observações. Muito me honra a participação de vocês.

Aos professores Antonio Moreno Juste (diretor) e Bernardo J. García García (subdiretor) do Departamento de Historia Moderna e Historia Contemporánea da UCM, assim como aos demais professores, professoras e funcionários do departamento pela gentileza e acolhida durante minha estadia no doutorado-sandúiche.

Agradeço as bibliotecas da UCM e a Biblioteca Nacional de España (BNE) pela oportunidade de estudar e realizar a pesquisa. Experiência essencial para a finalização da tese.

Agradeço aos professores da Universidade do Porto: ao professor Pedro Vilas Boas Tavares, pela oportunidade de dialogar sobre a pesquisa, igualmente a professora Paula Almeida Mendes, pelas valiosas trocas e pelo exemplar de seu livro.

À professora Luciana Lopes dos Santos, minha gratidão pelas conversas por mensagens e dicas sobre os arquivos de Santa Teresa na Espanha.

Aos professores Faustino Teixeira e Volney Berkenbrock, por terem sido, no curso realizado em 2015 na Universidade Federal de Juiz de Fora, os responsáveis pelas provocações e pelos incentivos iniciais que me levaram a seguir na pesquisa sobre a mística em Santa Teresa.

Minha gratidão se estende aos colegas do Laboratório de Política, Comportamento e Mídia (LABÔ) da Fundação São Paulo/PUC-SP, à equipe acadêmica: professor Luiz Felipe Pondé e professora Andréa Kogan, pelo espaço de construção de conhecimento. Agradeço ao meu GP de “Mística”, aos colegas e coordenadoras Maruzânia Soares Dias e Maria José Caldeira do Amaral, pelos debates e trocas inestimáveis.

Agradeço a Fundação Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pela concessão da bolsa de doutorado; a Pró-Reitoria de Pós-Graduação da UFRRJ pelo auxílio financeiro que tornou possível minha estadia em Madrid durante o doutorado-sanduíche; e a Asociación Universitaria Iberoamericana de Postgrado (AUIP) pela concessão das passagens entre Brasil e Espanha.

Aos amigos e amigas que estiveram presentes nessa caminhada, de perto ou de longe, aos de longa data e aos novos. Aos amigos que fiz na Espanha e aos que conheci durante o doutorado, deixo aqui o meu muito obrigada. Não cito nomes para não incorrer no "pecado" do esquecimento, mas cada um de vocês ocupa um lugar especial na minha gratidão.

Por compreender as muitas ausências que a jornada acadêmica demanda, obrigada família e em especial vovó Ruth e madrinha Mariângela.

Ao meu pai, Márcio, sua esposa Marizete e família, obrigada.

Aos meus afilhados, Luan e Mateus, que, embora ainda não compreendam exatamente o que faço, sabem que a tia estuda muito. Amo vocês!

Com carinho especial agradeço a minha mãe, Sônia, minha base em toda a jornada da vida. Você é minha inspiração e meu guia no caminho correto.

Com muito carinho agradeço ao Renato, meu companheiro de vida e interlocutor. Obrigada por seu apoio, paciência, atenção e amor.

Por fim, dedico esta tese à minha irmã, Flávia. Ela não testemunhou o final dessa jornada e não pôde estar comigo para ver a realização deste e de outros sonhos. Sua importância e sua lembrança permanecerão vivas em meu coração para sempre.

RESUMO

BRANDÃO, Marcella de Sá. **“Esta miserable, poco humilde y muy atrevida”: os escritos de Madre Teresa de Jesus entre o conhecimento de si e a fabricação da santidade (1588-1606)**. 2024. 223p. Tese (Doutorado em História, área de concentração em Relações de Poder, Linguagens e História Intelectual). Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Departamento de História, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2024.

A experiência mística projeta o indivíduo em uma transformação ética de si mesmo e na relação que estabelece com o mundo. Essa projeção leva o indivíduo a seguir um caminho em busca da interioridade, um conhecer a si mesmo que também o transforma diante de sua realidade social e cultural. Essa alteração (ou construção subjetiva do eu) ocorre inserida nas relações de poder e gênero que a vida conventual sob a clausura impõe. Assim, a escrita mística e “autobiográfica” feminina na Primeira Modernidade aponta para a percepção da mulher sobre a vida, sobre a espiritualidade e sobre si mesma, ainda que submetida à interferência e censura do diretor espiritual. Diante do exposto, a pesquisa aborda o ambiente católico da Espanha moderna e tem como objeto a escrita de Madre Teresa de Jesus (1515-1582), reformadora e fundadora da Ordem Carmelita Descalça. Adota-se a perspectiva de gênero ao lidar com as fontes impressas, a saber: a publicação *princeps* de 1588, contendo os livros *Vida e Moradas del Castillo Interior*; juntamente com três biografias, que antecedem à canonização de Teresa e foram escritas por seus confessores Francisco de Ribera (1537-1591), frei Diego de Yepes (1530-1613) e frei Jerónimo Gracián de la Madre de Dios (1545-1614).

Palavras-chave: Teresa de Jesus; escrita feminina; literatura espiritual.

ABSTRACT

BRANDÃO, Marcella de Sá. **"Esta miserable, poco humilde y muy atrevida": the writings of Mother Teresa of Jesus between self-knowledge and the making of holiness (1588-1606).** 2024. 223p. Thesis. (Doctorate in History, area of concentration in Power Relations, Languages and Intellectual History). Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Departamento de História, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2024.

The mystical experience projects the individual into an ethical transformation of themselves and the relationship they establish with the world. This projection leads the individual to follow a path in search of interiority, a self-knowledge that also transforms them in the face of their social and cultural reality. This change (or subjective construction of the self) occurs within the power and gender relations imposed by cloistered convent life. Thus, female mystical and "autobiographical" writing in the Early Modern Period points to women's perception of life, spirituality, and themselves, even when subject to interference and censorship from their spiritual director. In view of the above, the research addresses the Catholic environment of modern Spain and its object is the writing of Mother Teresa of Jesus (1515-1582), reformer and founder of the Discalced Carmelite Order. A gender perspective is adopted when dealing with printed sources, namely: the publication *princeps* of 1588, containing the books *Vida e Moradas del Castillo Interior*; along with three biographies, which precede Teresa's canonization and were written by her confessors Francisco de Ribera (1537-1591), Friar Diego de Yepes (1530-1613) and Friar Jerónimo Gracián de la Madre de Dios (1545-1614).

Keywords: Teresa of Jesus; female writing, spirituality literature.

RESUMEN

BRANDÃO, Marcella de Sá. **"Esta miserable, poco humilde y muy atrevida": los escritos de la Madre Teresa de Jesús entre el autoconocimiento y la fabricación de la santidad (1588-1606)**. 2024. 223p. Tesis (Doctorado en Historia, área de concentración en Relaciones de Poder, Lenguajes e Historia Intelectual). Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Departamento de História, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2024.

La experiencia mística proyecta al individuo hacia una transformación ética de sí mismo y de su relación con el mundo. Esta proyección lleva al individuo a seguir un camino en busca de la interioridad, un conocimiento de sí mismo que también lo transforma frente a su realidad social y cultural. Este cambio (o construcción subjetiva del “yo”) tiene lugar dentro de las relaciones de poder y de género que impone la vida conventual bajo clausura. Así, la escritura mística y “autobiográfica” de las mujeres en la Modernidad temprana apunta a la percepción que una mujer tiene de la vida, de la espiritualidad y de sí misma, aunque sujeta a la interferencia y censura del director espiritual. En vista de lo anterior, la investigación se ocupa del ambiente católico de la España moderna temprana y su objeto es la escritura de la Madre Teresa de Jesús (1515-1582), reformadora y fundadora de la Orden de las Carmelitas Descalzas. Se adopta una perspectiva de género al tratar las fuentes impresas, a saber: la publicación *princeps* de 1588, que contiene los libros *Vida y Moradas del Castillo Interior*; junto con tres biografías, anteriores a la canonización de Teresa y escritas por sus confesores Francisco de Ribera (1537-1591), fray Diego de Yepes (1530-1613) y fray Jerónimo Gracián de la Madre de Dios (1545-1614).

Palabras-claves: Teresa de Jesús; escritura femenina; literatura espiritual.

LISTA DE ABREVIACÕES

BNE – Biblioteca Nacional de España

BDH – Biblioteca Digital Hispánica

V – *Vida*

M – *Moradas del Castillo Interior*

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Mapa das Fundações de Madre Teresa de Jesus. In: Atlas de Caminería Hispánica - Tercer volumen (2012). Por Ignacio Faustino Menendez-Pidal De Navascues (Universidad Politécnica de Madrid).....	9
Figura 2: folha de rosto do livro de Madre Teresa de Jesus. “Los libros de la madre Teresa de Iesus fundadora de los monesterios de monjas y frayles Carmelitas descalços de la primera regla”. En Salamanca: por Guillelmo Foquel, impresor. 1588. BNE/BDH. Disponível em: http://bdh.bne.es/bnearch/detalle/bdh0000051713	11
Figura 3: folha de rosto do livro de Francisco de Ribera. “Vida de la bienaventurada M. S. Teresa de Iesus”. En Madrid: Por Francisco Lopes, impresor. 1590. Arquivo: Biblioteca Digital de Castilla y León. Disponível em: https://bibliotecadigital.jcyl.es/i18n/consulta/registro.do?id=21393	138
Figura 4: folha de rosto do livro de Fray Diego de Yepes. “Vida, virtudes y milagros de la bienaventurada virgen Teresa de Iesus, madre fundadora de la nueva reformation de la Orden de los Descalços y Descalças de Nuestra Senora del Carmen”. En Caragoça: por Angelo Tauanno. 1606. (Arquivo pessoal: foto tirada na Biblioteca Nacional de España – set./out. 2023)	139
Figura 5: gravura impressa. Representação de Santa Teresa de Jesus no livro de frei Diego de Yepes - 1606. (Arquivo pessoal: foto tirada na Biblioteca Nacional de España – set./out. 2023)	140
Figura 6: O retrato de Santa Teresa de Jesus, pintado pelo napolitano Juan Narduch (ou frei Juan de la Miseria) se conserva atualmente no Monastério das Carmelitas Descalças de Sevilha – Espanha. Apresenta a Madre em corpo médio, com o hábito y a capa do Carmelo: “en la parte superior izquierda hay un rompiente de luz, desde el que la ilumina el Espíritu Santo; en una leyenda que rodea su cabeza, está escrita la frase del salmo 88: Misericordias Domini in aeternum cantabo”. (Pintura, óleo sobre lienzo. Informações retiradas do site da Arquidiocese de Sevilha.	141
Figura 7: folha de rosto do livro de Jerónimo Gracián. “Dilucidario del verdadero espiritu en que se declara, que sea el espiritu verdadero de donde mana y sus grados: Tratase de la union, extasis, raptos, visiones y reuelaciones ... y se comprueua y declara la dotrina de los libros de la Madre Teresa de Iesus, y de otros libros espirituales”. En Madrid, en casa de P. Midrigal. 1604. (Arquivo pessoal: foto tirada na Biblioteca Nacional de España – set./out. 2023)	142
Figura 8: gravura impressa. Aparentemente representando madre Teresa de Jesus. Livro de frei Jerónimo Gracián - 1604. (Arquivo pessoal: foto tirada na Biblioteca Nacional de España – set./out. 2023)	143
Figura 9: gravura de Madre Teresa de Jesus e primeira página do Prólogo/Dedicatória de frei Luis de León. In: “Los libros de la madre Teresa de Iesus fundadora de los monesterios de monjas y frayles Carmelitas descalços de la primera regla”. Salamanca: por Guillelmo Foquel, impresor. 1588.	144

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	1
CAPÍTULO 1.....	17
UMA FOTOGRAFIA DO MUNDO INTERIOR: ASPECTOS SUBJETIVOS NO LIVRO DA VIDA (1588) E O PROCESSO DE TORNAR-SE	17
1.1 “QUE SOLO QUIEN GOZA DELLO LO ENTIENDE”: UM CONHECIMENTO AMOROSO DE DEUS.....	17
1.2 EXPERIÊNCIA IMEDIATA DE DEUS.....	31
1.3 “EL MOVIMIENTO INTERIOR ME INCITA A QUE SIRVA EN ALGO”: ESPIRITUALIDADE E CUIDADO DE SI.....	40
CAPÍTULO 2.....	56
NAS BRECHAS DA RIGIDEZ: PAIXÃO E HUMILDADE NA LINGUAGEM TERESIANA	56
2.1 UMA ESCRITA FEMININA.....	56
2.2 “SERÉ CORTA MÁS DE LO QUE QUISIERA”: A ESCRITA ENTRE A PERMISSÃO E A RESTRIÇÃO	60
2.3 “GROSSERA Y SIN LETRAS”: ASPECTOS DA TRADIÇÃO HUMILHADA	67
2.3.1 <i>Saboroso martírio: uma linguagem agridoce de Madre Teresa</i>	78
CAPÍTULO 3.....	86
NÃO SENTE SOMENTE NA ALMA, MAS EM TODO O CORPO: DIMENSÃO CORPORAL ATRAVÉS DA ESCRITA	86
3.1 “PENA CORPORAL Y CONTENTO ESPIRITUAL”: A INTERRELAÇÃO ENTRE AS ENFERMIDADES E O FENÔMENO SOBRENATURAL	87
3.1.1 <i>Modos exteriores de sofrer para a elevação da alma: as enfermidades</i>	90
3.1.2 <i>Natural e sobrenatural: uma percepção ambivalente do corpo</i>	103
3.2 DIZER O CORPO: AS VISÕES, A CENA E A LINGUAGEM ALEGÓRICA	112
3.2.1 <i>A cena visionária: descrição e movimento</i>	112
3.2.2 <i>“Esta pena y gloria junta me traía desatinada”: uma linguagem apaixonada que excede</i>	120
3.3 VIDA CONVENTUAL E RELAÇÕES DE PODER	127
CAPÍTULO 4.....	136
SOB O OLHAR DE SEUS BIÓGRAFOS: MADRE TERESA E A CONSTRUÇÃO DO PARADIGMA DE SANTIDADE.....	136
4.1 AS FONTES E SUAS CARACTERÍSTICAS	137
4.1.1 <i>Os modelos narrativos: biografia, hagiografia ou biografia/ “Vida” devota</i>	145
4.2 O MONUMENTO SANTA TERESA DE JESUS	150
4.2.1 <i>Sobre o espírito e o discernimento</i>	158
4.2.2 <i>Sobre as virtudes heroicas</i>	165
4.3 “AUNQUE SEA UNA MUGER”: GÊNERO E A CONSTRUÇÃO DA SANTIDADE.....	176
4.3.1 <i>“Tenía un ánimo más que de mujer, fuerte y varonil”: as biografias e os seus marcadores de gênero</i>	183
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	191
FONTES	197
FONTES PRIMÁRIAS IMPRESSAS.....	197
FONTES AUXILIARES.....	197
DICIONÁRIOS.....	198
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	199
ANEXOS	206

INTRODUÇÃO

“A vida espiritual não é uma aquisição, mas um desbravar de caminhos.

Ela consiste em deixar-se cair como uma pedra no próprio ser de Deus”.

(André Vouchez)

Os ecos da linguagem mística atravessaram os séculos e ainda ressoam na contemporaneidade. Como fenômeno religioso e expressão espiritual, a mística oferece uma vasta gama de possibilidades de análise e abordagem teórico-metodológica. Frequentemente estudada nos campos da ciência da religião, teologia, literatura e psicologia, a escrita da história da espiritualidade, e consequentemente da mística, constitui um desafio necessário que pode abrir novas perspectivas para a historiografia brasileira.

De acordo com Michel de Certeau, no vocabulário medieval, “místico” designa essencialmente um tratamento da linguagem; é a “espiritualidade” que remete à experiência de interioridade e união com o Sagrado. A mística, inserida em uma “embriaguez linguística e lógica”, marca o limite entre a interminável descrição do visível e a nomeação de uma essência oculta. Torna-se místico todo objeto – real ou ideal – cuja existência ou significação escapa ao conhecimento imediato. O aparato hermenêutico continuaria a funcionar, desenvolvendo-se inclusive, mas em um campo verbal ou “literário”. Por fim, o movimento que se especializa em “mística” se traduz na aparição de uma ciência que se organiza em torno desses fatos extraordinários, constituindo um espaço próprio: a ciência mística, ou simplesmente “a mística”¹. Certeau, ao associar o místico à linguagem e à experiência espiritual, sugere que a mística não é apenas um fenômeno religioso, mas também um campo de conhecimento que articula o invisível e o inefável dentro de uma ciência própria.

Sobre a obra de Madre Teresa de Jesus, os estudos tiveram o caminho aberto por teresianistas pioneiros como Silvério de Santa Teresa (O.C.D.), que em 1935 reuniu, transcreveu e publicou (em três tomos) parte dos testemunhos do processo de canonização²; Éfren de la Madre de Díos (O.C.D) e Otger Steggink (O. CARM.) responsáveis pela revisão, notas e atualização das *Obras Completas* na década de 1960; os estudos teológicos de temática multifacetada feitos pelos pesquisadores Teófanés Egido (O.C.D.) e Tomás Álvarez (O.C.D.), para citar apenas alguns. Inicialmente o interesse pela história da espiritualidade e da escrita

¹ CERTEAU, Michel de. **A fábula mística: séculos XVI e XVII**. vol. I. Tradução de Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: GEN/Forense, 2015a. p. 24; p. 148-149; p. 152; p. 155-156.

² Pe. Silvério de Santa Teresa (O.C.D.). **Procesos de Beatificación y Canonización de Santa Teresa de Jesús**. Burgos: Monte Carmelo, 1935. 3 Tomos. Disponível digitalmente em: <https://archive.org/details/procesosdebeatif02silv/page/n7/mode/2up>.

mística teve forte ligação com a Ordem dos Carmelitas Descalços e com o ramo da teologia, no entanto, esse campo de estudo tem ganhado outras searas.

No campo da história, pesquisadores e pesquisadoras alertam para o perigo de leituras reducionistas sobre a vida e a obra de Teresa de Jesus, ao interpretá-las exclusivamente como reflexos de distúrbios psicopatológicos. Muitos estudos focaram nos aspectos físicos e emocionais para explicar os fenômenos místicos de Teresa, desconsiderando sua experiência religiosa e o contexto histórico, social e cultural em que ela viveu³.

Refletindo sobre a abrangência da espiritualidade cristã no Ocidente europeu, sobretudo no Mundo Ibérico, e considerando sua longa temporalidade e dispersão geográfica, o estudo da história da escrita e da religiosidade feminina tem ganhado impulso acadêmico. A utilização de materiais produzidos por mulheres abriu novas possibilidades de pesquisa na História da Religião, bem como na História Social e na História da Cultura Escrita.

Esta pesquisa segue a perspectiva teórica dos estudos de gênero, cuja categoria nos ajuda a olhar o passado e refletir sobre como homens e mulheres foram escritos na História. Joan Scott⁴ tece uma reflexão crítica sobre o uso do gênero utilizado apenas como uma categoria descritiva ou quando associada unicamente à história das mulheres. Um dos objetivos da autora é instigar seus pares a historicizar o termo, propondo o uso do conceito de gênero como “um sistema de relações que pode incluir sexo, mas que não é diretamente determinado pelo sexo, nem determina diretamente a sexualidade”⁵.

Embora Scott tenha, inicialmente, pensado gênero na dimensão da natureza dos corpos, tempos depois, a historiadora retoma a discussão. Gênero passa a ser entendido como uma categoria de análise histórica que vai além das diferenças biológicas entre homens e mulheres. Para ela, gênero é uma construção social que organiza relações de poder e estabelece normas e significados sobre masculinidade e feminilidade dentro de contextos históricos específicos⁶. Ao estudar gênero, Scott propõe que se examine como essas normas e relações de poder são construídas, desafiadas e transformadas ao longo do tempo, evidenciando a influência do gênero em todas as esferas sociais e culturais.

Essa reflexão será problematizada com profundidade na proposta teórica de Judith Butler. O gênero, utilizado enquanto categoria, pode ser compreendido como uma sequência de

³ ALABRÚS, Rosa Maria; GARCÍA CARCÉL, Ricardo. **Teresa de Jesús: la construcción de la santidad femenina**. Madrid: Cátedra, 2015. p. 14-15.

⁴ SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil para análise histórica. **Educação e Realidade**. 20 (2): 71-99, jul/dez, 1995.

⁵ *Ibid.*, p. 75.

⁶ Cf. SCOTT, Joan W. Os usos e abusos do gênero. Tradução de Ana Carolina E. C. Soares. **Projeto História**, São Paulo, n. 45. pp. 327-351, Dez. 2012.

atos inseridos em determinadas normas e hierarquias estabelecidas por relações de poder que precedem o indivíduo, hierarquizando homens e mulheres ao longo da vida. De acordo com Butler, gênero é performativo, isto é, a performatividade dos atos é realizada na vida cotidiana, na história, na temporalidade dos indivíduos, sendo estes construídos alicerçados pelos meios discursivos⁷.

Logo, Judith Butler entende o gênero não como uma essência ou algo fixo, mas como um ato performativo, como acima mencionado, construído e reproduzido por meio de ações, comportamentos e discursos. Para a filósofa, a repetição de atos cria a ilusão de uma identidade estável, mas, ele é constantemente recriado e aberto a subversões. Essa perspectiva desafia as ideias tradicionais de gênero, propondo que ele é algo que se faz, e não algo que se é.

Unindo as ideias de Joan Scott e Judith Butler, percebe-se que ambas consideram o gênero uma construção social, embora cada uma destaque aspectos diferentes desse processo. Scott enfoca o gênero como uma estrutura de poder histórico que estabelece normas e hierarquias sociais — como discutido em articulação com Thomas Laqueur —, enquanto Butler desestabiliza a ideia de identidades fixas, que no campo da linguagem, os papéis normativos parecem ser muito mais flexíveis.

Essas teorias ampliam a compreensão do gênero como uma categoria que molda e é moldada por contextos históricos e performances individuais, revelando suas bases construídas e potencialmente subversivas. Optamos por um estudo dos escritos de Teresa de Jesus alinhado a esse referencial teórico e conceitual, no qual o gênero serve como ferramenta para compreender os desdobramentos, as instabilidades e a plasticidade na construção subjetiva e textual da Madre. Assim, o objetivo é questionar e tensionar uma visão essencialista e linear de mulher e religiosa.

Analisar historicamente sob o olhar da categoria de gênero constitui um compromisso contemporâneo e crítico. Ver a história por esse prisma permite compreender como contradições e instabilidades se manifestam na vida dos sujeitos que estudamos. Portanto, a historicização desses indivíduos do passado e das relações que estabeleceram entre si para construir e dar sentido a suas vidas, em diferentes contextos de tempo e espaço, revela novas camadas de entendimento histórico.

O texto místico possui um potencial analítico desafiador, em grande parte por estar ligado a signos culturalmente associados ao feminino. Como observa Margareth de Almeida

⁷ Cf. BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Tradução de Renato Aguiar. 12ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.

Gonçalves, “o desejo de união com Deus revelado pela contemplação mística mostrava a moldagem de uma subjetividade que se apresentava no feminino”⁸.

Esses relatos místicos apontam para uma feminização da experiência religiosa⁹, permitindo deslocamentos de gênero, com “homens sendo representados através de imagens femininas no processo de identificação e dissolução na divindade”¹⁰. No entanto, o inverso também parece possível. A instabilidade das categorias binárias de masculino e feminino emerge claramente ao examinar com atenção as narrativas de vida religiosa. Como veremos, a construção de uma perspectiva de virilidade para justificar e valorizar os feitos de Madre Teresa, conferindo-lhe uma “alma varonil”, foi uma estratégia adotada por alguns de seus biógrafos.

Assim, as fontes religiosas revelam, além de seu valor histórico, uma plasticidade conceitual e uma riqueza de linguagem que desafiam nossas interpretações. Temáticas como a escrita e a mística feminina, a vida conventual, a religiosidade de mulheres, a história dos sentimentos e afetos, os modelos de santidade, entre muitos outros, trazem novos olhares e diversificada contribuição.

Como já destacado, a principal referência desta pesquisa são os estudos de Michel de Certeau sobre a mística cristã ocidental, especialmente em *A Fábula Mística* (1982). Nessa obra, o autor não apenas busca compreender a experiência mística, mas também a analisa como uma “ciência nova”. Isto é, uma prática, um discurso e uma linguagem que se distanciaram do discurso religioso hegemônico dos séculos XVI e XVII, representado sobretudo pela teologia e pela filosofia escolástica. Embora Certeau não tenha aprofundado a problematização das questões de gênero na mística cristã, seu extenso trabalho abriu caminhos para essa reflexão. Assim, esta pesquisa propõe avançar nessa perspectiva, investigando a mística de Teresa de Ávila na interseção entre a história da espiritualidade e os estudos de gênero. Foi nesse percurso

⁸ GONÇALVES, Margareth de Almeida. **Império da fé**: andarilhas da alma na Era Barroca. Rio de Janeiro: Rocco, 2005. p. 9.

⁹ Em boa parte dessas fontes, é possível perceber a maleabilidade da linguagem utilizada pelos místicos para falar do sagrado, utilizando termos como: a Esposa; a Amada, a Noiva ou *Minne*. Este último termo merece a nossa atenção, pois, de acordo com a pesquisadora Maria José Caldeira do Amaral *et al.*, a *Minne*, em uma tradução literal, corresponde a uma palavra feminina: “a Amor”. Em Hadewijch da Antuérpia, uma mística medieval, a *Minne* é o sujeito, o objeto e o motor que move uma dinâmica de amar a Deus. Na obra de Hadewijch, a *Minne* prevê continuamente um sentido no qual o desejo associado à experiência de amar inclui a ausência desse Amor (que é Deus) como a mais profunda experiência humana e fonte de conhecimento. Ver: AMARAL, Maria José Caldeira do; BOAS, Alex Vilas, PROVINCIALTO, Luís Gabriel. É desse Amor que eu sofro. Hermenêutica feminina da experiência mística – a *Minne* Medieval em Hadewijch da Antuérpia. **Revista Pistis Prax.**, Teol. Pastor., Curitiba, v. 13, ed. espec., p. 189-214, 2021.; AMARAL, Maria José Caldeira do. **Eros e Ágape – Minne**: o cúmulo do amor na *Luz Fluente da Deidade* de Mechthild de Magdeburg. Tese (Doutorado em Ciência da Religião), 2008. 202 f. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2008.

¹⁰ GONÇALVES, Margareth de Almeida. *op. cit.* p. 9.

que os objetivos desta investigação se encontraram com os trabalhos de Alison Weber, Jodi Bilinkoff, Elena Carrera e diversas outras pesquisadoras e pesquisadores da área – o que merece aqui um breve comentário.

Alison Weber, em *Teresa of Avila and the Rhetoric of Femininity*, publicado nos anos 1990, analisou o modelo de escrita e a linguagem de Teresa em o livro da *Vida*, defendendo a tese da “retórica da feminilidade”. Segundo essa perspectiva, tal retórica teria sido um mecanismo empregado por mulheres – incluindo a própria madre carmelita – para atuar dentro das restrições impostas no século XVI. De acordo com a historiadora, Teresa adotou um discurso pautado na humildade, obediência e fragilidade — características associadas ao ideal feminino da época — como forma de legitimar sua autoridade espiritual e literária. Longe de representar uma mera submissão, essa estratégia permitiu que Teresa desafiasse normas estabelecidas e defendesse suas experiências místicas, a reforma e as fundações sem confrontar diretamente a hierarquia eclesiástica.

Jodi Bilinkoff, em *The Avila of Saint Teresa: Religious Reform in a Sixteenth-Century City*, publicado em 1989, apresentou um estudo que vai além da análise individual da mística e da espiritualidade de Teresa. Nesse livro, a historiadora adota uma abordagem que considera os acontecimentos locais na cidade de Ávila como elementos cruciais para a trajetória das reformas religiosas, incluindo a proposta por Santa Teresa. Como o livro da autora aponta, no século XVI, Ávila era um importante centro regional e sede diocesana, politicamente controlada por uma oligarquia aristocrática que também dominava a vida religiosa. Nesse contexto, mulheres nobres tiveram um papel essencial na fundação e manutenção de instituições monásticas. Durante o reinado de Carlos V, a cidade experimentou um crescimento econômico impulsionado pelo comércio de lã, o que gerou transformações sociais e influenciou o caráter religioso local. Inspirado pela *devotio moderna* e pelo humanismo cristão, um grupo de reformadores promoveu a educação, o serviço apostólico e a assistência aos pobres, contando com o apoio de comerciantes e clérigos menores. O contexto urbano e dinâmico de Ávila, e o movimento religioso, trouxeram a Teresa de Jesus os livros, as figuras e as ideias da reforma católica que naquele tempo varreram grande parte da Europa, moldando sua visão de oração e reforma¹¹.

¹¹ Cf. BILINKOFF, Jodi. **The Avila of Saint Teresa: Religious Reform in a Sixteenth-Century City**. Ithaca & London: Cornell University Press. With a new introduction, 2014. p. 12-13.

Os estudos de Bilinkoff também contribuíram para a compreensão das diversas formas de representação e interpretação de Teresa ao longo do tempo, destacando a construção da santidade e o papel da escrita na consolidação de sua autoridade espiritual.

A análise proposta no último capítulo (como se verá adiante) converge com a perspectiva de Jodi Bilinkoff em seus trabalhos posteriores, especialmente ao considerar Santa Teresa de Ávila não apenas como uma mística, mas como uma figura cuja santidade foi moldada por discursos e narrativas históricas. Segundo a historiadora, sua imagem foi continuamente adaptada aos diferentes contextos. Embora o tema da construção da santidade dialogue com a abordagem de Bilinkoff, esta pesquisa adota um caminho distinto ao inserir essas biografias e hagiografias no contexto linguístico da época.

A partir da abordagem do “contextualismo linguístico” de Quentin Skinner¹², compreendemos que esse contexto não se restringe à linguagem empregada — ou seja, às formas como Teresa foi representada em seu tempo e posteriormente —, mas abrange também os discursos políticos e intelectuais vigentes, suas estratégias argumentativas e objetivos específicos. Nesse sentido, a fabricação de Teresa de Jesus promovida por seus confessores biógrafos reflete não apenas a intenção de fortalecer o capital de santidade da ordem, mas também se insere no panorama literário e discursivo da época.

A historiadora Elena Carrera, no seu livro *Teresa of Avila's Autobiography: Authority, Power and the Self in Mid-Sixteenth-Century Spain* (2005), chega a contemplar a perspectiva de Alison Weber, mas traz o seu foco para o livro da *Vida*. Em seu trabalho, Carrera analisa o texto da Carmelita e suas implicações no contexto de poder, autoridade e construção do “eu” na Espanha do século XVI. A historiadora argumenta como Teresa negociou a sua autoridade e identidade espiritual dentro de um ambiente hierárquico que colocava restrições as mulheres

¹² No capítulo “Significação e compreensão na História das Ideias”, do livro **Visões da Política**, Quentin Skinner propõe uma abordagem contextualista para a história das ideias, combinando o historicismo de R.G. Collingwood com a filosofia da linguagem de J.L. Austin. Inspirado por Collingwood, Skinner argumenta que compreender um texto requer reconstruir as intenções do autor dentro do contexto específico em que foi escrito, evitando assim interpretações anacrônicas. No entanto, ele vai além ao integrar a teoria dos atos de fala de Austin, destacando que os textos políticos não são apenas exposições de ideias, mas sim intervenções estratégicas em debates contemporâneos. Assim, um conceito deve ser analisado não apenas pelo seu significado abstrato, mas pela função que desempenha nas disputas discursivas da época. Essa perspectiva leva Skinner a enfatizar a importância de reconstruir os discursos, vocabulários e convenções linguísticas que moldaram uma obra. Para ele, as ideias políticas devem ser vistas como atos performativos, cujo objetivo é persuadir, refutar ou reformular argumentos em circulação. Portanto, a interpretação correta de um texto não se limita ao seu conteúdo explícito, mas envolve identificar sua posição no campo intelectual e as intenções estratégicas do autor. Seguindo a metodologia de Skinner, ao analisar as obras *Vida* e *Castillo Interior*, de Madre Teresa, e as biografias escritas sobre ela, buscamos compreender o conteúdo desses textos – suas intenções e estratégias –, e inseri-los no contexto em que foram produzidos. SKINNER, Quentin. **Visões da política**: sobre os métodos históricos. Alêg: Difel. 2005.

daquela sociedade. Adotando uma abordagem interdisciplinar, que combinou estudos em psicologia, estudos literários e históricos, Carrera aponta como Teresa usou a escrita e algumas estratégias discursivas de humildade e submissão para reivindicar a sua experiência espiritual como legítima fonte divina, afastando, desse modo, suspeitas de heresia.

Nesta tese, as historiadoras mencionadas serviram como referência e inspiração, dado a relevância de seus modelos interpretativos sobre a obra e a escrita teresiana. A pesquisa aqui apresentada dialoga com essas autoras, convergindo em diversos pontos, mas também se distanciando em outros. Nosso objetivo é avançar na compreensão da escrita de Teresa de Ávila a partir de seu contexto linguístico, contribuindo e posicionando-se na interface entre os estudos da espiritualidade cristã, mística e os estudos de gênero.

Como se verá adiante, embora concordemos com as autoras ao reconhecer que Teresa articula, em sua escrita, modelos retóricos para afirmar sua experiência mística e defender seu projeto fundacional, adotamos um caminho interpretativo distinto. Defendemos que sua escrita não apenas se insere em uma tradição discursiva que aponta para a “retórica da feminilidade”, mas também revela estratégias que transcendem a mera adequação a modelos retóricos, evidenciando uma construção linguística e simbólica própria, que precisa ser analisada em seu contexto histórico e intelectual. Nesse sentido, buscamos identificar a presença do modelo retórico de uma tradição de humildade que remonta ao período medieval (a tradição *sermo humilis*).

Em nossa perspectiva, a escrita teresiana não pode ser compreendida exclusivamente sob a ótica da imposição do mandato. Embora tenha sido fruto de uma exigência, uma imposição que se revelou crucial para o aprimoramento de sua linguagem, e igualmente para a consolidação de sua obra. Entretanto, Teresa escreveu e produziu em um constante tensionamento entre obediência e desobediência, ou, em outras palavras, podemos dizer que a sua produção literária se inscreveu numa dialética entre permissão e obrigação.

Ao tomar emprestada a compreensão da temática do poder em Michel Foucault, especialmente em *Vigiar e Punir* (1975) e *A História da Sexualidade, Volume 1: A Vontade de Saber* (1976), consideramos que o poder não se restringe à repressão, mas também é positivo e produtivo. Nessa perspectiva, ele opera de maneira capilar, difundindo-se nas redes e relações sociais, sem se concentrar em uma única instituição ou figura de autoridade. Dessa forma, o poder não apenas impõe limites, mas também gera discursos, saberes, subjetividades e normas que estruturam a sociedade e orientam comportamentos.

Por fim, parte dos trabalhos sobre Madre Teresa, citados anteriormente, bem como outros não mencionados, mas igualmente relevantes, inserem-se no campo dos estudos

feministas, da História das Mulheres e, posteriormente, das teorias de gênero. Muitos destacam o agenciamento das mulheres do passado, questionando uma historiografia predominantemente androcêntrica. Assim, é essencial reconhecer o esforço e os desafios de muitos pesquisadores e pesquisadoras, que buscam reivindicar o agenciamento das mulheres na história, contribuindo com uma história intelectual das mulheres, da vida religiosa e das relações de poder e gênero em diferentes contextos históricos. As fontes disponíveis, portanto, constituem um material valioso para traçar uma “genealogia” feminina e compreender o envolvimento político, social, cultural e intelectual das mulheres com as questões de seu tempo.

**

O objeto principal desta pesquisa gira em torno da escrita de Madre Teresa de Jesus (1515-1582)¹³. Essa religiosa, inserida nas dinâmicas de poder e gênero de sua época, foi uma mulher espiritual (recorrendo ao termo de sua época), escritora, pioneira na reforma do Carmelo e fundadora da Ordem das Carmelitas Descalças. Alguns esclarecimentos prévios são importantes neste momento. No Mosteiro da Encarnação, Teresa toma o hábito em 12 de novembro de 1536 e, no ano seguinte, em 3 de novembro de 1537, faz sua profissão definitiva de forma “solene”. Somente em dezembro de 1562, alguns meses após fundar o Mosteiro de São José, Teresa obtém autorização para deixar a Encarnação e se estabelecer na nova fundação, adotando o nome Teresa de Jesús. Em 1571, foi nomeada priora em Medina e depois aceita a nomeação para o convento da Encarnação, impondo, contudo, algumas condições: “que para entrar ella habían antes de expulsar a todas las muchachas de servicio que allí tenían”¹⁴. Com isso esclarecido, embora saibamos que Teresa iniciou sua trajetória de escrita antes de ser oficialmente chamada Madre¹⁵, o uso do termo Madre nesta tese acompanha mais o título da edição *princeps* de 1588 do que qualquer cronologia de titulação na vida de Teresa.

¹³ Teresa de Cepeda y Ahumada, seu nome de batismo, mais tarde conhecida como Madre Teresa de Jesus, Santa Teresa de Ávila ou Santa Teresa de Jesus. Filha de Alonso Sánchez de Cepeda e Beatriz de Ahumada, nasceu na cidade de Ávila, na 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: 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). Cf. TEIXEIRA, Faustino. **Na fonte do amado, malhas da mística cristã**. São Paulo: Fonte Editorial, 2017. p. 47-48.

¹⁴ Cf. Efrén de la Madre de Dios, OCD; y Otger Steggink, O. CARM. Reseña biográfica. In: TERESA DE JESUS, Santa. **Obras Completas**. 4ª ed. Edicion Manual. Biblioteca de Autores Cristianos: Madrid, 1974. p. 8-21.

¹⁵ Quanto à terminologia, o termo *monja* refere-se a uma mulher que vive em um mosteiro (ou convento), seguindo a regra monástica específica de uma ordem. Em resumo, designa uma freira de clausura. Já o termo *madre* é um título honorífico que designa uma posição de liderança ou responsabilidade dentro da comunidade religiosa — como Madre Superiora ou Priora. Em muitas ordens, a Madre é a responsável por orientar as outras monjas, supervisionando a vida comunitária, espiritual e organizacional do convento ou mosteiro.

A “aventura” fundacional, termo utilizado por Joseph Pérez, começa em 1562 com o mosteiro de San José de Ávila e divide-se em três fases distintas. A primeira, entre 1567 e 1571, abrange as fundações em Medina del Campo, Malagón, Valladolid, Toledo, Pastrana, Salamanca e Alba de Tormes. Na segunda fase, de 1574 a 1576, foram estabelecidos conventos em Segóvia, Beas de Segura, Sevilla e Caravaca de la Cruz (Múrcia). Finalmente, entre 1580 e 1582, surgiram os conventos de Villanueva de la Jara, Palencia, Soria e Burgos. A fundação em Granada, em 1582, contou com o apoio de frei João da Cruz e de Ana de Jesus, considerada o “braço direito” de Madre Teresa (Figura 1).



Figura 1: Mapa das Fundações de Madre Teresa de Jesus. In: Atlas de Caminería Hispánica - Tercer volumen (2012). Por Ignacio Faustino Menendez-Pidal De Navascues (Universidad Politécnica de Madrid)¹⁶.

Segundo Joseph Pérez, com exceção dos conventos de Malagón, Beas, Caravaca e Villanueva, as demais fundações de Madre Teresa situavam-se em regiões urbanas bem localizadas e dinamicamente ativas, pois na concepção da Fundadora:

solo las ciudades brindan un ambiente favorable para una vida espiritual auténtica; en las ciudades las carmelitas encontrarán más fácilmente directores espirituales competentes [...], en las ciudades, las religiosas también tienen más posibilidades de tratar con aristocratas ricos o con burgueses [...] susceptibles a mantenerse, bien comprando sus productos, bien con generosas limosnas¹⁷.

¹⁶ DOI: 10.7419/162.02.2014. Disponível em: <https://www.ign.es/atlasCamineria/visor-de-mapas.php?idm=40&mapa=Fundaciones+de+Santa+Teresa&idt=3>. Acesso em 27 de fev. 2024.

¹⁷ Cf. PÉREZ, Joseph. *Tersa de Ávila y la España de su tiempo*. Madrid: Alga ediciones, 2007. p. 124.

No contexto eclesiástico, marcado pela predominância de homens letrados que ordenavam a vida religiosa, Teresa emerge como uma das grandes vozes da mística cristã do Século de Ouro Espanhol – um período de intensa produção cultural e artística na Espanha, geralmente situado entre o século XVI até os anos oitenta do século XVII.

A partir da década de 1560, Madre Teresa vivencia um período extremamente ativo e produtivo em sua vida religiosa e em sua produção escrita, resultando em doze textos de diferentes gêneros, incluindo obras em prosa, poemas, regras, epistolário e anotações menores¹⁸. De acordo com Tomás Alvarez, o livro da *Vida* de Teresa de Jesus foi redigido duas vezes. A primeira versão foi concluída em 1562, em Toledo. Anos depois, já no mosteiro de São José de Ávila, o manuscrito foi reescrito e ampliado, com o acréscimo de eventos particulares e dividido em 40 capítulos. Essa segunda redação do manuscrito – um volume *in fólío* com 225 páginas – encontra-se íntegro (único que se preservou até a atualidade) na Real Biblioteca del Monesterio de San Lorenzo de El Escorial, Madrid, com a assinatura *Vitrina 26*. Cabe ressaltar que Luís de León teve acesso ao manuscrito autógrafo do livro da *Vida*, recuperado pela irmã carmelita Ana de Jesús, no palácio da Inquisição de Madrid, onde ficou guardado por 12 anos¹⁹.

O trabalho de pesquisa que se apresenta é fundamentado na escrita de Teresa, com destaque para os livros *Vida* e *Castillo Interior*, cuja principal fonte é a edição *princeps*, publicada em 1588 e intitulada: *Los libros de la madre Teresa de Jesús fundadora de los monasterios de monjas y frailes carmelitas descalzos de la primera regla*, organizada por frei Luis de León, contendo: *Um tratado de su Vida, Camino de Perfección juntamente com unas reglas y avisos* e *Castillo Interior o las Moradas*. Foi impressa por Guillermo Foquel, em Salamanca (Figura 2).

¹⁸ Conforme *Obras Completas* publicada no Brasil, considera-se obras maiores de Madre Teresa: *Vida, Caminho de Perfeição, Castelo Interior ou Moradas, Livro das Fundações*; obras menores são: *Conceitos de Amor de Deus; Exclamações, Constituições, Modo de Visitar Conventos; Resposta a um desafio*; poesias e os escritos esparsos como as memórias, o epistolário e notas. Cf. Frey Patrício Sciadini (O.C.D.). Introdução geral. In: TERESA DE JESUS, Santa. **Obras Completas**. 7ª ed. Tradução de Adail U. Sobral, Maria Stela Gonçalves, Marcos Marcionilo, Madre Maria José de Jesus. São Paulo: Edições Loyola / Carmelitanas, 2015. p. 14-16.

¹⁹ VIDA, Livro da. In: SCIADINI, Frei Patrício (O.C.D.). **Dicionário de Santa Teresa**. ed. brasileira. São Paulo: LTr, 2009. p. 697-699.

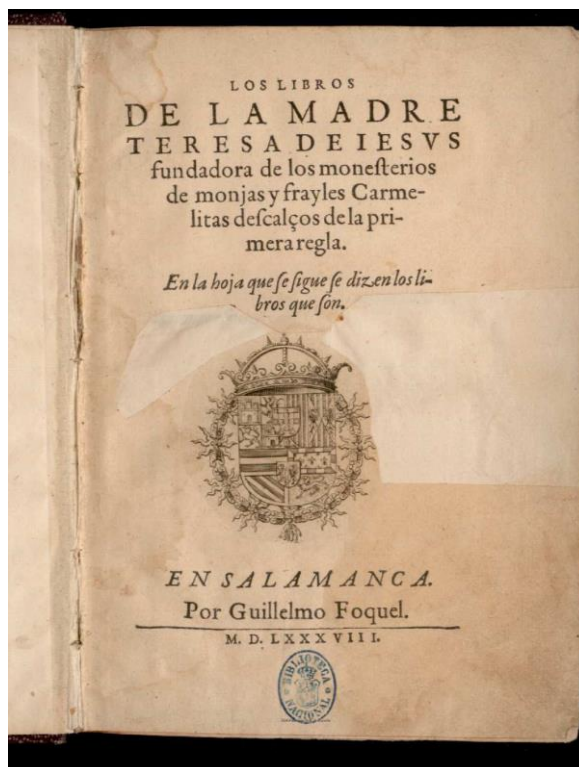


Figura 2: folha de rosto do livro de Madre Teresa de Jesus. “*Los libros de la madre Teresa de Iesus fundadora de los monesterios de monjas y frayles Carmelitas descalços de la primera regla*”. En Salamanca: por Guillelmo Foquel, impresor. 1588. BNE/BDH. Disponível em: <http://bdh.bne.es/bnearch/detalle/bdh0000051713>

É digno de nota algumas informações resumidas sobre a estrutura do exemplar consultado. A página de rosto apresenta os elementos da publicação, com o título (acima reproduzido), uma gravura em brasão, os dados do impressor, ano de publicação e cidade. Na página seguinte, contém a indicação do conteúdo do livro e uma gravura do brasão da Ordem Carmelita. Em seguida, apresenta-se a censura assinada por frei Luis de León (data de 1587), seguido da suma de Privilégio. Depois, contém uma dedicatória à Imperatriz (possivelmente trata-se de Maria da Áustria, irmãs do rei Felipe II), ao provincial (não nomeado na edição) e à Ordem dos Carmelitas Descalços. Na sequência, há uma gravura que representa Madre Teresa e, logo depois, o Prólogo – ou Dedicatória – escrita por frei Luis de León (Figura 8). O livro está dividido da seguinte forma: *La Vida de la Madre Teresa de Iesus* – paginadas sequencialmente, da 25 à 560 (sendo as primeiras correspondentes aos elementos pré-textuais); *Libro llamado Camino de Perfeccion* – que apresenta uma página de rosto inicial, um argumento geral e um Prólogo (totalizando 6 páginas iniciais) e segue no primeiro capítulo, da página 1 à 259; *Auisos de la madre Teresa de Iesus para sus monjas*, com algumas regras, estão entre as páginas 260 e 268; o *Libro llamado Castillo Interior, o las Moradas* não contém Prólogo e começa na página 1, indo até a página 268; por fim, o exemplar se encerra com a publicação de

Esclamaciones o meditaciones del alma a su Dios escritas por la madre Teresa de Iesus, da página 269 à 304²⁰.

Haverá atualização na transcrição das fontes em relação as letras “f, s, u, v”. Tal modificação justifica-se para uma melhor compreensão e fluidez na leitura, sem comprometer o conteúdo e sentido do texto original. Portanto, palavras escritas com “v” ou “f”, por exemplo, Iesvs, capitvlo, fanctos, ehta, ehtando etc., serão atualizadas e transcritas como: Iesus, capítulo, sanctos, esta, estando etc. No mais, será mantido o espanhol original – conforme escrito na versão impressa consultada²¹.

Fidel Sebastián Mediavilla, especialista em ortografia do Século de Ouro Espanhol, comenta que ficou a cargo de frei Luís de León a adaptação da ortografia original dos manuscritos de Teresa, pois estes careciam de pontuação conforme a época. A respeito das emendas e censuras feitas no autógrafo da relação de vida de Teresa feitas pelo confessor Padre Báñez, Luís de León ficou encarregado de tomá-las em conta ou não para a versão impressa²². Em alguns momentos, quando a dificuldade do espanhol antigo da escrita de madre Teresa abria margem para dúvidas, os exemplares contemporâneos das *Obras Completas* publicadas no Brasil e na Espanha serviram como auxiliares.

Antes das versões impressas e mesmo depois, a escrita de Madre Teresa enfrentou a desconfiança da Igreja. O movimento espiritual e a publicidade dos escritos femininos não eram bem-vistos pela ortodoxia católica. Buscava-se, pelo contrário, uma investigação profunda e sistematizada que conduzia à aprovação ou desaprovação pelo corpo eclesiástico. Não havia autorização institucional que permitisse a uma mulher ensinar ou tratar de questões espirituais ou teológicas. Ainda que lhes fosse facultada a possibilidade de escrever, as mulheres de vida

²⁰ Diante da necessidade de viabilizar a pesquisa de doutorado em plena crise sanitária da Covid-19 (de 2020 a meados de 2022), com mobilidade reduzida e arquivos físicos completamente fechados, o acesso a fontes *online* possibilitou a análise dos conteúdos e a realização da pesquisa. Assim, todos os exemplares foram consultados em *sites* de Bibliotecas Digitais (os links estão disponíveis ao final desta tese) e estão acessíveis gratuitamente. Passado o período da pandemia, tive acesso a alguns exemplares físicos (ver anexos) durante o período de realização do “doutorado-sanduíche” realizado na Universidad Complutense de Madrid.

²¹ Ressaltamos, ainda, que, nas notas de rodapé, as fontes utilizadas serão citadas de forma abreviada, e que sua referência completa poderá ser consultada no tópico “Fontes”, ao final desta tese. No rodapé, também haverá a indicação da localização da fonte citada, conforme o modelo de consulta das Obras de Teresa nas versões contemporâneas, como: exemplo 1: IESUS, Madre Teresa de. **La Vida** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 25. (V 23, 2); exemplo 2: IESUS, Madre Teresa de. **Libro llamado Castillo Interior, o las Moradas** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 57-58. (4M 1, 1).

²² Cf. MEDIAYILLA, Fidel Sebastián. Los libros de la Madre Teresa de Jesús, Salamanca, 1588: imagen de la santa en sus libros y en sus hijas. **eHumanistas** 51 (2022): 198-210. p. 684. Disponível em: <https://www.ehumanista.ucsb.edu/sites/default/files/sitefiles/ehumanista/volume52/ehum51.sebastian.pdf> Acesso em: 01 de nov. 2022.

religiosa encontravam barreiras quanto à autoridade, uma vez que as práticas de pregar, ensinar, orientar espiritualmente ou instruir eram prerrogativas exclusivas dos sacerdotes.

Por outro lado, o historiador Bernard McGinn demonstra que, em alguns casos, “diante da crença cristã de que o Espírito Santo é a verdadeira fonte de toda verdade divina, as mulheres não podiam ser totalmente excluídas de todas as formas de ensino”²³. Madre Teresa viveu em um período em que a religiosidade feminina estava profundamente condicionada a um contexto dominado pelo masculino, onde o clérigo erudito e teólogo representava o ideal de sabedoria. Assim, a autonomia espiritual, a capacidade de organização e os direitos fundamentais eram amplamente limitados para as mulheres, tanto na vida religiosa quanto na esfera social. Por isso, é essencial que questões de gênero e as relações de poder sejam incorporadas a esta pesquisa como perspectivas analíticas para o exame das fontes.

Conforme a crítica ao anacronismo defendida por Quentin Skinner, ressaltamos que uma compreensão adequada do contexto linguístico²⁴ pode nos ajudar a avaliar até que ponto os valores que regem a nossa atualidade podem influenciar a forma como olhamos para os sujeitos que nos antecederam. Atentos a isso, adverte o historiador, poderemos nos libertar de uma análise que impõe os conceitos de nosso tempo aos indivíduos do passado, assim, teremos o cuidado em não incorrer na sedução de atribuir à nossa personagem uma atitude feminista *avant-garde* ou mesmo, protofeminista da Época Moderna. Entendemos que a originalidade de sua trajetória reformista, fundadora, espiritual e de escrita testemunha uma mulher consciente de sua condição (premissa inevitável que colocava circunstâncias específicas as mulheres da sua época) mas que, apesar disso, não se furtou ao desafio espiritual e literário, como buscamos demonstrar.

A estrutura da presente tese foi organizada de modo a refletir a linguagem presente nos escritos de Teresa de Jesus e analisar a construção de modelo ideal sobre ela. Inicialmente a nossa análise aprofundada em duas principais obras, *Vida* e *Castillo Interior*, buscando compreender a construção discursiva teresiana, explorando os elementos que configuram sua escrita e os tensionamentos que atravessam sua produção. Posteriormente, faremos um exame das biografias escritas sobre Teresa de Jesus. O objetivo dessa etapa é evidenciar como a imagem da autora foi construída poucos anos depois do seu falecimento. Dessa forma, a organização da tese permite tanto uma análise interna das obras de Teresa quanto uma reflexão sobre a fabricação de um modelo de santidade.

²³ MCGINN, Bernard. **O florescimento da mística**: homens e mulheres da nova mística: 1200-1350. Tradução de Pe. José Raimundo Vidigal. São Paulo: Paulus, 2017. p. 43.

²⁴ Cf. SKINNER, Quentin. **Visões da política**: sobre os métodos históricos. Algés: Difel. 2005.

O primeiro capítulo busca compreender a escrita autobiográfica de Teresa de Jesus como um exercício de cuidado de si. O exame espiritual ao qual as religiosas eram submetidas e a obrigatoriedade de escrever sobre suas experiências religiosas nem sempre assumia um caráter exclusivamente opressor ou antagonista. Muitas dessas mulheres — como a própria Teresa de Jesus — encontraram formas de subverter o controle de seus confessores sobre os discursos que desejavam registrar. Mesmo que a redação dos livros *Vida* tenha sido resultado da obediência e da intervenção de seus confessores, a composição teresiana sugere o uso das “tecnologias do eu” para expressar ou descobrir algo sobre si mesma. Portanto, o capítulo analisa os aspectos subjetivos e o tornar-se, buscando compreender a escrita de Teresa como uma “tecnologia do eu” — seguindo a perspectiva de Michel Foucault (2019; 2006). Além dessa perspectiva, adotaremos a noção de “ego-documento”, um conceito mais amplo do que a definição de autobiografia por mandato. Esse termo abrange qualquer tipo de texto produzido por um indivíduo, independentemente de ter sido escrito por vontade própria ou por imposição externa, revelando atos, pensamentos, sentimentos, ou seja, subjetividades.

O segundo capítulo examina, no texto teresiano, a influência do modelo retórico da tradição humilhada (*sermo humilis*), cujas raízes remontam à Idade Média, abordando simultaneamente a escrita como um espaço de tensão entre permissão e obrigação. Em outras palavras, Teresa recebeu autorização para escrever — e, enquanto mulher, essa concessão lhe foi dada por outrem —, mas, ao mesmo tempo, carregava consigo a imposição dessa tarefa, uma vez que alguém a designou para tal. Assim, o ato de escrever inscreve-se em uma dinâmica paradoxal, na qual a obediência, que legitima sua escrita, simultaneamente engendra uma forma de desobediência. Para esse capítulo, o conceito de *sermo humilis* de Erich Auerbach nos ajuda a compreender como um discurso marcado pela simplicidade e humildade pode falar de coisas sublimes do Sagrado e ser acessível a todos, incluindo aqueles mesmos instruídos. Em *Mimesis* e no *Ensaio sobre Literatura ocidental*, Auerbach refere-se a um estilo de discurso adotado especialmente em contextos cristãos, estilo que surgiu na tradição latina tardia e foi consolidado pelos padres da Igreja, particularmente por Santo Agostinho. Esse estilo incorpora termos modestos e profundamente realistas, rompendo, portanto, com a distinção clássica entre o sublime e o humilde. Assim, na eloquência cristã ocidental pós-agostiniana, todos os temas são elevados, de modo que, “mesmo com sintaxe incorreta, palavras grosseiras e atmosfera realista, o texto pode oferecer profundidade de ideias e autenticidade de tom que ensinam a fé aos mais

simples e representam o Deus vivo e agonizante”²⁵. De acordo com Auerbach, o *sermo humilis* floresceria na literatura cristã séculos mais tarde.

O terceiro capítulo trata da questão do corpo de Teresa. Esse corpo, que é o palco em que se visualiza a experiência mística de Teresa, é um corpo que sofre, mas também é um corpo que goza a *unio mystica* – a experiência do Sagrado. Nesse sentido, o capítulo busca explorar a plasticidade, a imagética e as simbologias que envolvem a corporeidade e a experiência de Teresa de Jesus, analisando como os efeitos foram narrados por ela e percebidos em seu corpo. Essa percepção demonstra ser um ponto de tensão no texto teresiano. Historicamente, o corpo feminino foi visto com desconfiança e considerado uma ameaça à vida espiritual, por esse motivo é necessário investigar a interação entre corpo e experiência religiosa ao longo do tempo. O relato místico não se restringe a fenômenos isolados ou patológicos (percepção já há muito superada), mas constitui uma fonte que revela operações coletivas e individuais dignas de estudo. Seguindo Michel de Certeau, o relato pode ser compreendido a partir da corporeidade, articulando-se em três polos: o discurso simbólico, o evento e as práticas sociais. A hipótese deste capítulo reside na possibilidade de uma relação triangular no texto teresiano, cujos vértices se articulam da seguinte forma: o evento espiritual (a relação com o Sagrado); o arrebatamento físico (o corpo em êxtase); e a prática conventual, na qual o corpo deve ser constantemente negado ou mortificado. Assim, a questão que orienta este capítulo é refletir sobre como se manifesta a tensão entre o corpo em êxtase, o relato simbólico e a prática conventual nos escritos de Teresa.

O quarto capítulo, justifica-se pela necessidade de compreender a produção biográfica/hagiográfica sobre Madre Teresa ocorrida apenas poucos anos após a sua morte. Buscamos, portanto, analisar a imagem que foi construída e “monumentalizada” pelos seus primeiros biógrafos. A investigação volta-se para a dimensão da imagem do feminino produzida sobre Teresa de Ávila nas hagiografias/biografias escritas por Jerónimo Gracián de la Madre de Díos, Francisco de Ribera e frei Diego de Yepes, todos publicados antes da canonização da Madre. Também será fonte de investigação o Prólogo/Dedicatória de frei Luis de León presente na edição *princeps* de 1588. Assim, partindo novamente do contexto linguístico de Skinner, sabe-se que essas produções estiveram inseridas no contexto literário de finais do século XVI e início do século XVII, quando houve um aumento na publicação de relações de vidas devotas. O capítulo busca identificar e compreender a imagem de Madre Teresa de Jesus que emerge desses escritos – ou seja, quando ela é vista como a heroína, ou se estabeleceu o modelo de

²⁵ AUERBACH, Eric. **Ensaio sobre literatura ocidental**: filologia e crítica. 2ª ed. Tradução de Samuel Titan Jr. e José Marcos Mariani de Macedo, São Paulo: Duas Cidades/ Editora 34, 2012. p. 27

virtude e santidade, ou mesmo se aparece nessas obras uma percepção “mujer y ruim”, como ela mesma frequentemente se autodenominava.

CAPÍTULO 1

UMA FOTOGRAFIA DO MUNDO INTERIOR: aspectos subjetivos no livro da Vida (1588) e o processo de tornar-se

*“No se escribe ciertamente por necesidades literarias,
sino por necesidad que la vida tiene de expresarse”.*
(María Zambrano)

Este capítulo analisa o livro da *Vida* de Madre Teresa de Jesus, escrito por volta da década de 1560. Busca-se analisar a dimensão da construção subjetiva (ou do “conhecimento de si”) na escrita teresiana, sem perder de vista que essa escrita foi atravessada e moldada pelas relações e tensões sociais e de poder características de sua época.

Tratando-se de uma investigação cuja fonte principal são os escritos místicos de Madre Teresa, buscamos realizar uma compreensão e análise adequadas, relacionadas a um contexto histórico bem delimitado. A reconstituição do significado de um texto ou de uma obra implica uma investigação acerca dos usos devidamente contextualizados da linguagem e da intenção do autor no ato da escrita. Para dar sentido aos autores e autoras do passado, é necessário atentar para duas dimensões da linguagem: uma dimensão do significado, ou seja, o estudo do sentido e da informação contida nas palavras; e outra, a dimensão da ação linguística, que se refere ao estudo de que os oradores são capazes de realizar com e através do uso das palavras e frases²⁶.

1.1 “Que solo quien goza dello lo entiende”: um conhecimento amoroso de Deus

A espiritualidade da qual Madre Teresa foi influenciada bebeu das águas profundas da *devotio moderna*, que remonta ao medievo tardio. Considerada um tipo de espiritualidade²⁷ mais íntima, pessoal e afetiva, valorizava a presença de Deus na interioridade de cada ser. Assim, essa prática caracteriza-se pela introspecção e pela oração mental²⁸. A *devotio moderna* e, posteriormente, a “escola de recolhimento”²⁹, cuja prática da oração contemplativa foi se

²⁶ Cf. SKINNER, Quentin. **Visões da política**: sobre os métodos históricos. Alges: Difel. 2005. p. 4.

²⁷ 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”. Cf. SÁNCHEZ, Carlos Alberto González. **El espíritu de la imagen**: arte y religión em el mundo hispánico de la contrarreforma. Madrid: Cátedra, 2017. p. 23.

²⁸ GONZÁLEZ SÁNCHEZ, Carlos Alberto. **El espíritu de la imagen**: arte y religión em el mundo hispánico de la contrarreforma. Madrid: Cátedra, 2017. p. 119-120.

²⁹ Cf. TAVARES, Pedro Vilas Boas. Estudo Introdutório: Um autor místico em terra de místicos? Importância, atualidade, candência da matéria e do presente propósito editorial. In: MOLINOS, Miguel de. **Guia Espiritual, Breve tratado de comunhão quotidiana, e Excelência da oração mental tiradas dos Santos**. Porto: CITCEM, 2017. p. 26.

tornando mais popular, passaram a ser adotadas por religiosos e leigos devotos, tornando-se uma prática mais acessível a qualquer indivíduo — mesmo o mais simples e sem instrução — que se sentisse chamado à perfeição e à busca pela santificação pessoal. A espiritualidade afetiva e experiencial contrapunha-se à teologia escolástica, de caráter altamente erudito, fazendo do século XVI ibérico um período de florescimento dos expoentes da teologia mística.

O interesse pela literatura de postulado místico foi saindo do claustro para ganhar o gosto nos círculos devotos. A imprensa e a língua vernácula serviram como importantes instrumentos de difusão e eficácia desse tipo de literatura. Escritos que antes circulavam como cópias manuscritas passaram a ser lidos em edições impressas, conquistando popularidade e êxito editorial com o avanço da indústria tipográfica. Esses livros espirituais, em sua maioria, promoviam e incentivavam a prática pessoal da oração mental (contemplativa), considerando-a um meio de alcançar um conhecimento superior ao especulativo. O conhecimento obtido por meio dessa prática era marcado por sua inefabilidade e caráter intransferível. Embora esse tipo de oração se fundamentasse em imagens e aspectos da vida de Cristo, e seu método pudesse ser aprendido através de livros, sua verdadeira compreensão só era possível mediante a experiência pessoal, conforme foi sistematicamente afirmado pelos espirituais.

A narrativa de Teresa destaca principalmente sua vida espiritual e relata o início³⁰ de suas experiências místicas – que teriam começado por volta do ano de 1554. A escrita teresiana demonstra clara compreensão do que se passava: “[...] **començo el Señor a hazerme las mercedes [...] darme muy de ordinario oracion de quietud**, y muchas vezes de unión”³¹ (grifos meus). Os acontecimentos são dados por Deus como graça divina, ou “*merced*”, termo usado por Teresa para designar um “favor” divino recebido ou uma fração de revelação³². É importante lembrar que o relato de sua vida foi escrito em uma fase mais madura, quando Teresa

³⁰ Cf. WEBER, Alison. Teresa de Ávila. La mística femenina. In: MORANT, Isabel (Dir.). **Historia de las mujeres en España y América Latina**. El mundo moderno. Vol 2. Cátedra: Madrid, 2012. p. 109.

³¹ IESUS, Madre Teresa de. **La Vida** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 271. (V 23, 2)

³² O vocabulário que Teresa adota para falar das experiências místicas possui relação com a linguagem coloquial de seu tempo. No *Tesoro de la lengua castellana...*, a palavra “*merced*” tem relação com o vocabulário cortesão: “*Merced* es una cortesía usada particularmente en España [...] que es comun a qualquier hōbre honrado [...] por ser persona que merece ser honrada, la llamamos *merced*. *Mercedes* las gracias y las dadivas que los Principes hazen a sus vassallos, y las que los señores hazen a sus criados y a otras personas. Finalmente, qualquier cosa que se da graciosa, se recibe por *merced*. [...]”. MERCED. In: COVARRUBIAS OROZCO, Sebastián de. **Tesoro de la lengua castellana, o española** [...]. Madrid: por Luis Sanchez, Impresor del Rey. 1611. fol. 546v-547r. Assim como “*Magestad*”, Teresa recorre a palavras relacionadas ao seu repertório de linguagem e ao universo de práticas cortesãs, do qual ela conhecia bem. Isto é, pensar esse modelo de sociedade não apenas em sua estrutura de corte (real ou principesca), mas como uma formação social na qual os participantes compreendem as relações entre os sujeitos e as interdependências que conectam os indivíduos, gerando códigos e comportamentos específicos. Cf. ELIAS, Norbert. **A sociedade de corte**: investigação sobre a sociologia da realeza e da aristocracia de corte. Tradução de Pedro Süsskind, Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

já havia passado por diversas experiências místicas. Logo, é um relato em rememoração. Assim, ao descrever os estágios místicos mais elevados, Teresa escreve com recorrência que apenas quem tem a experiência pode compreendê-los: “aun en esta vida lo paga su Magestad por unas vias, **que solo quien goza dello lo entiende**”³³; “es language de spiritu, entenderme ha **quien tuviere alguna esperiencia**”³⁴ (grifos meus). O texto enfatiza cuidadosamente a ação divina, procurando, com essas afirmações, preservar a integridade de sua experiência e afastar possíveis suspeitas de ilusão ou influência demoníaca.

O contexto cultural e religioso de Castela, no final do século XV e início do século XVI, foi bastante complexo em relação às manifestações espirituais e religiosas. Uma gama de fenômenos foi interpretada e, muitas vezes, associada ou até equiparada aos chamados *alumbrados*, devido à dificuldade dos inquisidores e da Igreja em identificar os limites da “heresia”³⁵. O conceito e a definição do movimento alumbrado ainda hoje geram amplo debate na historiografia especializada, tornando pertinentes as considerações a seguir.

Para o Inquisidor-Geral Valdés (1558), “alumbrados y luteranos son muy vecinos en sus errores”³⁶. Já para o Antonio Márquez, embora o inquisidor fizesse aproximações entre eles, a documentação consultada aponta que não havia confusão entre as ditas “heresias”. Alumbrados e luteranos rejeitavam a razão e a autoridade dos teólogos, substituindo-as pelo “espírito” (ou inspiração pessoal) o que cria um ponto de aproximação entre os dois grupos.

Entretanto, do lado luterano, um dos maiores desafios à ortodoxia católica é de ordem teórico-metodológica. Os princípios de *sola fide* e *sola scriptura* rompem com a subordinação ao sistema sacramental do catolicismo, ao sustentar que a salvação se dá exclusivamente pela fé em Jesus Cristo e que a Bíblia é a única fonte de autoridade em questões de fé. Nos alumbrados, por sua vez, o problema se relacionava a uma relação mais direta, afirmando que “entre Dios y el hombre no debe mediar nada”³⁷, nem mesmo a Escritura, pois ela se dissolve na afirmação de amor a Deus.

Nesse ínterim, a diferença fundamental entre as duas correntes está exatamente no ponto da mediação objetiva: “mientras en el luteranismo se mantiene el carácter mediador objetivo

³³ IESUS, Madre Teresa de. **La Vida** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 45. (V 4, 2)

³⁴ IESUS, Madre Teresa de. **La Vida** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 138. (V 12, 5)

³⁵ Cf. PASTORE, Stefania. **Una herejía española: Conversos, alumbrados e Inquisición (1499-1559)**. Traducción de Clara Álvarez Alonso. Madrid: Marcial Pons, 2010.

³⁶ MARQUEZ, António. **Los alumbrados: orígenes y filosofía (1525-1559)**. 2ª ed. Madrid: Taurus, 1980. p. 140.

³⁷ *Ibid.*, p. 143

(simplesmente se desloca de Roma), en el iluminismo Castellano se niega en todos sus niveles: metafísico, históricos, sociológicos y culturales o cultuales”³⁸.

Márquez, portanto, defende uma definição específica entre os movimentos luteranismo, alumbradismo (iluminados ou iluminismo espanhol) e erasmismo, ainda que reconheça que todos representam uma radicalização de uma mesma problemática³⁹.

Em perspectiva mais ampla, Marcel Bataillon compreende o movimento espiritual de Espanha a partir de uma visão não estática:

para comprender el carácter del erasmismo español y para poder explicar lo brusco de su auge, es indispensable hacerlo sumergir en el seno de un movimiento espiritual más vasto, que la Inquisición trata por esos días de contener con un dique: el de los “alumbrados, dejados o perfectos”.⁴⁰

Bataillon assinala que a documentação sobre o tema mescla o movimento erasmiano com o alumbradismo de modo indissociado, ressaltando a inadequação de reduzir esses movimentos a doutrinas. Em sua análise, tanto o erasmismo quanto o iluminismo foram incorporados ao movimento maior e mais geral de reforma na Europa, estando enraizados na *devotio moderna* medieval:

la solidaridad del iluminismo con la revolución religiosa europea es algo que no deja lugar a la más pequeña duda. Pero su parentesco está, sobre todo, en sus orígenes comunes. Tanto el iluminismo como la revolución religiosa tienen sus raíces en la *devotio moderna* de la última Edad Media; el iluminismo continúa la espiritualidad que floreció bajo el patrocinio de Cisneros⁴¹.

O panorama histórico em perspectiva horizontal de Marcel Bataillon apresenta uma visão ampla e complexa dos movimentos religiosos europeus, considerando o contexto em que ocorreram. Dessa forma, fornece ferramentas para refletir sobre o perfil social desses sujeitos⁴².

³⁸ *Ibid.*, p. 152.

³⁹ *Ibid.*, p. 153.

⁴⁰ BATAILLON, Marcel. **Erasmus y España**: estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI. Traducción de Antonio Alatorre, vol. 1, México/Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1950. p. 194.

⁴¹ *Ibid.*, p. 216.

⁴² Alvaro Huerga discute a história do movimento alumbrado na Espanha em uma obra de cinco volumes com o título base “Historia de los Alumbrados (1570-1630)”. Para o autor, a figura dos alumbrados de Extremadura foi responsável por moldar a imagem tradicional do alumbradismo. Afirma ainda que os alumbrados não eram, mas poderiam ser erasmistas, propondo uma tese distante da perspectiva de Bataillon. Conferir: HUERGA, Alvaro. **Historia de los alumbrados (1570-1630)**: los alumbrados de Extremadura (1570-1582). Vol 1. Madrid: Fundación Universitaria Española/Seminario Cisneros, 1978. Outros trabalhos foram consultados e serviram para a compreensão do estado da arte desse tema: no Brasil cito a pesquisa de CRUZ, César Augusto Mendes. **Entre Santos e embusteiras**: Magdalena de la Cruz (1500-1546). 2019. 143 f. Dissertação (Mestrado em História), Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, 2019; e o artigo de JIMÉNEZ ZURITA, Hugo. Alumbradismo, una nueva aproximación historiográfica. **BAETICA. Estudios de Historia Moderna y Contemporánea**, [S. l.], n. 42, 2022. Disponível em: <https://revistas.uma.es/index.php/baetica/article/view/15394>. Acesso em: 5 sep. 2024.

Mais recentemente, Stefania Pastore, compartilhando algumas das reflexões propostas por Marcel Bataillon e rejeitando outras, abordou o movimento alumbrado, considerando aquele contexto em seu sentido mais amplo. A pesquisa de Pastore faz um apanhado histórico e documental em que o elemento da cultura judaico-conversa é visto como ponto fundamental para compreensão dos ditos movimentos heréticos presentes na espiritualidade espanhola do século XVI⁴³. O próprio termo, como dito anteriormente, carregava consigo imprecisões de definição e ambiguidades:

Para los inquisidores y los censores, alumbrado o “iluminismo” parece aludir a todo cuanto se refería a aspectos anti-institucionales y a quienes preferían la espontaneidad de la iluminación individual a las restricciones impuestas por la Iglesia institucional y decidían “dejar el norte de la razón para navegar en el mar de la fé”, según la brillante fórmula de Melchor Cano.⁴⁴

Todo sentimento anti-institucional e difusamente místico foi interpretado pela Igreja como seguidor do alumbradismo. A pesquisa de Pastore demonstra que até mesmo os processados pelo Santo Ofício tinham dificuldade de reconhecer suas práticas conforme as categorias aplicadas pelos inquisidores. Na Espanha da Inquisição e dos estatutos de limpeza de sangue, Pastore demonstra que havia indícios da cultura conversa no fenômeno que os inquisidores enfrentavam, embora não tivessem encontrado judaísmo no movimento dos alumbrados⁴⁵. É justamente neste aspecto que a pesquisa de Stefania Pastore oferece a sua maior contribuição para o nosso estudo, pois nos permite compreender o universo das diversas práticas espirituais e como uma gama de fenômenos poderia implicar em confusões, acusações e processos.

Os estudos aqui brevemente mencionados ilustram o desenvolvimento das pesquisas e do interesse pela história espiritual da Espanha no século XVI. Evidentemente, trata-se apenas de um breve panorama, com o intuito de contextualizar o ambiente em que Teresa nasceu e desenvolveu sua obra escrita e fundacional.

Somado ao complexo contexto religioso, a herança da filosofia antiga na modernidade foi uma forte influência na crença da inferioridade feminina. Esse é um dos aspectos que explicam a desigualdade de gênero nas sociedades patriarcais do Ocidente, segundo Simone de Beauvoir. A cultura cristã ocidental reinterpretou a filosofia clássica, de modo que a visão de Aristóteles – que via na mulher uma “deficiência natural” – foi posteriormente incorporada ao

⁴³ Cf. PASTORE, Stefania. *op. cit.* p. 36.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 166.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 171-173.

cristianismo. São Tomás de Aquino, por sua vez, reforçou essa perspectiva ao afirmar que a mulher é um “homem incompleto” ou um ser “ocasional”⁴⁶.

Sobre a percepção de inferioridade feminina, essa esteve fundamentada nas teorias galênica e hipocrática, obras de autoridade da medicina moderna. No século XVI, embora houvesse diferenças quanto à ênfase, ao procedimento e à linguagem, as disciplinas comumente “partilhavam ideias e conceitos como se todas fizessem parte do que se poderia chamar de um universo de discurso que incluía a ética, a religião, a filosofia e a história natural”⁴⁷. A concepção médica hipocrático-galênica (que será tratada novamente no capítulo 3) ainda atribuía qualidades inferiores ao corpo feminino, entendido pela falta e pela passividade, onde predominam os humores frios e úmidos. Acreditava-se que as características físicas femininas eram as causadoras dos atributos psicológicos da mulher — fria e húmida — estando tais aspectos associados às operações mentais:

physis e a *psyche* eram consideradas parte da mesma ordem. Assim, as mulheres sofriam de maior capacidade de imaginação porque os corpos frios e húmidos seriam mais passíveis de sofrer metamorfose, por isso, mulheres eram vistas como inconstantes, sofriam de falta de firmeza e maior capacidade de enganar⁴⁸.

A concepção da fraqueza natural das mulheres não ficou restrita apenas ao âmbito da medicina, mas possui longo histórico na mentalidade cristã, uma visão que determinou o lugar da mulher no campo intelectual e religioso dentro da Igreja. Justificava-se, assim, que tal inferioridade provinha de efeitos psicológicos que colocavam em dúvida o controle sobre as emoções e a racionalidade da mulher⁴⁹. Esse argumento teve consequências no terreno religioso, ocasionando, conforme aponta Joan F. Cammarata, a exclusão das mulheres da hierarquia eclesiástica e da educação teológica, sendo elas excluídas, marginalizadas, inferiorizadas e muitas vezes silenciadas⁵⁰. Na visão do corpo eclesiástico, majoritariamente

⁴⁶ Cf. BEAUVOIR, Simone de. **O segundo sexo: fatos e mitos**. Tradução Sérgio Milliet. 3ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016. p. 12.

⁴⁷ BELLINI, Lígia. Notas sobre representação do corpo e cultura médica no Portugal Moderno. **Caderno CRH**, Salvador, v. 24, n. 61, p. 97-108, Jan/Abr. 2011. p. 98. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ccrh/a/jWWLL8h3shq5knQv3QPwBny/?lang=pt&format=pdf>. Acesso em: 9 mar. 2022.

⁴⁸ BELLINI, Lígia. Concepções do corpo feminino no Renascimento: a propósito de *De Universa mulierum medicina*, de Rodrigo de Castro (1603). In: MATOS, Maria Izilda S. de., SOIHET, Rachel. (orgs.). **O corpo feminino em debate**. São Paulo: Editora UNESP, 2003. p. 31. [livro eletrônico]

⁴⁹ CAMMARATA, Joan F. El discurso femenino de Santa Teresa de Ávila, defensora de la mujer renacentista. **Actas del XI Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas: Irvine**, 24-29 de agosto de 1992. Volumen II. La mujer y su representación en las literaturas hispánicas, Irvine, Universidad de California, 1994, pp. 58-65, 1992. p. 58. Disponível em: <https://www.cervantesvirtual.com/obra/el-discurso-femenino-de-santa-teresa-de-avila-defensora-de-la-mujer-renacentista-1137783/>. Acesso em: 10 set. 2024.

⁵⁰ *Ibid.*, loc. cit.

masculino, havia uma tendência de suspeitar das mulheres, consideradas incapazes e fracas, “por isso mesmo facilmente enganáveis pelo mestre dos enganos, o demônio”⁵¹.

A tônica da fraqueza natural feminina aparece no texto teresiano de modo persistente. Teresa parece recomendar prudência e discernimento para evitar os enganos:

Yo como en estos tiempos avian acaecido grandes illusiones en mugeres, y engaños que les avia hecho el demonio, comence a temer, como era grand el deleyte y suavidade que sentia⁵². (grifos meus)

O trecho acima nos revela um pouco do contexto religioso da época, e na Espanha não foram raros os relatos sobre freiras embusteiras. O ambiente cultural do período foi terreno fértil para a proliferação das reformas das ordens mendicantes e para o incentivo ao modelo das “santas vivas”. Os alumbrados – abordados mais acima – e os espirituais motivaram a investigação do Santo Ofício, pois eram vistos como movimentos heréticos, contrários à ortodoxia católica. Nesse sentido, deixaram uma herança de desconfiança e alerta, sobretudo para as freiras e devotas que relatavam visões e experiências de arrebatamento, como os de Teresa de Jesus.

Havia um medo patente de que as monjas caíssem em pura ilusão imaginativa. Como estavam submetidas à hierarquia eclesiástica, a presença dos confessores era uma situação constante, realizando visitas para solucionar toda sorte de problemas incluindo questões de espiritualidade: “los confesores eran pieza fundamental en el sistema de controle [...]”⁵³. Conforme demonstra Rosa Maria Alabrús e Ricardo Cárcel, aqueles padres versados em teologia mística ficavam encarregados de avaliar e acompanhar casos especiais. A relação de Teresa com os seus diretores espirituais apresenta algo de excepcional, pois ela apresentou um certo “eclectismo confessional”⁵⁴, diversificando ao máximo a sua orientação espiritual. De acordo com os autores, Teresa “nunca fue partidaria de una excesiva dependencia de un determinado confesor [...]”. Defendió siempre una cierta movilidad y libertad de las monjas para elegir confesores”⁵⁵, embora, na prática, o poder e a influência do confessor fossem grandes e a obediência uma conduta exigida⁵⁶.

⁵¹ PROSPERI, Adriano. **Tribunais de consciência**: inquisidores, confessores, missionários. Tradução Homero Freitas de Andrade. São Paulo: Edusp. 2013. p. 408.

⁵² IESUS, Madre Teresa de. **La Vida** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 272. (V 23, 2)

⁵³ ALABRÚS, Rosa M^a; CÁRCEL, Ricardo. **Teresa de Jesús**: la construcción de la santidad femenina. Madrid: Cátedra, 2015. p. 70

⁵⁴ *Ibid.*, loc. cit.

⁵⁵ *Ibid.*, loc. cit.

⁵⁶ As ordens Cisterciense e Agostiniana desfrutaram de certa liberdade na escolha de seus confessores, enquanto os Jesuítas, Carmelitas Descalços e Franciscanos tiveram maior influência na orientação da consciência. Cf. ALABRÚS, Rosa M^a; CÁRCEL, Ricardo. **Teresa de Jesús**: la construcción de la santidad femenina. Madrid: Cátedra, 2015. p. 71

Demonstrando tomar cuidado com suas palavras, Teresa lamentava os confessores que não compreendiam sua oração e a atribuíam a uma influência demoníaca. A submissão imposta às freiras pelos seus diretores não parece retirar da Madre a possibilidade de refletir criticamente sobre a forma como a sua caminhada espiritual era conduzida, então se queixa: “estava muy fatigada de **las cosas que me dezian, y miedos que me ponian**”⁵⁷ (grifo meu).

Teresa desejava um bom direcionamento e apreciava a instrução dos padres confessores. Ela registra a importância desta característica no seu relato de vida:

Lo más seguro es, yo ansi lo hago y sin esto no ternia sosiego ni es bien que mugeres le tengamos pues no tenemos letras y aqui no puede aver daño sino muchos provechos, [...] **que no dexe comunicar toda mi alma, y las mercedes que el Señor me haze con el confessor, y que sea letrado** [...] ⁵⁸.
(grifos meus)

É preferível que as mulheres que não possuem instrução tenham um diretor espiritual letrado, pois dar notícia do que se passa na alma incorre em proveito e evita o dano. Madre Teresa escreve o livro da *Vida* cumprindo o voto de obediência e dedica parte do seu relato às irmãs do Carmelo. Assim, muitas passagens do seu texto possuem um tom de ensinamento ou de advertência. Aponta a necessidade de guiar as almas de mulheres “fracas” e que os avisos se façam com discrição:

por ventura hara provecho entender como **se ha de provar el spiritu**, y es grand cierto el trabajo que se passa, **y es menester tiento, en especial con mugeres, porque es mucha nuestra flaqueza**, y podria venir a mucho mal, diziendoles muy claro es demonio, **sino mirarlo muy bien y apartalas de los peligros** que puede aver, **y avisar las en secreto** pongan mucho, y le tengã ellos, que conviene⁵⁹. (grifos meus)

Alguns pontos chamam a atenção no trecho. Ela destaca a necessidade de colocar à prova “el spiritu”, pois, além da fraqueza, é necessário verificar, por meio da confissão, a motivação da alma, observando “muy bien” para afastar os perigos. Esse ponto, em nossa compreensão, refere-se ao confessor, cuja função é orientar, dando avisos em segredo. Indo um pouco mais além – pois esse ponto perpassará toda a escrita de Teresa –, ela insiste na ideia da fraqueza feminina, demonstrando um recurso narrativo muito próprio de seu tempo (como se verá adiante). Buscando dar provas de sua humildade e obediência, a *capitatio benevolentiae*

⁵⁷ IESUS, Madre Teresa de. **La Vida** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 315. (V 27, 1)

⁵⁸ IESUS, Madre Teresa de. **La Vida** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 311. (V 26, 4)

⁵⁹ IESUS, Madre Teresa de. **La Vida** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 280. (V 23, 13)

parece ser acionada toda vez que Teresa precisa dispor o seu leitor favoravelmente⁶⁰ e conquistar a simpatia. Por isso mesmo, o cuidado com as palavras, a forma de criticar a insatisfatória condução espiritual e a recorrente autodepreciação são importantes.

Teresa temia os escândalos e a fama de seus relatos visionários⁶¹, por isso aconselhava a prudência. Advertia sobre a não divulgação dos fenômenos:

y en esto hablo como quien le cuesta harto trabajo no lo tener **algunas personas con quien he tratado mi oración**, sino preguntando unos y otros por bien me han hecho harto daño, **que se han divulgado cosas que estuvieran bien secretas, pues no son para todos**, y parecia las publicava yo”⁶². (grifos meus)

Demonstra insatisfação por tratar da oração com pessoas (os padres confessores) que deveriam manter o assunto em segredo. Era grande risco para uma mulher cair em publicidade devido as visões e experiências místicas, pois incorria em suspeitas, acusações e investigação. Os receios de Teresa tanto se justificam pelo complexo contexto espiritual quanto para a vida religiosa feminina. Sabendo que os tempos não estavam amistosos, ela demonstra consciência e advoga em nome da prudência e discrição.

O ambiente pouco ou nada auspicioso para a espiritualidade e, sobretudo para as mulheres, ocuparam as mentes e o imaginário do período:

Nas notas para oficializar os exercícios espirituais, os diretórios do final do século XVI desconfiam do verbo “sentir”, justamente por pertencer ao vocabulário dos Iluminados, já condenados em Sevilha, em 1623. A experiência dos místicos continua nova, singular e incerta, suspeita de não passar de ilusões sustentadas com complacência, sobretudo pelas mulheres, junto às quais a imaginação natural exerce um papel central”⁶³.

⁶⁰ Cf. PÉCORA, Alcir. Amor, esperança, enfermidade: três virtudes capitais na arte epistolar de Vieira. **Revista dEsEnrEdoS**. Ano I, nº 03, Teresina, Piauí – novembro /dezembro 2009. p. 2.

⁶¹ As visões ocupam extensamente o relato de *Vida* (e no *Castelo Interior*), determinando a classe e a noção das visões. A noção (ou natureza) de visão é ampliada, não restrita apenas ao sentido de ver (com os olhos do corpo ou da alma), pois todos os sentidos participam (externos e internos). As classes das visões em Teresa correspondem a três espécies: corporais, imaginárias e intelectuais: a) visão intelectual: que não se vê, nem com os olhos do corpo, nem com os olhos da alma; b) visão corporal: aquelas que podem ser vistas com os olhos do corpo; c) visão imaginárias: que se vê com os olhos da alma. Essas três classes podem ser narradas com evento único ou conjuntamente (mescladas). Teresa ao escrever não demonstra preocupação demasiada em terminologias, pois ela narra a sensação ocorrida. Por último, os objetos que aparecem nas visões e que são descritos por Teresa podem ser agrupados da seguinte maneira: a) divinas: Santíssima Trindade, Espírito Santo; b) cristológica: Cristo e Humanidade de Cristo; c) celestiais: Virgem Maria, São José, santos e anjos; d) sobrenaturais: demônios, inferno ou purgatório; e) a alma em sua estrutura; f) de tipos variados: pessoas de seu convívio e outros objetos. Conferir: VISÃO. In: SCIADINI, Frei Patrício (O.C.D.). **Dicionário de Santa Teresa**. ed. brasileira. São Paulo: LTr, 2009. p. 710-713.

⁶² IESUS, Madre Teresa de. **La Vida** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 280. (V 23, 13)

⁶³ HOUDARD, Sophie. Afeições da alma e emoções na experiência mística. In: CORBAIN, Alain; COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, Georges. (dir). **História das emoções**: 1. Da antiguidade às luzes. Tradução de Francisco Morás. Petrópolis: Vozes, 2020. p. 379.

Madre Teresa afirma estar convencida de sua experiência, ainda que admita em vários momentos a condição de mulher fraca e ruim, passível de enganos. Sobre o tom autodepreciativo no texto teresiano, Alison Weber defende que se trata de uma “retórica de feminilidade”, cuja função estratégica explorava os estereótipos sobre o caráter e a linguagem de mulheres⁶⁴.

A narrativa do livro da *Vida* vai demonstrando amadurecimento conforme Teresa vai dando mais descrições e enriquece com detalhes a sua experiência religiosa. Assim, ela adota um tom mais assertivo e um conhecimento pessoal mais profundo sobre os fenômenos experienciados:

Tenia yo algunas vezes **como he dicho**, [...] esta representación que hacia de ponerme cabe Christo **que he dicho**, y aun algunas veces leyendo, venirme a desora un sentimiento de la presencia de Dios, **que en ninguna manera podia dudar** que estava dentro de mi, o yo toda engolfada en el, esto no era manera de vision, creo lo llaman mística theologia: **suspende el alma de suerte, que toda parecia estar fuera de si**”⁶⁵. (grifos meus)

A estrutura de escrita “como he dicho” é comum no texto teresiano e indica uma constância e uma afirmação dos casos narrados. No trecho acima, a visão contada com riqueza de detalhes (suspensão da alma) demonstra que, para ela, não há dúvidas da atuação divina em si. Como muitos de seus contemporâneos, ela afirmava que sua maneira de visão era o que se conhecia como “mística teologia”⁶⁶. Tamanha certeza, possivelmente, foi fruto de reflexão e conhecimento adquirido nos livros que leu:

[...] me dio aquel tio mio [...] un libro, llamase tercer abecedario [...] y **puesto que este primer año avia leydo buenos libros** [...] no sabia como proceder en oracion, ni como recogerme, y **ansi holgueme mucho cõ el**, y determineme a seguir aquel camino con todas mis fuerças, y como el Señor me havia dado don de lagrimas, y gustava de leer, comencé a tener ratos de soledad, y a confesarme a menudo, y **començar aquel camino teniendo aquel libro por maestro** [...]”⁶⁷. (grifos meus)

⁶⁴ Cf. WEBER, Alison. *Teresa of Avila and the Rhetoric of femininity*. New Jersey: Princeton University Press, 1990.

⁶⁵ IESUS, Madre Teresa de. *La Vida* [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 112. (V 10, 1)

⁶⁶ Expressão que aparece quatro vezes no livro da *Vida* (V 10,1; 11,5; 12,5; 18,2), cujo significado tem influência da tradição apofática do Pseudo-Dionísio, de finais do século V. A expressão, portanto, tem o sentido de um “conhecimento experimental, imediato, interno e saboroso das realidades divinas; um conhecimento ‘teopático’ no qual a realidade de Deus é padecida mais que sabida”. Ao longo dos séculos, mística teologia ganhará outros sentidos, no entanto, a percepção teresiana acompanha a carga dionisiana. MÍSTICA TEOLOGIA. In: SCIADINI, Patrício (org.). *Dicionário de Santa Teresa de Jesus*. ed. Brasileira. São Paulo: LT, 2009. p. 491-492.

⁶⁷ IESUS, Madre Teresa de. *La Vida* [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de [...], Salamanca, 1588. p. 48-49. (V 4,7)

O livro *Tecer Abecedario*, de Francisco de Osuna, marca o início da vida mística e do desenvolvimento espiritual de Teresa. Marcel Bataillon demonstra que o conhecimento apresentado no livro do franciscano se contrapõe ao saber escolástico:

Osuna muestra cómo **el conocimiento de Dios a que conduce el recogimiento es un conocimiento amoroso del alma** purificada por las virtudes morales, iluminadas por las virtudes teologales, perfeccionadas por los dones del Espíritu Santo y las bienaventuranzas evangélicas; “teología mística, que quiere decir escondida”, muy diferente de la teología escolástica; **oración mental a la cual no bastan la lectura y la palabra; arte de amor; unión: el recogimiento merece todos estos nombres y muchos otros** ⁶⁸.
(grifos meus)

Assim, Madre Teresa busca nas obras espirituais as respostas que precisa para entender a sua experiência de oração mística:

Mirando libros para ver se sabria dezir mi oracion, halle en uno que se llama: Subida del monte, en lo que toca a unión del alma con Dios, **todas las señales que yo tenia en aquel no pensar nada** [...] ⁶⁹. (grifos meus)

Os livros aparecem em diversas partes do relato e a prática da leitura foi um hábito que Teresa estimava. No trecho, é citado o livro do franciscano Bernardino de Laredo, *Subida del Monte Sión* (1535). Enquanto não conseguia a orientação espiritual que ajudasse, Teresa registrou ter encontrado nos livros as respostas que tanto buscava.

Passou a compreender os raptos e os arrebatamentos a partir de um processo de “autoaprendizagem” e autoconhecimento. Teresa fazia parte de uma minoria culta, “suas leituras e suas relações com pregadores e confessores – que, para ela, deveriam sempre ser homens letrados – deram a esta mulher acesso a todo um universo literário e cultural da Espanha do século XVI” ⁷⁰.

O panorama literário e imagético que o catolicismo veiculava contribuiu para que os medos também fossem usados como exemplo, ensinamento e controle das consciências. De tal modo que os medos de Teresa também podem ser compreendidos de acordo com o seu universo cultural, religioso e literário. O ato de ler não significa uma submissão ao mecanismo textual. Independente da leitura, ler é uma prática criativa que engendra significados e conteúdos singulares, que, muitas vezes, não estão redutíveis às intenções do autor do texto ou dos

⁶⁸ BATAILLON, Marcel. *op. cit.* p. 196-197.

⁶⁹ IESUS, Madre Teresa de. **La Vida** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de [...], Salamanca, 1588. p. 279. (V 23, 12)

⁷⁰ SANTOS, Luciana Lopes dos. **A Madre fundadora e os livros: santidade e cultura escrita no “siglo de oro” Espanhol**. 252 p. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2012. p. 25.

produtores do livro⁷¹. Como “amiga dos livros”, suas concepções sobre o além-mundo também estariam vinculadas às leituras que teve acesso ao longo da vida.

A historiadora Elena Carrera oferece uma interpretação de alguns desses medos em Teresa, defendendo que os temores da monja fossem constructos “intersubjetivos”, ou seja, parte dos medos de Teresa podem ser vistos como resultado das experiências culturais (livros que leu, sermões que ouviu ou imagens contempladas) e sociais compartilhadas, que contribuíram para moldar essas representações. As emoções, nessa perspectiva, fazem parte das práticas sociais e intersubjetivas, não podem ser analisadas isoladas do contexto e nem mesmo vistas como um afeto objetivo⁷². Inferno, purgatório e atuação do demônio não eram apenas relatos imbuídos de força retórica, mas realidades pintadas em cores vivas para Teresa e seus contemporâneos:

con la evidencia histórica que nos ofrecen textos como los de Osuna, que prescriben el miedo al infierno, y como los de Teresa, que describen los efectos de ese miedo, podemos entenderlo como un miedo colectivo, que llegaba a afectar a las relaciones entre individuos, así como a la relación que podían establecer los individuos más reflexivos consigo mismos, o consigo mismas.⁷³

Os relatos visionários de Teresa passavam pela análise de um diretor ou mesmo de mais de um padre:

En especial me acaecio uma vez, que se avian **juntado muchos** a quien **yo dava gran credito, y era razon se le dicesse**, (que aunque yo ya no tratava sino con uno, y quando el me lo mandava hablava a otros, **unos con otros tratavan mucho de mi remedio** [...]) creo eran cinco o seys, [...], **y dixome mi confessor, que todos se determinavã en que era demonio**⁷⁴. (grifos meus)

O texto afirma “yo dava gran credito” demonstra recorrer à simpatia do leitor, pois nesse momento, Teresa reporta a uma situação em que os eventos místicos acontecidos passaram por uma espécie de comitê avaliativo. Não seria uma demonstração de humildade reclamar, desobedecer ou discordar da avaliação dos seus confessores. O parecer relatado por Teresa demonstra a dificuldade que os padres tinham de compreender e determinar que tipo de atividade se passava com ela, se era atuação divina ou demoníaca. Mais adiante, Teresa vai

⁷¹ Cf. CHARTIER, Roger. Textos, impressão e leituras. In: HUNT, Lynn. **A nova História Cultural**. Tradução de Jefferson Luís Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 1992. p. 214

⁷² CARRERA, Elena. El miedo intersubjetivo en la autobiografía de Teresa de Ávila. **Studia Historica: Historia Moderna**, [S.l.], v. 40, n. 2, p. 63–111, 2018. Disponível em: https://revistas.usal.es/uno/index.php/Studia_Historica/article/view/shhmo201840263111. Acesso em: 29 ago. 2024.

⁷³ *Ibid.*, p. 81.

⁷⁴ IESUS, Madre Teresa de. **La Vida** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 301-302. (V 25, 14)

expressar descontentamento sobre o modo como a sua espiritualidade foi avaliada: “todos eran contra mi, unos me parecía burlavan de mi quando dello [da oração] trataba como que se me antojava; otros avisavan al confessor, que se guardasse de mi; otros dezian que era claro demonio⁷⁵. Fica evidenciado no seu texto que os confessores iletrados e os mais temerosos não ajudavam muito:

es sin duda que **tengo ya más miedo a los que tan grande le tienen al demonio, que a el mismo**, porque el no me puede hazer nada, **y estotros, en especial si son confesores, inquietan mucho**, y he pasado algunos años de tan gran trabajo, que aora me espanto como lo he podido sufrir⁷⁶. (grifos meus)

Teresa já não teme mais o demônio; pelo contrário, temia os confessores, que viam perigo em tudo. E relata o quanto sofreu por não receber uma direção espiritual adequada. Na sequência, Teresa demonstra que já havia superado os medos que a incutiram no início de sua vida espiritual.

Sobre as desconfianças e acusações, Teresa vai se apegar à sua visão e afirmar: “Levantase contra mi todos los letrados, **persiganme todas las cosas criadas**, atormentem los demônios, **no me falteys vos Señor**”⁷⁷ (grifos meus). Para Elena Carrera, a solução de Teresa para vencer os seus medos foi posto em sua crença na cruz, que representaria o ser Todo Poderoso. Assim, após uma visão divina, “que coincidió con su encuentro con Alcântara, empezó a entender las dificultades como pruebas y tentaciones del demonio, como las que había tenido Job”. No entanto, não seria somente na Cruz que residiria a fortaleza e as certezas de Madre Teresa.

Nesse contexto, duas situações tornam-se evidentes: a primeira diz respeito ao seu encontro com Pedro de Alcântara, cujo colóquio esclareceu muitas dúvidas de Teresa sobre a oração de quietude e os momentos de arrebatamento (ou suspensão); e a segunda, à simbologia de Jó no cristianismo, modelo de paciência, fé e submissão a Deus. Distante da visão proposta pela autora citada, que sugere uma ênfase na Cruz como fonte de certeza, a defesa aqui apresentada sublinha que a experiência mística de Teresa é, na verdade, também consolidada pela sabedoria infusa. Essa sabedoria, compartilhada por aqueles com experiência espiritual – como no caso de Alcântara –, proporcionou-lhe a certeza necessária para superar seus medos e incertezas.

⁷⁵ IESUS, Madre Teresa de. **La Vida** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 302. (V 25, 15)

⁷⁶ IESUS, Madre Teresa de. **La Vida** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 308. (V 25, 22)

⁷⁷ IESUS, Madre Teresa de. **La Vida** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 304. (V 25, 17)

A convicção no conhecimento de Deus que Teresa demonstra e afirma no livro da *Vida* indica que a superação dos seus medos está muito vinculada a esse conhecimento infuso, conforme afirmamos acima. Portanto, de um lado ela atravessa a insegurança metafísica e passa a vivenciar suas experiências de modo mais suave, como ela afirma:

[...] **y tengo ya tãta experiencia que es cosa del demônio, que como ya vee que le entiendo no me atormenta em esto tãtas vezes como solia**, veese claro en la inquietude y desassosiego con que comiença [...] y la escuridad y afflicção que en ella pone, la sequedad y mala disposicion para oracion [...]. **Porque la humildad verdadera aun que se conoce el alma por ruyn**, y da pena ver lo que somos, [...] se sienten con verdad no viene cõ alboroto ni desassossiega el alma [...] **antes la regala [...] cõ quietude, cõ suavidade, cõ luz**⁷⁸. (grifos meus)

No trecho, observa-se que Teresa já demonstrou segurança e profundo conhecimento de suas experiências, a ponto de afirmar que o demônio já não a atormentava como antes. Dessa forma, defendemos que seus medos foram transformados em conhecimento e, desse modo, foram superados. Mesmo para uma alma “ruyn”, as experiências que vêm de Deus, conforme registra no seu relato, lhe deram a ciência necessária para discernir entre a suavidade da atuação divina e o “desassossego” causado pelo demônio.

Os medos interiores de Teresa foram sendo superados e foram narrados em seu relato. Assim, a medida que ela afirmava o seu conhecimento interior a sua insegurança em relação à sua prática de oração parece ter sido transformada, a ponto de Teresa demonstrar convicção em sua atuação e obediência, e, ironicamente, escreve: “[...] yvan a mi cõ mucho miedo a dezirme que andavan los tiempos rezios, y que podria ser me levantassen algo y fuessen a los inquisidores. **A mi me cayo esto en gracia y me hizo reyr**, porque en este caso jamas yo temi, que sabia bien de mi que en cosa de la fe”⁷⁹ (grifos meus).

Com uma escrita segura e convicta, a madre expressa sua crença, talvez como parte de uma estratégia narrativa para garantir sua integridade e afastar possíveis acusações de heresia. Assim, Teresa tinha plena consciência de que seu ambiente era marcado por tensões religiosas, culturais, sociais e econômicas.

Suas concepções próprias, sua experiência, os livros que leu e os conselhos que recebeu dos diretores espirituais: tudo isso confluiu para a construção subjetiva de Teresa. Seus medos e suas certezas tanto fizeram parte desse repertório sociocultural quanto de construção subjetiva, como será abordado mais adiante.

⁷⁸ IESUS, Madre Teresa de. **La Vida** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 363. (V 30,9)

⁷⁹ IESUS, Madre Teresa de. **La Vida** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 413. (V 33,5)

1.2 Experiência imediata de Deus

A possibilidade de conhecimento do Sagrado por homens e mulheres simples e iletrados tornou-se uma questão para a Igreja. A linguagem mística vai inaugurar uma ciência nova, de retorno a uma experiência, a uma “literatura” e a uma *oratio*, portanto, uma nova epistemologia sem um corpo de doutrinas⁸⁰. O conhecimento adquirido através da oração de união foi alvo dos teólogos escolásticos; logo, do ponto de vista da ortodoxia católica, uma possível “democratização”⁸¹ do conhecimento de Deus tornava-se muito perigosa.

A escrita mística também elege a perspectiva das sensações como produtora de conhecimento, de forma que a categoria central de seu campo epistemológico se organiza no território da experiência⁸². Como abordado acima, os místicos, e Teresa não é exceção, falam de uma certeza ao afirmarem ter realizado, através de visão, o entendimento e a presença de Deus. Por este motivo, a *unio mystica* é apreendida via experiência, tornando difícil o relato sobre o que é inefável.

Seguindo o pensamento de São Bernardo de Claraval (1090-1154), “o ensinamento é consequência da graça e não da linguagem. [...] O mergulho no divino, um momento de epifania, produz a embriaguez necessária à aquisição de conhecimento que conduzem a uma plenitude de certezas e verdades”⁸³. Distante do método científico moderno de paradigma experimental, matemático e teórico, a experiência mística privilegia as sensações. Isso porque “trata-se de uma sabedoria que impregna e invade o sujeito; trata-se de um conhecimento não discursivo, que se projeta na vertigem do infinito; esquadrinha-se uma verdade sobre a transcendência que é sentida e vivida”⁸⁴.

A escrita mística de Teresa, em consonância com os demais textos espirituais de seu tempo, formula uma ciência do inefável e do inacessível. Não está sujeito a verificação nem é discursivo; trata-se de uma ciência intuitiva que transcende o conhecimento especulativo. As afirmações que encontramos no texto teresiano seguem uma tradição em que “as fontes de inspiração repetem-se: o texto bíblico *Cânticos dos Cânticos*, Santo Agostinho, São Bernardo de Claraval, Plotino, o pseudo-Dionísio”⁸⁵, entre outros que poderiam ser listado.

⁸⁰ Cf. CERTEAU, Michel de. *op. cit.*, 2015a. p. 171.

⁸¹ Cf. CARRERA, Elena. **Teresa of Avila's Autobiography**: authority, power and the self in Mid-Sixteenth Century Spain. London: Legenda, 2005. p. 44.

⁸² Cf. GONÇALVES, Margareth de Almeida. *op. cit.*

⁸³ *Ibid.*, p. 14.

⁸⁴ *Ibid.*, *loc. cit.*

⁸⁵ *Ibid.*, p. 162.

Outrossim, Teresa afirma que somente entende esse modo de oração quem passa pela experiência. No seu texto, embora reconheça o intelecto e a razão como “muy meritório”, ela afirma não precisar se comprometer e cansar com raciocínio: “como he dicho se representen delante de Christo, **y sin cansacio del entendimento, se esten hablando y regalando con el sin cansarse en componer razones**”⁸⁶ (grifo meu). Em seguida tenta explicar melhor sobre essa forma de conhecimento:

Quiero me declarar más, porque estas cosas de oracion todas son difficultosas, [...] **que como yo pasé tanto, ha lastima a los que comiençan con solos libros, que es cosa estraña quan diferente se entiende de lo que despues de experimentado se vee**⁸⁷. (grifos meus)

No trecho acima, Teresa lamenta a dificuldade de compreender a oração apenas com a ajuda de livros, como ocorreu com ela. No entanto, ressalta que, “después de experimentado”, o entendimento passa a ser diferente do que se aprende nos livros. Por conseguinte, a afirmativa do conhecimento via experiência segue o repertório da tradição mística, que remonta não somente aos espirituais de seu tempo, mas também às suas raízes medievais⁸⁸.

A experiência mística, produtora de um conhecimento sobre o absoluto, fica registrada no indivíduo por meio de acontecimentos excessivos e possui um aspecto que é transformacional⁸⁹. Teresa descreve-os como “de grande amor y fe, y **otras determinaciones de ternura** [...] desta gran merced de Dios”⁹⁰ (grifo meu). Nesse ínterim, a experiência de Deus para o místico imprime uma certeza. E, embora Teresa soubesse que deveria tomar cuidado com essas afirmações, ela escreve: “queda por **una parte gran certidumbre, que no tiene fuerça la duda**, ansi es tambien en otra manera que Dios enseña a el alma”⁹¹ (grifo meu). Não resta dúvida, pois lhe afeta a alma. Para Teresa, ainda que os livros ajudem, o conhecimento não vem deles e de pessoas eruditas, mas provém da experiência de Deus.

O texto de Teresa vai demonstrando amadurecimento espiritual que se traduz numa escrita cada vez mais assertiva. Espiritualmente, isso é percebido quando narra sobre a certeza das visões, dos dons e dos “gostos” que a oração de união produz na alma. Por conseguinte, os

⁸⁶ IESUS, Madre Teresa de. **La Vida** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de [...], Salamanca, 1588. p. 150. (V 13, 11).

⁸⁷ IESUS, Madre Teresa de. **La Vida** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 150-151. (V 13, 12).

⁸⁸ Cf. PEDROSA-PÁDUA, Lúcia. **Santa Teresa de Jesus: Mística e Humanização**. São Paulo: Paulinas, 2015. p. 48-49.

⁸⁹ MARQUES, Alexandre Cabral. **Fenomenologia da experiência mística: mística, anti-metafísica e existência à luz de Mestre Eckhart e do zen budismo**. Rio de Janeiro: Via Verita, 2016. p. 26-17.

⁹⁰ IESUS, Madre Teresa de. **La Vida** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 318. (V 27, 4).

⁹¹ IESUS, Madre Teresa de. **La Vida** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 319. (V 27, 5).

medos e inseguranças – abordados anteriormente – pouco a pouco diminuem no livro. Narrando uma grande visão, dessas que ela afirma ouvir a voz de Deus, Teresa explica: “**Quedeme una verdad de esta divina verdad que se me represento sin saber como, ni que**, esculpida que me hazer tener un nuevo acatamiento a Dios. Porque da noticia de su Magestad y poder de una manera que **no se puede dezir, se entender que es una gran cosa**”⁹² (grifos meus). O termo “acatamiento” estaria aplicado no sentido de “honrar [...] reverencia, mesura”⁹³, pois essa visão teria sido, conforme demonstrado em sua escrita, a descoberta de um conhecimento mais sublime:

Esto que entendi es darme el Señor a entender que es la misma verdad. **Todo lo que he dicho entendi hablándome algunas vezes, y otras sin hablarme con más claridad algunas cosas, que las que por palabras se me dezian:** entendo gradissimas verdades sobre esta verdad, más que si muchos letrados me lo uvieran enseñado⁹⁴. (grifos meus)

A escrita de Teresa pode ser muito desafiadora, mas pode-se extrair uma compreensão do trecho acima citado. No alvorecer do capítulo 40 do livro da *Vida*, Teresa passa a narrar os estágios mais altos da oração, de modo que a experiência da visão relatada imprime na monja um conhecimento e “verdade” divina que não foi ensinada e aprendida através das palavras. E Teresa ressalta, demonstrando querer dar ênfase na visão registrada, que, o que não foi dito com palavras foi compreendido com tamanha força que nenhum erudito poderia ensinar com tamanha claridade.

Ao mesmo tempo em que afirma o conhecimento pela experiência, Teresa registra o seu encontro com frei Pedro de Alcântara, demonstrando ter sido fundamental para a sua compreensão espiritual:

vi que me entendia por experiencia, que era todo lo que yo avia menester, **porque entonces no me sabia entender como aora para saberlo dezir**, [...] y era menester que uviesse passado por ello, **quen del todo me entendiesse y declarasse lo que era**⁹⁵. (grifos meus)

A compreensão do que ocorre se dá pela experiência. No trecho, fica demonstrado que somente uma pessoa experimentada poderia entender o que acontece na “alma” que está no caminho da oração. Por outro lado, podem-se extrair outras percepções mais próximas do

⁹² IESUS, Madre Teresa de. **La Vida** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 529 (V 40, 3).

⁹³ ACATAR. In: COVARRUBIAS OROZCO, Sebastián de. **Tesoro de la lengua castellana, o española** [...]. Madrid: por Luis Sanchez, Impressor del Rey. 1611. fol. 8r.

⁹⁴ IESUS, Madre Teresa de. **La Vida** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 529. (V 40, 4).

⁹⁵ IESUS, Madre Teresa de. **La Vida** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 359. (V 30, 4).

contexto de Teresa, considerando que os fenômenos místicos passaram a chamar a atenção. Assim, não seria estranho que Teresa buscasse conselhos e ajuda de alguém com a experiência e o prestígio religioso como o de Pedro de Alcântara⁹⁶: “Quedamos cõcertados que le escriviesse lo que me sucediesse más de alli adelante”⁹⁷. A partir desse momento, o texto da Monja apresenta uma narrativa de afirmação das visões e dos fenômenos experienciados:

dexome [Pedro de Alcântara] con grandíssimo consuelo y contento, y con **que tuviesse la oración con seguridad, y de que no dudasse que era Dios**, y de lo que tuviesse alguna duda, **y por más seguridad de todo diesse parte el confessor, y con esto viviesse segura**⁹⁸. (grifos meus)

O relato parece demonstrar mais segurança após esse encontro, fazendo com que Teresa não temesse que fosse atuação demoníaca. O seu medo remete a um sistema de crenças que ela compartilhava, e, com o tempo e os conselhos, aprende a controlar. A imagem de Satã – com olhos vermelhos, cabelos e asas de fogo, devorador e torturador de humanos – nasce a partir do século XII e vai se cristalizando no imaginário cultural primeiro, através das representações nas paredes e capitéis das igrejas, posteriormente, se estabelece nos inúmeros tratados demonológicos que circularam nos séculos XV e XVI⁹⁹.

Teresa, portanto, legitima um discurso de sua época que acreditava nos demônios e seus agentes. Ela declara que passou a compreender e explicar melhor o que se passava em sua alma, percebendo que se tratava de um dom de Deus. Ao buscar ajuda de um profundo conhecedor da espiritualidade, como em Pedro de Alcântara, temos aqui uma demonstração da consciência que ela tinha de sua realidade. Em relação à sua experiência mística, nem podia se calar — dando notícias aos seus confessores —, nem falar abertamente — uma vez que alguns espirituais (ortodoxos e outros, nem tanto) foram acusados de erasmistas ou alumbrados. No caso das mulheres, também poderia envolver acusações de possessão, portanto, o conselho era claro: manter o confessor informado.

O texto de Teresa demonstra que ela andava “na linha” da ortodoxia, cumprindo com obediência e humildade tudo o que dela se exigia: “que no dexe comunicar toda mi alma”. Nenhuma outra religião deu tanta importância a confissão quanto a Igreja católica, de modo

⁹⁶ Foi universitário em Salamanca, mas deixou a Universidade para seguir a vida religiosa. Foi um franciscano descalço, fundador dos alcantarinos e deixou escrito o *Tratado de la oración y meditación*. Uma das cartas trocadas entre Pedro de Alcântara e Teresa, ele diz: “Y asimismo dé a luz a Vm. Para que em verdades tan manifestas no vacile ni tome pareceres [...]”. Fr. Pedro de Alcântara. Carta de 14 de abril de 1562, em Ávila. In: ANDRÉS, Melquíades. **Los místicos de la Edad de Oro em España y America**. Antología. Madrid: BAC, 1996. p. 113.

⁹⁷ IESUS, Madre Teresa de. **La Vida** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 361. (V 30, 7).

⁹⁸ IESUS, Madre Teresa de. **La Vida** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 361. (V 30, 7).

⁹⁹ Cf. DELUMEAU, Jean. **História do medo no Ocidente 1300-1800**: uma cidade sitiada. Tradução de Maria Lucia Machado, São Paulo: Companhia das Letras, 2009. p. 354-367.

que a consciência e a confissão estão ligadas. A prática atravessou a mentalidade dos fiéis desde o medievo, motivando homens e mulheres a falar de seus erros seja por amor a Deus ou pelo medo do inferno¹⁰⁰. A confissão auricular, obrigatória e detalhada do Catecismo do Concílio de Trento (1545-1563), foi um instrumento de produção dos saberes, direção espiritual e impôs regras meticulosas de autoexames¹⁰¹. Tudo deveria ser dito, e Teresa o fazia, pois estava submetida ao voto de obediência.

Os fiéis do século XVI viviam um cristianismo apoiado na execução de gestos: oração em voz alta, ajoelhar-se, levantar-se durante a leitura do Evangelho, inclinar-se ao ouvir o nome de Cristo ou diante do altar. Enfim, um gestual que muitas vezes era executado automaticamente e, em muitos casos, relacionava-se à demonstração pública de fé. Conforme Pastore, toda essa prática, aos olhos dos alumbrados fazia parte de um:

“jugar con el cuerpo”. En una España en la que los gestos daban la medida de la veracidad en la fe de cristianos viejos y nuevos, el desprecio con que los alumbrados consideraban los ritos tradicionales [...] estaba destinado a convertirse en una evidente y escandalosa manifestación de desacuerdo¹⁰².

Tão logo, em um contexto em que as manifestações de fé estavam inseridas numa lógica de exibição compulsória, a confissão e a demonstração explícita de arrependimento e humildade não estariam alijadas dessa mesma perspectiva. Assim, uma questão que se colocava para os espirituais residia na oração de contemplação (não praticada em voz alta) e na afirmativa do conhecimento pela experiência. Pouco a pouco, as diferentes práticas e interpretação sobre o Sagrado foram se tornando evidentes, conforme ressalta Marcel Bataillon:

Esta mística del recogimiento no ha incurrido aún en la censura inquisitorial. La profesan religiosos demasiado penetrados de toda la tradición cristiana para que queda la posibilidad de una incauta inclinación por la pendiente quietista. **Los alumbrados que predicán el abandono a Dios parecen obrar con menos prudencia.** A medida que su propaganda va inquietando más y más a la Inquisición, **los “recogidos” se preocupan cada vez más por distinguirse de ellos, y por presentar a los “dejados” como innovadores**¹⁰³. (grifos meus)

Uma das questões que parece estar no cerne do problema gira em torno do método, ou seja, o tipo de prática cristã e a reverência à ortodoxia Católica praticada ou rejeitada. Não seria

¹⁰⁰ DELUMEAU, Jean. **A confissão e o perdão**: as dificuldades da confissão nos séculos XIII a XVIII. Tradução de Paulo Neves, São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

¹⁰¹ Cf. FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade**: a vontade de saber. Tradução de Thereza da Costa Albuquerque e J.A. Ghillon Albuquerque. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2015. p. 21

¹⁰² PASTORE, Stefania. *op. cit.* p. 175.

¹⁰³ BATAILLON, Marcel. *op. cit.* p. 196.

adequado para um espiritual demonstrar-se “abandonado” de Deus. Buscando traçar uma clara distinção entre espirituais ortodoxos e heterodoxos, Melquíades Andrés afirma:

el gran acierto de los místicos españoles y su distanciamiento de los alumbrados y quietistas proviene de la armonía entre respuesta libre del hombre a la llamada de Dios y peculiar pasividad por parte del hombre que recibe. [...] Atajar el entendimiento, pero no suspender; saber no pensar, saber olvidarse de sí, deseo grande de padecer, mas no de manera que inquiete o corrompa el sujeto¹⁰⁴.

Andrés procurou traçar uma distinção clara entre místicos e alumbrados. O autor argumenta que estes últimos teriam ultrapassado os limites da *unio mystica*, confundindo-a com o prazer carnal – erro que, tempos depois, será considerado heresia com Miguel de Molinos. Seguindo Andrés, uma vez que os alumbrados foram identificados e perseguidos por seus “excessos e desobediência”, parece que essa conduta não se aplicou ao caso de Teresa. O distanciamiento em relação aos alumbrados fica aparente em seus textos, com recorrentes afirmações de obediência e fé na Igreja e nas Sagradas Escrituras: “yo yva, por ella [la Iglesia], o por qualquiera verdade de la Sagrada Escritura me pusiera yo a morir mil muertes”¹⁰⁵. Ela sabia que andavam os “tiempos recios”, de modo que passagens como essa apontam para uma adesão explícita, certamente buscando afastar qualquer tipo de “confusão” ou acusação de alumbrada e herege.

A escrita teresiana demonstra cuidado na escolha dos temas abordados, com persistente auto-humilhação (“ruyn y sin letras”) e total acatamento aos seus confessores, mesmo nos momentos em que não concordava com algum, pois, aos olhos de Teresa, nem todos os confessores eram iguais em matéria de direção espiritual. Assim, sua escrita e conduta reformadora não foram contrárias ou questionadoras à ortodoxia. No capítulo final do livro da *Vida*, Teresa escreve: “**en todo es menester experiencia y maestro**, porque llegada el alma a estos terminos, muchas cosas se offrecen que es menester cõ quien tratarlos, y si buscando no le hallare el Señor, no le faltara”¹⁰⁶ (grifo meu). Ter experiência e um diretor “com quem tratar” também era essencial. Discrição e prudência eram indispensáveis em uma época de constante transformação, que fervia em diferentes concepções espirituais. Tão logo, o desprezo as práticas e rituais compulsórias no cerne do catolicismo tornou-se uma justificativa para transformar a desobediência em heresia.

¹⁰⁴ ANDRÉS, Melquíades. 1994, p. 32-33.

¹⁰⁵ IESUS, Madre Teresa de. **La Vida** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 413. (V 33, 5)

¹⁰⁶ IESUS, Madre Teresa de. **La Vida** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 532-533. (V 40, 8).

A escrita mística, frequentemente vista com desconfiança pela Igreja, foi relegada a uma espécie de “periferia” epistemológica. O catolicismo tridentino reforçou elementos de autoridade e exterioridade, sobretudo diante do avanço das correntes protestante e consideradas heréticas. Se a ortodoxia distanciou-se da subjetividade, a mística voltou-se para uma prática de exercícios de interioridade e contemplação.

Teresa afirma que, para compreender e discernir sobre o espírito, é necessária uma capacidade que não é intelectual, mas espiritual. No livro da *Vida*, a soberania do conhecimento divino sobre o especulativo aparece em diversos capítulos: “[...] y es el engaño que nos parece que por los años hemos de entender lo que en **ninguna manera se puede alcanzar sin experiencia**”¹⁰⁷ (grifo meu).

Teresa não era uma mulher sem letras, e sendo conhecedora da literatura espiritual de seu tempo, ela afirma que o saber contemplativo é uma forma de ciência: “y con esta humildad aprovechara más a las almas y a si, **que por hazerle contemplativo sin serlo, porque torno a decir que si no tiene experiencia**, sino tiene muy mucha humildad en entender que no lo entiende”¹⁰⁸ (grifo meu). A ênfase nessa afirmação é destacada com a estrutura “torno a decir”; assim, ela defende a tônica do conhecimento por experiência e acrescenta que a humildade é aliada de quem dirige outras almas. Teresa se apresenta humilde e iletrada como uma estratégia retórica e também como uma forma de superar os obstáculos de uma teologia monopolizada por homens. Assim, ela adverte, em tom de crítica, sobre aqueles que se dizem contemplativo sem realmente o serem.

O texto de Madre Teresa demonstra como a espiritualidade influenciou seu repertório de escrita, levando-a a se ver convencida de seu conhecimento. Todo o processo de experienciar¹⁰⁹ e relatar os fenômenos místicos denota uma Teresa que se via transformada: “con fortaleza, con animo, con seguridad, con una quietud y luz que un punto **vi mi alma hecha otra**”¹¹⁰ (grifo meu). A experiência de Deus transforma a vida e se reflete na escrita teresiana.

¹⁰⁷ IESUS, Madre Teresa de. **La Vida** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 432-433. (V 34, 11).

¹⁰⁸ IESUS, Madre Teresa de. **La Vida** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 433. (V 34, 12).

¹⁰⁹ A teologia distingue os termos *experiencial* e *experimental*. O primeiro se refere ao “campo de uma experiência estritamente pessoal, mas obedecendo a uma estrutura definida”, ao passo que o segundo se relaciona com “o domínio da experiência científica, com condições e regras”. VAZ, Henrique C. de Lima. **Experiência mística e filosofia na tradição Ocidental**. 2ª ed., São Paulo: Loyola, 2009. p. 15.

¹¹⁰ IESUS, Madre Teresa de. **La Vida** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 305. (V 25, 19)

Antes e mesmo após as versões impressas, os escritos de Madre Teresa enfrentaram a desconfiança da Igreja. Embora houvesse um mandato para que as freiras relatassem suas vivências, não se incentivava a divulgação pública dos fenômenos extraordinários e dos escritos femininos. Pelo contrário, buscava-se uma investigação profunda e sistemática que culminava na aprovação ou desaprovação do corpo eclesiástico. Não havia permissão institucional para que uma mulher ensinasse ou tratasse de questões espirituais, teológicas ou religiosas¹¹¹. Quando era permitido escrever, as mulheres esbarravam a questão da autoridade, já que pregar, ensinar, guiar espiritualmente ou instruir eram prerrogativas exclusivas dos sacerdotes.

Para que uma mulher pudesse conceber e realizar um projeto concreto, seriam necessárias condições excepcionais. Isso ocorria, em alguns casos, com rainhas e regentes, que eram exaltadas acima de seu sexo devido à soberania que exerciam, ou com mulheres na vida conventual, que se tornavam independentes dos homens, já que certas abadessas possuíam grande poder. Além disso, a relação mística, de maior autonomia com o Sagrado, permitia que as almas femininas absorvessem a força e inspiração de uma “alma viril”, conquistando, assim, respeito e reconhecimento na sociedade, o que lhes possibilitava realizar determinados empreendimentos¹¹².

O argumento de Beauvoir nos ajuda a compreender que algumas mulheres conseguiram desenvolver seus projetos de forma autônoma, obtendo inclusive certo reconhecimento social. Essas possibilidades ocorreram com maior frequência nas esferas da nobreza: “as rainhas por direito divino, as santas por suas evidentes virtudes, asseguram-se um apoio na sociedade que lhes permite igualar-se aos homens”¹¹³. No entanto, isso não implica que havia oportunidade em iguais condições entre homens e mulheres.

Embora o desequilíbrio de oportunidades e de atuação social fossem marcantes, houve na história do Reino de Castela mulheres com claro peso político e social. É preciso reconhecer o papel e protagonismo feminino, mesmo dentro das limitações. No caso das fundações de Madre Teresa, ela contou com uma rede de relações políticas e sociais influentes¹¹⁴.

O caminho da família de Teresa para a fidalguia foi pavimentado quando seu avô paterno, Juan Sánchez¹¹⁵, abandonou a vida mercantil para se dedicar à terra, obtendo isenção

¹¹¹ Cf. MCGINN, Bernard. **O Florescimento da mística**: homens e mulheres da nova mística (1200-1350). Tradução de Pe. José Raimundo Vidigal, São Paulo: Paulus, 2017. p. 43

¹¹² Cf. BEAUVOIR, Simone de. *op. cit.* p. 146.

¹¹³ *Ibid.*, p. 147.

¹¹⁴ No contexto das Fundações de Madre Teresa, Dona Guiomar de Ulloa, por exemplo, foi uma das mulheres e peça fundamental para que o projeto se concretizasse.

¹¹⁵ Do lado paterno, há muito tempo não é novidade a origem judaico-conversa de Madre Teresa. O seu avô paterno, Juan Sánchez de Toledo, convertido desde 1391, casou-se com Dona Inés de Cepeda, uma cristã velha

de impostos e estabelecendo boas relações sociais na Hacienda Real: “su carrera a la hidalguía estaba abierta y en el mismo año 1500 ya figuraba como exento de impuestos”¹¹⁶. A família mudou-se para Ávila, mantendo importantes relações sociais ao longo dos anos, de modo que Teresa de Cepeda y Ahumada (seu nome de batismo), já nasceu em um ambiente nobre e foi “cristãmente criada”¹¹⁷. Conforme aponta Francisco Márquez Villanueva,

Una lectura atenta de la obra teresiana proporciona, como era de esperar, pruebas firmes de que los problemas relacionados con la idea del *linaje* habían sido muy sopesados por la Santa. No nos oculta ésta el fondo de su pensamiento sobre el particular, pero, precisamente por eso, lo envuelve en expresiones de la mayor cautela. Existía acerca de ello una sensibilidad de carne viva y la suspicacia lo invadía todo; [...] en materia de discutir la limpieza de sangre nadie podía permitirse el lujo de hablar claro y Madre Teresa era muy consciente de tal peligro¹¹⁸.

A escrita e a espiritualidade de Teresa devem ser compreendidas à luz das suas múltiplas facetas – religiosa, social e econômica. Além do peso que o gênero desempenhava naquela sociedade, é fundamental considerar a identidade socioeconômica, que também influencia as escolhas narrativas da Madre. Seu mundo social era muito bem definido e dinâmico, e Teresa compreendia perfeitamente sua identidade e círculo social, aspectos evidenciados em passagens do livro da *Vida* e outros escritos.

oriunda de Tordesillas. Ele foi processado em Toledo por práticas judaizantes e somente foi reconciliado em 1485, junto com seus filhos — D. Alonso Sánchez de Cepeda, pai de Teresa, tinha cinco anos de idade na época. Após a mudança da família para Ávila, todos os filhos já viviam como nobres e com boas relações sociais com as elites de seu tempo. D. Alonso casou-se com Dona Beatriz de Ahumada (cristã velha) em segundas núpcias, em 1509, tendo com ela Teresa e outros nove filhos. Limitamo-nos aqui a não fazer um comentário extenso, nem incluir informações adicionais, pois o histórico familiar de Teresa já foi amplamente estudado e publicado. Para saber mais: PÉREZ, Joseph. **Teresa de Ávila y la España de su tiempo**. Madrid: Algaba, 2007; ALABRÚS, Rosa M^a; CÁRCEL, Ricardo. **Teresa de Jesús: la construcción de la santidad femenina**. Madrid: Cátedra, 2015; EGIDO, Teófanos. **El linaje judeoconverso de Santa Teresa** (pleito de hidalguía de los Cepeda). Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1986; MÁRQUEZ VILLANUEVA, Francisco. Santa Teresa y el linaje. In: **Espiritualidad y literatura en el siglo XVI**. Madrid/Barcelona: Alfaguara, 1968.

¹¹⁶ ALABRÚS, Rosa Maria; CÁRCEL, Ricardo. *op. cit.* p. 155.

¹¹⁷ O silêncio historiográfico acerca da linhagem judaico-conversa de Teresa de Jesus foi rompido com a publicação de Américo Castro, *La realidad histórica de España*, em 1954. Esse dado foi confirmado por Antonio Domínguez Ortiz na sua obra *Los judeoconversos en España y América*. Ambos os autores interpretam a espiritualidade de Santa Teresa em relação à sua origem conversa. O pleito de fidalguia da família Sánchez ocorreu em 1519 e foi finalizado em 1523. Esse processo era comum entre os judeus conversos que buscavam prestígio e reconhecimento de sua posição social: “el pertenecer a ese mundo era el respaldo de la consideración, el soporte fundamental de la honra y un resorte que podía abrir insospechadas ocasiones de provecho material”. EGIDO, Teófanos. **El linaje judeoconverso de Santa Teresa** (pleito de hidalguía de los Cepeda). Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1986. p. 12.

¹¹⁸ MÁRQUEZ VILLANUEVA, Francisco. Santa Teresa y el linaje. In: **Espiritualidad y literatura en el siglo XVI**. Madrid/Barcelona: Alfaguara, 1968. p. 164

Feito esse adendo, é impossível entender os temores de Teresa, assim como seu movimento de busca pelo conhecimento de Deus, sem considerar o tema da Inquisição¹¹⁹ e o contexto dos alumbrados. A complexidade do cenário espiritual, especialmente em relação aos alumbrados – em Pastrana e Guadalajara –, encontra nas mulheres suas principais dirigentes, como foi o caso de Magdalena de la Cruz e María de Cazalla. Assim, na Espanha, mulheres participaram de movimentos de reforma tanto ortodoxos quanto heterodoxos. Nosso objetivo aqui não é ignorar a histórica desigualdade de gênero, mas sim evidenciar o protagonismo dessas mulheres no contexto em que Teresa viveu. Embora essa sociedade fosse marcada pelo patriarcado e pela hierarquia, uma camada de mulheres conseguiu apropriar-se de uma prerrogativa tradicionalmente masculina: a escrita.

Por fim, é essencial destacar que os escritos de Madre Teresa revelam um amadurecimento pessoal evidenciado em sua obra. De um lado, sua discordância e queixas sobre a direção espiritual, mantida por muitos anos, demonstram seu posicionamento em relação aos padres — um aspecto significativo, considerando sua condição de freira e as obrigações a que estava submetida. Além disso, o texto permite compreender a construção subjetiva dessa monja, transformação pessoal moldada pela prática da oração, da escrita e dos exercícios ascéticos, tema que será abordado no próximo item.

1.3 “El movimiento interior me incita a que sirva en algo”: espiritualidade e cuidado de si

A escrita mística do século XVI foi compreendida por Michel de Certeau como uma ciência experimental¹²⁰. Para o historiador, ela representou, ainda que de forma fragmentada, tanto uma recuperação quanto uma influência da literatura cristã dos primeiros séculos, além de sinalizar um certo retorno ao estoicismo em sua vertente mais ética e cosmológica. Certeau aponta que toda unidade semântica ou sensorial reconhece o fragmento de um discurso interior e o assimila a uma organização discursiva, em que a “representação” se torna o modo de ação comum a todas as partes da alma¹²¹.

¹¹⁹ A presença da Inquisição permeia a obra de Madre Teresa, pois, desde 1555, ela fazia parte da vida social da Espanha. Como aponta Francisco Ruiz de Pablo, os anos entre 1480 e 1500 foram os mais severos para a Inquisição no reino de Castela, e 1559 foi um dos períodos mais destrutivos para a história cultural espanhola, marcado pelos autos de fé em Valladolid e Sevilla, pela publicação do Índice de livros proibidos pelo inquisidor Valdés e pelo encarceramento do bispo de Toledo, frei Bartolomé de Carranza, entre outras situações que influenciaram tanto o contexto sociocultural quanto a espiritualidade da época. RUIZ DE PABLOS, Francisco. **Santa Teresa y la inquisición** [homenaje V centenario]. Ávila: Gráficas EeD, 2014. p. 13-14.

¹²⁰ Cf. CERTEAU, Michel de. 2015a. p. 191.

¹²¹ *Ibid.*, p. 198.

Se a mística sugere uma ciência nova — ou ciência experimental — que se manifesta de forma fragmentária ao tratar do interior, pode a escrita por mandato, motivada pela relação de obediência entre a freira e o confessor, representar uma subjetividade? Em outras palavras, como compreender a expressão do “eu” na escrita de Madre Teresa em o *Livro da Vida*?

Segundo Robert Muchembled, o “sujeito” moderno Ocidental não se configura como uma escultura surgida do nada, mas se constitui lentamente como o produto da negociação entre a coletividade e a pessoa¹²². No bojo do humanismo que inundou a Europa, a modernidade desenvolveu a concepção mais audaciosa de ser humano, que não se apresenta no sentido narcisista. A emergência do “sujeito” está diretamente ligada às forças culturais e religiosas que impõem a tal configuração¹²³. O “eu” se revela como um produto do saber e do poder daquela época. As cartas pessoais, como as de Petrarca e Erasmo – seguindo o exemplo de Cícero –, o modelo das *Confissões* de Santo Agostinho, a imprensa disseminadora dos impressos e a busca religiosa pela introspecção desempenharam um papel decisivo na cultura escrita que emergiu entre o final do século XVI e o início do século XVII¹²⁴.

Embora trate de objetos distintos, o pensamento de Judith Butler nos auxilia na reflexão sobre o ato de relatar a si mesmo. Para a filósofa, esse ato é uma prática em que o autoconhecimento se revela sempre incompleto. Quando o “eu” tenta se narrar, partindo de si, o sujeito percebe, ao longo do processo, que esse “si mesmo” já está implicado em uma temporalidade social que excede suas próprias capacidades de narração. Isso ocorre porque o “eu” não possui uma história independente, mas sim uma história que se constitui na relação — ou conjunto de relações — com um sistema de normas¹²⁵. Seguindo essa perspectiva, é possível conhecer-se apenas de maneira incompleta e relacional, pois ninguém se compreende plenamente, uma vez que cada indivíduo está em constante relação com o mundo que o forma e o antecede.

O livro da *Vida* é considerado por muitos pesquisadores um testemunho pessoal de Madre Teresa de Jesus, sendo visto como um relato de vida ou até mesmo uma “autobiografia”. Teresa toma a pluma seguindo os conselhos e a ordem do padre García de Toledo, em 1562. Ela inicia seu texto abordando aspectos narrativos e discursivos típicos de uma biografia cronológica; no entanto, à medida que avançamos nas páginas, percebemos que seu estilo se

¹²² MUCHEMBLE, Robert. Masculino, Feminino: o ser e seu corpo. In: **O orgasmo e o Ocidente**: uma história do prazer do século XVI a nossos dias. Tradução de Monica Stahel, São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007. p. 59.

¹²³ *Ibid.*, p. 61.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 63.

¹²⁵ BUTLER, Judith. **Relatar a si mesmo**: crítica da violência ética. Tradução Rogério Bettoni, 1 ed., Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019. p. 18

afasta do modelo linear, dando lugar a uma narrativa que entrelaça sua vida com reflexões espirituais, ensinamentos doutrinários e advertências. Além disso, a obra revela seu posicionamento pessoal, tanto sobre si mesma quanto sobre as relações sociais de sua época.

De acordo com Alison Weber, o termo “autobiografia por mandato” tem sido amplamente útil para diferenciar as autobiografias espirituais escritas por monjas sob o mandato de seus confessores de outras formas de escrita “voluntária”¹²⁶. No entanto, a historiadora argumenta que o termo não contempla toda a complexidade envolvida na escrita dessas mulheres. O exame espiritual ao qual as monjas eram submetidas nem sempre tinha caráter estritamente opressor, embora a escrita feminina fosse realizada e, em alguns casos, destruída por mandato. A autora aponta que essas mulheres, como Teresa de Jesus, encontraram maneiras de subverter o controle de seus confessores sobre o discurso que desejavam registrar. Além disso, Weber argumenta que esses textos foram utilizados para promover a santificação póstuma das freiras, uma vez que os padres, que tinham acesso aos manuscritos, podiam usá-los com esse objetivo¹²⁷.

O termo “autobiografia por mandato” tende a enfatizar uma natureza excessivamente coercitiva e inquisitorial, em detrimento de uma forma genuína de escrita que, em certos momentos, pode ter sido “fruto de la colaboración y de la mutua promoción, subestimando así su estatus como ego-documento capaces de revelar la parte subjetiva del pasado”¹²⁸. A crítica de Weber visa manter o termo “autobiografia por mandato”, mas sem esquecer que, nesse gênero literário, o termo “mandato” remete às relações de poder (e, acrescentamos, de gênero), as quais só podem existir dentro de um marco institucional que garantia ao confessor o poder de “modificar, censurar, denunciar, publicitar o destruir el documento”¹²⁹. Portanto, “mandar” implicaria atos de fala executados tanto por parte de quem manda (ou interpela, conforme o termo de Judith Butler) quanto de quem obedece.

Para Adelisa Malena, termos como “autobiografia por mandato”, “escrita obediente”, “relatório autobiográfico”, “escrita da alma”, “autobiografia espiritual” ou “diário espiritual” foram forjadas em diferentes contextos geográficos e linguísticos e, por isso, não podem ser compreendidos como sinônimos. Cada termo enfatiza uma característica ou modalidade distinta

¹²⁶ WEBER, Alison. Autobiografía por mandato: ¿ego-documentos o textos sociales? **Cultura Escrita & Sociedad**, nº 1, 2005, pp. 116-119. p. 116. Disponível em: https://www.academia.edu/45053978/Autobiograf%C3%ADas_por_mandato_ego_documentos_o_textos_social_es. Acesso em: 10 mai. 2022.

¹²⁷ *Ibid.*, loc. cit.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 117.

¹²⁹ *Ibid.*, loc. cit.

de produção¹³⁰. Por essa razão, Malena também defende o uso do termo “ego-documento”, cuja categoria é mais ampla que a de autobiografia, pois abrange “qualquer tipo de texto que um/uma autor/autora escreve de boa ou má vontade, sobre seus atos, pensamentos e sentimentos”¹³¹ (tradução livre).

Assim, a escrita autobiográfica por mandato não deve ser reduzida apenas a um exame, controle, punição, vigilância ou orientação da vida espiritual. Ao analisá-la apenas sob esses aspectos, corremos o risco de subestimar sua natureza como um “ego-documento”¹³².

Lemos o texto teresiano nos mesmos termos apresentados pelas autoras acima, como um “ego-documento” ou uma autobiografia por mandato, mas tomando-o em seu sentido ampliado, pois esse texto carrega muito mais que a relação bilateral penitente e confessor.

O livro da *Vida* foi escrito em primeira pessoa e possui um tom coloquial, no qual as ideias de Teresa estão expressas em termos como: “yo más quería”, “yo estava convencida”, “por mi”, “yo creo”, “yo no creo”, “y torno a decir”. Essa forma de escrita demonstra como Teresa partia de reflexões próprias e de conhecimento acumulado. A sua narrativa vai além dos relatos sobrenaturais, extáticos e místicos. Teresa parece recorrer a todo tipo de conhecimento que tinha, citando frases em latim, fragmentos bíblicos e autores espirituais.

De acordo com James S. Amelang, no final do século XVI, houve um crescimento significativo na produção e no consumo de diversas formas de “auto-escrituras”¹³³, impulsionado pela publicação das obras de Madre Teresa. Para o autor, a Carmelita introduziu um novo modelo de escrita em primeira pessoa, tornando-se uma referência de mulher escritora para as gerações posteriores. Assim, a escrita por mandato, 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”¹³⁴.

A escrita de Teresa carrega traços de oralidade, cuja presença é marcada por elementos que indicam a intervenção da voz humana no texto¹³⁵. Expressões como “y torno a decir”, “como he dito”, “creo ser necessario hablar”, “yo hablo”, “escuche hijas” revelam uma escrita que fala diretamente ao leitor (ou leitor ouvinte). Distante da escrita erudita dos teólogos e

¹³⁰ MALENA, Adelisa. Ego-documents or ‘Plural Composition?’: reflections on women’s Obedient scriptures in the Early Modern Catholic World. **Journal of Early Modern Studies**, vol. 1, n. 1, (2012), pp. 97-113. p. 97. Disponível em: <https://oajournals.fupress.net/index.php/bsfm-jems/article/view/6984>. Acesso: 13 mai. 2022.

¹³¹ *Ibid.*, p. 98.

¹³² Cf. WEBER, Alison. 2005. p. 117.

¹³³ 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.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 160.

¹³⁵ Cf. 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.

doutores da Igreja, Madre Teresa escreve como se estivesse falando, inclusive dirigindo-se diretamente ao confessor: “No se si digo desatinos, si lo son, **vuesa merced** los rompa, y si no los son, **le suplico** ayude a mi simpleza, con añadir aqui mucho” (grifos meus)¹³⁶.

A interlocução com os leitores, presente no texto da Monja Carmelita, é uma característica marcante, segundo a historiadora Luciana Lopes dos Santos:

A Santa parece escrever como fala; mas não escreve somente para suas irmãs de mosteiro, “conversa” também, de igual para igual, com letrados e confessores. 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 com os verbos “decir”/“hablar” e “oír”/“escuchar”¹³⁷.

O livro da *Vida* foi um dos primeiros textos de Madre Teresa, que teve como objetivo registrar e avaliar a sua espiritualidade e os fenômenos sobrenaturais. Como já foi demonstrado, a escrita não foi elaborada por iniciativa própria, mas a pedido de seu confessor García de Toledo, com ampla permissão para escrever: “Quisiera yo que **como me han mandado y dado larga licencia para que escriba el modo de oracion, y las mercedes** que el Señor me há hecho, me la dieran¹³⁸. (grifo meu)

A escrita conventual feminina geralmente ocorria dentro das relações de obediência entre a freira e o confessor. Mesmo para aquelas que não sabiam ler ou escrever, não havia muita escolha: “The order to write was addressed both to those penitents who could master writing – as in the case of the nun Teresa de Avila – and to women who scarcely knew how to read and write, or who could only read or could neither read nor write”¹³⁹. De acordo com Adelisa Malena, a ordem de escrever era dirigida tanto às que dominava a técnica da escrita quanto às que mal sabiam manusear a pena. Assim, a tarefa de escrever muitas vezes se revestia como instrumentos de penitência e ascese, sendo considerada como um pesado cumprimento de obediência: “these women took up this heavy task, which was often a source of unimaginable strain and frustra-tion to fulfil their duty of obedience and often considered it as one of the instruments of penitence and ascesis”¹⁴⁰. A autora ressalta que, nesse tipo de fonte, encontram-se frequentemente narrativas que podem revelar tensão, sofrimento físico e mental dessas mulheres, mesmo quando o tom do relato é carregado de estereótipos. Em certa medida, a

¹³⁶ IESUS, Madre Teresa de. **La Vida** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 93. (V 7, 22)

¹³⁷ SANTOS, Luciana Lopes dos. *op. cit.* p. 23-24.

¹³⁸ IESUS, Madre Teresa de. **La Vida** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 25. (Introdução).

¹³⁹ MALENA, Adelisa. *op. cit.* p 102.

¹⁴⁰ *Ibid.*, *loc. cit.*

escrita feminina tornou-se um meio “autorizado” pelo qual as mulheres puderam expressar suas vidas e experiências, embora sempre sujeitas a protocolos de redação e normas textuais. A presença da *captatio benevolentiae* e a demonstração da *docta ignorantia* são estruturas textuais que se verificam nos textos de Teresa, por exemplo.

Dentro da estrutura monástica, não havia alternativa para uma freira ou monge senão obedecer ao seu diretor espiritual. Michel Foucault compreende a relação entre obediência e mandato como uma oposição entre heteronomia e autonomia no cristianismo. Na perspectiva foucaultiana, o poder pastoral exige uma obediência absoluta ao diretor, em oposição aos movimentos mais inclinados à liberdade espiritual e ao pensamento individual. No caso do ascetismo e da mística, que requer autonomia entre aquele que crê e o Sagrado, a perspectiva de Foucault aponta para a compreensão desses movimentos como “lutas antipastorais ou formas de contracultura”¹⁴¹.

Nem todas as formas de interpelação de um sujeito se originam no sistema de punição¹⁴². Judith Butler, de maneira semelhante a Michel Foucault, afirma que os sujeitos interpelados também se constituem a partir dos códigos e normas historicamente prescritivos:

não há criação de si (*poiesis*) fora de um modo de subjetivação (*assujettissement*) e, portanto, não há criação de si fora das normas que orquestram as formas possíveis que o sujeito deve assumir. [...] **Criar-se de tal modo a expor esses limites é precisamente se envolver numa estética do si-mesmo que mantém uma relação crítica com as normas existentes**¹⁴³.
(grifo meu)

Toda experiência que realiza uma subjetividade envolve modos historicamente característicos de vivenciar o “si” – a subjetivação. Nesse sentido, seria difícil para Teresa de Jesus constituir um “eu” que estivesse desvinculado das formas impostas pela condição monástica de sua ordem. Por este motivo, toda subjetividade também pode expressar algo de impessoal.

As formas de poder e saber buscam contornos de controle sobre os modos de subjetivação dos sujeitos em diferentes momentos da história. No entanto, existem pontos de relativa resistência ao redor dos poderes, ainda que sejam inaudíveis ou difusas. Esses pontos de resistência estão presentes em toda a rede de poder:

E não se reduzem a alguns poucos princípios heterogêneos [...]. Elas são o outro termo das relações de poder; inscrevem-se nessas relações como o interlocutor irreduzível. Também são distribuídas, portanto, de modo irregular:

¹⁴¹ Cf. CHEVALIER, Philippe. O cristianismo como confissão em Michel Foucault. In: **Foucault e o cristianismo**. Belo Horizonte: Autêntica, 2012. p. 50.

¹⁴² BUTLER, Judith. 2019. p. 24.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 29.

os pontos, os nós, os focos de resistência disseminam-se com mais e menos densidade no tempo e no espaço¹⁴⁴.

Ressaltamos que em nenhum momento Teresa se colocou como opositora da ortodoxia Católica. Contudo, sob as “lentes” de Foucault, a possibilidade de escrever – mesmo que por mandato – representou um ponto de resistência e uma autoafirmação da experiência espiritual em meio a dinâmica das relações de poder. Logo, a construção subjetiva de Madre Teresa ocorre e se articula dentro dos códigos e normas da Igreja.

Entende-se por relações de poder as redes que operam “por meio de discursos, instituições e práticas”¹⁴⁵. Concordando com Margaret A. McLaren, utilizar a perspectiva de Foucault sobre as práticas de si revela seu potencial criativo e produtivo, uma vez que essas práticas tanto permitem quanto restringem, sendo a liberdade compreendida como situada dentro de matrizes materiais, institucionais e disciplinares¹⁴⁶.

Teresa aborda o tema da liberdade, que é tratado no capítulo 16 do livro da *Vida*, ao explicar os efeitos do terceiro grau de oração. Na concepção da Madre, a liberdade se alcança na relação com o divino, pois o contrário disso é “cativeiro”¹⁴⁷. Teresa afirma que Deus é o verdadeiro caminho: “[...] el Señor nos dé para esto su favor”¹⁴⁸. E o mundo seria uma prisão, de tal modo que estar livre consiste em seguir no caminho do Senhor. Não era prerrogativa de mulheres dissertar em matéria do Sagrado, por isso ela se desculpa: “**Rompa v. m.** esto que he dicho se le pareciere y tomelo por carta para si y **perdoneme que he estado muy atrevida**”¹⁴⁹ (grifos meus). A afirmação da Madre – “rompa” ou rasgue o que bem parecer – aponta para um tipo de exercício de liberdade, ainda que submetido as regras e limites impostos pelo seu contexto. Teresa sabe como dialogar com o seu leitor e confessor, apelando quando considera necessário para a compaixão, num aparente recurso a *captatio benevolentiae*.

Michel Foucault buscou entender a *práxis* como um mecanismo de autoformação ascética do sujeito, onde a liberdade é concebida como uma condição ontológica da ética e, consequentemente, a ética como uma reflexão da própria liberdade. Para isso, o filósofo vai abordar a possibilidade de transformação e autoconhecimento do indivíduo nos termos do

¹⁴⁴ FOUCAULT, Michel., 2015. p. 104.

¹⁴⁵ MCLAREN, Margaret. A. **Foucault, Feminismo e Subjetividade**. São Paulo: Intermeios, 2016. p. 13.

¹⁴⁶ *Ibid.*, loc. cit.

¹⁴⁷ IESUS, Madre Teresa de. **La Vida** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 190. (V 16,8).

¹⁴⁸ IESUS, Madre Teresa de. **La Vida** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 190. (V 16,8).

¹⁴⁹ IESUS, Madre Teresa de. **La Vida** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 190. (V 16,9).

cuidado de si e da estética da existência. O modo de correlacionar ética e liberdade em Foucault abre um horizonte para a compreensão entre as relações de poder, bem como para a reflexão sobre as questões de gênero – embora este último não tenha sido o foco do autor.

Assim, compreendemos que dentro das relações de hierarquia e poder entre confessor e freira, podem ter existido o que Foucault chama de “pontos de resistência” ou formas de “contracultura”, como mencionado anteriormente. O resultado dessas relações pode ser interpretado como a construção subjetiva de Teresa e as formas pelas quais ela desenvolve o “cuidado de si”, buscando uma realização ética e a transformação do “eu”.

Ao acatar obedientemente a tarefa de escrita, Teresa inicia um processo de construção de sua subjetividade e autoconhecimento. Por meio de um constante autoexame de sua vida e conduta, de uma busca sincera por compreender as experiências místicas, das conversas com confessores e guias espirituais e de sua própria escrita, ela se revela como uma mulher em busca de sua verdade – ou, mais precisamente, de uma verdade mais ampla que ganha o nome de Deus.

O ascetismo, sob a perspectiva foucaultiana, pode ser interpretado como uma relação consigo mesmo, na qual técnicas e regras estilizam uma forma concreta de vida. Assim, a subjetividade, conforme preconiza Foucault, pressupõe uma relação dinâmica, ativa e dessencializada. Isto é, a busca de si mesmo, enquanto um cuidado de si, não é encontrado no âmago de nossa essência ou uma fagulha de substância autônoma no interior de cada um. A subjetividade, portanto, pode se constituir em diferentes formas, e a escrita por mandato denota uma delas.

Isso implica compreender que a “tecnologia de si” envolve algum tipo de dominação, na qual os indivíduos realizam, com seus próprios recursos ou com a ajuda de outros, uma série de operações sobre seus próprios corpos, almas, pensamentos, conduta e modo de ser, visando transformá-los “com o objetivo de alcançar um certo estado de felicidade, pureza, sabedoria, perfeição ou imortalidade”¹⁵⁰. A partir dessa perspectiva, a escrita – entendida como um ato de falar aspectos de si mesma – transforma Teresa de Jesus e a coloca em um estado ou em um tipo de liberdade.

Ao longo do livro da *Vida*, Teresa toma uma atitude mais assertiva e demonstra conquistar mais autonomia e mais certezas em relação à sua experiência mística. Ela escreve afirmando se sentir transformada por inteiro: “[...] Yo me via otra en todo, no podía, sino ponía

¹⁵⁰ FOUCAULT, Michel. Tecnologias de si, 1982. Tradução do inglês por Andre Degenszajn, **Verve**, 6:321-360, 2004. p. 323-324. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/verve/article/view/5017/3559>. Acesso em: 20 de mar. de 2022.

me en las manos de Dios, que el sabia lo que me convenia que cumpliesse en mi lo que era su voluntad en todo”¹⁵¹. Na certeza de estar nas mãos do divino e de cumprir sua vontade é registrada no texto teresiano como uma transformação de si.

Nos capítulos 04, 25, 27, 28, 36, 38 e 39, Teresa vai registrar o estado de transformação com diferentes contextos e narrativas. No seu relato de *Vida*, Madre Teresa demonstra trilhar diferentes caminhos para compreender sua oração, suas visões e seu interior (si mesma). Foi necessário todo um movimento e prática para alcançar esse conhecimento, incluindo a leitura de textos espirituais, a prática da contemplação e ascese, e as mortificações – um repertório de condutas que lhe proporcionou acumular experiências e aprendizados.

Ao relatar uma intensa experiência mística, Teresa compara: “y a manera de **como haze el ave phenix** segun he leydo, y **de la misma ceniza, despues que se quema, sale otra: asi queda hecha otra el alma** despues con diferentes desseos y fortaleza grãde, **no parece es la que antes**”¹⁵² (grifos meus). Esse trecho, registrado no capítulo 39, demonstra um estágio avançado da escrita, marcado por uma rememoração de níveis mais elevados de conhecimento espiritual. Teresa vê-se transformada e ilustra essa transformação usando a metáfora da ave fênix (que simboliza a alma): após queimada no “braseiro divino”, ela surge completamente renovada, “no parece es la que antes”.

Na perspectiva de Michel Foucault, a ascese, os exercícios espirituais e a prática da escrita (seja confessional ou não) são formas de cuidado de si. Embora a obra de Foucault não trate diretamente do movimento místico, sua abordagem auxilia na compreensão do comportamento religioso daquele momento. Ao examinar os filósofos da Antiguidade, Foucault interpreta a filosofia, as práticas ascéticas de vida e o exercício da escrita como caminhos que conduzem ao cuidado de si. Desse modo, toda prática filosófica torna-se uma forma de espiritualidade vivida. Seguindo essa perspectiva, a experiência mística – enquanto prática religiosa que envolve ascese, exercícios espirituais e escrita – pode ser interpretada de modo semelhante. A escrita mística, em certa medida, permite que o sujeito expresse sua experiência e, além disso, promove uma prática de interioridade que favorece tanto o autoconhecimento quanto a transformação na maneira de atuar no mundo.

Na prática contemplativa dos espirituais espanhóis, recomenda-se as técnicas mentais e físicas (como as disciplinas e mortificações) para alcançar o encontro com Deus – a *unio*

¹⁵¹ IESUS, Madre Teresa de. **La Vida** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 315. (V 27, 1).

¹⁵² IESUS, Madre Teresa de. **La Vida** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 524. (V 39, 23).

mystica. Michel de Certeau demonstra como métodos de oração de recolhimento, oração mental, concentração e exercícios espirituais aumentam a percepção do indivíduo sobre seu próprio corpo¹⁵³. O conhecimento resultante dessa prática é o conhecimento infuso, aquele que é revelado internamente (ou no interior da alma):

Pone el Señor lo que quiere que el alma entienda, en lo muy interior del alma, **y allí lo representa sin imagen ni forma de palabras**, sino a manera desta visión [...]. **Es una cosa tan de spiritu esta manera de visión y de language** [...] ¹⁵⁴. (grifo meu)

De modo sobrenatural, Teresa afirma em várias passagens do livro da *Vida* que toda ciência está dentro de si, logo, nota-se a primazia do conhecimento interior e espiritual sobre o intelectual:

como uno que sin deprender ni aver trabajado nada para saber leer, ni tampoco uviesses estudiado nada, hallasse **toda la sciencia sabida ya en si, sin saber como, ni donde, pues aun nunca avia trabajado aun para deprender el A.B.C.** ¹⁵⁵ (grifo meu)

Sem saber como e onde, Teresa declara que conhece por experiência essa linguagem espiritual. Mercedes Alcalá-Galán comenta que, mesmo as monjas dos séculos XVI e XVII habituadas as letras, cartas, documentos e livros, a palavra escrita e o processo de ler e escrever não foram, em absoluto, uma prática interiorizada e acessível para boa parte da sociedade¹⁵⁶. Mesmo que algumas tenham sido instruídas na leitura, a maior parcela das mulheres não foi alfabetizada para a escrita. Por esse motivo, muitas vezes, uma mulher escritora, e no contexto da escrita conventual devota e autobiográfica, foi tratada como “prodígio, como milagro en sí mismo, como una manifestación poderosa de las fuerzas sobrenatureles que pueban la cotidianeidad de los conventos”¹⁵⁷. Alcalá-Galán acrescenta que a estranheza diante do prodígio da escritura e a habilidade de explicitar os movimentos da alma e aspectos mais íntimos da vida espiritual fizeram com que muitos textos de monjas se tornassem meta-textos. (O tema do milagre da escrita visto como um prodígio feminino retornará nesta tese no quarto capítulo, quando analisaremos a construção da imagem de Teresa pelos seus biógrafos)

Não é de se estranhar, portanto, que aquela sociedade interpretasse a escrita feminina como um milagre, uma experiência impregnada de teor sobrenatural mais do que de

¹⁵³ Cf. CERTEAU, Michel. 2015a. p. 6-7.

¹⁵⁴ IESUS, Madre Teresa de. **La Vida** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 320. (V 27, 7).

¹⁵⁵ IESUS, Madre Teresa de. **La Vida** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 321. (V 27, 8).

¹⁵⁶ Cf. ALCALÁ-GALÁN, Mercedes. Escribir desde los márgenes: la escritura como milagro en las Vidas de monjas. **eHumanista: Journal of Iberian Studies**, n. 29, p. 639-659, 2015.

¹⁵⁷ *Ibid.*, loc. cit.

cotidianidade¹⁵⁸. O elemento cultural daquela sociedade ajuda a explicar uma faceta da habilidade de escrita de Teresa d'Ávila; por outro lado, é relevante lembrar que ela cresceu em um ambiente onde a leitura e a escrita fizeram parte de sua infância. Os primeiros capítulos do livro da *Vida* evidenciam seus momentos de contato com livros de cavalaria e, mais tarde, o apreço pelos livros religiosos.

O mandato divino funcionou como um mecanismo de legitimação da escrita feminina, enquanto a presença dos confessores ou diretores espirituais oferecia outra forma de validação: “junto al mandato de Dios, el del confesor es outro de los argumentos legitimadores de la escritura de las religiosas, ya que la obediencia a un padre superior estaba considerada como la piedra de toque de la humildad”¹⁵⁹. Embora ela se “autorizasse” a escrever sobre si mesma, a supervisão desses sacerdotes também funcionava como um mecanismo de controle: “La mediación del confesor puede ser vista como una garantía de posibilidad de la palabra de mujer, pero, al mismo tiempo, como parte de una estrategia disciplinante”¹⁶⁰. É importante lembrar que a vida conventual na Espanha seguia regras rigorosas “y reproducía en su interior las mismas jerarquias de la sociedad estamental”¹⁶¹. Mesmo assim, a presença masculina no processo de escrita de Teresa de Jesus, assim como de outras mulheres escritoras – religiosas ou não –, em nada diminui o protagonismo que elas exerceram sobre suas trajetórias e obras.

A Igreja Católica, ao longo de sua história, desenvolveu e sofisticou diferentes mecanismos de controle e extração de informações, como o desenvolvimento dos manuais de confissão ou os interrogatórios inquisitoriais. Segundo Michel Foucault, esses mecanismos podem ser entendidos como tecnologias disciplinares de poder e homogeneização das consciências. Dessa forma, esses mecanismos impõem uma verdade que se faz lei, produzindo o discurso “verdadeiro” que determina, transmite e, ao menos em parte, reproduz os efeitos do poder¹⁶². Nesta perspectiva, quando o Tribunal investiga, examina, recolhe e censura o livro da *Vida* de Madre Teresa, estamos diante de uma tentativa de ocultar ou silenciar um discurso espiritual que, embora alinhado à ortodoxia, possuía características diferenciadas.

No entanto, concomitante à censura, ocorreu também a produção e circulação de livros que traziam uma “ciência nova”, um saber alternativo, como o movimento místico ao qual nos referimos. Insistindo um pouco mais em Foucault, em *Microfísica do Poder*, ele discute a

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 640.

¹⁵⁹ CASTILLO GÓMEZ, Antonio. **Entre la pluma y la pared**: una historia social de la escritura en los Siglos de Oro. Madrid: Ediciones Akal, 2006. p. 193

¹⁶⁰ *Ibid.*, loc. cit.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 186.

¹⁶² FOUCAULT, Michel. 2015. p. 180.

soberania e a disciplina, convidando-nos a perceber que as relações de dominação e força não são absolutas, mas circunstanciais e dinâmicas. Por isso, o filósofo defende a disciplina como uma tecnologia de exercício do poder e de gestão das pessoas. Ele busca se afastar de uma análise essencialista que concebe o poder ou a dominação como algo encarnado em uma instituição ou indivíduo específico. Para Foucault, o poder não é algo que “se dá, se troca ou se retoma, mas algo que se exerce”¹⁶³.

Dessa forma, o poder só existe em ação, não se limitando à sua manutenção ou à reprodução das relações econômicas, mas configurando-se, acima de tudo, como uma relação de força. Foi dentro dessa dinâmica que Madre Teresa, como mulher e freira, encontrava-se subordinada aos seus confessores. Como mencionado anteriormente, a escrita de si ou autobiográfica foi, inicialmente, um instrumento de controle e poder dos confessores sobre as mulheres religiosas, com o propósito fundamental de vigilância. No entanto, seguindo a perspectiva de Foucault, o poder não se restringe à repressão, sendo também positivo e produtivo. Essa dimensão se manifesta, sobretudo, na relação entre poder e saber¹⁶⁴. Se para Foucault o poder não apenas proíbe ou silencia, mas também incentiva discursos e práticas que moldam os sujeitos, no caso em análise, a escrita por mandato ultrapassa a mera vigilância, estimulando e predispondo ao mesmo tempo a produção de um saber feminino e de uma linguagem espiritual na época Moderna. A escrita teresiana, nesse sentido, nos fornece os vestígios dessa produção. Por esse motivo, a concepção de poder positivo de Michel Foucault nos ajuda a compreender a relação entre Madre Teresa e seus confessores, e a dimensão dialética entre o mandato e a obediência.

Ainda que imerso nas relações sociais e culturais de seu tempo, esse discurso também revela ações singulares que representam tanto uma forma de escrita quanto uma “maneira de se fazer”. A linguagem mística, segundo Michel de Certeau, não se constituiu como um cânone teológico ou produtora de conhecimento erudito, mas como uma “ciência experimental” que propôs novas questões sobre a subjetividade, onde toda a vivência é transmitida (ou expressa) por meio da experiência biográfica¹⁶⁵. Assim, o místico – entendido como um indivíduo religioso – alcança uma consciência de si, pois os exercícios espirituais, métodos e práticas ascéticas o conduzem a descobrir em si mesmo tanto o que o transcende quanto o que o ancora na existência.

¹⁶³ FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. Tradução de Roberto Machado, Rio de Janeiro: Graal, 1979. p. 174.

¹⁶⁴ Cf. FOUCAULT, Michel. 2015.

¹⁶⁵ Cf. CERTEAU, Michel de. 2015a. p. 20.

Se, como afirma Foucault, os exercícios de meditação, ascese e escrita são formas de cuidado de si voltadas para a transformação do sujeito, o caminho espiritual de Teresa, tal como relatado no seu livro da *Vida*, constituiu-se em uma jornada de transformação pessoal. Na época, essa prática era comum e até incentivada, sendo a vida dos eremitas, santos e santas um exemplo a ser seguido, como Teresa enfatiza: “se pueden imitar los santos en procurar soledad y silencio, y **otras muchas virtudes**”¹⁶⁶ (grifo meu).

Os momentos de oração mental e contemplação narrados por Teresa denotam uma prática autorreflexiva, como registrado no capítulo 38: “quererme consolar en la oracion, y hallar alli la reprehension verdadeira”¹⁶⁷. Compreendemos o ato de oração como uma prática contemplativa, enquanto a escrita demonstra um exercício de exame de consciência, pois o ato de registrar em rememoração aos fatos de sua vida oferece a Teresa a oportunidade de refletir e avaliar os acontecimentos particulares. Um exemplo disso é o registro que ela faz sobre a leitura dos romances de cavalaria quando jovem: “**Pareceme** que començo a hazerme mucho daño **lo que aora dire. Considero** algunas vezes, quan mal lo hazen lo padres, que no procuran que vean sus hijos siempre cosas de virtud [...]”¹⁶⁸ (grifos meus). Esse exame de consciência pode ser entendido como uma prática de subjetivação, que remete à tradição filosófica clássica, mas transformada em seu propósito e conteúdo no cristianismo. O exercício da autorreflexão – seja na forma de ascese ou escrita confessional – configura-se como um “cuidado de si”, no qual o indivíduo passa por uma transformação integral.

Michel Foucault estabelece uma distinção importante entre a filosofia e a espiritualidade cristã, que é fundamental para o que discutimos neste capítulo. Em *A Hermenêutica do Sujeito*, ele define a filosofia como uma forma de pensamento que questiona e proporciona as condições intelectuais e os limites pelos quais o sujeito pode alcançar a verdade. A espiritualidade, por sua vez, é caracterizada pela busca e pelas práticas de purificação, “as ascèses, as renúncias, as conversões do olhar, as modificações de existência, etc., que constituem, não para o conhecimento, mas para o sujeito, para o ser mesmo do sujeito, o preço a pagar para ter acesso à verdade”¹⁶⁹.

¹⁶⁶ IESUS, Madre Teresa de. **La Vida** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 145-146 (V 13, 7).

¹⁶⁷ IESUS, Madre Teresa de. **La Vida** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa [...], Salamanca, 1588. p. 496. (V 38, 16).

¹⁶⁸ IESUS, Madre Teresa de. **La Vida** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa [...], Salamanca, 1588. p.31. (V 2, 1).

¹⁶⁹ FOUCAULT, Michel. **A Hermenêutica do sujeito**: curso dado no Collège de France (1981-1982). Tradução de Márcio Alves da Fonseca, Salma annus Muchail. 3ª ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010. p. 15.

Assim, a espiritualidade postula que o sujeito precise se transformar, tornando-se, em certa medida, outro que não ele mesmo, para “*ter o direito ao acesso à verdade*”¹⁷⁰. No processo de *unio mystica*, Teresa afirma estar toda engolfada (absorvida) de Deus: “el amor es el que habla, y esta el alma enagenada, que **no miro la diferencia que ay de ella a Dios**, porque el amor que conoce que la tiene su Magestad la olvida de si”¹⁷¹ (grifo meu); “Esto me dixo el Señor con una piedad y regalo [...] muchas vezes mostandome gran amor. ***Ya eres mia, y yo soy tuyo***”¹⁷² (grifo meu e itálico original).

Na perspectiva de Foucault, a “verdade” só é alcançada a um custo, exigindo esforço. Na percepção cristã, esse esforço é demonstrado nos processos de conversão, arrependimento ou elevação espiritual. No texto de Teresa, essa concepção parece traduzir-se pelo esforço expresso na ação e na contemplação. Ou seja, fé (amor) e obras são fundamentais para o avanço espiritual. Assim, temos a ascese, entendida como um trabalho sobre si mesma, e o empenho disciplinado (a vontade), que, juntos conduzem ao objetivo almejado.

Teresa reconhece que a intensidade de seu amor a impulsiona a servir, independentemente da grandeza das ações em si:

el movimiento interior me **incita a que sirva en algo**, de que no soy para más en poner ramitos y flores a ymages, en barrer o en poner un oratorio, o en unas cositas tan baxas que me hazia confusion [...]. Pues no tienen poco trabajo a anima que da Dios por su bondad este fuego de amor suyo en abundancia¹⁷³.

Há uma busca por um significado maior no serviço humilde, que reflete uma espiritualidade que valoriza o amor e a devoção em todos os gestos, por mais modestos que sejam. Teresa, assim, revela uma visão profunda sobre o valor das pequenas ações quando realizadas com verdadeira devoção.

Ascese¹⁷⁴ é um esforço sobre si mesmo, um trabalho disciplinar, mental e corporal que o indivíduo assume para alcançar o objetivo. Esse esforço está presente na caminhada espiritual, seja pelo esvaziamento de si, para que o Espírito Santo (ou Deus) possa habitar na alma. Para

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 16.

¹⁷¹ IESUS, Madre Teresa de. **La Vida** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa [...], Salamanca, 1588. p. 430. (V 34, 8).

¹⁷² IESUS, Madre Teresa de. **La Vida** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa [...], Salamanca, 1588. p. 522. (V 39, 21).

¹⁷³ IESUS, Madre Teresa de. **La Vida** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 373-374 (V 30, 20).

¹⁷⁴ No contexto de madre Teresa, ascese pode ser entendida como “um conjunto de esforços humanos encaminhados a cooperar com Deus na consecução do ideal cristão, que através da história teve distintas conotações”. De acordo com a Regra do Carmelo, alguns princípios deveriam ser observados: “a vida solitária em oração e silêncio contínuos, a abstinência perpétua e o jejum prolongado, [...] a obediência ao superior, o trabalho manual”. ASCESE. In: SCIADINI, Frei Patrício (O.C.D.). **Dicionário de Santa Teresa**. ed. brasileira. São Paulo: LTr, 2009. p. 81-82

Teresa, servir em algo não significa apenas manter-se em oração contemplativa, mas também envolve uma vida ativa:

Esto aunque parece todo uno, es diferente de la oracion de quietud que dixe en parte, **porque allí esta el alma, que no se querria bullir, ni menear, gozando en aquel ocio santo de Maria: en esta oracion puede tambien ser Martha. Ansi que esta casi obrando juntamente en vida activa y contemplativa**, y puede entender en obras de charidad, y negocios que cõvengan a su estado y leer, aunque no del todo estan señores de si los tales, y entienden bien que esta la mejor parte del alma en otro cabo”¹⁷⁵. (grifo meu)

Ascese e trabalho não estão dissociados no pensamento de Madre Teresa. Contemplação e obras, portanto, integram uma mesma dinâmica. Ao afirmar a ação de Deus em si – pois, para ela, é Deus quem fala e conduz sua vida –, a Madre se sente autorizada a seguir seu percurso, que é interior, mas também transcende os muros do Carmelo. O serviço, como atitude no mundo, leva Teresa a relacionar o amor ao trabalho. Esse tema reaparece em várias partes de seus escritos, como nos capítulos 4, 13, 27, 30, 31 e 38 do livro da *Vida*. A experiência mística não aliena o indivíduo do mundo; pelo contrário, como destacam os historiadores da espiritualidade Michel de Certeau e Bernard McGinn, o místico articula a vida contemplativa e ascética com ações e atitudes que se estendem tanto à esfera pessoal quanto à pública. Por essa razão, recorria-se frequentemente ao exemplo de Marta e Maria.

Em Foucault, a espiritualidade também se apresenta como trabalho:

trabalho de si para consigo, elaboração de si para consigo, transformação progressiva de si em que se é o próprio responsável por um longo labor que é o da ascese (*áskesis*). *Éros* [amor] e *áskesis* [ascese] são, creio, as duas grandes formas com que, na espiritualidade ocidental, concebemos as modalidades segundo as quais o sujeito deve ser transformado para, finalmente, tornar-se sujeito capaz de verdade¹⁷⁶.

A compreensão da ascese em Foucault nos ajudou a refletir sobre a atuação de Madre Teresa, pois, como vimos, a ascese assume um sentido mais amplo. Consideramos que não se trata apenas de uma moral estritamente ligada à renúncia e à restrição, típicas da mentalidade monástica de pobreza e caridade voluntária, mas sim de uma estilização do modo de vida. É uma maneira de Teresa moldar e perceber a si mesma como uma mulher espiritual.

Por fim, a visão foucaultiana da ascese amplia nossa compreensão da prática espiritual, considerando-a não apenas como uma série de renúncias, mas como um trabalho interior e contínuo de transformação pessoal. No caso de Madre Teresa, a ascese se torna uma ferramenta para a construção de sua identidade espiritual, onde cada aspecto de sua vida, desde o trabalho

¹⁷⁵ IESUS, Madre Teresa de. **La Vida** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 193-194. (V 17, 4).

¹⁷⁶ FOUCAULT, Michel. 2010. p. 16.

até a reflexão íntima, se entrelaça na busca por uma verdade maior. Essa transformação, em vez de ser uma simples disciplina moral, é um processo profundo de autoconhecimento e autoaperfeiçoamento.

CAPÍTULO 2

NAS BRECHAS DA RIGIDEZ: paixão e humildade na linguagem teresiana

*“[...] a mística é o cavalo de Troia da retórica na cidade da ciência teológica”.
(Michel de Certeau)*

É comum encontrar textos que vinculam a escrita de Madre Teresa ao público feminino, identificando em sua trajetória de vida um feminismo *avant-garde*. Há, assim, uma tendência em classificar a obra teresiana como uma escrita mística feminina, como se a categoria “feminina” delimitasse um *corpus* específico, fundamentado na identificação sexual. Sob essa ótica, a escrita de Teresa de Jesus (e de outras místicas) seria direcionada a um público específico – as mulheres – e conteria elementos textuais distintos da escrita masculina.

Nelly Richard afirma que, historicamente, a tradição literária e seu cânone tendem a omitir, marginalizar ou silenciar a produção literária feminina. Para a autora, a interpretação da literatura feita por mulheres representa um desafio: por um lado, há o risco de reduzir o texto a um simples reflexo de experiências vividas; por outro, definir a linguagem numa chave “monossexualizada” – ou seja, categorizando-a apenas como masculina ou feminina – limita-se o potencial “transimbólico de criação, como fluxo e transbordamento da identidade e do sentido”¹⁷⁷.

A crítica da autora citada alude a duas questões que parecem se relacionar com o texto de Madre Teresa e sua interpretação ao longo dos anos. Isto é, o texto teresiano quando não é compreendido apenas como um reflexo de suas experiências místicas; é, por vezes, visto como uma obra que carrega marcas de uma escrita estritamente feminina. Neste capítulo, propomos uma reflexão teórica sobre o conceito de “escrita feminina”, a fim de traçar um caminho que ofereça uma chave de interpretação do texto teresiano em relação à tradição mística.

2.1 Uma escrita feminina

Quando se trata de escritos feitos por mulheres, há um risco de essencializar essa produção literária, relacionando-a ao condicionante sexo. Esse enfoque limita a possível plasticidade e a subjetividade criativa, que podem ser desconsideradas. Desse modo, uma

¹⁷⁷ RICHARD, Nelly. A escrita tem sexo?. In: **Intervenções críticas**: arte, cultura, gênero e política. Tradução de Rômulo Monte Alto. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002. p. 132.

análise textual pautada por essa perspectiva tende a restringir e definir a dicotomia entre um texto masculino e um texto feminino.

Retomando com Nelly Richard, em sua crítica literária ela propõe afastar-se da categorização de uma dita “escrita feminina” que se fundamentaria em fórmulas ou paradigmas próprios das mulheres (com M maiúsculo, representando uma categoria geral). Richard sugere, ao contrário, o uso do termo “feminização da escrita”:

Feminização que se produz a cada vez que uma poética, ou uma erótica do signo, extravasa o marco de retenção/contenção da significação masculina com seus excedentes rebeldes (corpo, libido, gozo, heterogeneidade, multiplicidade), **para desregular a tese do discurso majoritário. Qualquer literatura que se pratique como dissidência da identidade**, a respeito do formato regulamentar da cultura masculino-paterna, assim como qualquer escrita que se faça cúmplice da ritmicidade transgressora do feminino-pulsátil, levaria o coeficiente minoritário e subversivo (contradominante) do “feminino”¹⁷⁸. (grifo meu)

Ou seja, o "feminino" não se limita a um grupo específico de mulheres, mas abrange qualquer forma de expressão que rompa com o padrão dominante, trazendo consigo uma energia de transformação e resistência. A "feminização" ocorre quando uma forma de expressão transcende os limites tradicionais impostos pela lógica masculina, no caso, apresentando-se como uma literatura ou escrita que desafia essa cultura dominante e se mostra mais fluida. Richard, portanto, desestabiliza o conceito “feminino”, ou seja, como algo restrito à produção artística ou literária de mulheres. E acrescenta:

Qualquer escrita, pronta para alterar as pautas da discursividade masculino/hegemônica, compartilharia do “devir-minoritário” (Deleuze-Guattari) de um feminino que opera como paradigma de desterritorialização dos regimes de poder e captura da identidade, normatizada e centralizada pela cultura oficial¹⁷⁹.

O fragmento acima indica uma interpretação que busca ir além do sexo, reconhecendo a experiência da linguagem como composta por duas margens — masculino e feminino — que não se excluem, mas se entrecruzam de forma interdialética. Desse modo, a proposta é pensar o feminino em tensão, não como uma dimensão isolada.

Tal compreensão da linguagem, que recusa todo tipo essencialismo (ser mulher) e identidade cultural (escrever como mulher), permite explorar as brechas da representação que se produzem entre a experiência de gênero e a representação enunciativa. Somente rompendo

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 133

¹⁷⁹ *Ibid.*, loc. cit.

com esses paradigmas é possível ampliar o valor contestatório do feminino (entendido transversalmente – como proposto por Richard) ao conjunto de práticas anti-hegemônicas¹⁸⁰.

Insistindo um pouco mais na crítica feita por Richard, a transgressão não é garantida *a priori* em um texto “feminino” ou escrito por uma mulher. Diante de tal afirmativa, a autora defende:

Assim como “ser mulher” não garante, por sua natureza, o exercício crítico de uma feminilidade, necessariamente questionadora da masculinidade hegemônica, também o “ser homem” não condena o sujeito/autor a ser fatalmente partidário das codificações de poder da cultura oficial, por muito que a organização patriarcal procure convencê-lo sempre de seus benefícios¹⁸¹.

Com base na reflexão de Nelly Richard, é importante ter cautela ao interpretar textos do passado, para evitar projeções que respondam a questões contemporâneas. Não identificamos nos escritos de Teresa uma postura contestadora, embora demonstre ser transgressora em diversos momentos. Reconhecemos o protagonismo de suas ações — na escrita, nas fundações e na reforma — em conjunto com a complexidade de seu contexto histórico, que também aponta para tensões, contradições, cooperações (com outras mulheres e alguns dos padres e diretores espirituais) e relações de poder e gênero.

De acordo com Teresa de Lauretis, a compreensão do conceito gênero como diferença sexual, e, por sua vez, o uso de conceitos derivados – maternidade, cultura feminina, escrita feminina, feminilidade etc. – acabam por se tornar limitantes para a análise textual e de contexto¹⁸². Com a ênfase no sexual, a compreensão que se estabelece é de uma diferença entre homens e mulheres / feminino e masculino, mantendo, portanto, categorias dicotômicas, essencializadas e limitadoras de análises mais amplas. Lauretis ressalta:

se continuarmos a colocar a questão do gênero em qualquer dessas duas formas, com base em um esboço completo da crítica do patriarcado, o pensamento feminista permanecerá amarrado aos termos do próprio patriarcado ocidental, contido na estrutura de uma oposição conceitual que está “desde sempre já”¹⁸³.

Uma saída apresentada pela autora seria a concepção do sujeito social e as relações de subjetividade com a sociabilidade de outra forma:

um sujeito constituído no gênero, sem dúvida, **mas não apenas pela diferença sexual**, e sim por meio de códigos linguístico e representações

¹⁸⁰ Cf. *Ibid.*, p. 134.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 135

¹⁸² Cf. LAURETIS, Teresa de. Tecnologia de gênero. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de. (Org.). **Pensamento feminista: conceitos fundamentais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 121-122.

culturais; um sujeito “engendrado” não apenas na experiência de relações de sexo, mas também nas de raça e classe: **sujeito, portanto, múltiplo em vez de único, e contraditório em vez de simplesmente dividido**¹⁸⁴. (grifo meu)

A proposta deste capítulo, baseada nas críticas mencionadas, busca compreender a escrita de Madre Teresa em sua complexidade literária, socio-relacional e cultural. Trata-se de uma escrita que reflete tanto sua subjetividade quanto aspectos mais profundos de uma reflexão espiritual e da experiência mística que permeia suas palavras.

Nosso compromisso é perceber como a categoria gênero nos permite pensar o texto de Teresa d’Ávila não como “algo existente *a priori*”, mas estabelecido em tensão e plasticidade de linguagem, comportamentos representados na escrita e nas relações sociais.

Nas *Moradas*, por exemplo, a passagem que citamos abaixo com recorrência ganhou sentido literal:

Dicho me han, quien me mando escribir, que como estas monjas destos monesterios de nuestra Señora del Carmen tienen necesidad de quien algunas dudas de oracion las declare, **que les parecia que mejor se entiende el language unas mugeres de otras**¹⁸⁵. (grifo meu)

Passagens como essa, foram interpretadas como carregadas de uma essência feminina, sugerindo que sua linguagem fosse direcionada exclusivamente às freiras — uma linguagem em que as mulheres se compreenderiam melhor entre si. Embora possa ser uma possível chave de leitura, estabelecer somente esse modelo de interpretação desconsidera as tensões presentes tanto na escrita quanto no contexto em que as *Moradas* foi gerado. O mandato da escrita, por si só, sugere que, antes de o manuscrito chegar as mãos das irmãs carmelitas, ele passava primeiro pela leitura e intervenção do padre diretor espiritual. Insisto: afastar-se da sedução de uma análise essencialista de um texto escrito por uma mulher não significa desconsiderar a existência de aspectos da vida e da experiência que só poderia ser vivida por elas.

O historiador Bernard McGinn, em seu volumoso estudo sobre a mística cristã, afirma que pode haver diferenças ou padrões distintos na forma como mulheres e homens utilizaram a linguagem para expressar a concepção e a experiência imediata de Deus. No entanto, o autor argumenta que uma investigação que considere a diversidade no discurso místico, tanto de mulheres quanto de homens, será mais eficaz para compreender essa tradição. Para McGinn:

o fato de que alguma, ou mesmo muitas mulheres podem tender a usar a linguagem de certa forma, ou adotar tipos distintivos de símbolos, ou construir sua identidade de gênero e sua relação com Deus de acordo com padrões particulares **não significa necessariamente que todas as mulheres, ou nenhum homem, façam isso**. Desse ponto de vista, é difícil imaginar que

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 123.

¹⁸⁵ IESUS, Madre Teresa de. **Libro llamado Castillo Interior, o las Moradas** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 3. (Prólogo)

poderia haver uma forma *única* de mística característica de todas as mulheres, e só de mulheres, seja na Idade Média tardia, seja em qualquer outro período da história da tradição¹⁸⁶. (grifo meu e itálico original)

O autor ressalta o equívoco de tirar conclusões gerais; sendo assim, defende que um estudo o mais amplo e sensível quanto possível, que esteja atento ao documento investigado sob uma perspectiva de gênero mais abrangente, contribui de modo mais diversificado para o entendimento do fenômeno espiritual nos âmbitos social e literário.

Aqui, ao utilizar os termos “escrita feminina” ou “mística feminina”, por exemplo, não nos referimos a uma concepção pura ou a um sujeito feminino universal. Esses termos serão empregados como uma forma de conceitualizar, entender, explicar certos processos, especialmente de nomear, e não para definir as mulheres¹⁸⁷. No nosso caso, não restringir a escrita de Madre Teresa de Jesus a um feminino universal.

2.2 “Seré corta más de lo que quisiera”: a escrita entre a permissão e a restrição

A ordem dos padres confessores de Madre Teresa era aparentemente simples: relatar tudo o que fosse possível mesmo que acarretasse estender-se um pouco mais. Antonio Castillo Gómez mostra como a mediação dos confessores, frequentemente vista em muitos estudos como um mecanismo disciplinante, muitas vezes tiveram uma função importante de mediação que, com o passar dos anos, se transformou em colaboração e admiração entre as duas partes. Deste modo, o mandato foi instância justificadora para a tomada da pluma, cujo exercício de escrita no convento foi privilégio de algumas mulheres monjas, geralmente as mais cultas e instruídas¹⁸⁸.

Teresa de Ávila demonstra ter consciência do lugar social que ocupava. Ainda que, cultural e socialmente ela soubesse das restrições impostas pelo seu gênero e pela sua condição de monja, o seu texto permite compreender como ela construiu a sua vida e a sua subjetividade de modo genuíno. Tão logo, Teresa afirma estar a serviço de algo maior que ela mesma, conferindo em sua atuação escriturária uma origem extraordinária e revelada. Como instrumento do divino, o texto teresiano demonstra ambiguidade, e oscila entre a fuga do mundo “y ha gran envidia a los que biven, y **han vivido en los desiertos**”; ou lançar-se nele, desejando “**meter en mitad del mundo** por ver si pudiesse ser parte para que un alma alabasse más a

¹⁸⁶ MCGINN, Bernard. *op. cit.* p. 34-35.

¹⁸⁷ Cf. LAURETIS, Teresa. *op. cit.* p. 132

¹⁸⁸ Cf. CASTILLO GOMÉZ, Antonio. 2006. p. 186-188.

Dios”¹⁸⁹ (grifos meus). Estar dentro e fora, em atuação no mundo e contemplação ao mesmo tempo, parece ter sido um conflito interno que ficou registrado em sua escrita.

O modelo narrativo com vacilações e contradições, idas e vindas constantes, enuncia uma maneira de afirmar a inferioridade feminina, cuja possibilidade de atuação Teresa sabia ser muito restrita:

si es muger se afflige del atamiento que le haze su natural, porque no puede hazer esto, **y ha grã envidia a los que tienen libertad para dar voces**, publicando quien es este gran Dios de las cavallerias. **O pobre mariposilla atada con tantas cadenas**, que no te dexan volar lo que querrias: **aved la lastima mi Dios: ordenad ya de manera que ella pueda cumplir en algo sus deseos para vuestra honra y gloria**¹⁹⁰. (grifos meus)

Em toda sua escrita, o tópico da inferioridade é demonstrado na fórmula da *captatio benevolentiae* – “si es muger se afflige del atamiento”. Como mulher, atada ao seu “natural”, o texto reitera a tônica da fraqueza feminina – crença arraigada na mentalidade sociopolítica e médica do período. Teresa recorre ao símbolo da borboletinha (mariposilla) cujo desejo de “voar” é impedido. A narrativa simbólica, portanto, demonstra a habilidade de Teresa em captar a afeição do seu leitor ao clamar a piedade, pois o desejo de liberdade (voar) não seria – como ela afirma – genuíno, mas tem origem na vontade de Deus para “honra y gloria” Dele.

O processo de interpretação dos corpos ao longo do tempo e a linguagem médica a respeito das diferenças sexuais entre homens e mulheres ajudou a marcar o imaginário social e político que colocou ambos os sexos em uma situação de desigualdade. O estudo de Thomas Laqueur¹⁹¹ demonstra como a diferença entre os corpos feminino e masculino foi, até o final do século XVII, evidenciada mais em termos políticos do que biológicos. O autor afirma que o modelo de “sexo único” esteve por muitos anos ligado a um círculo de significados, de tal modo que ser homem ou ser mulher correspondia à manutenção de uma posição social, um lugar na sociedade, e estava relacionado a assumir um papel cultural. Como demonstra Laqueur, “o sexo antes do século XVII era ainda uma categoria sociológica e não ontológica”¹⁹², de forma que o “o gênero – homem e mulher – era muito importante e fazia parte da ordem das coisas”¹⁹³.

Quando os estudos sobre a diferença entre homens e mulheres estavam em andamento, o padrão dominante já estava estabelecido, tendo no sexo masculino o modelo de completude

¹⁸⁹ IESUS, Madre Teresa de. **Libro llamado Castillo Interior, o las Moradas** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 176. (6M 6,3)

¹⁹⁰ IESUS, Madre Teresa de. **Libro llamado Castillo Interior, o las Moradas** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 176. (6M 6,3-4)

¹⁹¹ Cf. LAQUEUR, Thomas. **Inventando o sexo: corpo e gênero dos gregos a Freud**. Tradução de Vera Whately. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

¹⁹² *Ibid.*, p. 19

¹⁹³ *Ibid.*, loc. cit.

e perfeição. O ideal de perfeição deve ser entendido com base em teorias que remontam às concepções de pensadores como Aristóteles, Hipócrates e, mais tarde, Galeno. Tal concepção filosófica e médica afirmava ser a mulher um homem “invertido”, portanto, imperfeito e incompleto¹⁹⁴.

Do ponto de vista histórico, a questão de gênero não é propriamente uma categoria que funciona como mediadora entre uma diferença biológica de um lado, e as relações sociais historicamente contingente, de outro. Assim, se o corpo é entendido em um contexto social, como sugere Joan Scott, não faz sentido conceber o sexo como algo puramente natural. Nessa visão, a diferença entre os corpos sexuados não é negada, mas a autora ressalta o modo como se constroem significados culturais em torno dessas diferenças, atribuindo-lhes sentido, posição e hierarquia na sociedade. O gênero “é um elemento constitutivo de relações sociais baseado nas diferenças percebidas entre os sexos, e [...] é uma forma primeira de significar as relações de poder”¹⁹⁵.

Um aspecto interessante levantado por Thomas Laqueur, que ajuda a refletir sobre o desequilíbrio nas relações de poder e o argumento da inferioridade feminina, é no momento em que a ciência moderna se afasta da ideia de “sexo único” para adotar a noção de diferença sexual. Em outras palavras, trata-se de entender quando a distinção sexual entre homem e mulher passou a ter relevância política. Nesse sentido, interpretar a autodepreciação de Teresa em relação a si mesma e ao seu corpo “fraco y ruyn” revela que esse pensamento não se refere estritamente aos aspectos físicos. Pelo contrário, ele indica uma compreensão mais ampla e política, pois Teresa tinha plena consciência de seu lugar na sociedade em que vivia.

¹⁹⁴ Algumas considerações são importantes sobre o tema. Aristóteles (384-322 a.C.) defendia a existência de dois sexos radicalmente diferentes (masculino e feminino), cuja característica distinguível da masculinidade era imaterial. De acordo com Laqueur, o filósofo teria se preocupado pouco com as diferenças físicas e se concentrou em justificar a natureza do homem e da mulher como pré-ordenada, tendo alguns aspectos de suas funções opostas. Dito de outro modo, para Aristóteles um sexo seria o forte o outro fraco, assim, “tanto a divisão do trabalho quanto a atribuição específica de papéis são naturais”. Ou seja, a concepção aristotélica sobre as categorias sexuais não se constitui na exposição moderna de dois sexos, pois as próprias categorias sociais são naturais (o macho representava a causa eficiente e a fêmea a causa material, ambos com a finalidade de gerar). A concepção de Galeno (130-200) ligava os sexos a um sexo comum, isto é, em vez de serem divididos por suas anatomias reprodutivas, ambos “têm exatamente os mesmos órgãos, mas em lugares exatamente errados”. Assim, as mulheres seriam homens invertidos, logo, menos perfeito na concepção de Galeno. Essa ideia se intensificava com a afirmação de que a vagina era um pênis incompleto e não desenvolvido, e de que a mulher era naturalmente mais fria que o homem. Isso a tornaria, portanto, inferior e menos potente. Cf. LAQUEUR, Thomas. **Inventando o sexo: corpo e gênero dos gregos a Freud**. Tradução de Vera Whately. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001. p. 40-50.

¹⁹⁵ SCOTT, Joan. Gênero uma categoria útil para análise histórica. Tradução de Christine Rufino Dabat e Maria Betânia Ávila. **S.O.S Corpo**, Recife, Fevereiro de 1995. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/1737847/mod_resource/content/1/Scott_g%C3%AAnero%20uma%20categoria%20C3%BAtil%20para%20a%20an%C3%A1lise%20hist%C3%B3rica.pdf. Acesso em: 15 Jun. 2020. p. 21

Inserida na dinâmica conventual, a vida espiritual e a postura reformadora de Teresa a colocavam em uma situação complexa de desobediência¹⁹⁶. Raquel Trillia aponta uma dupla posição de obediência em relação ao gênero:

Her “condition”, to justify the act of writing, required obedience, particularly, to confessors and to the ‘nature’ of her sex. these two cases of obedience are inextricably linked: the physical and intellectual frailty of women necessitates obedience to the stronger sex¹⁹⁷.

O texto teresiano aponta para uma aparente contradição entre o desejo de clausura estrita e a atuação exterior, estando entre a obediência e desobediência mútuas. O voto de obediência de uma freira é uma conduta esperada e exigida. Não é surpreendente, portanto, que tanto nas passagens mais simples quanto nas mais complexas explanações espirituais de Teresa, seu texto enfatize as questões relacionadas à obediência: “Mas creo esto del Señor (que sabe su Magestad, **que después de obedecer es mi intencion engolosinar las almas de un bien tan alto**) que me ha en ello de ayudar. No dire cosa que no la aya experimentado mucho¹⁹⁸ (grifo meu). Nesse trecho, o desejo de aumentar as almas para “un bien tan alto” é a justificativa que Teresa recorre para continuar a escrever o que alega saber por experiência.

Na concepção de Raquel Trillia, ao longo do texto, Teresa reforça sua condição feminina e sua obediência, sendo caracterizada “by her selfrepresentation as a feeble, ignorant, wretched woman, intellectually inferior and lacking in letters”¹⁹⁹. Para a autora, a autodepreciação de Teresa refletia em parte a imagem que a monja projetava sobre si mesma. Ao trazer a interpretação da historiadora, chama-se a atenção para a mentalidade social a respeito da condição de gênero daqueles sujeitos. A suposta fraqueza feminina e sua presumida inferioridade demonstra ir mais além das características corporais de uma mulher. Como acentuado por Thomas Laqueur, a distinção de sexo para os modernos estaria muito mais alinhada ao campo político e das relações de poder do que propriamente a uma distinção sexual (física).

É fundamental destacar as posições de poder presentes no contexto em que Teresa viveu, uma vez que o papel do confessor (ou do clero) consolidava a superioridade hierárquica. Diante da proibição imposta às mulheres de pregar e ensinar, Teresa, ao reafirmar os dogmas e regras

¹⁹⁶ Cf. TRILLIA, Raquel. The Woman or the Text: Reading Teresa of Avila’s Rhetoric of Obedience. **Letras Hispanas**, vol. 12, 2016. p.26. Disponível em: <https://www.worldlang.txst.edu/letrashispanas/previousvolumes/vol12.html>. Acesso em: 20 ago. 2022.

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 24.

¹⁹⁸ IESUS, Madre Teresa de. **Libro llamado Castillo Interior, o las Moradas** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 204. (V 18, 6)

¹⁹⁹ *Idid.*

do catolicismo em seus escritos, parece resguardar-se de qualquer suspeita ou acusação, evitando, assim, uma desobediência aberta à Igreja. O desacato explícito poderia representar riscos concretos para sua própria segurança; por isso, Teresa demonstra submissão às correções e orientações de seus confessores.

A estrutura da escrita teresiana, marcada pela ênfase na obediência, permeia toda a sua obra, refletindo a necessidade de justificar o ato de escrever, transferindo a responsabilidade para seus confessores. No período Moderno, a noção de autoria estava intrinsecamente ligada à de autoridade. Como freira, Madre Teresa não detinha autoridade sobre seus escritos e, assim, era eximida da responsabilidade quanto à conformidade de sua obra com a doutrina da Igreja – tão logo, verifica-se que equívocos e confusões doutrinárias no texto foram corrigidos, suprimidos ou censurados pelos padres leitores. Apesar do cuidado que empregava em sua escrita, de modo a encobrir o conhecimento que tinha dos assuntos de fé e espiritualidade, a responsabilidade por seu conteúdo recaía “en las personas de autoridad que pueden avalar su audaz acto de escritura”²⁰⁰.

A documentação sobre Teresa indica que sua escrita não se limitou ao cumprimento do voto de obediência; em algumas passagens conseguimos observar que ela desejava ir além do mandato que recebeu. A sua escrita evidencia uma vontade de escrever mais e além, de tal modo que sua habilidade narrativa indica que ela conseguiu articular o mandato recebido com os seus próprios objetivos, tangenciando e aproveitando as pequenas brechas. A delicada articulação entre a obediência e o atrevimento de ir além na escrita, ultrapassando aquilo que foi mandado, fica aparente no trecho do capítulo 6 do livro da *Vida*:

Si fuera persona que tuviera autoridad de escribir, de buena gana me alargara en dezir muy por menudo las mercedes que ha hecho este glorioso santo [San Josef] a mí y a otras personas, **mas por no hazer más de lo que me mandaron, en muchas cosas seré corta más de lo que quisiera [...] en otras más larga, que es menester [...]**²⁰¹. (grifo meu)

Em algumas ocasiões, Teresa afirma que se alongará por necessidade, mas justifica que não ultrapassar os limites do que lhe foi ordenado. Ela demonstra, portanto, equilibrar o que deveria registrar com o que desejaria escrever, parecendo mediar entre a obediência às ordens recebidas. Em outras situações, ela aborda temas de maior profundidade, enfatizando que são frutos de inspiração divina:

²⁰⁰ CARRERA, Elena. Autoría, autoridad y diferencia sexual en Teresa de Ávila. *Actas del XII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, 21-26 de agosto de 1995, Birmingham, Vol. 2, pp. 87-97, 1998. p. 90. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2316947>. Acesso em: 05 jun. 2022.

²⁰¹ IESUS, Madre Teresa de. *La Vida* [...]. In: *Los libros de la Madres Teresa de Iesus* [...], Salamanca, 1588. p. 71. (V 6, 8)

basta personas tã letradas y graves **para autorizar alguna cosa buena, si el Señor me diere gracia para decirla que si lo fuere sera suya, y no mia, porque yo sin letras y [...] ni ser informada de letrado, ni de persona ninguna porque solos los que me lo mãdan escrivir saben que lo escrivo y al presente no està aquí**²⁰². (grifo meu)

Teresa afirma que escreve por graça, que é de Deus e não dela (“y no mio”). Declarações nesse tipo são frequentes e refletem um modelo de escrita que busca afastar qualquer pretensão de autoridade sobre a escrita. Ela insiste repetidamente que escreve por obediência – “aos que me mandam” – e recorre à tópica da humildade²⁰³: “yo sin letras [...] ni ser informada de letrado”. Assim, no texto, Teresa parece afirmar uma incapacidade ao abordar os temas elevados, mas, em realidade, a sua narrativa aponta para o contrário. Teresa afirma, portanto, que aos letrados cabe a aprovação e a autorização.

As estratégias sutis na narrativa de Teresa surgem precisamente quando ela escreve sobre temas que não pareceriam próprios de uma mulher. Imediatamente, em seu texto, ela se apresenta como incapaz, ignorante e “sem letras”, reforçando sua submissão. Ao final, entrega aos seus superiores a responsabilidade de decidir o destino de seus escritos, permitindo que façam com eles o que acharem mais adequado:

escrivo con libertad; de otra manera seria con gran escrúpulo fuera de decir mis pecados, que para esto ninguno tengo, **para lo de más basta ser muger para caérseme las alas, quanto más muger y ruyn. Y ansi lo que fuere más de decir simplemente el discurso de mi vida tome v.m. para sí**, pues tanto me ha importunado escriba alguna declaracion de las mercedes, que me haze Dios en la oracion; **si fuere conforme a las verdades de nuestra santa fe católica, y sino v.m. lo queme luego que yo a esto me sujeto**²⁰⁴. (grifo meu)

O que chama a atenção são as declarações e pedidos que se misturam às afirmações humildes e submissas de Teresa. Ela se dirige diretamente ao leitor — frei Domingos Báñez (1528-1604) e frei García de Toledo (1515-1590) — e afirma escrever com liberdade, pois não teme falar de seus próprios pecados. No entanto, em relação a outros temas, “basta ser muger” e ela enfatiza, “muger y ruyn”, para estar restrita. A postura submissa fica demonstrada na declaração que mostra desapego ao escrito: “tome v.m. para si” e “queme luego”. Como

²⁰²IESUS, Madre Teresa de. **La Vida** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 118. (V 10, 7)

²⁰³ Com base na interpretação da precariedade feminina, Alison Weber defende a submissão de Teresa por meio do que denomina “retórica da humildade”, embora não no sentido tradicional do termo. Para a historiadora, como mulher e figura espiritual, a condição de Teresa “was so precarious that she repeatedly needed to request the benevolent cooperation of her audience and at the same time disavow her habilities and favors”. WEBER, Alison. **Teresa of Avila and the Rhetoric of femininity**. New Jersey: Princeton University Press, 1990. p. 50. [edição Kindle]

²⁰⁴ IESUS, Madre Teresa de. **La Vida** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 118-119. (V 10, 8)

mencionamos no capítulo anterior, os receios de Teresa não se restringiam apenas à sua condição feminina — embora em vários momentos o seu texto nos permita essa leitura. Afastar-se da ortodoxia ou demonstrar desobediência explícita aos superiores poderia resultar em acusações de atrevimento ou, no limite, heresia.

Bernard McGinn, ao analisar a tradição da mística feminina, destaca que essas mulheres desenvolveram suas próprias estratégias de autorização de seus escritos, mas enfrentavam um dilema comum em todos os tempos: “as restrições eclesiásticas às mulheres que assumiam uma função de ensino”²⁰⁵. Para o autor, o problema da autoridade — refletido nas barreiras impostas pela Igreja Católica às mulheres escritoras — ajuda a explicar “a ingenuidade e a audácia que essas mulheres demonstravam na pretensão que tinham de serem ouvidas”²⁰⁶. Embora seja uma forma de olhar para o passado, não consideramos que houvesse ingenuidade da parte dessas mulheres escritoras. Os textos de Teresa, por exemplo, não revelam uma postura ingênua diante das barreiras e restrições, das quais ela estava bem ciente. Assim, a sua escrita demonstra uma atitude consciente, refletida em sua habilidade e no modelo narrativo que empregava. O texto da Madre carmelita revela compreensão do papel social reservado ao seu gênero e do contexto religioso e cultural em que vivia. Teresa se atrevia a transgredir algumas restrições, movimentando-se nas margens das normas sociais e religiosas, estilizando sua vida de forma singular.

Para a historiadora Alison Weber, Teresa apresenta estratégias e diferentes técnicas estilísticas em seu texto. A presença da humildade, da ironia, da ofuscação e do humor fazem parte das fórmulas utilizados por Teresa, que pode ser compreendida como uma “retórica da feminilidade”, ou seja, o uso de certos estereótipos sobre o caráter e a linguagem associados ao universo feminino. A autora sugere que, em vez de escrever como uma mulher, Teresa talvez tenha escrito como acreditava que as mulheres eram percebidas, para se fazer ouvir²⁰⁷. Quanto às estratégias linguísticas, sejam faladas ou escritas, tanto homens quanto mulheres agem em busca de benefícios. Para Weber, Teresa escrevia de maneiras variadas com o objetivo de obter algum ganho, mas não no sentido de falsidade ou dissimulação. Segundo a autora, como as mulheres historicamente não têm o mesmo *status* ou recursos que os homens, muitas vezes recorrem a meios diferentes para exercer influência ou evitar exposição. Por isso, Weber

²⁰⁵ MCGINN, Bernard. *op. cit.* p. 336.

²⁰⁶ *Ibid.*, *loc. cit.*

²⁰⁷ Cf. WEBER, Alison. **Teresa of Avila and the Rhetoric of femininity**. New Jersey: Princeton University Press, 1990. [edição Kindle]

entende que Teresa afirmava sua precariedade e se referia a si mesma como “mujersilla” para evitar maiores transtornos²⁰⁸.

Teresa demonstra notável habilidade de escrita e, nesse sentido, compartilhamos da visão da historiadora acima citada. Inserida nos protocolos da cultura dominante, Madre Teresa escreve sob a justificativa de seu voto de obediência e, em muitos aspectos, acaba por reproduzir os códigos e marcadores de gênero de sua época. Nossa concepção defende que a linguagem teresiana e seu estilo de escrita esteve também relacionado a uma conjuntura mais longa e complexa que reporta à tradição da literatura religiosa medieval. É nesse aspecto que buscamos avançar na proposta de Weber e nos distanciamos de sua perspectiva levantada nos anos 1990.

Assim, sem desconsiderar a relevância da análise proposta pelas autoras Raquel Trillia e Alison Weber – que são, inclusive, fundamentais para nosso entendimento sobre a Monja abulense –, nossa abordagem segue outro caminho ao integrar Teresa em uma tradição mística, que moldou profundamente sua escrita e lhe conferiu características da “tradição humilhada”.

Portanto, mais do que apenas a questão de gênero, a condição social e o contexto pessoal de Teresa foram decisivos para que ela desenvolvesse uma sofisticada articulação literária sobre a espiritualidade. Esse olhar mais amplo permite vislumbrar como Teresa mobilizou elementos de sua realidade para estruturar uma obra que, embora tivesse sido ancorada em presumida identidade feminina “sin letras y ruin”, transcende os limites da época em sua expressividade literária e mística.

2.3 “Grossera y sin letras”: aspectos da tradição humilhada

Parte da tradição escrita da cultura cristã Ocidental bebeu na fonte das Escrituras para formular o conhecimento sobre o Sagrado. Segundo Eric Auerbach, a patrística conseguiu unir um estilo de escrita ao mesmo tempo simples e sublime, não desenvolvido a partir de uma teoria formal, mas forjado no calor das circunstâncias²⁰⁹. Denominado como *sermo humilis*, esse estilo literário persistiu por toda a Idade Média até ganhar vida nova no humanismo. A simplicidade do texto cristão, de tom humilde e em língua vulgar, era vista como um meio pelo qual uma mensagem sublime e do mistério poderia ser transmitida. Na tradição *sermo humilis*, essa simplicidade permitia que os mistérios da fé fossem ensinados de forma acessível aos mais

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 14.

²⁰⁹ AUERBACH, Eric. *Sacrae scripturae sermo humilis*. In: **Ensaio sobre literatura ocidental: filologia e crítica**. 2ª ed. Tradução de Samuel Titan Jr. e José Marcos Mariani de Macedo, São Paulo: Duas Cidades/ Editora 34, 2012. p. 19.

humildes, revelando o Deus vivo e sofredor de maneira autêntica e profunda²¹⁰. Tão logo, a humildade do texto não se opõe à sublimidade do conteúdo, mas é a via que torna a mensagem acessível e poderosa.

No livro III das *Confissões*²¹¹, capítulo 4, Santo Agostinho, afirma deleitar-se com as leituras dos antigos, mas reconhece que elas não lhe causavam o mesmo arrebatamento espiritual. No capítulo seguinte, ao abordar a Sagrada Escritura, o Bispo de Hipona diz: “continha ali humildade no começo, sublime à medida que se avança e velada com o mistério”²¹². Agostinho finaliza essa reflexão, afirmando:

o que senti, quando tomei nas mãos aquele livro [a Sagrada Escritura], não sei o que acabo de dizer, **senão que me pareceu indigno compará-lo a elegância ciceroniana. A sua simplicidade repugnava o meu orgulho e a luz da minha inteligência não lhe penetrava no íntimo**²¹³. (grifos meus)

Os mistérios, segundo Santo Agostinho, são revelados a poucos; e como ele afirma em páginas seguintes, a revelação não acontece aos eruditos ou aos orgulhosos, mas aos que têm coração puro e simples. Assim, para o Bispo de Hipona, as Escrituras devem ser lidas com a abertura e a pureza de uma criança. Ao recorrer às *Confissões*, compreendemos como a tradição cristã escriturária uniu a escrita humilde e a sublime:

Santo Agostinho percebeu que a *humilis* dos Evangelhos era ao mesmo tempo uma nova forma de sublime [...]. Jesus Cristo torna-se o modelo a ser seguido, e é pela imitação de sua humildade que podemos nos aproximar de sua majestade – foi por essa mesma humildade que ele próprio atingiu o ápice de sua majestade, encarnando-se não num rei da Terra, mas num personagem vil e desprezado²¹⁴.

Eric Auerbach afirma que a ideia cristã de um estilo humilde persistirá como um “fantasma” ao longo de toda a Idade Média. Em *Mimesis*, o filólogo examina essa simplicidade estilística do cristianismo, traçando-a desde os primeiros padres da Igreja até o realismo vigoroso de uma peça natalina do final do século XII, além de explorar os escritos de figuras como Francisco de Assis e Bernardo de Claraval. Por fim, o autor demonstra como as reminiscências dessa tradição sobreviveram até o Renascimento²¹⁵.

O sublime e a *humilitas*, portanto, são categorias ético-teológicas, não apenas estético-estilístico; no entanto, mesmo no campo estilístico, a combinação paradoxal entre as duas já foi

²¹⁰ AUERBACH, Eric. 2012. p. 27.

²¹¹ SANTO AGOSTINHO, Bispo de Hipona. *Confissões*. Tradução de J. Oliveira e A. Ambrósio de Pina, 24ª ed. Petrópolis: Vozes, 2009. p. 62.

²¹² *Ibid.*, loc. cit.

²¹³ *Ibid.*, loc. cit.

²¹⁴ AUERBACH, Eric. 2012. p. 23-24.

²¹⁵ Cf. AUERBACH, Eric. *Mimesis*: a representação da realidade na literatura ocidental. Tradução de George Bernard Sperber, 7ª ed., rev. ampl., São Paulo: Perspectiva, 2021. p. 179.

destacada como uma peculiaridade das Sagradas Escrituras. Logo, o *sermo humilis* não exclui o cotidiano e o humilde; nele, a combinação imediata do mais baixo com o mais elevado se realiza tanto no conteúdo quanto no estilo²¹⁶. De acordo com Auerbach, a maneira como o estilo *humilis* se apresenta nas Escrituras permite algumas aproximações com a tradição mística e, até mesmo, com o texto teresiano.

O contexto evidencia a importância da difusão da escrita em vernáculo para a mística, uma vez que os ensinamentos e relatos dos livros foram disseminados como parte da cultura religiosa na língua local. Teresa, no capítulo 15 do livro da *Vida*, ao descrever modos de proceder na oração de quietude, afirma alegrar-se (“regala”) ao fazer orações em “romance” (língua vulgar). Em contraste com as orações em voz alta, que deveriam ser proferidas em latim, Teresa registra:

y es ansi que me há acaecido estando en esta quietud, **con no entender casi cosa que reze en Latin**, en especial del Psalterio, **no solo entender el verbo en romance, sino passar adelante en regalarme de ver lo que el romance quiere dezir**.²¹⁷ (grifos meus)

Há indícios de que Teresa compreendia um pouco de latim, e sua escrita habilidosa revela uma leitura frequente e instruída. Assim, sua ênfase em reconhecer a falta de conhecimento e as dificuldades com o Saltério parece ser uma tentativa de ocultar qualquer sinal de vaidade ou atrevimento.

Com base na perspectiva de Eric Auerbach, identificamos no estilo literário de Madre Teresa a simplicidade de narrativa que trata de temas elevados. A plasticidade do texto teresiano não se manifesta somente na estética ou na linguística; sua linguagem, embora distante da erudição teológica ou dogmática de um clérigo letrado, expressa com profundidade os mistérios das visões e das graças divinas recebidas, mantendo, ao mesmo tempo, uma simplicidade que torna sua mensagem acessível.

Em sua escrita, Teresa faz uso de comparações e metáforas, grande parte influenciadas pelo seu cotidiano e pelo repertório das leituras com as quais teve contato. O contexto de sua vida permeia a narrativa, permitindo que conceitos abstratos, como a espiritualidade, sejam “traduzidos” em situações simples e acessíveis ao leitor não erudito. Um exemplo disso é a maneira como Teresa aborda a oração, comparando-a a uma relação de amizade: “en **tan particular amistad**, como es tratar de oracion”²¹⁸; ou, mais adiante, quando explica o que se

²¹⁶ *Ibid.*, p. 163.

²¹⁷ IESUS, Madre Teresa de. **La Vida** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 176. (V 15,8)

²¹⁸ IESUS, Madre Teresa de. **La Vida** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 74-75. (V 7, 1)

trata da oração de quietude: “[...] porque no es **outra cosa oracion mental a mi parecer sino tratar de amistad**, estando muchas vezes tratando a solas con quien sabemos nos ama”²¹⁹. (grifos meus)

No *Castillo Interior*, Teresa utiliza a metáfora do castelo para ilustrar a alma e o processo de ascensão espiritual. O castelo simboliza a alma, enquanto o desenvolvimento da vida espiritual é representado pelas várias “câmaras”, “aposentos” ou “moradas” internas: “[...] para começar con algún fundamento, que es considerar nuestra alma, como un castillo todo de un diamante, [...] donde ay muchos aposentos”²²⁰. Assim como todo castelo tem uma entrada, Teresa explica que a porta de acesso às moradas interiores (dessa alma) é a oração: “Porque, a quanto yo puedo entender, la puerta para entrar en este castillo, es la oracion y consideracion, no digo mas mental, que vocal, que como sea oracion, ha de ser com consideracion”²²¹. Teresa enfatiza a palavra “consideración”, cujo sentido pode ser compreendido a partir do termo “considerar”, que indica “tener advertencia, pensar bien las cosas, reparando en ellas [...], contemplacione”²²².

Assim, Teresa recorre a comparações em sua narrativa, utilizando uma linguagem simples para desenvolver suas ideias. Tal como no *sermo humilis* descrito por Eric Auerbach, o texto da Monja aborda temas sublimes por meio de recursos linguísticos acessíveis. Ao falar da alma e da interioridade – que nada mais é do que conhecer a si mesmo –, Teresa explica:

No es pequena lastima y confusión, que **por nuestra culpa no entendamos a nosotras mismas**. [...] pues si esto seria gran bestialidad, sin comparacion es mayor la que ay nosotras, **quando no procuramos saber que cosa somos**, sino que nos detenemos en estos cuerpos²²³. (grifos meus)

As “moradas” descritas por Teresa tratam da interioridade como um processo de ascensão, não apenas espiritual, mas que se traduz também em autoconhecimento. Para ela, como destacado no trecho acima, é motivo de confusão não conhecer a si mesmo e permanecer preso à superficialidade do corpo. Temas elevados, como a alma e o mundo interior, que à primeira vista seriam desafiadores para uma mulher que se dizia sem instrução, são abordados

²¹⁹ IESUS, Madre Teresa de. **La Vida** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 98-99. (V 8, 5)

²²⁰ IESUS, Madre Teresa de. **Libro llamado Castillo Interior, o las Moradas** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 5. (1 M 1, 1)

²²¹ IESUS, Madre Teresa de. **Libro llamado Castillo Interior, o las Moradas** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 10. (1 M 1, 7)

²²² CONSIDERAR. In: COVARRUBIAS OROZCO, Sebastián de. **Tesoro de la lengua castellana, o española** [...]. Madrid: por Luis Sanchez, Impresor del Rey. 1611. fol. 233r.

²²³ IESUS, Madre Teresa de. **Libro llamado Castillo Interior, o las Moradas** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 6. (1 M 1, 2)

por Teresa por meio de comparações eficazes, demonstrando ser uma escritora de linguagem coloquial, mas não superficial:

porque lo **hemos oydo, o porque nos lo dize la fe, sabemos que tenemos almas:** mas que bienes puede aver en esta alma, o quien esta dentro en esta alma, o el gran valor della, [...]. **Pues consideramos que este castillo tiene, como he dicho, muchas moradas [...] tiene la mas principal, que es adonde pasan las cosas de mucho secreto entre Dios y al alma**²²⁴. (grifo meu)

A comparação com o castelo, suas câmaras e habitações, serve como uma simplificação do “mundo interior”, onde ocorrem as graças divinas. Para Michel de Certeau, a obra teresiana é um tratado que explora a alma e a oração, constituindo um discurso sobre o itinerário espiritual ou místico que se insere “sem nenhuma dúvida, em uma longa tradição, socrática e espiritual, do ‘conhece-te a ti mesmo’”²²⁵. Esse lugar do si mesmo, ao mesmo tempo, dá espaço para o encontro com um Outro divino que habita o interior desse castelo. O texto teresiano, portanto, é uma demonstração da abordagem de temas de profundo teor espiritual e religioso.

Qualquer que seja a fonte de inspiração de Teresa para descrever a imagem do castelo como a alma (e outras simbologias a que ela recorre em seu texto), o que importa destacar em sua narrativa é a atribuição dessa metáfora, que apresenta uma função de “começo” e “fundamento” de todo o seu discurso sobre a interioridade.

Em toda sua escrita, para se conformar às exigências da Igreja, Teresa se “*sujeta*”, submetendo seus escritos à opinião dos padres, que possuem a condição necessária para julgar o que for conveniente. Trechos de declarada submissão e adequação aos preceitos católicos estão por toda parte nos escritos da Madre:

[...] con su spiritu y luz [que Dios] alumbre a esta **miserable poco humilde y mucho atrevida, que se há osado determinar a escribir cosas tan subidas**, plega al Señor no aya en ello errado, **teniendo intencion y deseo de acertar y de obedecer**²²⁶. (grifos meus)

A metáfora do castelo não se encerra em si mesma. Toda essa arquitetura da alma, representada pela imagem do castelo, é descrita por Teresa ao longo de sua obra, especialmente nas primeiras *Moradas*, que destacam elementos estéticos e espaciais, como a porta, o fosso, os aposentos e o centro – este como o principal. Para além dessa descrição simbólica, podemos traçar uma análise comparativa entre os livros *Vida* e *Castillo Interior*. Nessas obras,

²²⁴ IESUS, Madre Teresa de. **Libro llamado Castillo Interior, o las Moradas** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 6. (1 M 1, 3)

²²⁵ CERTEAU, Michel de. vol. 1, 2015. p. 301-308.

²²⁶ IESUS, Madre Teresa de. **La Vida** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 543. (V 40, 24)

observamos o uso de uma linguagem simples e cotidiana, com termos de baixo teor erudito, mas que comunica uma profunda pedagogia mística e ascética, revelando os mistérios da espiritualidade cristã por meio de temas do dia a dia.

Certamente por essa razão, o texto de Teresa sugere que suas afirmações autodepreciativas — como "grossera", "atrevida" e "sin letras" —, como no fragmento destacado acima, estão vinculadas a uma estratégia de escrita que busca conquistar a afeição do leitor, demonstrando a humildade feminina necessária à sua condição. Ao mesmo tempo, sua escrita demonstra uma aproximação com a tradição do *sermo humilis*, um estilo literário simples e humilde.

Eric Auerbach atentou para esse percurso literário ao indicar que o estilo humilde permaneceu como uma herança na Europa medieval, sendo amplamente utilizado não em tratados teológicos, mas em sermões e apresentações teatrais. Nesse contexto, o estilo mesclava citações bíblicas de forma a facilitar a compreensão imediata do público. O estilo simples, portanto, é empregado para ser inteligível e eficaz, de acordo com as necessidades do contexto. Teresa desenvolveu sua escrita a partir de uma escuta atenta e das leituras que fez ao longo de sua vida.

Teresa soube utilizar a escrita ajustando seu discurso conforme o público leitor (os seus confessores, inicialmente). A situação e condição da Madre eram singulares, o que a levou a articular uma escrita marcada pela simplicidade e humildade, características próprias, somadas às exigências do voto de obediência e aos conselhos dos padres, seus diretores. Embora utilizasse comparações cotidianas, das quais ela afirmava não serem suficientes, seu texto revela uma complexidade espiritual notável.

O termo *humilis* ainda pode carregar a noção de hierarquia, cujo significado nem sempre é negativo. Conceitos como modéstia, sábia moderação, piedosa submissão e obediência sempre fizeram parte de seu campo semântico. Esses elementos nos permitem novamente uma aproximação adequada ao texto teresiano. Além disso, os recursos retóricos que Teresa emprega, como a *captatio benevolentiae* e a *docta ignorantia*, ajudam a compor uma mensagem clara e direcionada ao seu leitor. Nesse contexto, as ideias de submissão e obediência mencionadas anteriormente estão em harmonia com o que buscamos defender.

A sabedoria de Teresa tem origem, como ela afirma, em Deus — é sabedoria infusa. Tudo o que sabe é fruto da sua experiência, de sorte que o seu entendimento de coisas elevadas e o que se passa na alma são registrados como graça divina. Eles lhes foram ensinados sem o recurso da fala; não se aprende com os meios terrenos, mas se recebe como um dom. O

conhecimento infuso ganha sentido para Teresa como dádiva recebida através de um arreoubo místico:

Pues tornando a esta manera de entender, lo que me parece es que **quiere el Señor de todas maneras, tenga esta alma alguna noticia de lo que pasa en el cielo**, y pareceme a mi que así como alla **sin hablar se entienden**, lo que **yo nunca supe**, cierto es así, hasta **que el Señor por su bondad quiso que lo viesse, y me lo mostro en un arrobamiento**, ansi es aca, **que se entienden Dios y el alma con solo querer su Magestad que lo entienda**, sen otro artificio para darse a entender el amor que se tienen estos dos amigos²²⁷.
(grifos meus)

No destaque, Teresa afirma que “o que nunca soube” foi revelado em um arreoubo, pois é dessa forma que Deus comunica com a alma. A ideia do conhecimento como graça permeia não apenas o texto de Teresa, mas também será observado nas narrativas de “vida” devota (ou hagiografias) sobre a Madre, que serão abordadas adiante. Esse traço divino será visto como a marca de santidade em Teresa e como forma possível de conhecimento para uma mulher, justificando, assim, toda a sua obra. Na fusão entre o simples e o humilde, o mistério muitas vezes se confunde com o obscuro e o oculto, como ocorreu com a tradição mística, vista por muitos anos com desconfiança.

Segundo Michel de Certeau, o uso de comparações em Teresa desempenhou um papel semelhante ao do poema para João da Cruz ou para Surin²²⁸. O modelo de escrita de Teresa aponta para uma maneira quase didática de ensinar sobre a prática da oração mental ou da contemplação, encontrando no cotidiano o modo de transmitir essa experiência:

Aprovechavam y a mi tambien **ver campos, agua, flores; en estas cosas hallaba yo memoria del criador, digo que me despertavã y recogíã** y serviã de libros, y en mi ingratitud y peccados. **En cosas del cielo ni em cosas subidas era mi entendimiento tã grossero**, que jamás por jamás las pude maginar, hasta que por otro modo el Señor me las representó²²⁹ (grifos meus).

Aqueles de entendimento limitado, ou seja, sem instrução formal, poderiam usar a natureza como um lembrete da existência do Criador. Teresa ensina uma técnica de contemplação cujo objetivo é o recolhimento interior. Embora suas frequentes afirmações

²²⁷ IESUS, Madre Teresa de. **La Vida** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 322-323. (V 27, 10)

²²⁸ CERTEAU, Michel de. 2015a. p. 310.

²²⁹ IESUS, Madre Teresa de. **La Vida** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 107-108. (v 9, 5)

autodepreciativas permeiem toda a sua obra, o texto teresiano revela não apenas uma vocação literária e uma habilidade de articulação de ideias, mas também seu zelo “pedagógico”²³⁰.

As narrativas visionárias, especialmente no contexto da vida religiosa feminina, inauguraram uma nova forma de consciência do Sagrado, caracterizada por ser “mais direta, excessiva e corpórea”²³¹. O encontro imediato com o divino visa transmitir um conhecimento amoroso, e, por isso, a consciência da presença de Deus transcende a descrição, resultando em uma transformação profunda da pessoa. Como uma ciência nova, a mística desafiou a oposição do cânone, revelando outros modos de acesso direto ao divino²³².

O tema do autoconhecimento e da interioridade são questões fortemente presente em ambos os livros, *Castillo Interior* e o livro da *Vida*. Nas quartas *Moradas*, Teresa aborda o caminho espiritual e o autoconhecimento nesta bela passagem:

aun no sabemos preguntar a los que saben, ni entendemos que hay que preguntar, y **pássanse terribles trabajos, porque no nos entendemos; [...]** **De aqui proceden las afflicciones de mucha gente que trata de oracion; y al quexarse de trabajos interiores alomenos en gente que no tiene letras, y vienen las melancolías,** y a perder la salud, y aun dexarlo del todo, por no considerar que hay un mundo interior²³³. (grifos meus)

Teresa afirma que os grandes sofrimentos espirituais surgem da falta de entendimento de si mesmo, o que provoca aflições e melancolia. Segundo ela, a origem dos “terríveis trabajos” (entendidos como sofrimentos) está na negligência do mundo interior, o que leva tanto a alma quanto o corpo a sofrerem. A melancolia, portanto, decorre da ausência de uma consciência interior e leva à perda da saúde. Na busca interior por esse “Outro ausente”, o ser humano é confrontado com a sua incompletude. É no caminho interior e através da união com o divino que o sofrimento pode ser superado. Ao final das quartas *Moradas*, com toda sensibilidade para falar da interioridade, Teresa adverte:

conozcamos nuestra miséria, y desseemos yr adonde nadie nos menosprecie. Que algunas vezes **me acuerdo aver oydo esto que dize la esposa en los Cantares,** y verdaderamente que no hallo en toda la vida cosa adonde con más razón se pueda decir: **porque todos los menosprecios y trabajos que puede aver en la vida, no me parece que llegan a estas batalhas interiores;** qualquier desasosiego, y guerra se puede sufrir, con hallar paz adonde vivimos, como ya he dicho²³⁴. (grifos meus)

²³⁰ Cf. MÁRQUEZ VILLANUEVA, Francisco. La vocación literaria de Santa Teresa. *Nueva Revista de Filología Hispánica (NRFH)*, vol. 32 (2), p. 355-379. 1983. Disponível em: <https://doi.org/10.24201/nrfh.v32i2.556>. Acesso em: 28 set. 2024.

²³¹ MCGINN, Bernard. *op. cit.* p. 48.

²³² CERTEAU, Michel de. 2015a. p. 135.

²³³ IESUS, Madre Teresa de. **Libro llamado Castillo Interior, o las Moradas** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 63-64. (4M 1, 9-12)

²³⁴ IESUS, Madre Teresa de. **Libro llamado Castillo Interior, o las Moradas** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 66. (4 M 1,12)

Qualquer sofrimento e desprezo vivido na vida não se compara às batalhas interiores. O texto de Teresa afirma que nada tem comparação com os sofrimentos interiores; contudo, se existe paz interior – “adonde vivimos” –, o externo não é sofrimento algum. O *Cântico dos Cânticos* influenciou a literatura cristã ao tratar da relação com Deus de forma íntima, utilizando uma linguagem sensual e erótica. Os textos monásticos, fortemente embasados nas Escrituras, tinham nos *Cânticos* o favorito entre os monges da mística amorosa medieval, onde “a linguagem da Esposa é a do místico, e o enredo de amor reflete sua própria história”²³⁵. De maneira similar, a literatura mística da primeira modernidade adotou essa linguagem amorosa para expressar a união com o Divino, utilizando termos sensuais para descrever as “suavidades” e “delícias” dessa relação interior da alma com o Amado. A *unio mystica* com Deus ocorre por meio de um percurso ascendente, atravessando as sete moradas do castelo, como representado na obra *Castillo Interior* de Teresa de Ávila.

A inspiração narrativa no universo feminino deu-se, em grande medida, através da leitura da vida dos santos e de textos bíblicos, ainda que de forma fragmentada. O estilo das Escrituras, com suas narrativas de acontecimentos cotidianos²³⁶, crônicas dos apóstolos e das comunidades, cartas, relatos de experiências e exortações para a vida diária — repletos de simbolismos, representações e mistérios — tornou-se uma das principais fontes de inspiração para a escrita mística, incluindo a de Teresa de Ávila.

Nas quartas *Moradas*, Teresa enfatiza a necessidade da abertura de coração, esse símbolo que tem referência direta na Escrituras²³⁷: “[...] Aora me acuerdo en un verso que dízimos a prima al fin del postrer Salmo, que al cabo del verso dizer: *Cum dilatasti cor meum*”²³⁸ (itálico original). Essas moradas podem ser interpretadas, do ponto de vista da narrativa, como a passagem para o autoconhecimento, o local onde os sentidos se aguçam e a onde há compreensão das “suavidades”. Teresa explica, apoiando-se em sua experiência, que o sentimento desse arrebuo é sentido no coração e também no corpo: “Los contentos que estan dichos no ensanchan el corazón [...] vienen unas lagrymas [...] alguna manera parece las mueve

²³⁵ CAVALCANTI, Geraldo Holanda. **O Cântico dos Cânticos**: um ensaio de interpretação através de suas traduções. São Paulo: Edusp, 2005. p. 122.

²³⁶ Cf. BOGAZ, Antônio S., e. tal. **Patrística: caminhos da tradição cristã** (textos, contextos e espiritualidade da tradição dos padres da Igreja antiga). São Paulo: Paulus, 2008. p. 23.

²³⁷ “Corro no caminho dos teus mandamentos, pois tu alargas o meu coração”. Salmo 119: 32. **BÍBLIA – Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 2006.

²³⁸ IESUS, Madre Teresa de. **Libro llamado Castillo Interior, o las Moradas** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 60. (4 M 1, 5)

la passion. [...]”²³⁹. Para Teresa, o motor que move essa alma é a pura paixão; suscita lágrimas, dilata o coração e causa suavidade interior.

Como dois amantes, a alma e Deus se entendem, e esse entendimento ocorre por meio de um arrebatamento. Para expressar essa forma de conhecimento, Teresa utiliza recursos comparativos e, evocando os versículos do *Cântico dos Cânticos*, explica:

no se espante pareciendo imposible como yo hazia, o para declarar el modo o camino por donde el Señor me ha llevado, que es lo que me mandan escribir. **Pues tornando a esta manera de entender, [...] que el Señor por su bondad quiso que viesse, y me lo mostro en un arrobamiento, ansi es acá, que se entienden Dios e el alma [...] sin otro artificio para darse a entender el amor que se tienen estos dos amigos. [...]**²⁴⁰. (grifos meus)

As cenas deste poema Bíblico apresentam-se enquanto recurso carregado da simbologia amorosa e sensual, que ajuda expressar a relação da alma com Deus. Na representação simbólica demonstrada no trecho, todo o conhecimento sobre a oração é aprendido num arroubo, sem que palavras sejam ditas; basta uma única “mirada” entre os amantes, não necessita de sinais, pois os amantes compreendam o que acontece ali:

Como acá **si dos personas se quieren mucho**, y tienen buen entendimiento, **aun sin señas parece que se entienden con solo mirarse**, esto debe ser aquí, que sin ver nosotros como, de hito en hito se miran estos dos amantes, **como lo dize el esposo a la esposa en los cantares, a lo que creo, he lo oydo que es aqui**²⁴¹. (grifos meus)

O recurso mnemônico — “he lo oydo” — utilizado para referenciar os amantes do *Cântico dos Cânticos* é um elemento significativo. A incerteza sugerida ao mencionar a passagem bíblica possivelmente decorre do impedimento imposto às mulheres na leitura desse livro. A proibição da Bíblia em vernáculo, um dos impactos da Contrarreforma, representou um “golpe” para a prática da leitura feminina, ao menos nas abordagens teóricas, conforme aponta María del Mar Granã Cid²⁴². Tão logo, o que se sabe — ou pelo menos o que Teresa afirma — foi não ter tido contato direto com a leitura dos *Cânticos*, assegurando ter “ouvido falar”, ao citar o poema de Salomão em sua narrativa.

²³⁹ IESUS, Madre Teresa de. **Libro llamado Castillo Interior, o las Moradas** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 60-61. (4 M 1,5)

²⁴⁰ IESUS, Madre Teresa de. **La Vida** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 332-323. (V 27, 10)

²⁴¹ IESUS, Madre Teresa de. **La Vida** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 332-323. (V 27, 10)

²⁴² GRANÃ 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: Gedisa, 1999. p. 223.

Proibida ou não, essa restrição não impediu Teresa de escrever reflexões sobre o *Cântico dos Cânticos*. Polêmico e proibido em sua época, o escrito de Madre Teresa, posteriormente intitulado *Conceitos do Amor de Deus*, foi elaborado por volta de 1570. Como em outros textos, Teresa escreveu por ordem superior e com o consentimento de seu confessor. Frei Domingos Báñez teria aprovado o escrito, no entanto, em 1580, outro confessor, o Padre Diego Yanguas, o censurou e ordenou que fosse queimado. Embora Teresa não tenha dado título nem dividido o texto em seções, as cópias sobreviventes permitiram que Frei Jerónimo Gracián o intitulasse, organizasse e publicasse em 1611, em Bruxelas.

Os escritos de Madre Teresa demonstram eficácia comunicativa; a oração para Teresa funciona como “particular amistad”²⁴³, caracterizando-se por uma proximidade imediata e íntima com Deus. A partir dessa percepção, qualquer pessoa, independentemente de seu *status* e condição social, homens e mulheres comuns, podem cultivar tal proximidade. A linguagem de Teresa, portanto, simplifica o entendimento da relação entre o “eu” e Deus, sugerindo que não é necessário ser erudito ou depender de um intermediário, pois em uma amizade a conexão entre as partes é direta e profunda.

Há um paradoxo na tradição mística que se refere ao caráter inefável da experiência: não se trata apenas da dificuldade em expressar a união divina, mas também da contradição que surge na necessidade de dizer e descrever esse fenômeno. Em outras palavras, os místicos:

não cessam de falar, se sentem na necessidade de o expressar e pôr ao alcance de outras pessoas, com a convicção inclusive de que, ainda que todavia não o tenham vivido, possam captar algo do que essas expressões referem e assim se dispor elas também a essa experiência²⁴⁴.

Teresa utiliza todos os recursos que a linguagem oferece para tornar-se um instrumento de comunicação, buscando transmitir ao leitor o “un no sé qué” da experiência mística. Ela afirma escrever com sinceridade, pois assim foi ordenada. A escrita teresiana recorre à memória e às lembranças, refletindo a heterogeneidade dos lugares onde foi produzida. Enquanto a produção dos escolásticos era caracterizada por uniformidade e homogeneidade, o discurso místico e a escrita espiritual surgiram em contextos e estruturas diversas²⁴⁵. O próprio uso dos demonstrativos “me parece”, “me recuerdo”, “deve ser así” ajudam a explicar a coloquialidade da escrita teresiana e apontam para os índices de oralidade em seu texto. O percurso fundacional

²⁴³ IESUS, Madre Teresa de. **La Vida** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 74-75. (V 7, 1)

²⁴⁴ MÍSTICA TEOLOGIA. In: SCIADINI, Patrício (org.). **Dicionário de Santa Teresa de Jesus**. ed. Brasileira. São Paulo: LT, 2009. p. 505-506.

²⁴⁵ CERTEAU, Michel de. 2015a. p. 190

de Teresa nos dá indícios de uma escrita heterogênea, pois, ao mesmo tempo que a década de 1560 marcou a sua atuação literária, também foram tempos de viagens e fundações.

Os matizes da linguagem teresiana formaram atualizações com diferentes modos de compreensão sobre Deus, a alma e o caminho espiritual. Como buscamos demonstrar, os traços da narrativa *humilis* que se apresentam na mística teresiana, ao longo do tempo, acabaram por encontrar uma compreensão mais elevada do amor que inflamava a vontade de oração. A mística de Teresa, de linguagem que excede e é apaixonada, demonstra aspectos da *sermo humilis*, mas também aponta para uma estratégia, em que a sua própria afirmação “grossera” e “sin letras”, fala do sublime e do elevado de maneira muito arrojada e consciente. Nesse aspecto, portanto, defendemos que o modo como Teresa se apresentava não condiz com sua eloquência que evidencia uma mulher com letras suficientes para demonstrar conhecimento amplo da literatura espiritual.

2.3.1 Saboroso martírio: uma linguagem agridoce de Madre Teresa

A mística dos séculos XVI e XVII reflete uma tradição cristã marcada pela humilhação — o Cristo crucificado, os mártires e os santos feridos, e a miséria do corpo e do mundo, todos temas que evocam a fragilidade da condição humana²⁴⁶. De acordo com Eric Auerbach, “Jesus é um modelo a ser seguido, e é pela imitação de sua humildade que se pode aproximar de sua majestade”²⁴⁷. A antítese entre o humilde e o sublime se manifesta na própria figura de Cristo, que na mística de Teresa é intensamente recuperado. Assim, o Cristo exaltado nas imagens e preces é, ao mesmo tempo, o Cristo humilhado, ferido e o Cristo glorioso.

Cristo também serviu como recurso visual, em que as cenas de sua via foram usadas pelos cristãos e mestres espirituais para o exercício de meditação e reflexão da miséria humana²⁴⁸. Dessa forma, o uso da imagem (ou sua descrição), aliado à sequência ensinada nos manuais, garantiria uma meditação segura, livre de perigos e suspeitas.

O recurso meditativo na imagem de Cristo também aparece no texto teresiano. Nas primeiras *Moradas*, que representa o início da vida espiritual, Teresa ensina:

por esso digo hijas que **pongamos los ojos en Christo** nuestro bien, y **alli deprenderemos la verdadera humildad**, y en sus santos: **y ennoblecer se ha el entendimiento**, como he dicho, y no hara el proprio conocimiento ratero

²⁴⁶ Cf. CERTEAU, Michel de. 2015a. p. 41

²⁴⁷ AUERBACH, Eric. 2012, p. 23-24.

²⁴⁸ SÁNCHEZ, Carlos Alberto Gonzalez. *op. cit.* p. 149.

y cobarde, que aunque esta es la primera morada, es muy rica, y de tan gran precio²⁴⁹. (grifos meus)

A imagem de Jesus Cristo, seja visualizada ou imaginada, suscita um modelo de humildade a ser seguido. Ela também eleva o intelecto, assegurando que a oração e a contemplação permaneçam livres do orgulho e do erro. O arrebatamento é descrito por Teresa em relação a esses momentos com Cristo, e há diversos registros dos raptos, arrebatos, gozos e êxtases no texto teresiano, nos quais o sensorial no corpo é descrito como “sofrimento saboroso”. Como Teresa descreve, esses fenômenos poderiam ocorrer durante a oração ou contemplação de imagens, ao receber a comunhão, ao ouvir sermões dominicais ou aconteciam de maneira espontânea. As visões também faziam parte do repertório de graças recebidas:

Acaece estado el alma descuydada de **recebir esta merced**, ni aver jamás pensado merecela que siente cabe si a Jesu Christo nuestro Señor, **aunque no lo ve cõ los ojos del cuerpo, ni del alma. Esta llaman vision intelectual**²⁵⁰. (grifos meus)

Teresa chama de mercês (graça ou dom) as visões que afirmava receber. Em geral, tratava-se de visões intelectuais — aquelas que não são vistas, mas sentidas; ocasionalmente, eram visões imaginárias, em que se percebia alguma imagem ou semblante. Esses fenômenos foram a razão pela qual ela recebeu a ordem para escrever, possibilitando a averiguação da veracidade e o acompanhamento por parte de seus confessores. Nas sétimas *Moradas*, algumas das visões de Madre Teresa apresentam pontos importantes de sua mística e da tradição que estamos discutindo. No início do capítulo dois, Teresa narra a visão de Cristo em sua humanidade:

La primera vez que Dios haze esta merced, quiere su Magestad motrarse al alma por **vision imaginaria de su sacratissima humanidad, para que lo entienda bien**, y no esta ignorante de que recibe tan soberano don²⁵¹. (grifo meu)

A “sacratíssima humanidade” de Cristo aparece na descrição de Teresa não deixando dúvidas, conforme a afirmação “no esta ignorante de que recibe tan soberano don”. A cultura e a espiritualidade da época combinavam as imagens de Cristo, sejam elas iconográficas ou

²⁴⁹ IESUS, Madre Teresa de. **Libro llamado Castillo Interior, o las Moradas** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 21-21. (1 M 2,11)

²⁵⁰ IESUS, Madre Teresa de. **Libro llamado Castillo Interior, o las Moradas** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 195. (6 M 8, 2)

²⁵¹ IESUS, Madre Teresa de. **Libro llamado Castillo Interior, o las Moradas** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 237. (7 M 2, 1)

escultóricas, com uma percepção de veracidade. Assim, quando o Crucificado surgia em toda a sua forma, acreditava-se que a visão era divina e digna de crédito.

Aquela sociedade vivenciava duas percepções do mundo: uma cotidiana, permeada pelo natural, e outra em que o “mundo sobrenatural” era visto como o reverso da realidade. O universo mágico e maravilhoso da Idade Média continuou a florescer nos três primeiros séculos da modernidade, tanto no discurso científico quanto no religioso²⁵². Dessa forma, em uma cultura que oscilava entre o real e o sobrenatural, não surpreende que a escrita de Madre Teresa mostre uma articulação entre milagre e danação nesse “jogo” espiritual.

As imagens desempenham um papel importante na religiosidade cristã e, desde o medievo, serviram como mediadoras entre o humano e o divino. Conforme Jean-Claude Schmitt, foi “graças à imagem, os místicos estabeleceram uma relação privilegiada com as personagens sacras, com as quais procuravam se assemelhar”²⁵³. Desde a tradição monástica até as beguinhas, “a imagem devoção (a de Cristo crucificado, a *imago pietatis* que figura Cristo nu em seu sepulcro, os *arma Christi* que oferecem ao olhar o catálogo dos instrumentos da Paixão – os cravos, a coroa de espinhos, [...] ou a Pietá [...])”²⁵⁴ suscita a visão que, em troca, oferece os sinais de uma presença real. A imagem, nesse sentido, não é apenas um objeto definido apenas por suas funções estéticas, mas, sobretudo, por suas funções rituais e devocionais, pois foram essas funções que exerceram sobre a imaginação dos fiéis uma ação decisiva considerada benéfica pela Igreja²⁵⁵.

A visão de Cristo fica impressa na alma, conforme o texto de Teresa, que afirma conquistar bens que são “grandíssimos”:

Ha de se notar tambien, que en cada merced que el Señor me hazia de visión, o revelación, quedava mi alma con alguna ganancia, y con algunas visiones, quedava con muy muchas, **de ver a Christo me quedó imprimida su grandissima hermosura, y la tengo oy día, porque para esto basta sola una vez, quanto más tantas como el Señor me haze esta merced. Quede con un provecho gradissimo**²⁵⁶. (grifos meus)

Narrativas como esta, cuja imagem sagrada provoca devoção e até mesmo estados de êxtase (ímpetus interiores, choro e deleite interior), povoam o texto teresiano. As imagens – também as relíquias ou a eucaristia –, segundo Jean-Claude Schmitt:

²⁵² Cf. FRANCO RUBIO, Gloria A. **El mundo sobrenatural en la Europa moderna**. Sevilla: Mergablum, 1999.

²⁵³ SCHMITT, Jean-Claude. **O corpo das imagens**: ensaios sobre a cultura visual na Idade Média. Tradução de José Rivair Macedo, São Paulo: Edusp, 2007. p. 18.

²⁵⁴ *Ibid.*, loc. cit.

²⁵⁵ Cf. *Ibid.*, p. 279; p. 355.

²⁵⁶ IESUS, Madre Teresa de. **La Vida** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 476. (V 37, 4)

procedem de uma dialética do visível e o invisível que faz com que o que é visto não seja de fato jamais totalmente o que é [...] enfim, [as imagens] têm uma função de *memória* dos santos, da Virgem, de Cristo, dos quais elas evocam as figuras e de que têm por vezes seu poder miraculoso²⁵⁷. (itálico no original)

Assim, desde o medievo, não se tratava apenas de operações dos sentidos, mas de um ato de *imaginatio* que, segundo Schmitt, visava à transformação da carne e da alma dos fiéis²⁵⁸.

De acordo com Marcel Bataillon, o conhecimento do Novo Testamento e a vida de Cristo pelo público comum se deu principalmente com a publicação da obra *Vita Christi* do cartuxo Ludolfo de Sajonia: “La *Vita Christi* enseñaba a ler la historia de Dios en los hombres, es decir, a meditar sobre ella, a hacer de ella el vehículo del alma hacia Dios. La oración introducía a ella, y ella introducía a la oración”²⁵⁹. Os Mestres da espiritualidade espanhola, de acordo com Bataillon, se viram impregnados desta obra.

Não somente a Bíblia passou pelo trabalho de tradução, mas os padres da patrística também tiveram partes de seus livros publicados em vernáculo. O movimento de publicação se dirigiu a muitos padres ignorantes do latim e também aos fiéis mais instruídos, para que, deste modo, pudessem ler e meditar o evangelho antes da missa²⁶⁰. Bataillon aponta como o movimento místico de toda a Espanha foi movido por uma linguagem semelhante de ardente busca pelo Sagrado. Ou seja, os espirituais, desde finais do século XV, ensinaram a meditar sobre a Paixão segundo métodos ascéticos rigorosos, em que, ao término da vida espiritual se alcança a “gloria de la unión transformante y la ‘embriaguez’ del alma en la contemplación”²⁶¹.

Jesus Cristo tomou “para Si os sofrimentos dos homens, é, ele próprio, um *motus animo* incomensurável e ilimitado”²⁶². Neste sentido, o martírio e as chagas se tornaram o testemunho do amor Dele na tradição cristã ocidental: “assim como Cristo estivera ébrio do vinho do amor quando se sacrifica pelos homens, assim também estará a alma que se entrega a sua *passio* e *resurrectio*”²⁶³. A tradição cisterciense, com Bernardo de Claraval, mesclou martírio e a noção de amor sob a influência dos *Cânticos dos Cânticos*.

²⁵⁷ SCHMITT, Jean-Claude. *op. cit.* p. 284

²⁵⁸ Na Idade Média, a palavra *imaginatio* designava uma função cognitiva intermediária entre os sentidos corporais — em primeiro lugar o sentido da visão (*visus*) — e a inteligência racional (*mens, ratio*). Foi nessa perspectiva que Santo Agostinho categorizou três tipos de “visões”: corporal, espiritual e intelectual. Cf. SCHMITT, Jean-Claude. *op. cit.* p. 352-368.

²⁵⁹ BATAILLON, Marcel. *op. cit.* p. 52

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 54.

²⁶¹ *Ibid.*, p. 56-57.

²⁶² AUERBACH, Eric. 2012, p. 81.

²⁶³ *Ibid.*, p. 84.

A mística esponsal, que influenciou toda uma geração de espirituais, aparece no texto teresiano na simultaneidade entre sofrimento e *passio*. Nas quintas *Moradas*, ao explicar o momento em que a alma já se vê toda “engolfada” em Deus, Teresa recorre à memória de uma das passagens sobre a paixão de Cristo em Lucas²⁶⁴. Para expressar esse sentimento apaixonado, ela exclama: “Com deseo he deseado”²⁶⁵. Essa paixão, que requer uma vontade resoluto, deve estar inteiramente aberta e decidida. Michel de Certeau denomina esse querer de “*voló*”, isto é, um “querer que constitui o *a priori* que o saber não pode mais fornecer. Ele deve estar presente, prática (é um ato), concreto (aqui e agora, ele engaja o “eu”), absoluto (sem restrições)”²⁶⁶. Ele opõe, neste sentido, uma incerteza do saber à firmeza de um querer.

Assim, as referências tomadas da Bíblia se apresentam tanto na humildade ou na figura do Deus (Cristo) humilhado quanto na paixão – sem perder de vista a relação paixão/sofrimento. Nesse processo, em que contemplação e visão estão envolvidos, o corpo não fica isolado. Em Teresa, de acordo com Faustino Teixeira, “o corpo torna-se o órgão de todos estes ‘favores’ e ‘graças’ espirituais. Revela-se como linguagem que canta a Presença do Senhor, que fala de seus ‘gostos’, de suas ‘delícias’ e ‘prazeres’”²⁶⁷.

A linguagem mística, em toda a sua tradição (às vezes mais acentuada e outras vezes menos), descreve seu encontro com Deus de modo “concreto e intensamente ‘sensual’, sem nenhum apelo à tradicional precaução de que a alma “deve transformar a paixão em impassibilidade”²⁶⁸. A tradição do amor cortês e da mística nupcial se apresentam como marcas dessa sensualidade que é muito presente no texto de Madre Teresa.

Nas sétimas *Moradas*, entendidas como as moradas de maior maturidade na escrita de Teresa, ela vai abordar essa forma de união que é o matrimônio espiritual: “porque entende que ay gradíssima diferencia de todas las [visiones] passadas, a las desta morada, y tan grande del desposorio espiritual, a el matrimonio espiritual, como le ay entre dos desposados, a los que ay no se pueden apartar”²⁶⁹. A percepção espiritual funciona como o matrimônio na vida; depois que se unem, não podem se separar. Nesse caso, a união ocorre no interior da alma, na câmara mais íntima deste castelo. Nessa visão, já não há memória corporal, pois a alma já se encontra

²⁶⁴ Lc 22,15

²⁶⁵ IESUS, Madre Teresa de. **Libro llamado Castillo Interior, o las Moradas** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 106. (5 M 2, 13)

²⁶⁶ CERTEAU, Michel de. 2015a. p. 262.

²⁶⁷ TEIXEIRA, Faustino. **Na fonte do amado, malhas da mística cristã**. São Paulo: Fonte Editorial, 2017. p. 67.

²⁶⁸ MCGINN, Bernard. *op. cit.* p. 239.

²⁶⁹ IESUS, Madre Teresa de. **Libro llamado Castillo Interior, o las Moradas** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 238. (7 M 2, 3)

Nele: “porque passa esta secreta union en el centro interior del alma, que deve ser adonde está el mesmo Dios”²⁷⁰.

A união resultante dessa relação espiritual é indissolúvel, mas, para explicar melhor, Teresa recorre a uma linguagem simples para falar do ápice dessa experiência mística:

Acá es como se cayendo agua del cielo en un rio o fuente, adonde queda todo hecho agua, que **no podrán ya dividir qual es agua del rio, o lo que cayo del cielo; o si un arroyo pequeño entra en la mar, no habrá remedio de apartarse**²⁷¹. (grifos meus)

A linguagem sensual é evidenciada no uso “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 concreta”²⁷². Desse modo os místicos procuram mostrar de uma maneira clara que “paixão é paixão”.

A ativação da paixão (*passio*) é uma atitude em que a alma está predisposta (ou dilatada, como na linguagem de Teresa) à recepção da graça divina, representada na imagem de Cristo. Portanto, a alma (como uma noiva) assume um sentido de passividade e é arrebatada pelo divino, o agente ativo²⁷³. A noção cristã de paixão adquire um aspecto ativo e avassalador, manifestando-se como uma dádiva sobrenatural e misteriosa: “todo o pensamento cristão – e especialmente as ideias místicas – é submetido a uma polaridade contraditória: **o amor divino é também um tormento amoroso**, pois Deus é poderoso demais para a alma”²⁷⁴ (grifo meu).

O amor místico, que ao mesmo tempo fere e causa deleite interior, é uma temática comum na literatura da mística amorosa. Esse amor experimenta, em seu devir, oscilações imprevistas de excitação e de depressão, nas quais o coração é para o místico o centro da vida afetiva. Nesse símbolo, todos os sentimentos são representados, desde os mais dolorosos (como na ferida de amor) até os mais suaves e prazerosos²⁷⁵. Em Teresa, a narrativa desse encontro — que simultaneamente fere e causa deleite — permeia as últimas moradas, em um texto ricamente simbólico e lírico²⁷⁶. Teresa expressa esse amor da seguinte maneira:

²⁷⁰ IESUS, Madre Teresa de. **Libro llamado Castillo Interior, o las Moradas** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 238. (7 M 2, 3)

²⁷¹ IESUS, Madre Teresa de. **Libro llamado Castillo Interior, o las Moradas** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 240. (7 M 2, 6)

²⁷² MCGINN, Bernard. *op. cit.* 239.

²⁷³ AUERBACH, Eric. 2012, p. 92.

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 93.

²⁷⁵ Cf. LIMA, Silvio. **O amor místico: noção e valor da experiência religiosa**. vol. 1, Coimbra: Imprensa da Universidade, 1935. p. 143

²⁷⁶ “La vocación literaria de la santa se volcó incontenible em el corpus variopinto de sus escritos em prosa”. GIRÓN NEGRÓN, Luis M. “Ya, ya se abren las flores”: la lírica de Santa Teresa en la historia literaria de la mística cristiana. **Hispania Sacra**, [S. l.], v. 72, n. 146, p. 409–426, 2020. DOI: 10.3989/hs.2020.029. Disponível em: <https://hispaniasacra.revistas.csic.es/index.php/hispaniasacra/article/view/858>. Acesso em: 30 sep. 2024.

entiende muy bien el alma que fue llamada de Dios, y tan entendido que algunas vezes, en especial a los principios, **la haze estremecer, y quejar sin ser cosa que le duele, siente ser herida sabrosissimamente**, mas no atina, como ni quien la hirio: **bien conoce ser cosa preciosa, y jamás querria ser sana: quexase con palabras de amor**, aun exteriores, sin poder hazer otra cosa a su esposo, porque **entiende que está presente, mas no se quiere manifestar, y es harta pena, aunque sabrosa [...]**. **Deshaziendome estoy hermanas por daros a entender esta operacion de amor**, y no se como, porque parece osa contraria dar a entender el amado claramente que esta cõ en alma²⁷⁷. (grifos meus)

Essa visão, narrada por Teresa, não causa dor, mas sente uma ferida que, ao mesmo tempo, é saborosíssima – por isso, é agri-doce. A experiência mística no texto teresiano coloca o “não-saber” como princípio. Logo, a experiência da visão intelectual, que não é sensível, considera a apreensão de Deus em sua forma obscura, onde há uma presença na ausência²⁷⁸ – “entiende que está presente, mas no quiere manifestar”. Vê-se, com isso, a dificuldade de Teresa em explicar esse contraditório – “deshaziendome estoy ... por daros a entender”. Conforme Bataille, a experiência mística deve ser apreendida de dentro, pois “não são demonstráveis logicamente. É preciso *viver* a experiência, ela não é facilmente acessível”²⁷⁹ (itálico no original).

Para Teresa, o matrimônio espiritual representa uma espécie de morte para a vida terrena e um renascimento em Cristo. Ela compara esse (re)nascimento à figura de uma pequena borboleta (“mariposilla”), metáfora que já havia utilizado em passagens anteriores das *Moradas*:

me parece puede dezir aqui el alma, porque es adonde la **mariposilla que hemos dicho muere y con grandissimo gozo, porque su vida es ya Christo**, y esto entiendo mejor andando el tiempo por los effetos, porque se vee claro, por unas secretas aspiraciones ser Dios el que da vida a nuestra alma²⁸⁰. (grifo meu)

Uma morte com “grandíssimo” gozo, pois o benefício é a sua vida em Cristo. Os efeitos ficam gravados e o resultado é a experiência de conhecimento espiritual que Teresa reivindica.

²⁷⁷ IESUS, Madre Teresa de. **Libro llamado Castillo Interior, o las Moradas** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 137. (6 M 2, 2)

²⁷⁸ Sobre a experiência interior, Georges Bataille explica: “A apreensão divina ou poética está no mesmo plano que as vãs aparições dos santos na medida em que ainda podemos, por meio dela, apropriar-nos daquilo que nos ultrapassa e, sem torná-lo como um bem próprio, ao menos reconectá-lo a nós, àquilo que já tinha nos tocado. Dessa forma, não morremos inteiramente: um tênue fio, mas ainda um fio, liga o apreendido ao eu (por mais que eu rompa sua noção ingênua, Deus permanece o ser cujo papel foi ditado pela Igreja)”. BATAILLE, Georges. **A experiência interior**. Tradução de Fernando Scheibe, 1 ed. Belo Horizonte – Autêntica, 2016. p. 35.

²⁷⁹ BATAILLE, Georges. **A experiência interior**. Tradução de Fernando Scheibe, 1 ed. Belo Horizonte – Autêntica, 2016. p. 39

²⁸⁰ IESUS, Madre Teresa de. **Libro llamado Castillo Interior, o las Moradas** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 241. (7 M 2, 5)

Todo o conhecimento é dado pela experiência, até mesmo aqueles mais secretos e íntimos. Analisando um pouco mais essas moradas, Teresa afirma a impossibilidade de engano, pois, como sempre declara, suas visões são fruto de graça divina:

ninguna manera se puede dudar, porque las siente muy bien el alma, aunque no se saben decir; **más es tanto este sentimiento que producen algunas veces unas palabras regaladas**, que parece no se puede escusar de dezir²⁸¹.
(grifos meus)

O inefável, com dissemos, não diz respeito apenas ao que é indizível, mas àquilo que é preciso dizer porque excede as sensações e o intelecto. Como afirma Teresa, o sentimento é tanto que se produzem as palavras “regaladas” – de deleite, gosto, prazer ou ternura²⁸². Os oxímoros utilizados por Teresa dão o tom que chamamos de “agridoce”, ou seja, as sensações traduzidas em linguagem são doces e amargas ao mesmo tempo, causam prazer e dor, conforme trechos da edição de 1588: “desassosiego sabroso”²⁸³; “muerte tan sabrosa”²⁸⁴; “es esta pena tan sabrosa que no hay deleite en la vida que más contento dé”²⁸⁵; “los mismos trabajos son de tanto valor”²⁸⁶; “harta pena, aunque sabrosa y dulce”²⁸⁷.

Por fim, Auerbach afirma que o que repugnava e chocava (ou assustava) os eruditos e os eclesiásticos teólogos era que esses escritos – baixos, grosseiros – pretendiam tratar de algo sublime e elevado²⁸⁸. O estilo *sermo humilis*, que não se encerrou na medievalidade, pode ser identificado no que se conheceu como literatura mística. A tradição humilde/humilhada seguiu na literatura cristã por longo tempo e se desenvolveu nesta escrita que tanto excede como é apaixonada.

²⁸¹ IESUS, Madre Teresa de. **Libro llamado Castillo Interior, o las Moradas** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 241. (7 M 2, 5)

²⁸² REGALO In: COVARRUBIAS OROZCO, Sebastián de. **Tesoro de la lengua castellana, o española** [...]. Madrid: por Luis Sanchez, Impresor del Rey. 1611. fol. 5v.

²⁸³ IESUS, Madre Teresa de. **La Vida** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 184. (V 29,9)

²⁸⁴ IESUS, Madre Teresa de. **La Vida** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 351. (V 29,7); IESUS, Madre Teresa de. **Libro llamado Castillo Interior, o las Moradas** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 90. (5M1,4)

²⁸⁵ IESUS, Madre Teresa de. **La Vida** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 354. (V 29,10)

²⁸⁶ IESUS, Madre Teresa de. **Libro llamado Castillo Interior, o las Moradas** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 103. (5 M 2,10)

²⁸⁷ IESUS, Madre Teresa de. **Libro llamado Castillo Interior, o las Moradas** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 136. (6 M 2,1)

²⁸⁸ AUERBACH, Eric. 2012. p. 24.

Capítulo 3

NÃO SENTE SOMENTE NA ALMA, MAS EM TODO O CORPO: dimensão corporal através da escrita

*“Veis aquí mi corazón,
Yo le pongo en vuestra palma
Mi cuerpo, mi vida y mi alma,
Mis entrañas y afición;
Dulce Esposo y redención,
Pues por vuestra me ofrecí,
¿Qué mandáis hacer de mí?”
(Vuestra Soy, Teresa de Ávila)*

O tema da corporeidade é apresentado no texto de Teresa com diferentes abordagens, demonstrando um lugar de centralidade e relevância. Se, no capítulo anterior, tratou-se da escrita da Madre e de como ela aproxima do estilo baixo e humilde – uma herança na tradição espiritual e possivelmente da *sermo humilis* –, neste, o objetivo é aprofundar a compreensão da linguagem simbólica, bem como examinar a aparente tensão existente em relação à dimensão corporal no texto teresiano.

Este capítulo tem como principais fontes os livros *Vida* e *Castillo Interior*, embora a abordagem e os temas relacionados ao corpo possam surgir de maneira distinta em cada um desses textos²⁸⁹. De tal modo, a corporeidade no texto teresiano será analisada a partir de uma compreensão triangular, cujos vértices se destacam e se encontram da seguinte maneira²⁹⁰: 1) o evento místico – no qual o corpo assume uma centralidade (sente a experiência sobrenatural e as enfermidades) e aponta para uma ambiguidade (afirmação e negação do corpo ao mesmo tempo), demonstrando ser produtor de um conhecimento outro; 2) o segundo vértice aponta para o relato do arrebatamento e da linguagem para descrever o indizível – o foco aqui é refletir sobre o corpo descrito na cena, na representação, nas sensações e nos efeitos da experiência mística; 3) e por fim, compreender a aparente tensão entre o corpo de Teresa e a vida religiosa em seu contexto – busca-se, portanto, refletir sobre um corpo feminino que se relaciona com o mundo e busca seu próprio agenciamento.

²⁸⁹ A distância temporal entre os escritos não compromete nossa análise, visto que este capítulo foi pensado a partir de discussões temáticas.

²⁹⁰ O fio condutor metodológico deste capítulo segue Michel de Certeau. Para o autor, a mística insiste na questão do corpo e pode ser compreendida a partir de três pontos que são variáveis. Os três pontos sublinhados pelo historiador são: eventos, discursos simbólicos e práticas sociais que podem ser analisados “segundo o tipo de experiência representado, seu conteúdo, a unidade de base à qual ele remete, sua função e a referência que ele introduz”. Isto é, para Certeau a procura de um corpo no discurso místico coloca em jogo três pontos que podem ser investigados segundo aspetos variáveis, relacionáveis e em níveis diferentes. Ver: CERTEAU, Michel de. **A fábula mística**: séculos XVI e XVII. vol. 1, Tradução de Abner Chiquieri. Revisão de Manoel Barros da Motta, ed. 1, Rio de Janeiro: Forense, 2015. p. 120-122.

Com esta proposta, o objetivo não é estabelecer uma hierarquia de importância entre os eixos apresentados. Pelo contrário, busca-se contemplar uma interrelação entre os temas propostos. Assim, a questão que percorre o capítulo busca compreender em que medida a escrita de Teresa aponta para as tensões do seu tempo? Em outras palavras, no texto teresiano, como se revela a aparente tensão existente entre o corpo em êxtase, o relato simbólico e a vida conventual?

3.1 “Pena corporal y contento espiritual”: a interrelação entre as enfermidades e o fenómeno sobrenatural

Sobre o corpo feminino, a interpretação da historiadora Maria José de la Pásqua Sánchez apresenta uma forma de pensá-lo enquanto um território de fronteira. Nessa aceção, para explicar a complexa dinâmica social em que as mulheres estão inseridas na modernidade a autora aponta para um corpo feminino que pode evadir certos papéis sociais limitadores de sua individualidade. Desse modo, o corpo é entendido como um “espaço outro”²⁹¹, onde a ordem se desloca, a rede de relações que significa socialmente um lugar é alterada e submetida a outras funcionalidades:

Si buscamos dentro de los espacios sociales, esos otros espacios definidos no sólo por aquellas funciones que los legitimaban y los significaban dentro de un orden dominante, sino también por aquellas otras construidas a contrapelo del orden, podemos identificar esa presión hacia un logro anticipado que caracteriza la función utópica y construye, en el aquí y ahora histórico, algo mejor.²⁹²

A reflexão da autora nos permite pensar o modo como Teresa demonstra potencializar o seu corpo ao escrever/descrever. Dito de outro modo, se o espaço das mulheres foi limitado em várias esferas da vida e da sociedade, a tomada da pluma pela Madre foi uma maneira de tangenciar as regras. Por meio da estratégia da *captatio benevolentiae*, que visava conquistar o apoio do seu leitor e, recorrendo ao conhecido *topos* do mandato divino²⁹³ – comum entre as religiosas escritoras –, Teresa parece negociar e articular com as interdições do seu tempo.

Sob essa perspectiva, o convento nos séculos XV e XVI não seria um lugar de puro confinamento. Segundo Maria José de la Pásqua Sánchez,

aparece como el espacio en el que las mujeres pudieron evadir roles sociales limitadores de su individualidad y sustraerse de la sexualidad y la autoridad

²⁹¹ Cf. DE LA PÁSCUA SÁNCHEZ, Maria José. “Los espacios otros” en la vida de las mujeres: pensar desde el cuerpo en Teresa de Jesús. *Revue électronique d'études hispaniques médiévales*. n° 21, 2015. p. 4. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7496599>. Acesso em: 22 mar. 2022.

²⁹² *Ibid.*, loc. cit.

²⁹³ Cf. CASTILLO GÓMEZ, Antonio. 2006. p. 165

patriarcal. En esta línea interpretativa el convento más que como lugar de encierro aparecería como un espacio de libertades, y por tanto, como un espacio con amplias posibilidades de desarrollo de funciones utópicas²⁹⁴.

Um corpo feminino que estivesse dedicado a alguma atividade intelectual, por exemplo, constituiria um espaço proibido²⁹⁵, no entanto, ainda que não permitido, foi pela escrita e pela consciência de seu corpo que Teresa demonstrou afirmar ser um sujeito dotado de conhecimento. Com essa afirmativa não se quer defender que os conventos não fossem lugares de disputas de poder que marcaram as relações de gênero (nem mesmo o texto da historiadora citada induz a tal conclusão).

Diante do contexto em que tratamos, os conventos estavam sujeitos a regras estritas e reproduziam em seu interior a mesma lógica de sociedade estamental: “la libertad no era igual para todas las monjas y sería más apropiado hablar de los conventos como ámbitos de libertad para mujeres privilegiadas o, para ser más riguroso, de libertad vigiada”²⁹⁶.

Sobre esse aspecto é importante ressaltar e problematizar algumas questões acerca do contexto e a própria percepção de liberdade – mesmo que vigiada. O contexto de clausura feminina, após o Concílio de Trento, colocou os conventos sob a subordinação direta dos bispos e implementou uma série de mudanças, impondo controles e regras rígidas, sobretudo no que concerne às entradas e saídas das mulheres nos espaços conventuais. As medidas tomadas no Concílio visaram reforçar a disciplina, limitar a autonomia das religiosas e garantir um maior controle da hierarquia eclesiástica sobre os conventos. Como ressaltado por José Luis Sánchez Lora,

en los conventos masculinos, las cosas son de otra forma. En ellos, en general, no existe la clausura absoluta, ni mucho menos, no se prohíben las entradas ni salidas, sólo las entradas de mujeres. En los conventos femeninos, especialmente después de Trento, se pretendió la clausura absoluta. En reglas y constituciones, la única acepción de clausura es siempre la monjil²⁹⁷.

Nesse sentido, havia a compreensão de que a função social do convento seria a de oferecer a salvaguarda da honra e sustento material de mulheres (viúvas e solteiras, principalmente). Por outro lado, Ángela Atienza Lopez destaca um aspecto fundamental relacionado ao agenciamento das freiras, abordando os limites por elas mesmas estabelecidos, bem como as justificativas e declarações sobre a complexa relação de subordinação dentro do

²⁹⁴ *Ibid.*, loc. cit.

²⁹⁵ Cf. *Ibid.*, p. 5

²⁹⁶ CASTILLO GÓMEZ, Antonio. 2006. p. 186

²⁹⁷ SÁNCHEZ LORA, José Luis. Mujeres en religión. In: MORANT, Isabel (Dr.). **Historia de las mujeres en España y América Latina**. El mundo moderno. Vol II. Cátedra: Madrid, 2012. p. 136.

claustro. A abordagem da historiadora busca ampliar a interpretação dos conflitos em torno do claustro e da reação das freiras aos decretos que visavam extinguir as chamadas “devoções das freiras”, endurecendo as condições de clausura e confinamento. A abordagem de Atienza busca:

estudiar el uso (los usos) que se hicieron de la desobediencia o de la resistencia a acatar órdenes o pretensiones de las autoridades o superiores, y examinar cómo en ocasiones la desobediencia o la elusión de la obediencia permitió a las monjas situarse en una posición de superioridad moral y ganar autoridad, fortalecerse convirtiendo esa insubordinación crítica en un acto ejemplar de reivindicación de un orden que era el por ellas aceptado en su profesión y expresado en sus votos²⁹⁸.

Para Atienza, em vez de ser apenas uma manifestação de resistência, essa reação também pode ser entendida como uma expressão de integridade e dignidade, que lhes conferia certa superioridade moral. Além disso, a atitude tomada pelas freiras poderia fortalecer sua ação coletiva e legitimava a reivindicação de sua capacidade de autogestão na vida religiosa e na administração da comunidade, reafirmando sua aptidão para o autogoverno.

Mas, retomando a discussão sobre o corpo, outro conflito que se evidencia diz respeito à experiência mística e à relação do indivíduo com sua corporeidade. Nos escritos de Teresa, ela narra os fenômenos sobrenaturais e as doenças sofridas de modo e intensidade diferentes. O hiato temporal na redação do livro da *Vida* em comparação com o *Castillo Interior* deixa aparente diferenciações no trato, descrição, abordagem e relato, cujo tema do corpo ganha muita importância. Logo, é de se considerar que a abordagem a respeito da corporeidade que se relaciona os arrebatos, dores, feridas e demais efeitos interiores e exteriores demonstre percepções distintas, mas sem que isso configure em uma divergência:

Podrá ser que en estas cosas interiores me contradiga algo de lo que tengo dicho en otras partes, no es maravilla, porque en casi quinze años que ha lo escribí, quiza me ha dado el Señor más claridad en estas cosas de lo que entonces entendia, y ahora, y entonces puedo errar en todo, mas no mentir, que por la misericordia de Dios antes passaria mil muertes, **digo lo que entiendo**²⁹⁹. (grifos meus)

No trecho em destaque, retirado das *Moradas*, embora Teresa não especifique o assunto abordado e nem mesmo o escrito, é de se supor que ela esteja se referindo ao livro da *Vida*, tendo em vista a pista que nos dá apontando a temporalidade. Assim, fica aparente que os temas em seus escritos se relacionam, embora o espaço temporal entre eles possa incorrer em enganos

²⁹⁸ ATIENZA LÓPEZ, Ángela. Autoridad moral y resistencia ejemplar. La defensa del orden y la soberanía en los claustros femeninos. In: ATIENZA LÓPEZ, Ángela (ed.). **Mujeres entre el claustro y el siglo: Autoridad y poder en el mundo religioso femenino, siglos XVI-XVIII**. Madrid: Sílex Ediciones. 2018. p. 105.

²⁹⁹ IESUS, Madre Teresa de. **Libro llamado Castillo Interior, o las Moradas** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 72. (4M 2, 8)

(ou contradições), mas não “mentiras”, como ela afirma. Nota-se também, ainda neste fragmento, o recurso a *captatio benevolentiae* (“por la misericordia de Dios”), cujo objetivo demonstra a conquista da afeição do leitor.

3.1.1 Modos exteriores de sofrer para a elevação da alma: as enfermidades

Teresa aborda o tema das doenças com mais detalhe no relato de sua *Vida*. A percepção de seu corpo enfermo vai sendo construída conforme o livro avança. Nos oito primeiros capítulos, ela se dedica a demonstrar – sem que haja uma exclusividade narrativa – como os sintomas das enfermidades e as mudanças de hábitos cotidianos impactaram em sua saúde. No *Castillo Interior*, cuja redação tem um propósito e estilo de linguagem diferente, o tema da doença surge a partir das segundas Moradas.

Nesses dois textos, Teresa não tece uma escrita cronológica para narrar uma sequência de enfermidades. Ela descreve as dores e os sintomas narrando as sensações e os métodos para remediá-los (quando possível) e, em outros momentos, o relato aparece como uma narrativa de experiências vividas, advertindo sobre as dificuldades que o corpo enfermo pode sofrer.

As enfermidades e os sintomas não são interpretados somente como efeitos naturais no corpo, mas estão relacionados ao percurso espiritual de Teresa. Para ela, existe uma distinção bem estabelecida entre os sintomas do corpo e as sensações da alma, mesmo naquelas que causam dor. O texto teresiano demonstra que a Madre tinha consciência de como os efeitos exteriores (as sensações sentidas no corpo físico, podendo ser de origem natural ou “sobrenatural”) e os efeitos interiores (sensações adquiridas de modo “sobrenatural” e sentidas na alma) atuavam em seu ser.

No livro *Vida*, escrito em uma fase relativamente mais jovem, a descrição das dores e das doenças evidencia as memórias mais antigas e o princípio de sua vida religiosa: “la mudança de la vida, y de los mājares me hizo daño a la salud, que aunque el cōtento era mucho, no basto”³⁰⁰. A vida conventual parece ter afetado seu corpo. A alimentação diferenciada e a nova rotina surtiram efeitos em sua saúde:

Començarõme a crecer los desmayos, y dimo un mal de coraçõ tan grãdissimo, que ponía espanto a quien lo veyá, y otros muchos males juntos, y así passe el primer año, con harta mala salud [...]. Y como era el mal tan grande, que casi me privava el sentido siempre, y algunas veces del todo quedava sin el³⁰¹. (grifos meus)

³⁰⁰ IESUS, Madre Teresa de. **La Vida** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 47. (V 4, 4-5)

³⁰¹ IESUS, Madre Teresa de. **La Vida** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 47. (V 4, 4-5)

O trecho citado aponta para uma percepção dos males sentidos no corpo. O ponto de partida para falar das enfermidades é o início da vida conventual, especificamente o primeiro ano. Assim, tendo clara noção de seu adoecimento, Teresa desenvolve a narrativa sobre as doenças e mescla essa consciência com a crença de que tudo faz parte de uma vontade divina, como veremos adiante.

O tom do relato de Teresa demonstra uma recorrente resignação frente às dores, explorando a virtude da humildade. Teresa menciona seu desejo de estar enferma, relacionando a condição de doente como um possível meio de conquista dos bens eternos: “**pedia a Dios que [...] me dicesse las enfermedades** que fuesse servido. **Ninguna me parece temia, porque estava tan puesta en ganar bienes** eternos que por **qualquier medio** me determinava a ganarlo”³⁰² (grifos meus). O trecho em destaque indica que nenhuma doença era temida, pois estava tão disposta a conseguir bens eternos que suporta em seu corpo os males sem reclamar.

Quanto ao termo “enfermedad”, para nos ajudar a compreendê-lo no contexto, o verbete “ENFERMO”, no Covarrubias, nos aponta alguns esclarecimentos:

del nombre Latino infirmus, quasi non firmus, imbecillis, de bñlis, languidus. [...] **quando no estan con salud** [...]. Enfermar, **caer malo**. Enfermedad, **la indisposicion**. Enfermizo, el valetudinario, **que trae la salud muy quebrada, y cae muchas vezes en la cama, que por otro nombre llamã achaquiento**. Comer hasta enfermar, y ayunar hasta sanar³⁰³. (grifos meus)

A compreensão que o dicionário nos permite se relaciona com o entendimento de saúde debilitada e condição de doença. Na sequência do capítulo, Teresa passa a relatar justamente os sofrimentos e enfermidades que enfrentou durante três anos:

Tambien me oyó en esto su magestad, **que antes de dos años estava tal**, que aunque no el mal de aquella fuerte, **creo no fue menos penoso y trabajoso** el que tres años tuve como aora dire³⁰⁴ (grifos meus).

Note, mais acima, no trecho citado Teresa pede a Deus uma enfermidade para conseguir bens divinos, aqui, ela demonstra ter conseguido – como vontade de Deus – contrair doença pouco tempo após a sua profissão de fé. No mosteiro da Encarnação, Teresa toma o hábito em

³⁰² IESUS, Madre Teresa de. **La Vida** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 55. (V 5, 2)

³⁰³ COVARRUBIAS OROZCO, Sebastián de. **ENFERMO. Tesoro de la lengua castellana, o española** [...]. Madrid: por Luis Sanchez, Impressor del Rey. 1611. fol. 352r.

³⁰⁴ IESUS, Madre Teresa de. **La Vida** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 55-56. (V 5, 2)

novembro de 1536 e, no ano seguinte (1537), faz a profissão definitiva. No ano de 1538, os sintomas começam a surgir, sendo o tema discutido nas páginas seguintes do livro *Vida*³⁰⁵.

As enfermidades estavam constantemente presentes na vida e na escrita monacal da Idade Moderna. Conforme destaca María Leticia Sánchez Hernández, “tan asumido e integrado está el tema del dolor y de la mortalidad, que ambas realidades son dos compañeras inseparables en la vida de toda persona de los siglos XVI e XVII”³⁰⁶. Fatores climáticos, hábitos alimentares, epidemias globais e mesmo procedimentos de cura na medicina da época ajudam a explicar as comorbidades que afligiam a população de Castela.

O exercício de profissões ou ocupações relacionadas a questões sanitárias era controlado e autorizado pelo poder real por meio do “Tribunal del Protomedicato”³⁰⁷. Conforme explica José María López Piñero, essa instituição foi fundada em 1477 pelos Reis Católicos e passou por reformas no reinado de Felipe II³⁰⁸. O principal modelo de ciência e prática médica que predominava na Modernidade correspondia ao modelo humoral, oriundo da longa tradição das concepções de Hipócrates (século V a.C.) e Galeno (século II d.C.). A medicina praticada observava o caráter clínico das enfermidades, sobretudo os aspectos relacionados aos fluidos corporais e os fatores do ambiente, como ritmo e mudanças climáticas. Na mentalidade médica

³⁰⁵ Atualmente, em um diagnóstico retrospectivo das enfermidades de Madre Teresa, o patologista espanhol Dr. Avelino Senra Varela, catedrático em Patologia e Propedêutica Clínica na Universidad de Cádiz, demonstrou – com base nos sintomas relatados no *Livro da Vida* – que Teresa de Jesús possivelmente padeceu de “una enfermedad infecciosa crónica en cuyo curso evolutivo ha estado en coma profundo durante cuatro días, precedido de convulsiones, y con signos de meningoencefalitis y de radiculoneuritis”. A condição afetaria o sistema nervoso, levando o pesquisador a supor que Teresa contraiu “Brucelose” (ou Febre de Malta) ou “Paludismo” (Malária), com agravamento potencial devido ao tratamento rigoroso com purgas e sangrias, enquanto esteve aos cuidados de uma curandeira em Becedas. Cf. SENRA VARELA, Avelino. Santa Teresa de Jesus vista por um médico. *Anales de la Universidad de Cádiz*, n. 3/4, pp. 315-324, 1987. p. 316. Disponível em: <https://rodin.uca.es/handle/10498/11200>. Acesso em: 06 ago. 2024. Outro trabalho do autor: SENRA VARELA, Avelino. *Las enfermedades de Santa Teresa de Jesús*. Madrid: Ediciones Diaz de Santos, 2005.

³⁰⁶ SÁNCHEZ HERNÁNDEZ, María Leticia. Algunos apuntes sobre enfermedades y remedios de Teresa de Jesús. *Cuadernos de Historia Moderna*, Anejo XIV, p. 235-258, 2015. p. 236. Disponível em: <https://revistas.ucm.es/index.php/CHMO/article/view/51188>. Acesso em: 06 ago. 2024.

³⁰⁷ LÓPEZ PIÑERO, José María. Los orígenes de los estudios sobre la salud pública en la España Renacentista. *Revista Española de Salud Pública*, Vol. 80, Nº 5, Madrid, set/out, 2006, p. 445-456. Disponível em: https://scielo.isciii.es/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1135-57272006000500003. Acesso em: 06 de ago. 2024. p. 446

³⁰⁸ De acordo com o autor, na Coroa de Aragão e no Reinado de Navarra, instituições semelhantes desempenharam funções sanitárias, como “los ‘colegios’ de médicos, cirujanos y boticarios y los ‘examinadores’ nombrados por las autoridades”. Os médicos ou cirurgiões com título universitário desempenhavam a medicina empírica de vários tipos, por outro lado, também faziam parte do cuidado com a saúde “cultivadores de diferentes ‘supersticiones y hechicerías’”, que foram perseguidos não apenas pelos órgãos sanitários, como pela Inquisição. Conforme assinala Piñero, frente aos empíricos, uma pragmática dos Reis Católicos de 1500 adotou uma postura ambivalente, autorizando – por meio do Protomedicato – o exercício de funções como as de “barberos” y “sangradores”, bem como de “parteras”, “comadres” y “madrinas”, além de expedir, em 1588, licenças especiais para tratamento de outras enfermidades. Cf. LÓPEZ PIÑERO, José María. Los orígenes de los estudios sobre la salud pública en la España Renacentista. *Revista Española de Salud Pública*, Vol. 80, Nº 5, pp. 445-456, Madrid, set/out, 2006. p. 446-447. Disponível em: https://scielo.isciii.es/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1135-57272006000500003. Acesso em: 06 ago. 2024.

da época, era comum interpretar o “estado” dos fluidos como indícios do “estado” do corpo³⁰⁹.

Na teoria dos líquidos e dos humores, esses elementos vitais eram:

o sangue, a bÍlis (ou bÍlis amarela), a fleuma e a melancolia (ou bÍlis escura). [...] Os diferentes humores desempenham diferentes funções que permitem manter o corpo em vida. O sangue é o licor da vitalidade [...]. A bÍlis é o líquido gástrico, indispensável à digestão. A fleuma, vasta categoria que compreende todas as secreções incolores [...]. A bÍlis escura ou melancolia, o quarto grande fluído, é mais problemática. Quase nunca é encontrada em estado puro; é considerada responsável pelo obscurecimento dos outros fluídos, como quando o sangue, a pele ou os excrementos se tornam enegrecidos³¹⁰.

Os fluidos também serviam para explicar o temperamento dos indivíduos, por exemplo: vivacidade e robustez, relacionadas ao sangue; temperamento colérico, associado ao excesso de bÍlis; frieza e palidez, indicavam excesso de fleuma; e tristeza ou humor sombrio, característicos de pessoas acometidas pela bÍlis escura³¹¹. Assim, a teoria dos fluidos e dos humores explicava tanto aspectos fisiológicos exteriores (como as características físicas do corpo ou complexão) quanto estados interiores (como aspectos psicológicos ou o temperamento). Dessa forma, a transição entre saúde e doença dependia do equilíbrio de todas essas variantes³¹².

Os estados místicos estavam sob a desconfiança não apenas da ortodoxia Católica; em muitos casos, as religiosas eram examinadas por médicos para investigação de suspeitas de melancolia, o quarto fluido, “o mais problemático”. Os escritos de Teresa são elucidativos, já que a Madre frequentemente descreve as sensações (interiores e exteriores), buscando distinguir o que seria “sobrenatural” (mercê ou dom de Deus) dos casos de possível melancolia ou enfermidade:

Comencemos por el tormento que da topar con un **confessor tã cuerdo, y poco experimentado** [...] **todo lo teme, en todo pone duda, como ve cosas extraordinarias**, en especial si en el alma [...] **luego es todo condenado a demonio o melancolia**”³¹³ (grifos meus).

Há um esforço na escrita de Teresa em distinguir enfermidades de estágios místicos. A força narrativa da Madre surge nos momentos em que ela demonstra a certeza de sua experiência, como no trecho, na qual retoma a sua opinião de que os bons confessores eram os

³⁰⁹ Cf. PORTER, Roy; VIGARELLO, Georges. Corpo, Saúde e Doenças. In: CORBIN, Alain; COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, Georges (dir.). **História do Corpo: da Renascença às Luzes**. Tradução de Lúcia M. E. Orth, Petrópolis/RJ: Vozes, 2021. p. 443.

³¹⁰ PORTER, Roy; VIGARELLO, Georges. *op. cit.* p. 443.

³¹¹ Cf. *Ibid.*, p. 444-445.

³¹² *Ibid.*, p. 445.

³¹³ IESUS, Madre Teresa de. **Libro llamado Castillo Interior, o las Moradas** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 130-131. (6M 1,8)

letrados e os experimentados na vida espiritual, pois assim não seriam temerosos confundindo situações extraordinárias com melancolia.

Em seguida, o texto vai abordar os “bens interiores” (para usar o termo de Teresa): “Pues **ser melancolia no lleva camino, porque ella fabrica todos sus antojos en la imaginaci3n**, estotro procede de lo interior del alma”³¹⁴ (grifo meu). Logo, ela explica que a melancolia não é um afeto interior – ou seja, dado por Deus e sentido na alma. Teresa afirma que pode haver confus3o se o desejo (antojo) surge no interior da imaginaç3o das pessoas fracas e melanc3licas “not3veis”: “Algunas veces, y muchas puede ser antojo, en especial **en personas de flaca imaginacion, o mel3colicas notables**, destas dos maneras de personas **no ay que hazer caso a mi parecer**”³¹⁵ (grifos meus). Existe aqui uma advert3ncia da Madre, pois n3o se deve prestar atenç3o (“hazer caso”) quando as sensaç3es s3o fruto de pessoas melanc3licas.

E, novamente, dando ênfase à sua argumentaç3o, Madre Teresa afirma que os estados interiores s3o efeitos suaves na alma e que, sendo essa a natureza da sensaç3o, ela n3o pode se originar na melancolia: “[...] **viene con grandes ganancias y efectos interiores, que no los podria aver si fuesse melancolia**, ni tan poco el dem3nio haria tanto bien”³¹⁶ (grifo meu). As fontes destacam o cuidado de Teresa ao escrever e descrever, com ênfase e frequ3ncia, as experi3ncias místicas, sublinhando a diferenç3a entre essas sensaç3es espirituais e as que surgem em estados melanc3licos. Nos trechos citados acima, que pertencem às Sextas Moradas e abordam os padecimentos interiores e as graç3as divinas, Teresa deixa claro que, nesse est3gio espiritual, n3o se trata de enfermidade.

No texto teresiano, as narrativas sobre as enfermidades fornecem um relato de sua condiç3o f3sica e de alguns casos ocorridos no interior do convento. No livro da *Vida*, os primeiros capítulos apontam para uma compreens3o temporal em que a descriç3o dos sintomas, males e dores evidencia a percepç3o que Teresa tinha sobre sua saúde e sobre a falta dela. No capítulo cinco, a narrativa chama a atenç3o para o per3odo em que esteve em Becedas, buscando a cura de suas enfermidades:

Estuve en aquel lugar tres meses con grandísimos trabajos, porque la cura fue más recia que pedia mi complexion [...] y el rigor del mal de coraç3n de que me fui a curar era mucho más recio [...] que se temio era rabia. Con la falta de grande virtud, (porque ninguna cosa podia comer sino era bebida, de grande hastio, calentura muy continua y tan gastada porque un mes me avia casi dado una purga cada día) estava tan abrasada que se me

³¹⁴ IESUS, Madre Teresa de. **Libro llamado Castillo Interior, o las Moradas** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 141 (6M 2,6)

³¹⁵ IESUS, Madre Teresa de. **Libro llamado Castillo Interior, o las Moradas** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 143. (6M 3,2)

³¹⁶ IESUS, Madre Teresa de. **Libro llamado Castillo Interior, o las Moradas** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 198-199. (6M 8,3)

començaron a encoger los nervios, con dolores tan incomfortables [...], una tristeza muy profunda³¹⁷. (grifos meus)

A percepção de Teresa de que o tratamento foi muito rigoroso sobressai nos termos “récio” e “trabajo”, que comumente vemos traduzido para o português como “sofrimentos”. O dicionário da Sebastián de Covarrubias nos ajuda a apreender o sentido do primeiro termo quando aplicado por Teresa: “TRABAJO, Latinê labor, el cuidado, y diligencia que ponemos en obrar alguna cosa, [...] a qualquiera cosa que trae consigo dificultad, o necesidad, y aflicion de cuerpo, o alma llamamos trabajo, de aqui se dixo”³¹⁸. Outra palavra que nos chama a atenção é “virtud”, cuja compreensão para a época remete ao sentido de vigor: “[...] En virtud, termino usado, vale tanto como en la fuerça y valor, verbi gratia. [...] No tener un hombre virtud, a vezes sinifica no tener vigor ni fuerça”³¹⁹. Logo, se Teresa afirma “falta de grande virtud”, possivelmente estava se sentindo fraca, sem forças, e sem conseguir comer.

A construção narrativa instaura uma temporalidade que vai sendo abordada no texto teresiano conforme ela narra as suas comorbidades e sofrimentos: “Con esta ganancia me torno a traer mi padre adonde tornaron a verme médicos [...] todos [...] dezian sobre todo este mal estava etica [...]”³²⁰. Na ânsia pela cura, seu pai (Dom Alonso de Cepeda) decide retornar com Teresa para Ávila, a fim de que fosse tratada pelos médicos locais. Alguns sintomas e males foram relatados no momento em que ela já estava no Mosteiro da Encarnação:

Quede destes quatro dias de **paroxismo** [...]: **la lengua hecha pedaços de mordida, la garganta de no aver passado nada**, y de **la gran flaqueza** que me ahogava, que aun el agua no podia passar, toda me parecia estava descoyuntada, y **con grãdissimo desatino na cabeça: toda encogida** hecha ovillo, porque en esto paro el tormento de aquellos dias, sin poderme menear ni braço, ni pie, ni mano, ni cabeça [...]”³²¹. (grifos meus)

Pesquisadores da história da saúde analisam os sintomas descritos por Teresa, relacionando-os a possíveis doenças conhecidas na época. De acordo com María Letícia S. Hernández, utilizava-se a palavra “hética” ou também “tísica”³²² para definir uma pessoa que

³¹⁷ IESUS, Madre Teresa de. **La Vida** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 61. (V 5, 7)

³¹⁸ COVARRUBIAS OROZCO, Sebastián de. TRABAJO. **Tesoro de la lengua castellana, o española** [...]. Madrid: por Luis Sanchez, Impressor del Rey. 1611. fol. 50r.

³¹⁹ COVARRUBIAS OROZCO, Sebastián de. VIRTUD. **Tesoro de la lengua castellana, o española** [...]. Madrid: por Luis Sanchez, Impressor del Rey. 1611. fol. 76r.

³²⁰ IESUS, Madre Teresa de. **La Vida** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 61. (V 5, 8)

³²¹ IESUS, Madre Teresa de. **La Vida** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 65. (V 6, 1)

³²² Tísica quer dizer: “enfermedad mortal, que tiene su asiento em los pulmones, y los enfermos se van consumiend y secando”. COVARRUBIAS OROZCO, Sebastián de. **TISICA. Tesoro de la lengua castellana, o española** [...]. Madrid: por Luis Sanchez, Impressor del Rey. 1611. fol. 45r.

estava na iminência da morte: “en agosto de 1539 se agravo, y el 15 tuvo un ataque convulsivo, un parajismo dice, a partir del cual entró en coma profundo cuatro días”³²³. Em cores vivas, conforme a citação da autora, Teresa narra os seus sintomas e efeitos da enfermidade, ainda desconhecida. A pesquisadora afirma que os sintomas de Teresa em nada tiveram a ver com ataque histérico:

ni fue infección tuberculosa, ni paludismo mal curado, ni tampoco epilepsia, puesto que una convulsión de estas características, y esto se deduce de sus escritos, solo la padeció esta vez; el estado de coma solo se explica por un estado neurológico reversible³²⁴.

Ao longo do sexto capítulo do livro da *Vida*, Teresa ressalta a condição de seu corpo através das palavras “enfermedad” ou “trabajo”, construindo uma narrativa de suas doenças ao descrever variados sintomas, como: encolhimento (encogida); febres (de diferentes tipos, como calentura, cuartanas ou tercianas); paralisia; convulsões (conhecidas como paroxismo ou parajismo); vômitos; fraqueza ou fadiga (hastío); dores de cabeça e no coração.

O termo “fiebre” é utilizado com mesmo sentido de “calentura” no Covarrubias, onde se assinala que “hay muchas diferencias de fiebres”³²⁵. De acordo com María Letícia S. Hernández, calentura:

es la fiebre en cuanto que es calurosa y ardiente, que puede ser cotidiana, continúa, perpetua, terciana, cuartana [...]. Las tercianas son fiebres intermitentes y escalofríos causados por el plasmodium vivax – paludismo – en que los accesos aparecen el tercer día separados por un día de apirexia completa³²⁶.

Com base nos relatos de Teresa, outras comorbidades podem ser indicadas, como o “tabardillo”, uma variante de febre aguda endêmica (doença bacteriana transmitida por alimentos e água contaminados), algumas vezes confundida com febre tifoide. O “tabardillo” se confunde com “tifus” devido a sintomas como febre, alterações nervosas e erupções na pele³²⁷.

Naquele tempo, a técnica de purgas e sangrias, a alteração na dieta do enfermo, o uso de remédios (ou medicinas) retiradas da natureza e o posterior isolamento faziam parte do repertório de cura utilizados por médico e por curandeiros. Segundo José María L. Piñero, o pensamento individualista de higiene, que antes ignorava fatores socioeconômicos, somente foi

³²³ SÁNCHEZ HERNÁNDEZ, María Letícia. *op. cit.* p. 246

³²⁴ *Ibid.*, *loc. cit.*

³²⁵ COVARRUBIAS OROZCO, Sebastián de. *FIEBRE. Tesoro de la lengua castellana, o española [...]*. Madrid: por Luis Sanchez, Impresor del Rey. 1611. fol. 403r.

³²⁶ SÁNCHEZ HERNÁNDEZ, María Letícia. *op. cit.* p. 237.

³²⁷ *Cf. Ibid.*, p. 238.

superado “en relación con las epidemias, sobre todo las de peste”³²⁸. O autor aponta que, ao final do século XVI, em razão da grande epidemia que assolou a Península Ibérica, Felipe II encarregou Luis Mercado, seu “protomedico”, de elaborar um tratado que destacasse a prevenção de caráter coletivo, detalhando sistemas de isolamento, limpeza de ruas e controle de água, além de assistência para pobres e enfermos³²⁹.

No cotidiano de Teresa³³⁰, os procedimentos de tentativa de cura incluíam medicamentos por via oral (infusões, porções, xaropes e pastilhas ou pílulas), cujo preparo era artesanal e comumente utilizado em processos de purga, ou seja, preparados que ajudavam a eliminar substâncias tóxicas ou resíduos orgânicos do corpo. Havia também medicamentos tópicos (balsamos, unguentos ou pomadas, feitos de plantas, ervas e manteigas, por exemplo), usados como antissépticos ou antiespasmódicos, podendo ser ingerido ou aplicado sobre a pele; e as sangrias, que foram as intervenções cirúrgicas mais comuns na Espanha moderna³³¹.

Para dar ênfase em seu relato, Teresa descreve a percepção que tiveram de sua enfermidade “[...] parecia imposible poderse soffrir tantos males juntos”³³² e escreve – dando realce e dramaticidade em sua narrativa – o espanto que sentiu: “**aora me espanto y tengo por gran merced del Señor la paciencia** que su magestad me dio, [...] mucho me aprovecho para tenerla aver leydo la historia de Job en los morales de sant Gregorio [...]”³³³ (grifo meu). Mesclando o relato de seus sofrimentos com o repertório de linguagem que transmite humildade – próprio da *captatio benevolentiae* –, seguir o exemplo de Jó demonstra a consciência sobre a fragilidade humana, bem como a paciência no enfrentamento das causas difíceis³³⁴. Teresa descreve o estado físico de seu corpo, ou seja, com fraqueza extrema e tão magro que “solos

³²⁸ LÓPEZ PIÑERO, José María. *op. cit.* p. 450.

³²⁹ *Cf. Ibid.* p. 450-451.

³³⁰ A pesquisa citada revela práticas preventivas nos mosteiros carmelitas, incluindo a limpeza dos espaços e roupas, acesso à água devido à proximidade de rios ou com a construção de poços, moderação nas penitências corporais para manter a saúde, alimentação baseada em hortaliças, ovos, aves e peixes, e a localização estratégica das enfermarias para boa ventilação e exposição solar. SÁNCHEZ HERNÁNDEZ, María Leticia. Algunos apuntes sobre enfermedades y remedios de Teresa de Jesús. **Cuadernos de Historia Moderna**, Anejo XIV, p. 235-258, 2015. Disponível em: <https://revistas.ucm.es/index.php/CHMO/article/view/51188>. Acesso em: 06 ago. 2024.

³³¹ SÁNCHEZ HERNÁNDEZ, María Leticia. *op. cit.* p. 248-252.

³³² IESUS, Madre Teresa de. **La Vida** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 62. (V 5, 8)

³³³ IESUS, Madre Teresa de. **La Vida** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 62. (V 5, 8)

³³⁴ O livro referido possivelmente do *Los Morales de San Gregorio, Papa, Doctor de la Iglesia*, obra do licenciado Alonso Alvarez, de Toledo, editado em Sevilha em 1514. *Cf.* Nota do tradutor. In: TERESA DE JESUS, Santa. **Obras Completas**. 7ª ed. Tradução de Adail U. Sobral, Maria Stela Gonçalves, Marcos Marcionilo, Madre Maria José de Jesus. São Paulo: Edições Loyola / Carmelitanas, 2015. p. 45.

huessos tenia”. De tão debilitada, ela descreve, andava de pés e mãos no chão “comence a andar a gatas”, “me parecia estava descoyuntada, y con grãdissimo desatino de cabeça”³³⁵.

Além das condições externas causadoras de mal-estar e doenças, o ambiente religioso e cultural de seu tempo contribuía para o imaginário de que comorbidades, dores e feridas fossem interpretados como um sinal divino. Na vida religiosa de homens e, principalmente, de mulheres, “a doença está em toda parte”³³⁶. Assim, o que enfraquece e destrói o corpo ao mesmo tempo eleva a alma, relevando um sinal visível da escolha de Deus. Por conseguinte, sendo um sinal divino, suportar o flagelo da doença com diligência e paciência “é um lugar comum na espiritualidade pós-tridentina”³³⁷.

Ao ler as *Moradas*, é possível identificar uma sutil mudança no tom do relato sobre a doença. Como mencionado acima, o modelo narrativo entre os dois livros apresenta propostas e temporalidades distintas. Nas *Moradas*, o relato das enfermidades demonstra estar mais relacionado ao percurso espiritual e à crença na providência divina como causadora de enfermidades. Parece haver um sentido pedagógico no relato, isto é, a doença se afasta de um mal do corpo e relaciona-se com uma maneira de alcançar o sagrado por meio dos “trabajos” (sofrimentos). Analisando as fontes sob outra perspectiva, a escrita madura do *Castillo Interior* demonstra o conhecimento adquirido sobre seu corpo e os seus males: “cosas muchas que aves oydo por donde llama Dios, o enfermedades, y trabajos, y tan bien con una verdad que enseña en aquellos ratos que estamos en la oracion [...]”³³⁸. Assim como no relato de sua vida, o conhecimento que Teresa demonstra ter do seu corpo e dos sintomas que sentia agora é interpretado também como um sinal ou chamado divino.

Teresa afirma que a saúde corporal não estava necessariamente relacionada ao desejo de bem-estar físico pessoal; pelo contrário, adotando o repertório de linguagem humilde, ela justifica que a vitalidade lhe daria a possibilidade de continuar dedicando-se ao trabalho espiritual: “O válame Dios, que **deseava yo la salud para mas servirle**”³³⁹ (grifo meu). A saúde do corpo também serve a Deus e se traduz em obras. Ao relatar sobre as dores que sentida, ela diz: “aunque cõ mucha alegría lo llevaba, [...] **toda via pensava que serviria mucho más**

³³⁵ IESUS, Madre Teresa de. **La Vida** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 65. (V 5, 1)

³³⁶ GÉLIS, Jacques. O corpo, a Igreja e o Sagrado. In: CORBIN, Alain; COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, Georges (dir). **História do Corpo: da Renascença às Luzes**. Tradução de Lúcia M. E. Orth, Petrópolis, RJ: Vozes, 2021. p. 76.

³³⁷ *Ibid.*, p. 77.

³³⁸ IESUS, Madre Teresa de. **Libro llamado Castillo Interior, o las Moradas** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de [...], Salamanca, 1588. p. 29. (2M 3)

³³⁹ IESUS, Madre Teresa de. **La Vida** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa [...], Salamanca, 1588. p. 69. (V 6, 4)

a **Dios con la salud**”³⁴⁰ (grifo meu). A partir do trecho, vemos que há uma tópica na linguagem teresiano que oscila entre a enfermidade e o corpo sadio. É preciso olhar com cuidado para o texto de Teresa, pois, ao mesmo tempo que demonstra desapego ao corpo e ao bem-estar físico, ela valoriza a sua própria melhora e aconselha que não se mortifique em demasia para não comprometer a saúde:

Quiero dezir alguna cosa para daros lo mejor a entender. **Pone en una hermana unos ímpetus de penitencia**, que le parece no tiene descanso, sino quando se esta atormentando; **este principio bueno es, más si la prelada ha mandado que no hagan penitencia sin licencia**, y le haze parecer que en cosa tan buena bien se puede atrever, y **escondidamente se da tal vida que viene a perder la salud, y no hacer lo que manda la regla, ya veys en qué paró este bien**³⁴¹. (grifos meus)

Conforme destacado, por meio da anedota contada, Teresa adverte que as mortificações sem licença, feitas às escondidas e causando danos à saúde, não representavam o cumprimento adequado da Regra³⁴². Tão logo, o ímpeto de penitência excessivo não é aconselhável se a orientação é resguardar-se e pedir a devida permissão do/da superior/a. Fica demonstrado no texto que há uma abordagem sobre os temas saúde e enfermidade, estando estas relacionadas ao justo equilíbrio ascético. Ou seja, em sua escrita, Teresa parece tomar cuidados para não desencorajar a prática da penitência – aspecto tradicional do catolicismo e disciplinador do corpo –, ao mesmo tempo em que aponta para a moderação. A potência de sua escrita se apresenta no uso polissêmico da linguagem, como temos defendido, com idas e vindas em suas afirmações, mas demonstrando segurança em suas ideias e advertências.

Em finais do século XV e nos idos do século XVI, a corrente espiritual que advogava por um ascetismo moderado bebeu nas fontes de Erasmo de Rotterdam (1466-1536) e Inácio de Loyola (1491-1556). A ideia do justo equilíbrio na penitência se distancia de uma espiritualidade de extrema maceração do corpo, extrema privação alimentar e até mesmo práticas extravagantes, como a literatura piedosa medieval faz menção às religiosas que praticavam o chamado “beijo franciscano”, ou seja, não sentiam repugnância em “lamber o pus e o vômito dos doentes, nem mesmo em colocar a sua boca em abscessos infectos”³⁴³. O abismo

³⁴⁰ IESUS, Madre Teresa de. **La Vida** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 69. (V 6, 5)

³⁴¹ IESUS, Madre Teresa de. **Libro llamado Castillo Interior, o las Moradas** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 24. (1M 2, 15)

³⁴² Nas Constituições, encontram-se as recomendações sobre os jejuns: deviam ser praticados desde a Exaltação da Cruz, em setembro, até a Páscoa – exceto aos domingos. O consumo de carne era permitido apenas em caso de necessidade ou conforme prescrito pela Regra. Quanto às disciplinas (penitências e mortificações), deveriam ser observadas conforme orientação do ordinário, visando o fortalecimento da fé. Cf. Constituciones. In: 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. p. 638

³⁴³ GÉLIS, Jacques. *op. cit.* p. 81.

do corpo seria visto como o triunfo da aproximação com Cristo, contudo, parece que um exercício ascético mais “saúdavel” para os iniciantes (ou discípulos) foi cada vez mais incentivado nas ordens religiosas.

Alison Weber aponta que os longos anos de enfermidades “habían enseñado a Teresa a estimar el valor de la buena salud y por lo tanto a desaprobar la mortificación extremada”³⁴⁴. Segundo a autora, as cartas enviadas às superiores dos novos monastérios evidenciam sua preocupação com o bem-estar das carmelitas. Além do mais, o equilíbrio entre as mortificações e o bem-estar físico poderia ter alguma relação com a Inquisição. Consciente dos perigos de seu tempo, chamar a atenção para excessos de mortificação e/ou de transe místicos poderia colocar obstáculos, inclusive no próprio projeto fundacional.

Teresa revela habilidade na escrita e sensibilidade na escolha das palavras e dos temas que aborda. Sua linguagem equilibra cuidadosamente o tom de humildade com as afirmações sobre si mesma – seja em relação ao corpo, à saúde ou à espiritualidade –, mesmo quando a corporeidade assume o protagonismo em sua narrativa. Nesse sentido, sua escrita constrói a imagem de um corpo que não apenas sofre, mas que também se torna uma espécie de “palco” de sua experiência mística.

Portanto, esse corpo enfermo pode, paradoxalmente, representar tanto uma prisão quanto uma possibilidade de realização da graça na terra. O corpo psicossomático seria o contraponto à linguagem verbal:

a linha dos signos psicossomáticos é, desde então, a fronteira graças à qual a experiência se articula a partir do reconhecimento social, além de oferecer uma legitimidade aos olhares incrédulos. Desse ponto de vista, a mística encontra, mediante o corpo, a sua linguagem social moderna³⁴⁵.

Seguindo esta reflexão, o fenômeno psicossomático e o corpo estão intrinsicamente ligados a contextos socioculturais. É preciso tornar mais complexa a noção de corporeidade na escrita de Teresa, pois não basta afirmar o seu protagonismo no texto. É essencial compreender esse corpo (relatado e descrito) em função da dimensão cultural, religiosa e social.

Com o avanço da escrita, Teresa demonstra um maior domínio de seu corpo. Conhece as dores, distingue a sua origem, aprende as formas de amenizar os sintomas e estabelece o seu bem-estar:

tuve veinte años vómitos por las mañanas, que hasta más de medio día me acaecía no poder desayunarme, algunas veces más tarde, después aca que frequento más a menudo las comuniones, es a la noche, antes que me acueste,

³⁴⁴ WEBER, Alison. 2012. p. 120.

³⁴⁵ CERTEAU, Michel de. **O Lugar o outro: história religiosa e mística**. Tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira. Vozes: Petrópolis, RJ, 2021. p. 407.

con mucha más pena, **que tengo yo de procurarle con plumas y otras cosas, porque si lo dexo es mucho el mal que siento**, y casi nunca estoy a mi parecer sin muchos dolores, y algunas vezes bien graves, en especial en el corazón³⁴⁶.
(grifo meu)

O trecho em destaque indica as técnicas que ela utilizava para a melhora do desconforto no estômago, pois passados 20 anos com os vômitos quando eles não acontecem espontaneamente ela os provocava com plumas ou outros métodos. No entanto, não era apenas a busca aparente por alívio que motivava os jejuns e até os vômitos. A atmosfera religiosa ligada à piedade e ao ideal de santidade inspiravam as recorrentes práticas de disciplinarização do corpo que eram interpretadas como forma de elevação da alma e acesso ao sagrado. As práticas ascéticas e de gestão do corpo (com diversos mecanismos) foram estratégias utilizadas para a purificação da carne, para a regulação dos desejos e das vontades, para alcançar a união com o divino (ou as chamadas “consolações espirituais”). A alimentação foi um campo possível de controle das mulheres³⁴⁷ enclausuradas. Conforme María Letícia S. Hernández, os diversos escritos deixados por Teresa indicam que na alimentação do Carmelo Reformado “disponían de algunas aves, huevos, pescado en salazón; no abundaba el dulce, cuestión especialmente beneficiosa para el colesterol; el único problema era que carecían de leche [...]”³⁴⁸. De acordo com a historiadora, a vida carmelita era dura não apenas pelas únicas duas refeições ao dia, mas também pela própria carestia de alimentos, muitas vezes denunciada por Teresa nas cartas que escreveu³⁴⁹.

O corpo, portanto, está no centro da dinâmica cultural porque ele é “ponto-fronteira”, podendo ser compreendido enquanto receptáculo e ator ante as normas prontamente interiorizadas, ou pode ser concebido como alvo de poder, modelado, corrigido. Além disso, o

³⁴⁶ IESUS, Madre Teresa de. **La Vida** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 84. (V 7, 11)

³⁴⁷ O tema da alimentação e dos jejuns na vida religiosa feminina (medieval e moderna) foi amplamente investigada. Para saber mais: BYNUM, Caroline **Walker. Holy Feast and Holy Fast: the religious significance of food to medieval women.** University of Carolina Press, 1988; VAUCHEZ, André. **A espiritualidade na Idade Média Ocidental – séculos VIII-XIII.** Tradução: Teresa Antunes Cardoso. Lisboa: Editorial Estampa, 1995.

³⁴⁸ SÁNCHEZ HERNÁNDEZ, María Letícia. *op. cit.* p. 254

³⁴⁹ Como demonstra a historiadora, Teresa nomeia em seus vários escritos muitas situações vivenciadas, como a falta de alimentos apontados com os termos “hambre, hambramiento, y ahambrieria”; bem como aborda os alimentos acessíveis em seu tempo: “abadejo (bacalou em salazón), aceite, aloja (bebida a base de agua, miel, canela y pimienta), atún, avez, azúcar, besugo, brinquinho (Dulce portugués), carneiro, cocos, cogombro (pepino), confite (pasta de azúcar en forma de bola), empanada, fruta (melón, manzana, naranja, limón), gallina, lechugas, huevos, patatas, mantequilla” entre outros. Conferir: SÁNCHEZ HERNÁNDEZ, María Letícia. Algunos apuntes sobre enfermedades y remedios de Teresa de Jesús. **Cuadernos de Historia Moderna**, Anejo XIV, p. 235-258, 2015. p. 254. Disponível em: <https://revistas.ucm.es/index.php/CHMO/article/view/51188>. Acesso em: 06 ago. 2024.

corpo também pode ser visto como o princípio da libertação e/ou um instrumento de (auto)conhecimento³⁵⁰.

A dimensão humana no texto teresiano se evidencia quando a Madre descreve os diversos tipos de sofrimento. A espiritualidade, para Teresa, não retira o indivíduo do mundo, nem evita que ele enfrente situações desafiadoras. Pelo contrário, a escrita da monja demonstra que o caminho da oração e da elevação da alma é permeado pela realidade: a perda de entes queridos, as doenças, as questões sociais e econômicas. O místico não está fora do mundo. Nessa medida, vemos na escrita de Teresa um texto místico em que o paradoxo e a ambiguidade, mesclando gozo e angústia, estão presentes. Deste modo, Teresa vai afirmar: “saqueys de las sequedades humildad, y no inquietud”³⁵¹. Com essa frase, ela demonstra que é preciso extrair das dificuldades e até dos momentos de secura espiritual um contentamento sereno, e não inquietação ou angústia. Contudo, admite que, estando no corpo sensível (carnal), “somos amigos de contentos mas que de cruz”³⁵².

As agitações e aspirações físico-espirituais “são próprias a corpos completamente marcados pelo selo da fé cristã”³⁵³. No âmago de uma mentalidade espiritual, o corpo (e tudo o que o envolve) é um instrumento subordinado a Deus³⁵⁴. Para Teófanos Egido, as formas e manifestações da religiosidade popular se apresentam mais:

arraigadas en el sentir – más que en el pensar – del pueblo con su lenguaje peculiar, no pueden desvincularse de la Madre Teresa, que participa de tanta de estas expresiones populares. [...] Sin alardes excluyentes, pero con rigor histórico, puede llegarse – debe llegarse – a la convicción de que la religión popular ha de convertirse en una clave fundamental de lectura de sus libros y de interpretación de su vida³⁵⁵.

O discurso cristão sobre o corpo demonstra uma tensão e uma ambiguidade entre o maior otimismo e o acentuado pessimismo simultaneamente. Na tentativa aparente de neutralizar o aspecto físico da experiência mística, a escrita de Teresa aponta uma compreensão do corpo como um caminho para a afirmação dessa vivência. Ou seja, ao mesmo tempo em que

³⁵⁰ Cf. CORBIN, Alain; COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, Georges (Dir.). **História do Corpo: da Renascença às Luzes**. Tradução de Lúcia M. E. Orth, Petrópolis, RJ: Vozes, 2021. p. 11-12.

³⁵¹ IESUS, Madre Teresa de. **Libro llamado Castillo Interior, o las Moradas** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 46. (3M 1, 9)

³⁵² IESUS, Madre Teresa de. **Libro llamado Castillo Interior, o las Moradas** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 46. (3M 1, 9)

³⁵³ PELLEGRIN, Nicole. Corpo do comum, usos comuns do corpo. In: CORBIN, Alain; COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, Georges (dir). **História do Corpo: da Renascença às Luzes**. Tradução de Lúcia M. E. Orth, Petrópolis, RJ: Vozes, 2021. p. 134.

³⁵⁴ Cf. *Ibid.*, p. 135.

³⁵⁵ EGIDO, Teófanos (et. al.). **Perfil Histórico de Santa Teresa**. 3ª ed., Editorial de Espiritualidade: Madrid, 2012. p. 8

o corpo é negado, ele se mostra como o lugar privilegiado das sensações e do conhecimento de si.

No livro da vida ela faz uma reflexão que aponta para a consciência da transformação do seu corpo. Antes, quando mais jovem, se via perdida nos cuidados: “comence a traer galas, y a dessear contentar en parecer bien, con mucho cuidado de manos, y cabelo, y olores”³⁵⁶. Anos depois, relata um corpo mudado em razão do adoecimento, transformado pelas enfermidades e pela paralisia de anos: “el estar tullida, aunque yva mejorando, casi tres años. Quando comence andar de gatas”³⁵⁷. Assim, a corporalidade também apresenta uma dimensão que é temporal e que está presente na escrita de Teresa.

As práticas ascéticas, mesmo tendo ocupado papel importante em sua espiritualidade, pois faziam parte do cotidiano e da vida conventual, parecem não ter significado uma extrema negação ou autodestruição do corpo. Desconfiar da narrativa negativa que Teresa tece em sua escrita é essencial para compreender como a monja, paradoxalmente, apreciava a boa saúde. Sua percepção sobre a doença aparece de forma ambivalente, pois, mesmo que pudesse ser interpretada simbolicamente como um selo divino, o corpo saudável foi enaltecido como o meio adequado para a realização de boas obras: “Esto quiero yo mis Hermanas que procuremos **alcançar, y no para gozar, sino para tener estas fuerças para servir**, desseemos, y nos ocupemos en la oración”³⁵⁸ (grifo meu).

3.1.2 Natural e sobrenatural: uma percepção ambivalente do corpo

Numerosas páginas do livro da *Vida* e do *Castillo Interior* exploram o tema do evento “sobrenatural” ou fenômeno místico (raptos, êxtases, arrebatamentos, etc.). Quanto ao termo sobrenatural, será utilizado entre aspas para indicar a adoção da palavra no sentido que madre Teresa demonstra em seus escritos. Para além do texto teresiano, o uso de dicionário de época e outros contemporâneos especializados no tema, juntamente com a contribuição de comentadores teresianistas, oferece as bases para uma compreensão mais aprofundada das categorias e da linguagem de Teresa. Dessa forma, antes de se enfatizar o fenômeno extático, busca-se entender o repertório linguístico ao qual a monja recorreu em sua escrita.

³⁵⁶ IESUS, Madre Teresa de. **La Vida** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 33. (V 2, 2)

³⁵⁷ IESUS, Madre Teresa de. **La Vida** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 66. (V 6, 2)

³⁵⁸ IESUS, Madre Teresa de. **Libro llamado Castillo Interior, o las Moradas** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 262. (7M 4, 12)

Nas fontes, o tema do “sobrenatural” foi e continua sendo um dos mais chamativos na vida mística de Teresa, além de um dos mais preocupantes em relação ao seu contexto. Na edição de 1588 o termo aparece no título do capítulo 12 do livro da *Vida*³⁵⁹, acrescido da palavra “extraordinárias”, como se vê: “Prosigue en este primer estado, dize hasta donde podemos llegar con el favor de Dios por nosotros mismos, y el daño que es querer hasta que el Señor lo haga subir el spiritu a **cosas sobrenaturales, y extraordinarias**”³⁶⁰ (grifo meu). No *Castillo Interior*, “sobrenatural” aparece a partir das quartas Moradas, quando o texto aborda o conhecimento interior, as “suavidades”, “contentamentos” ou “ternuras” na oração: “[...] porque **comiençan a ser cosas sobrenaturales, y es dificultosissimo de dar a entender** si su Magestad no lo haze, como dize en otra parte que se escrivio hasta donde yo avia entendido quatorze años ha poco mas a menos”³⁶¹ (grifos meus). Referindo-se a outro texto, Teresa registra o início dos eventos “sobrenaturais” e, usando o recurso narrativo típico da literatura mística, afirma ser “dificílimo” explicá-los. Mais adiante, nesta mesma morada, o capítulo terceiro indica: “Un recogimiento que **tambien me parece sobrenatural**, porque no es estar en escuro, ni cerrar los ojos, **ni consiste en cosa exterior**”³⁶² (grifos meus). Ou seja, trata-se de um recolhimento que não é fruto da vontade humana, mas, conforme a acepção de Teresa, algo sobrenatural (extranatural, sobre-humano).

Nos ajuda nessa compreensão os comentários das *Obras Completas de Santa Teresa*, edição brasileira de 2016, revisada pelo teresianista Fr. Tomas Alvarez (O.C.D.). A nota explicativa aponta que a palavra “sobrenatural” e outras expressões equivalentes possuem o sentido de uma “coisa mística ou infusa”³⁶³. Teresa, portanto, acompanhou o léxico dos espirituais de seu tempo ao utilizar conceitos equivalentes, por exemplo, “elevar o espírito”. Como vimos acima, o capítulo 12 do livro da *Vida* há a indicação da aplicação do termo quando diz: “subir el spiritu a cosas sobrenaturais y extraordinárias”. “Sobrenatural” também aparecerá

³⁵⁹ Na edição das *Obras Completas* de Santa Teresa, de 1974, revisada por Efren da Madre de Deus (O.C.D) e Otger Steggink (O. Carm.), uma nota explicativa informa que o manuscrito contém uma adição de caligrafia alheia, acrescentando o termo “extraordinárias”. Como nosso estudo se baseia no exemplar impresso de 1588, consideraremos esse termo adicionado ao título da edição consultada. Conferir: TERESA DE JESUS, Santa. **Obras Completas**. 4ª ed. Edicion Manual. Transcripcion, introducciones y notas de Efren de la Madre de Dios, OCD; y Otger Steggink, O. CARM. Biblioteca de Autores Cristianos: Madrid, 1974. p. 62.

³⁶⁰ IESUS, Madre Teresa de. **La Vida** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 135. (V 12)

³⁶¹ IESUS, Madre Teresa de. **Libro llamado Castillo Interior, o las Moradas** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 57-58. (4M 1, 1)

³⁶² IESUS, Madre Teresa de. **Libro llamado Castillo Interior, o las Moradas** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 75. (4M 3, 1)

³⁶³ TERESA DE JESUS, Santa. **Obras Completas**. 7ª ed. Tradução de Adail U. Sobral, Maria Stela Gonçalves, Marcos Marcionilo, Madre Maria José de Jesus. São Paulo: Edições Loyola / Carmelitanas, 2015. p. 81.

nas quintas Moradas³⁶⁴ e sextas Moradas³⁶⁵. No *Tesoro de la lengua castellana* vê-se a seguinte definição:

NATURAL, todo aquello que es conforme a la naturaleza de cada uno. NATURAZELA, es propio vocabulo Español, y significa lo mismo que natura [no latim]. Algunas vezes vale condicion, y ser, con Fulano es de naturaleza fuerte. Naturaleza se toma por la casta y por la patria, o nacion³⁶⁶.

O termo sobrenatural³⁶⁷ não aparece na edição consultada de Sebastian de Covarrubias, portanto, para compreendê-lo, recorreremos ao dicionário contemporâneo de *Santa Teresa*:

Em si mesmo significa aquilo que supera a natureza e que não se pode alcançar senão com a ajuda da graça. [...] No período moderno oscilou entre dois extremos. Uns acentuam sua transcendência, como algo não devido – e inclusive estranhado – à natureza. Outros puseram ênfase em sua imanência, como algo para o qual a natureza humana está positivamente ordenada por Deus, em virtude do seu desígnio [...] teológico³⁶⁸.

Segundo Tomás Alvarez, citado no verbete do dicionário consultado, a escrita de Teresa reflete uma integração entre as correntes transcendente e imanente, algo que mereceria um estudo mais aprofundado. Para Teresa, de acordo com o autor, “o ser humano é compreendido em sua dimensão profunda de interioridade, plena de Deus e aberta à transcendência do mistério”³⁶⁹. Além disso, o termo sobrenatural não é usado em seus textos como substantivo, mas como adjetivo, como em “coisa sobrenatural”. A definição que Teresa oferece está relacionada à oração de quietude, coincidindo com uma das etapas do itinerário espiritual³⁷⁰. Esse termo, contudo, não pode ser entendido simplesmente como “graça”, embora a graça acompanhe o momento em que o extraordinário se manifesta.

Teresa mescla em seu relato os fenômenos “sobrenaturais” com a narrativa sobre o seu corpo enfermo, ao mesmo tempo que aborda questões de doutrina e cotidiano conventual. Enfim, uma escrita que se configura numa multiplicidade de temas não estabelecendo uma

³⁶⁴ IESUS, Madre Teresa de. **Libro llamado Castillo Interior, o las Moradas** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 88. (5 M 1,1)

³⁶⁵ IESUS, Madre Teresa de. **Libro llamado Castillo Interior, o las Moradas** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 183. (6M 6, 13)

³⁶⁶ COVARRUBIAS OROZCO, Sebastián de. NATURALEZA/NATURAL. **Tesoro de la lengua castellana, o española** [...]. Madrid: por Luis Sanchez, Impressor del Rey. 1611. fol. 561r. [versão digitalizada]

³⁶⁷ Mais próximo que encontramos ao período de Teresa foi a definição de SOBRENATURAL no *Vocabulário Portuguez & Latino* do padre D. Rapahel Bluteau: “superior as formas da natureza; *Naturan Superans*”. BLUTEAU, D. Raphael. **Vocabulario Portuguez & Latino**. (Volume 07: Letras Q-S). Lisboa: Officina de Pascoal da Sylva, Impressor de Sua Magestade. 1720. p. 676. Disponível em: <https://digital.bbm.usp.br/handle/bbm/5443>. Acesso em: 15 mar 2024.

³⁶⁸ SOBRENATURAL. In: SCIADINI, Patrício (O.C.D.). **Dicionário de Santa Teresa de Jesus**. São Paulo: LTr, 2009. p. 645.

³⁶⁹ *Ibid.*, loc cit.

³⁷⁰ *Ibid.*, p. 646.

rigidez entre um assunto e outro, embora seu texto apresente coerência e discernimento entre o que está sendo tratado.

O relato do fenômeno “sobrenatural” pode ser encontrado de diferentes maneiras. Pode aparecer como forma de visões (com descrição minuciosa), em outros momentos ela explora a narrativa das sensações (sentidas na alma ou no corpo físico), ou pode aparecer na descrição do êxtase místico. Da referência bíblica de São Paulo³⁷¹ ela retira o vocábulo “rpto”, com o mesmo sentido ela em muitos momentos substitui pelas palavras “extasi”, “arrobamiento”, “arrebatar”, “gran suspension”, “levantamiento de spiritu”, “vuelo del spiritu”, etc. Apesar de parecer significar uma coisa só, em todos esses vocábulos Teresa busca traçar uma distinção de intensidade e efeitos: a) o arroubamento suave e deleitoso; b) o êxtase por arrebatamento impetuoso do espírito, alheando-o de suas potências e funcionalidades normais; e c) o vôo do espírito, que parece operar uma estranha divisão entre alma e corpo. O arroubo leva a alma pouco a pouco a morrer para as coisas do mundo; o arrebatamento acontece com um único ímpeto divino e atinge o mais profundo da alma. E o vôo do espírito é um “un no se que”³⁷².

Quando aborda o evento místico, Teresa busca estabelecer uma diferenciação precisa. A estratégia comum em seu texto torna-se aparente quando ela justifica seu conhecimento do que escreve, atribuindo-o à experiência pessoal e à graça divina:

Quería saber declarar con el favor de Dios la diferencia, que ay de union y arrobamiento, o elevamiento, o vuelo que llama de spítitu, o arrebatamiento que todo es uno. **Digo que estos diferentes nombres todo es una cosa, y tambien se llama extasis**³⁷³. (grifos meus)

No *Tesoro de la Lengua Castellana*, o termo “arrebatar” vai conter, dentre outros significados, o sentido de “tomar alguna cosa cõ violência, [...] Arrebatador no es muy usado, vale en otra sinificacion arrebatarse, trasponerse, elevarse en espíritu; y el tal arrebatamiento se llama por otro nõbre rpto, lo mesmo que arrobarse”³⁷⁴. O verbete ainda indica a consulta de termos aproximados como “rpto e rebato”. Assim ocorre com “arrobamiento”, cujo dicionário vai indicar o verbete “rpto” contendo o mesmo sentido. Finalmente, um termo utilizado com menor frequência, mas que aparece no texto de Teresa é “extasi”. No dicionário a definição dá sentido de “estupor; mentis emotio, [...]”. Extasi es un arrebatamiento de spiritu que dexa al

³⁷¹ Ver: II Coríntios 12:2; I Tessalonicenses 4:17

³⁷² Cf. ÊXTASE. In: SCIADINI, Patrício (O.C.D.). **Dicionário de Santa Teresa de Jesus**. São Paulo: LTr, 2009. p. 338-339.

³⁷³ IESUS, Madre Teresa de. **La Vida** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 112. (V 10, 1)

³⁷⁴ COVARRUBIAS OROZCO, Sebastián de. ARREBATAR. **Tesoro de la lengua castellana, o española** [...]. Madrid: por Luis Sanchez, Impressor del Rey. 1611. fol. 91r.

hombre fuera de todo sentido [...] como dice San Dionisio, sucede algunas veces a los muy contemplativos y santos [...]”³⁷⁵. Vê-se que o uso que a madre dá para esses vocábulos está relacionados a compreensão e a espiritualidade de seu tempo.

Não se pretende, todavia, tentar encontrar na escrita de Madre Teresa uma coerência linear ou mesmo uma uniformidade conceitual rígida que por vezes um registro escrito não possui (sobretudo quando se trata de um relato de vida, por exemplo). A linguagem teresiana demonstra ser muito mais plástica nos usos e nas escolhas das palavras, sendo fortemente marcada pelo modelo coloquial (ou seja, ela escreve como fala)³⁷⁶.

O fenômeno “sobrenatural” em muitos casos é descrito como uma forma de representação: “Acaeciame en esta representacion que **hazia de ponerme cabe Christo** que he dicho, y **aun algunas vezes leyendo, venirme a deshora un sentimiento de la preferencia de Dios, que en ninguna manera podia dudar que estava dentro de mi**”³⁷⁷ (grifos meus). Aqui encontramos um aspecto importante: a representação. Teresa afirmava ser amiga das letras e, sendo leitora, possivelmente muitos dos eventos sobrenaturais de visão ou representação de Cristo poderiam ter analogia com as leituras que fez. Ao lançar essa interpretação não se quer dizer que Teresa estivesse blefando em seu relato, simulando um acontecimento aos moldes das chamadas “embustejas”. A experiência mística é sentida e não racional, como no relato: “yo toda engolfada en el, esto **no era manera de vision, creo lo llaman mística theologia**; suspende el alma de suerte, que toda parecía estar fuera de si”³⁷⁸ (grifo meu). A partir das descrições plásticas e da narrativa teresiana sobre a representação do Sagrado, uma outra chave de leitura pode ser um caminho para compreensão da linguagem mística daquele momento (como se verá adiante).

Mística theologia é um termo da tradição apofática de Pseudo Dionísio Areopagita, do final do século V. Bem resumidamente, pode ganhar o sentido de experiência mística, conhecimento experiencial das realidades divinas. Teresa de Ávila emprega o conceito nos

³⁷⁵ COVARRUBIAS OROZCO, Sebastián de. *EXTASI. Tesoro de la lengua castellana, o española [...]*. Madrid: por Luis Sanchez, Impresor del Rey. 1611. fol. 392v.

³⁷⁶ Aqui dialogamos com Quentin Skinner na formulação do conceito de “mitologia da coerência”. Ele alerta sobre o risco de o pesquisador tentar extrair uma coerência e consistência absoluta de uma obra. Para Skinner, interpretar um conjunto de textos como se representassem um sistema unificado pode resultar em uma visão artificialmente fechada das ideias de um autor. Skinner oferece uma alternativa: “escutar” as fontes. É fundamental considerar as várias descrições que o autor ou autora pode ter empregado, lembrar que os significados dos termos mudam ao longo do tempo e perceber o uso de ‘estratégias retóricas oblíquas’ — investigando também o que está além dos próprios textos. SKINNER, Quentin. Significação e compreensão na história das ideias. In: **Visões de política: sobre os métodos históricos**. Algés (Portugal): Difel, 2005. p. 96-117.

³⁷⁷ IESUS, Madre Teresa de. **La Vida** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 112. (V 10, 1)

³⁷⁸ IESUS, Madre Teresa de. **La Vida** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 112. (V 10, 1)

capítulos onze, doze e dezoito do livro *Vida*³⁷⁹. Ademais, é provável que o termo apareça no vocabulário de Teresa devido à influência da leitura do livro de Hugo de Balma (primeira edição de 1514, *Mística teología de San Dionísio* ou também intitulado *Sol de Contemplativos*)³⁸⁰.

O arrebatamento não é só um acontecimento visionário “extraordinário”, mas se manifesta também no corpo: “**ni bien es todo sensual**, ni bien espiritual, todo es dado por Dios”³⁸¹ (grifo meu). O trecho em destaque indica que as sensações sobrenaturais têm duplo sentido, isto é, ao mesmo tempo que é corporal (ou sensual no sentido de corpo sensível), é também espiritual, podendo ser percebida no corpo e na alma. Mas nem seria só uma coisa ou outra porque tudo é dado por Deus, conforme se vê. A experiência afeta espiritualmente e fisicamente. Logo, os efeitos corporais que Teresa descreve em seu texto, como, por exemplo, o impulso das lágrimas, são para ela mercês divinas e não fruto da vontade humana: “algumas vezes parece las sacamos [as lágrimas] por fuerza, otras el Señor parece nos la haze [...]”³⁸². As lágrimas possuem uma simbologia importante na tradição mística, algumas vezes elas acontecem no instante de emoção consciente da oração, ou podem ser interpretadas como graça concedida (“dom das lágrimas”).

Para Melquiades Andrés, “los místicos hablan con frecuencia de unos sentidos espirituales que tienen su asiento en el alma y guardan analogías con los sentidos externos e internos”³⁸³. Analogias como essas transcorrem o texto teresiano. O corpo, desse modo, participa do evento místico. De acordo com o autor, visão e audição interior são próprios do entendimento (conhecimento ou intelecto); os gostos e o olfato são próprios da vontade, o tato espiritual pertence ao espírito e à alma, do mesmo modo que o tato sensitivo encontra o corpo³⁸⁴. Portanto, a sabedoria ou o entendimento é para Teresa algo que se adquire “sobrenaturalmente”, ou “as escondidas com Deus”³⁸⁵. Para os espirituais do seiscentos é ciência infusa (teologia mística). É mantido a crença no conhecimento dado como graça, daí a insistente afirmação no texto da Monja que tudo “sabe por experiência”.

³⁷⁹ MÍSTICA TEOLOGIA. In: SCIADINI, Patrício (O.C.D.). **Dicionário de Santa Teresa de Jesus**. São Paulo: LTr, 2009.

³⁸⁰ Cf. ANDRÉS, Melquiades. **Los místicos de la Edad de Oro em España y América** (Antología). Biblioteca de Autores Cristianos: Madrid, 1996. p. 36.

³⁸¹ IESUS, Madre Teresa de. **La Vida** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 113. (V 10, 2)

³⁸² IESUS, Madre Teresa de. **La Vida** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 113. (V 10, 2)

³⁸³ ANDRÉS, Melquiades. **Historia de la mística de la Edad de Oro en España y América**. Biblioteca de Autores Cristianos: Madrid, 1994. p. 30.

³⁸⁴ Cf. *Ibid.*, loc. cit.

³⁸⁵ *Ibid.*, loc. cit

Se o corpo é partícipe da espiritualidade, isso não significa que as sensações de gozo sejam para puro deleite. No texto, Teresa pondera a abordagem dos arroubos escrevendo como advertência: “quiero os lo tornar a dezir aqui, porque **no piense alguna que es para solo regalar estas almas, que seria gran yerro**”³⁸⁶ (grifo meu). Dessa passagem, extrai-se a compreensão de que o corpo, com seus efeitos e sensações (internas ou externas), serve como instrumento para o fortalecimento da alma a serviço de Deus. Ela vai afirmar que não se vive abrasado o tempo todo, pois a condição de estar no corpo carnal impõe limites: “Yo no puedo entender en que piensan, apartados de todo lo corporeo, porque para **espíritus angelicos es estar siempre abrasados en amor, que no para los que bivimos en cuerpo mortal**”³⁸⁷ (grifo meu). Assim, não se recomenda buscar continuamente o estado de abrasamento, como destacado no trecho. A visão de Teresa sobre o corpo é ambígua, pois ora é entendido como instrumento positivo, ora aparece como uma prisão ou algo a ser negado: “Quedome tan bien poco miedo a la muerte, a quien yo siempre temia mucho, aora pareceme facilíssima cosa para quien sirve a Dios, **porque en un momento se vee el alma libre desta cárcel**, y puesta en descãso”³⁸⁸ (grifo meu).

Demonstrando o corpo como espaço e instrumento da presença de Deus, tudo se torna significativo. Há uma constância de temas e ideias sobre o corpo, embora a contradição e a ambiguidade estejam sempre presentes. Além disso, essa compreensão de corpo no texto teresiano ajuda o leitor a entender uma passagem clássica do livro da *Vida*: “[...] **nosotros no somos ángeles, sino tenemos cuerpo**. Queremos hacer ángeles estando en la tierra – y tan en la tierra como yo estava – es desatino”³⁸⁹ (grifo meu). Corpo espiritual e corpo físico são conceitos bem delineados para Teresa, logo, o corpo físico enquanto espaço de limite e fronteira, não experimenta o gozo dos anjos. Seria “desatino” tentar viver como os anjos estando neste mundo.

A distinção entre corpo físico e espiritual aparece nas tentativas de descrever o que é percebido pelo olho ou ouvido da alma e do corpo. Teresa estabelece claramente essa diferença entre corpo espiritual e corpo natural, como exemplifica o trecho a seguir, que descreve o que ocorre durante uma visão (seja ela imaginária ou intelectual):

³⁸⁶ IESUS, Madre Teresa de. **Libro llamado Castillo Interior, o las Moradas** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 259. (7M 4, 1)

³⁸⁷ IESUS, Madre Teresa de. **Libro llamado Castillo Interior, o las Moradas** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 188. (6M 7, 6)

³⁸⁸ IESUS, Madre Teresa de. **La Vida** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 489. (V 38,5)

³⁸⁹ IESUS, Madre Teresa de. **La Vida**, [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 263. (V 22,10)

oy que me hablava una voz muy suave como metida en un silbo, yo me espelucé toda que me hizo temor [...], passado mi temor [...], quede con un sossiego y gozo, **y deleyte interior que yo me espante, que solo oyr una voz, que esto oílos con los oídos corporales**, y sin entender palabra, hiziesse tanta operación en el alma³⁹⁰. (grifos meus)

As descrições de eventos “sobrenaturais” feitas por Teresa demonstram uma riqueza de detalhes que busca simplificar a experiência para o leitor. Ela afirma ouvir com os ouvidos corporais, embora o som que se escuta não seja terreno, pois causa deleite à alma. Os místicos espanhóis, assim como Teresa, abordam a diferença entre corpo e alma, a parte sensível e inteligível, bem como os sentidos internos, externos e espirituais. Segundo Melquiades Andrés, os místicos também discerniam “as tres potencias: memoria, entendimiento y voluntad”³⁹¹. Assim, diferenciavam sentidos corporais e não corporais, compondo uma espécie de “geografia espiritual” bem delineada:

Frecuentemente hablan de sindéresis, ápex, cima, centro, fondo, parte más alta o más interior del alma, que a menudo encuadran en la voluntad. [...] En un proceso de simplificación, el hombre se reduce al nivel más profundo de sí mismo, a una zona de máxima concentración y unidad, por cuanto la sustancia del alma es el nudo de origen y confluencia de todas las potencias³⁹².

A narrativa de Teresa sobre o corpo e as sensações alinha-se com o pensamento espiritual de seu tempo, como temos afirmado aqui, e demonstra uma concepção consciente e dualista³⁹³. Analogias como anatomia, arquitetura, geografia ou espacialização interior são úteis, pois ajudam a explicar a relação entre corpo e alma dentro da tradição cristã. Assim, a ideia de espacializar o interior não era novidade, nem mesmo para os místicos do Século de Ouro. Mino Bergamo demonstra que tanto o modelo aristotélico-tomista quanto o renano-flamenco comportam uma subdivisão tripartida da alma, mas “sont fort diverses l’une de l’autre”³⁹⁴. Enquanto o primeiro coloca o plano racional no topo, seguido pelos planos sensitivo e o vegetativo; o segundo apresenta uma divisão diferente: a essência da alma no topo, seguida pelo plano racional e, por fim, o sensitivo. Bergamo explica:

Là où, en fait, le plan du modèle aristotélico-thomiste, absent du modèle rhéno-flamand (le degré végétatif) n'intervient en aucune façon dans la dynamique de la vie intérieure, le plan du modèle rhéno-flamand absent du

³⁹⁰ IESUS, Madre Teresa de. **La Vida**, [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 509. (V 39,3)

³⁹¹ ANDRÉS, Melquiades. 1994. p. 27.

³⁹² *Ibid.*, loc. cit.

³⁹³ Uma leitura teológica mais aprofundada sobre o tema da dualidade corpo e alma no texto de Teresa de Ávila pode ser encontrada no livro de PÁDUA-PEDROSA, Lúcia. **Santa Teresa de Jesus: mística e humanização**. São Paulo: Paulinas, 2015.

³⁹⁴ BERGAMO, Mino. **L’anatomie de l’âme**. De François de Sales à Fénelon. Jérôme Millon: Grenoble, 1994. p. 53.

modele aristotélico-thomiste (l'essence de l'âme) occupe dans cette dynamique une position privilégiée, pas exactement centrale, *mais suprême et culminante* - pour les mystiques du Nord, en effect, l'essence de l'âme est le siège de la suprême union divine³⁹⁵.

Como na alegoria do castelo no texto teresiano, que simboliza os estágios da vida mística e da ascensão da alma, a morada do Sagrado encontra-se no centro. É neste ponto mais interior que ocorre a união mística. Mesmo alegando não ter instrução teológica, Teresa demonstra em sua escrita conhecimento e coerência com a tradição espiritual espanhola:

de presto se recogio mi alma, y pareciome ser como un espejo claro toda, sin aver espaldas ni lados, ni alto ni baxo que no estuviesse toda clara, y en el centro de ella se me represento Christo nuestro Señor como le suelo ver, pareciame en toda las partes de mi alma le via claro como en un espejo, y tã bien este espejo, **yo no se dizer como se esculpia todo en el mismo Señor, por una comunicaciõ que yo no sabre dezir muy amorosa**³⁹⁶. (grifo meu)

Ao afirmar não saber explicar, Teresa recorre ao *topos* comum de apenas "saber por experiência" — a sabedoria infusa. O texto aponta, nesse sentido, primeiro para o caráter inefável da experiência e, em seguida, para o recurso de um repertório próprio da escrita religiosa feminina. Assim, a metáfora do espelho — que refletiu tão claramente a figura do Senhor em sua alma — foi o recurso que encontrou para melhor narrar o acontecido. Nas *Moradas* a dualidade corpo e alma aparece estando relacionado ao entendimento das coisas mais elevadas:

Escriviendo esto estoy, y **considerando lo que pasa en mi cabeça del gran ruydo della** [...], por donde se me hizo casi imposible poder hazer lo que me mandavan de escribir, [...] **y no en los oydos sino en lo superior de la cabeça, adonde dicen esta lo superior del alma**³⁹⁷. (grifos meus)

Por fim, a escrita de Teresa apresenta uma percepção bem estabelecida da dimensão dualista da vida, abordando relações como natural/sobrenatural, corpo/alma e interior/exterior. Em seu texto, há indícios de grande compreensão de temas elevados da literatura mística, o que a leva, em alguns momentos, a interpretar sintomas corporais como algo exterior ao humano, ou seja, extraordinário, conforme demonstra o trecho acima³⁹⁸.

³⁹⁵ *Ibid.*, p. 54.

³⁹⁶ IESUS, Madre Teresa de. **La Vida** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 530-531. (V 40, 5)

³⁹⁷ IESUS, Madre Teresa de. **Libro llamado Castillo Interior, o las Moradas** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 64. (4M 1, 10)

³⁹⁸ Os indícios dos sintomas registrados por Teresa podem sugerir algumas hipóteses sobre a sua condição de saúde. Como no trecho citado — “considerando lo que pasa en mi cabeça del gran ruydo della” (4M 1, 10) —, o pesquisador Dr. Alevino Senra Varela acredita que as dores de cabeça e zumbidos poderiam ser sequelas tardias das enfermidades que ela sofreu no passado. Cf. SENRA VARELA, Avelino. Santa Teresa de Jesus vista por um

3.2 Dizer o corpo: as visões, a cena e a linguagem alegórica

No texto de Teresa, as palavras ocupam um lugar que aponta para cenas visionárias, movimentos profundos da alma e do corpo, e um envolvimento de sentimentos cuja linguagem busca expressar o que há de mais sublime. Sua narrativa combina plasticidade, superlativos, oxímoros e simbolismos que delineiam o tom singular de sua mística: “glorioso desatino, uma celestial locura, adonde se deprende la verdadera sabiduria, y deleytosissima manera de gozar el alma”³⁹⁹. Entre dois polos – a vontade de querer e a incerteza do saber – o texto teresiano “desenha o lugar da escrita”⁴⁰⁰. Esses lugares imaginários e sentidos indicam o que Michel de Certeau chama de “ficção da alma”⁴⁰¹, um espaço de expressão/projeção que busca representar a comunicação com Deus.

3.2.1 A cena visionária: descrição e movimento

As visões que Teresa descreve ao longo dos livros analisados provocam no leitor, tanto do passado quanto do presente, a imaginação de uma cena e de um movimento. A descrição do êxtase místico instaura um lugar no discurso de Teresa, onde o fenômeno ocorre, o ponto do corpo que sofre e experimenta a atuação do Sagrado. Em seus escritos encontra-se indícios de uma ação passiva, expressa nos termos “acaeciome”, “dávame”, “quiso el Señor”, “quedóme”; além disso, identificam-se os lugares onde o evento místico acontece, com uma marcação de tempo (temporalidade/duração) e de espaço (lugar onde se deu o fenômeno ou parte do corpo afetada). Essa identificação pode ser percebida quando ela utiliza os seguintes termos:

1. Percepção de tempo: “dos años e medio me duro”⁴⁰²; “y tan grandes cosas en tan breve espacio como se podra dezir um Ave Maria”⁴⁰³; “que siempre es breve y aun más”⁴⁰⁴; “a vezes dura grã rato; otras de presto se acaba”⁴⁰⁵.

médico. *Anales de la Universidad de Cádiz*, n. 3/4, pp. 315-324, 1987. p. 320. Disponível em: <https://rodin.uca.es/handle/10498/11200>. Acesso em: 06 ago. 2024.

³⁹⁹ IESUS, Madre Teresa de. **La Vida** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 184. (V 16, 1)

⁴⁰⁰ CERTEAU, Michel de. 2015a. p. 301.

⁴⁰¹ *Ibid.*, p. 297.

⁴⁰² IESUS, Madre Teresa de. **La Vida** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. P. 346. (V 29,2)

⁴⁰³ IESUS, Madre Teresa de. **La Vida** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 485. (V 38, 1)

⁴⁰⁴ IESUS, Madre Teresa de. **Libro llamado Castillo Interior, o las Moradas** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 94. (5M 1, 8)

⁴⁰⁵ IESUS, Madre Teresa de. **Libro llamado Castillo Interior, o las Moradas** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 139. (6M 2, 4)

2. Percepção do lugar: “entrando un día en el oratorio vi”⁴⁰⁶; “estava un día vispera del Spiritu Santo despues de Missa”⁴⁰⁷; “quede lo mas de la Pascua tan embovada”⁴⁰⁸; “estando una vez en las horas con todas”⁴⁰⁹; “que su nacimiento es del coraçõn, sino de otra parte aun más interior”⁴¹⁰; “se esfrian las manos y el cuerpo”⁴¹¹.

Ao contar (escrever), Teresa indica a cena, a emoção e a sensação experimentada. Esse conjunto de elementos evoca um movimento, pois ela descreve o arrebatamento tanto na ação quanto na rememoração da atividade sofrida. Todo o repertório de linguagem – comparação, aproximação, imagens e exemplos – é acionado na tentativa de expressar o indizível.

A iconografia religiosa pós-tridentina ofereceu de forma significativa o tema do corpo de Cristo por meio de diferentes representações: o corpo do menino Jesus, na natividade de Cristo; o corpo sofrido e chagado, paixão e morte de Cristo; o corpo da ressurreição. A Humanidade de Cristo, representada no corpo crucificado, tornou-se uma constante no Ocidente cristão – tema este que retorna nesta tese, mas com uma abordagem distinta. De modo semelhante, a dispersão de imagens da Virgem, assim como de santos e santas, também serviu como recurso para provocar a devoção entre os fiéis. Considerado um tema seguro e proveitoso para a Igreja, o sacrifício de Cristo (e toda imagem de vida edificante) aparece nos textos místicos na forma de visão e nas pinturas dos artistas espanhóis da época⁴¹²:

Las imágenes, como las reliquias, entonces acaudalaban una enorme potestad religiosa y cultural, en buena medida debido a la promoción eclesiástica de la que, desde siglos atrás, venían siendo objeto. La jerarquía de la iglesia, atenta a su carga propagandística subliminal, presteza comunicativa, pedagógica y

⁴⁰⁶ IESUS, Madre Teresa de. **La Vida** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 105. (V 9, 1-2)

⁴⁰⁷ IESUS, Madre Teresa de. **La Vida** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 491. (V 38, 9)

⁴⁰⁸ IESUS, Madre Teresa de. **La Vida** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 493. (V 38, 10)

⁴⁰⁹ IESUS, Madre Teresa de. **La Vida** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 530. (V 40, 5)

⁴¹⁰ IESUS, Madre Teresa de. **Libro llamado Castillo Interior, o las Moradas** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 70. (4M 2, 4-5)

⁴¹¹ IESUS, Madre Teresa de. **Libro llamado Castillo Interior, o las Moradas** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 163 (6M 4, 13)

⁴¹² Sobre o tema da espiritualidade, mística e imagens, o livro do historiador Carlos Alberto González Sánchez (Universidad de Sevilla) traz um panorama rigoroso sobre a arte Barroca e os usos da iconografia pela Igreja pós-tridentina. Francisco de Osuna, por exemplo, considerava que a melhor forma de veneração era a imagem do crucifixo, porque as representações plásticas de Cristo seriam guardadas na memória e no coração, assegurando dessa forma, o direcionamento da contemplação livre de perigos e da oração meditativa. GONZÁLEZ SÁNCHEZ, Carlos Alberto. **El espíritu de la imagen: arte y religión en el mundo hispánico de la Contrarreforma**. Madrid: Cátedra, 2017. Outro estudo de grande relevância para o tema é o de Victor I. Stoichita, tendo como ponto de partida a perspectiva da história da arte, o autor faz uma análise entre a espiritualidade da Contrarreforma, as descrições visionárias e a relação que se pode estabelecer com a arte (as pinturas, majoritariamente) daquele tempo. STOICHITA, Victor I. **El ojo místico: pintura y visión religiosa en el Siglo de Oro español**. Versión española de Anna Maria Coderch. Alianza Editorial: Madrid, 1995.

mnemotécnica, nunca dejó de incidir en la rentabilidad piadosa de su utilidad pública y privada. [...] Pintadas, estampadas y esculpidas, desplegaban una muy contundente y masiva finalidad educativa y misional, especialmente entre la abultada población analfabeta [...] ⁴¹³.

Conforme Sánchez, a função social das imagens foi o meio pelo qual a instrução para a vida religiosa acontecia. Madre Teresa, “tã amiga de imagines”⁴¹⁴, acreditava que elas poderiam despertar o amor e a piedade. Como aponta Enrique Llamas, “de ahí nació entre los cristianos de aquel tempo la afición a tener o llevar consigo estampas o cuadros religioso”⁴¹⁵.

Não é de todo estranho que a descrição da visão de Jesus Cristo ocupe tamanha importância nos textos de Teresa, considerando que a mentalidade da sociedade moderna foi moldada pela influência de diversas versões de Cristo desde o medievo. No caso das visões de Madre Teresa, ela descreve que muitas possuíam “altíssimo” teor “sobrenatural”, podendo eventualmente carregar alguma mensagem, revelação ou ensinamento:

Quiso el Señor **darme a entender**, que no me convenian aquella amistades, y **avisarme**, y darme luz en tan gran ceguedad, **representoseme Christo delante cõ mucho rigor**, dandome a entender lo que de aquello no le agradava; **vile con los ojos del alma**, mas **claramente que le pudiera ver con los del cuerpo, y quedome tã imprimido**, que ha esto mas de veinte y seys años, y me parece que tengo presente⁴¹⁶. (grifos meus)

As visões demonstram algo de revelação e de aviso. No fragmento, são os olhos da alma que veem a representação de Cristo “cõ mucho rigor”, de maneira que o evento visionário teria também a função de alertar para tomada de atitudes. Toda representação de Cristo, conforme destacado, tende a marcar profundamente e permanece impressa na memória. Com isso, não se afirma que haja um utilitarismo no fenômeno descrito, mas fica aparente que os avisos e sinais visionários possuem relevância narrativa para Teresa.

A figura de Cristo é demonstrada no texto de maneira positiva. A representação do corpo de Jesus aparece em sua humanidade e em sua forma gloriosa:

Casi siempre se me representava el Señor así resucitado, y en la hóstia lo mesmo, si no en tribulacion, que me mostrava las llagas algunas vezes en la cruz, y en el huerto, y con la corona de espinas pocas, y llevando la cruz

⁴¹³ GONZÁLEZ SÁNCHEZ, Carlos Alberto. **El espíritu de la imagen: arte y religión en el mundo hispánico de la Contrarreforma**. Madrid: Cátedra, 2017. p. 65

⁴¹⁴ IESUS, Madre Teresa de. **La Vida** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 108. (V 9, 6)

⁴¹⁵ LLAMAS, Enrique. Santa Teresa de Jesús y la religiosidade popular. In: EGIDO, Teófanos (et. al.). **Perfil Histórico de Santa Teresa**. 3ª ed. Editorial de Espiritualidad: Madrid, 2012. p. 75.

⁴¹⁶ IESUS, Madre Teresa de. **La Vida** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 80. (V 7, 6)

tambien algunas vezes, para como digo necesidades mias y de otras personas, **mas siempre la carne glorificada**”⁴¹⁷. (grifos meus)

Embora apareça em sua narrativa a tópica da piedade na representação das chagas, dos espinhos, da cruz e do sofrimento – aspectos centrais para a devoção cristã –, esse não demonstra ser o cerne da narrativa de Teresa, uma vez que, para ela, Cristo se apresenta “casi siempre resucitado” e “glorificado”.

A visão da imagem podia impactar tão profundamente o imaginário do religioso que seu corpo, muitas vezes, parecia fundir-se com o objeto contemplado e imaginado. Jean-Claude Schmitt exemplifica esse fenômeno com a narrativa hagiográfica de São Francisco de Assis: “a visão intensa do crucifixo imprimiu profundamente no ‘coração’ de Francisco a memória da Paixão do Senhor, para finalmente produzir um efeito corporal sob a forma dos estigmas”⁴¹⁸. Na metade do século XV, Nicolau de Cusa descreve uma experiência pessoal nesses termos, referindo-se à interação do seu olhar com uma imagem da Santa Face de Cristo, que ele contemplava assiduamente⁴¹⁹.

Esse tema está profundamente enraizado no universo cultural e simbólico da época de Teresa. Se a circulação de imagens foi um dos recursos amplamente utilizados pela Igreja da Contrarreforma, é possível que Teresa – “amiga das imagens” – estivesse projetando e transpondo para a sua visão as formas representadas em estampas, iconografias ou esculturas. Sob essa abordagem, Teresa de Ávila relata sua experiência marcada pelo ímpeto das lágrimas. Inserida nesse contexto altamente religioso, tais imagens poderiam inspirar e servir como gatilho que leva ao arrebatamento:

Acaeciome que entrando un día en el oratorio **vi una imagen que avian traydo alli a guardar**, que se avia buscado para cierta fiesta que se hazia en casa, **era de Christo, muy llagado** y tan devota que en **mirandola toda me turbo de verle tal**, porque representava bien lo que passo por nosotros, **fue tanto lo que senti** de lo mal que avia agradecido aquellas llagas, **que el coraçon me parece se partia, y arrogeme cabe el cõ grãdissimo derramaniento de lagrimas**⁴²⁰. (grifos meus)

Além da visão, própria do evento místico, o corpo é envolvido: sobrevém lágrimas, o coração se parte ou se dilata. A figura predominante de Jesus Cristo é um traço marcante na narrativa visionária dos escritos de Teresa. Com frequência, ela descreve uma união paradoxal

⁴¹⁷ IESUS, Madre Teresa de. **La Vida** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de [...], Salamanca, 1588. p. 347. (V 29, 3)

⁴¹⁸ SCHMITT, Jean-Claude. *op. cit.* p. 360.

⁴¹⁹ *Ibid.*, p. 361.

⁴²⁰ IESUS, Madre Teresa de. **La Vida** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 105. (V 9, 1)

de doçura e sofrimento, narrando o ímpeto das lágrimas⁴²¹ ao contemplar a imagem de Cristo crucificado. Sua narrativa expressa as dores profundas sentidas em seu coração ao recordar os grandes sofrimentos de Cristo na cruz, traduzindo essas sensações em palavras que revelam sua íntima familiaridade com o Evangelho⁴²². Em uma espécie de catarse, Teresa narra o sentimento de piedade ao mirar a imagem do Cristo chagado.

Utilizando de um recurso de meditação para chegar ao recolhimento (ou oração de quietude), Teresa demonstra sua dificuldade em representar Cristo apenas com a sua imaginação:

Tenia tã poca habilidad para cõ el entendimiento representar cosas, **que si no era lo que via no me aprovechava nada de mi imaginaciõ**, como haze otras personas, que pueden hacer representaciones adõde se recogen. **Yo solo podía pensar en Christo como hõbre**, mas es ansi que jamás le pude representar en mi, por más que leya su hermosura y via imágenes⁴²³. (grifos meus)

Seguindo a definição de Covarrubias, o termo “representar” também pode ser entendido como imaginar,: “hazernos presente alguna cosa con palabras, o figuras que fixan en nuestra imaginaciõ”⁴²⁴. À medida que ela formula imagens em seus pensamentos, Teresa vai representado a Cristo dentro de si:

mas esta postrera vez desta imagen que digo, me parece me aprovecho más, porque estava ya muy desconfiada de mi, y ponía toda mi confiança en Dios. [...] Tenia este modo de oracion, que **como no podia discurrir con el entendimiento procurava representar a Christo dentro de mi, hallamavame mejor**⁴²⁵. (grifos meus)

⁴²¹ Na concepção cristã, derramar lágrimas vai além do processo fisiológico ou conceitual. Sobre o dom das lágrimas no Ocidente cristão, Maria José Caldeira do Amaral explica que o cristianismo transformou as lágrimas em um signo religioso, um carisma ligado à graça divina. Conhecido também como Doutrina do *Penthos* ou *Dom das lágrimas*, esse sentimento, cultivado desde os Padres do Deserto, foi sustentado no monaquismo e perdurou até o monasticismo medieval e depois. Assim, o dom das lágrimas deveria ser “cultivado como uma condição própria da alma”, um estado contínuo de compunção que recorda tanto o pecado quanto a glória perdida. Essa prática age como uma ascese, com disposição integral e contínua da alma. As lágrimas ajudam a amaciar o coração duro e alcançar o perdão. Para Cassiano (360-435), as “lágrimas espirituais” são uma expressão da graça, manifestando-se entre a dor e o êxtase como um arrebatamento divino, um dom concedido a quem sente o toque de Deus no coração. Ver: AMARAL, Maria José Caldeira do. O dom das lágrimas. *Agnes*, São Paulo, (2), 65-82, 1 sem, 2005. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/agnes/issue/view/2165>. Acessado em: 20 mai. 2022.

⁴²² A vida de Cristo e partes do Novo Testamento (fusão dos quatro Evangelhos em único relato da história de Jesus) já haviam sido traduzidos para o português, francês e catalão pelo cartuxo Ludolfo de Sajonia (ou Ludolphus de Saxonia, 1300-1378), sob o título de *Vita Christi*. O franciscano espanhol Fr. Ambrosio Montesino foi o responsável pela tradução do *Vita Christi* para o Castelhana, obra impressa em Alcalá, entre 1502 a 1503, em quatro densos volumes, custeados por García de Rueda.

⁴²³ IESUS, Madre Teresa de. **La Vida** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 108. (V 9, 6)

⁴²⁴ COVARRUBIAS OROZCO, Sebastián de. REPRESENTAR. **Tesoro de la lengua castellana, o española** [...]. Madrid: por Luis Sanchez, Impresor del Rey. 1611. fol. 9r.

⁴²⁵ IESUS, Madre Teresa de. **La Vida** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 106. (V 9, 3)

A imagem representada proporciona orientação espiritual e a inspira na oração. Por meio da meditação, Teresa encontra “apoio importante, porque fixam nela o espírito, remetem-no à realidade simbolizada e concentram-se [...]”⁴²⁶. O esforço intelectual associado ao recurso da imagem é a garantia que afastava os enganos. A reflexão intelectual – o “entendimiento” – sobre a imagem de Cristo representado dentro de si é o que Teresa compreende como meditação, ou seja, o uso de mecanismo que auxilia no recolhimento⁴²⁷.

As visões descritas por Teresa suscitam um aspecto pouco explorado entre os pesquisadores teresianistas, relacionado ao aparente movimento das cenas narradas. Em diferentes momentos do texto e nas descrições visionárias, ou mesmo no registro do arrebatamento e do êxtase, é possível interpretar uma cena: a cena do seu próprio corpo, o corpo de Cristo, o purgatório, a cena do inferno, a ascensão das almas ao céu, os lugares e momentos do evento sobrenatural. Assim, há narrativa que aponta para movimento e ação.

Tomando a escrita de Teresa em seu conjunto – oração, visão, corpo, imagens e leituras – percebe-se uma relação entre os referenciais cotidianos e a narrativa mística. Ao analisar as pinturas de artistas espanhóis, Victor Stoichita nos oferece reflexões que ajudam a compreender a escrita teresiana. Para o historiador, “la influencia del cuerpo sobre el alma postulada por san Agustín debe entenderse estrictamente en el marco de la teoría de la oración: uno puede servirse de todo su cuerpo (solamente) para adorar a Dios”⁴²⁸. A dualidade entre corpo e alma, a partir de Santo Agostinho, acompanha a tradição da literatura espiritual em muitos autores. Por outro lado, Tomás de Aquino não nega a participação do corpo durante a oração, mas acentua a necessidade de cuidado com os excessos de estimulação corporal.

A partir do estudo de Stoichita, destaca-se a circulação de manuais medievais datados do final do século XIII, que continham exercícios de *captatio* divina. Essas obras foram traduzidas para o castelhano e circularam até o final do século XVII. Para Stoichita, esses tratados, que ilustravam os modos de orar, não foram práticas e/ou obras isoladas; ao contrário, demonstram uma sequência de posições e uma dinâmica que conduziam ao objetivo final: a epifania. Ele observa que “existe una sola vía de acción corporal, pero varias estaciones:

⁴²⁶ IMAGEM. **Dicionário de mística**. São Paulo: Paulus/Edições Loyola, 2003. p. 528

⁴²⁷ Contemplação e meditação são formas de oração com estruturas diferentes na concepção de Madre Teresa. A contemplação é considerada uma forma superior de oração, ocorrendo de modo intuitivo e envolvendo todo o indivíduo, pois prepara para a união mística. É um elevado grau de experiência espiritual, frequentemente entendido como uma graça concedida por Deus. Em contrapartida, a meditação é uma forma menor de oração, caracterizada por ser discursiva e racional; requer a vontade e a ação da pessoa que está orando. Às vezes, pode utilizar recursos de inspiração. Cf. CONTEMPLAÇÃO. In: SCIADINI, Patrício (O.C.D.). **Dicionário de Santa Teresa de Jesus**. São Paulo: LTr, 2009. p. 225-226.

⁴²⁸ STOICHITA, Victor I. **El ojo místico: pintura y visión religiosa en el Siglo de Oro español**. Versión española de Anna Maria Coderch. Alianza Editorial: Madrid, 1995. p. 171

humillación por medio de inclinación, prosternación, flagelación y genuflexión, postura de pie y acción de las manos, elevación de los brazos, estiramientos extremados del cuerpo”⁴²⁹.

O texto de Stoichita é importante porque oferece uma nova leitura da percepção corporal no texto teresiano. Assim, a obra de Teresa demonstra um corpo em movimento, um êxtase ou arroubo, cuja cena se apresenta como uma espécie de iconografia – uma escrita pictórica. A oração de quietude não envolvia somente o intelecto; todo o corpo era seduzido e arrebatado: “era impetu excessivo que no me podia valer”⁴³⁰. Se considerarmos que a experiência visionária é uma experiência de imagem⁴³¹, o texto da Carmelita torna visível o evento sobrenatural através das palavras e pela linguagem que excede.

Toda essa análise contribui para refletir sobre a relação entre as visões descritas por Teresa e o envolvimento de todo o seu corpo. As leituras de Teresa parecem ter influenciado não apenas sua escrita como ensinamento do caminho espiritual, mas também a maneira como seu texto evidencia o movimento corporal em direção à união mística. Os místicos são, geralmente ávidos leitores, e com Teresa d’Ávila não foi diferente. De leituras espirituais a romances de cavalaria, os livros forneciam inspiração e métodos, configurando modos de empregar a linguagem da mística. No caso dos livros espirituais, ofereciam métodos e exercícios que favoreciam a união com o Divino, já que “todo livro místico prepara uma comunicação com Deus, um colóquio, transformando-os em diálogo com a leitor”⁴³².

A literatura mística do Século de Ouro espanhol parece ter superado qualquer rigidez expressiva, e a plasticidade na escrita é uma característica marcante de Teresa. Não apenas as imagens ou leituras inspiravam a descrição de suas visões, mas o próprio fenômeno experienciado. Teresa narra minuciosamente o que a alma sente, como se fizesse um relato quase “cinematográfico” de seus arroubos. O movimento narrado envolver o corpo e a cena é descrita: “solo la mirada al cielo recoge el alma”⁴³³; “no lo sé, se que padece, y le llega a las entrañas esta pena, y que quando dellas saca la saeta el que la hiere, verdaderamente parece se las lleva tras si según es el sentimiento de amor”⁴³⁴. A leitura desses fragmentos permite ao leitor imaginar uma cena em ação, pois a narrativa de Teresa induz uma sequência de

⁴²⁹ *Ibid.*, p. 174

⁴³⁰ IESUS, Madre Teresa de. **La Vida** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 492. (V 39, 9)

⁴³¹ Cf. STOICHITA, Victor. *op. cit.* p. 182

⁴³² HOUDARD, Sophie. Afeições da alma e emoções na experiência mística. In: CORBIN, Alain; COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, Georges (Orgs.). **História das Emoções: da Antiguidade às Luzes**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2020. p. 368.

⁴³³ IESUS, Madre Teresa de. **La Vida** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 490. (V 38, 6)

⁴³⁴ IESUS, Madre Teresa de. **Libro llamado Castillo Interior, o las Moradas** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 138. (6M 2, 3)

informações, objetos (vermes, campos, fontes, setas, etc.), personagens (Cristo, anjos, demônios, santos, etc.) e um movimento contínuo.

As cenas descritas por Teresa incluem visões do inferno e do purgatório. O inferno, por exemplo, é para Teresa um lugar com um túnel escuro e apertado:

Estando un día en oracion, me halle en un punto toda sin saber como, que me parecia estar metida en el infierno [...] parecíame la entrada a manera de un callejon muy largo y estrecho, a manera de horno muy baxo y oscuro, y angosto: el suelo me parecia de una agua como lodo, muy sucio, y de pestilencial olor⁴³⁵.

Como se vê, a narrativa, com seus detalhes e perfeita sequência de situações, permite que o leitor visualize todo o movimento da “imagem” contada, chegando a sugerir até o odor daquele local sombrio. Em algumas visões, aparecem personagens com “muchos demonios [...] que a mi me puso gran pavor, que con garfos grandes le trayan de uno en otros”⁴³⁶, o que reforça o impacto imagético da descrição.

A cultura religiosa do Ocidente cristão constrói um horizonte de vida entre dois “mundos” — o natural e o sobrenatural — cujos elementos condicionam atitudes e crenças ao longo da vida:

la sociedad moderna fue resultado de una rica herencia cultural que había ido cristianizando con el legado de la antigüedad clásica y de la semítica y de la más recientes aportaciones del mundo medieval, en un complejo sistema de creencias sobre el mundo inmaterial, una *realidad* sobrenatural, intangible e etérea, sólo susceptible de conocimiento a través de la fe o de las interpretaciones mítico-religiosas, que fue asumida por la población a través de una construcción simbólica desarrollada tanto en nivel conceptual como visual⁴³⁷. (itálico no original)

Por fim, o espaço onde ocorrem êxtases, arroubos e visões é um ambiente de oração, recolhimento, meditação ou contemplação. Teresa evita qualquer espetáculo público e recomenda discrição e discernimento. Ela demonstra conhecer perfeitamente o que sente e experimenta e, além disso, está ciente dos riscos que esses fenômenos implicam em seu tempo.

⁴³⁵ IESUS, Madre Teresa de. **La Vida** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 395-396. (V 32, 1)

⁴³⁶ IESUS, Madre Teresa de. **La Vida** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 502. (V 38,24)

⁴³⁷ FRANCO RUBIO, Gloria A. *op. cit.* p. 13

3.2.2 “Esta pena y gloria junta me traía desatinada”: uma linguagem apaixonada que excede

A linguagem mística caracteriza-se por oxímoros, paradoxos, metáforas, alegorias, simbologias, comparações e superlativos. O místico emprega “o mais ardente linguajar do amor humano para falar do amor de Deus” e recorre a contradições sublimes, como “entender não entendendo”, “glorioso desatino” e “divina loucura”⁴³⁸. Esses elementos, presentes com maior ou menor frequência, conferem plasticidade à literatura mística, tema relevante deste capítulo.

A mística também se insere em uma tradição sociocultural e religiosa, desde a tradição cisterciense até a espiritualidade franciscana. Em todas essas épocas, a linguagem amorosa de Deus é profundamente hiperbólica. Michel de Certeau observa que “cada uma das experiências do místico vai conduzi-lo a um aquém mais radical que se traduz também por um além dos momentos de maior intensidade”⁴³⁹. Assim, o conhecimento místico é afirmado pela experiência, que por sua vez se traduz em palavras que excedem os limites da linguagem:

o místico limita-se a falar uma linguagem recebida, mesmo que o ‘excesso’ místico, a ferida e a abertura do sentido [...] não sejam identificáveis com a estrutura histórica da qual dependem a sua forma e, inclusive, a sua possibilidade⁴⁴⁰.

Teresa, ao escrever sobre a vida espiritual e os eventos extraordinários, utiliza comparações para facilitar a compreensão do que é “difficultosissimo de dar a entender”⁴⁴¹. Embora declare ter pouca instrução, Teresa demonstra grande capacidade e habilidade ao abordar temas complexos em suas páginas.

Teresa usa o lugar comum da “pouca instrução” como justificativa para os possíveis equívocos em sua escrita, pedindo paciência ao leitor:

Aveys de tener paciencia, porque no sabré dar a entender como yo tengo entendido algunas cosas interiores de oracion, sino es ansi, y aun plega al Señor que atine a dizer algo, **porque es bien dificultoso,** lo que quería daros a entender, sino ay esperiencia⁴⁴². (grifos meus)

Como indicado no trecho em destaque, a busca por adesão reflete uma postura humilde, embora, como Rafael Lapesa comenta, nem tudo é “llaneza” na escrita da Madre. As leituras

⁴³⁸ Cf. LAPESA, Rafael. El español del siglo de oro. In: **Historia de la Lengua Española**. 9ª ed., Madrid: Editorial Gredos, 1981. p. 316.

⁴³⁹ CERTEAU, Michel de. 2021, p. 415

⁴⁴⁰ *Ibid.*, p. 417

⁴⁴¹ IESUS, Madre Teresa de. **Libro llamado Castillo Interior, o las Moradas** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 58. (4M 1, 1)

⁴⁴² IESUS, Madre Teresa de. **Libro llamado Castillo Interior, o las Moradas** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 11. (1M 1, 9)

de Teresa, dos livros de cavalaria na juventude aos tratados ascéticos-espirituais na etapa religiosa (leituras interrompidas pelo Índice de livros proibidos em 1559), deixam vestígios em seus escritos, demonstrando uma complexidade significativa:

con incorporación de varias subordinadas, sin perder el hilo conductor; en sus poesias más inflamadas se sublima el conceptismo de los cancioneros; y el arrebató de sus Exclamaciones se desborda en series de apóstrofes, interrogaciones, miembros semejantes, anáforas, antítesis y uso de la figura etimológica⁴⁴³.

A linguagem mística e a escrita de Teresa ultrapassam o comum: “adentrando en el alma para la apercepción de sus experiencias, forjan el instrumental léxico del análisis psicológicos; y las palabras amplían sus dimensiones conceptuales para abarcar la infinitud vivida”⁴⁴⁴.

A escrita feminina demonstra uma estratégia narrativa consciente das limitações impostas ao seu gênero. No contexto impregnado pela desconfiança, insiste-se na ideia de que a Madre escrevia com consciência, mesmo estando sob o mandato da escrita, Teresa não demonstra ingenuidade. Seu estilo simples e direito de comunicar o sublime mostra a potência do seu texto e de sua narrativa. Com simplicidade, seu estilo permitiu uma liberdade criativa inesperada⁴⁴⁵.

O saber seria em Teresa a consciência de um *são-saber*, próxima da concepção de *docta ignorantia* de Nicolau de Cusa (1401-1464), reconhecendo que as comparações usadas para descrever o sublime nem sempre alcançam plenamente seu objetivo: “y aunque **sea grossera comparacion, no hallo outra que más pueda dar a entender lo que pretendo**”⁴⁴⁶ (grifo meu). Em outros momentos, porém, ela se satisfaz com a aproximação encontrada, afirmando: “Regalame esta cõparacion”⁴⁴⁷.

Outro recurso frequente em seu texto, comum na escrita feminina, é a *captatio benevolentiae*. Teresa apela à humildade e à paciência do leitor, como quando se refere à “torpeza de las mugeres” e admite – em tom de autodepreciação – que escreve sobre temas que “não sabe”:

y entendia como sin esta ayuda [de Deus] no podíamos nada [...]. No seria tiempo perdido hermanas el que gastassedes en leer esto, ni yo en escribirlo, [...], **mas nuestra torpeza de las mugeres todo lo ha menester: y así por ventura quiere el Señor que vengá a nuestra noticia semejantes comparaciones** [...]. Son tan oscuras de entender estas cosas interiores, que

⁴⁴³ LAPESA, Rafael. *op. cit.* p. 318-319.

⁴⁴⁴ *Ibid.*, p. 316.

⁴⁴⁵ ESTILO LITERÁRIO. In: SCIADINI, Patrício (O.C.D.). **Dicionário de Santa Teresa de Jesus**. São Paulo: LTr, 2009. p. 324.

⁴⁴⁶ IESUS, Madre Teresa de. **Libro llamado Castillo Interior, o las Moradas** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 118. (5M 4, 3)

⁴⁴⁷ IESUS, Madre Teresa de. **La Vida** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 166. (V 14, 9)

quien tan poco sabe como yo, forçado aura de dezir [...]: **es menester tenga paciencia quien lo leyere**, pues yo la tengo para escribir lo que no sé⁴⁴⁸. (grifos meus)

A captação da benevolência buscava servir como recurso para afastar ou evitar acusações de desobediência. Tal estratégia, própria do repertório de escrita de seu tempo, revela que Teresa estava ciente dos cuidados necessários e buscava garantir a compreensão e o apoio do confessor/leitor: “No se si digo desatinos, si lo son, **vuesa merced los rompa**, y si no los son, **le suplico ayude a mi simpleza, con añadir aqui mucho**”⁴⁴⁹ (grifos meus).

Quanto a estrutura do texto místico, uma das formas mais comuns presentes no estilo literário se apresenta como ação oximórica. Michel de Certeau define como uma “coincidência dos contrários”⁴⁵⁰, pois ao escrever/sentir não sabe se é sofrimento ou delícia, bom ou mau; por isso a mística aponta para uma instabilidade na linguagem. A tradição mística também se caracteriza pela expressão hiperbólica, que aparece em textos de todos os tempos.

Quando Teresa escreve sobre as sensações “sobrenaturais”, tanto exteriores quanto interiores, ainda que cause dor e sofrimento ela afirma que o arrebatamento causa “grandíssimo” sossego e paz: “esta quietud y recogimiento del alma es cosa que se **siente mucho** en la satisfaccion y paz, que en ella se **pone con grandissimo contento** y sosiego de las potencias, y muy suave deleite”⁴⁵¹ (grifos meus). Assim, um repertório de expressões para descrever o indizível, seja sobre as sensações do corpo ou da alma. Como aponta Maria José de la Pásqua Sánchez, o corpo feminino:

sus percepciones sensitivas, accidentes y síntomas, relativizadas solo en apariencia en alusiones al flaco ánimo mujeril, acude Teresa de Jesús constantemente para explicar sus emociones. En efecto, enfermedades, estigmas, éxtasis y otras improntas son marcas corporales de pertenencia a Cristo que señala a un corazón consumido de amor⁴⁵².

Ao descrever as sensações corpóreas, frequentemente positivas, o místico também enfrenta a tensão com a tradição cristã da *fuga mundi*, ou rejeição do corpo material. Erich Auerbach contribui para a compreensão dessa ideia, destacando que tal postura nem sempre

⁴⁴⁸ IESUS, Madre Teresa de. **Libro llamado Castillo Interior, o las Moradas** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 15-16. (1M 2, 6-7)

⁴⁴⁹ IESUS, Madre Teresa de. **La Vida** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 93. (V 7, 22)

⁴⁵⁰ CERTEAU, Michel de. **A fábula mística: séculos XVI e XVII**. vol. 2, Tradução de Abner Chiquieri. Revisão de Manoel Barros da Motta, ed. 1, Rio de Janeiro: Forense, 2015b. p. 228.

⁴⁵¹ IESUS, Madre Teresa de. **La Vida** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 169. (V 15, 1)

⁴⁵² PÁSCUA SÁNCHEZ, Maria José de la. Amor místico, amor sensual: sexo, amor e identidades femininas (siglos XVI-XVII). In: VAL VALDIVIESO, Maria Isabel del; GALLEGO FRANCO, Henar (eds.). **Las huella de Foucault: poderes, cuerpos y deseos**. Icaria editorial: Barcelona, 2013. p. 177.

implica uma vida completamente afastada do mundo ou desprovida de paixões⁴⁵³. Pelo contrário, há uma:

persistência no sofrimento apaixonado no mundo e, por isso mesmo, contra este; à carne, às más *passiones* deste mundo, não opõem nem a apatia estoica nem “bons sentimentos” (*bonae passionnes*) capazes de atingir o meio-termo aristotélico através de um compromisso racional, mas sim algo de inaudito até então, a *gloria passio* inspirada pelo ardente amor a Deus⁴⁵⁴. (itálico no original)

A mística de Teresa demonstra bem a relação entre vida, carne e a “boa paixão” (ou “bons sentimentos”, recorrendo ao termo acima citado). A alma e corpo sentem os efeitos do arrebatamento, como ela descreve: “muchas vezes estava ansi como **desatinada, y embriagada en este amor [...] bien entendia que era Dios**, mas no podia entender como obrava aqui”⁴⁵⁵ (grifo meu). A narrativa aponta essas sensações, e Teresa emprega um repertório de linguagem junto com um vocabulário coloquial muito particular. Ela comunica com intensidade o desejo de que todas as almas se tornem, como ela, “loucos” ou “bêbados” desse amor: “que lo esten todos los que yo tratare locos de vuestro amor”⁴⁵⁶.

Amar é sofrer, de modo que a escrita de Teresa expõe a incapacidade do corpo em suportar o arrebatamento do êxtase místico. A paixão, presente em sua escrita teresiana, tanto remete à Paixão de Cristo quanto carrega um sentido próximo ao da noção moderna de paixão:

Ya teneys oydo muchas vezes que se desposa Dios con las almas espiritualmente, [...] y aunque sea grossera comparacion [...] pueda dar a entender lo que pretendo, **que el Sacramento del matrimonio**; ainda es en diferente manera de esto que tratamos, **por ser todo spiritual, que differe mucho de lo corpóreo; porque todo es amor con amor, y sus operaciones son limpísimas, y tan delicadísimas y suaves**⁴⁵⁷. (grifos meus)

Teresa, nesse momento do livro *Castillo Interior*, introduz a alegoria do matrimônio espiritual, embora demonstre que essa comparação não seja ideal. Contudo, sua habilidade na escolha das palavras suaviza essa comparação ao afirmar que este matrimônio espiritual é algo de “delicadíssimo”, com operações “limpísimas”. Esse esforço mostra o quanto ela buscava eliminar o que é impuro e profano do que é sagrado, revelando, assim, toda a sua habilidade narrativa.

⁴⁵³ Cf. AUERBACH, Erich. *Gloria Passionis*. In: **Ensaio de Literatura ocidental**. Tradução de Samuel Titan Jr.; José Marcos M. de Macedo. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2012. p. 79

⁴⁵⁴ *Ibid.*, loc. cit.

⁴⁵⁵ IESUS, Madre Teresa de. **La Vida** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 185. (V 16, 2)

⁴⁵⁶ IESUS, Madre Teresa de. **La Vida** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 187. (V 14, 4)

⁴⁵⁷ IESUS, Madre Teresa de. **Libro llamado Castillo Interior, o las Moradas** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 117-118. (5M 4, 3)

No *Tesoro de la lengua castellana* o termo “passion” é definido como “aficionarse [...] que tiene passion, o aficion”⁴⁵⁸, e o termo “aficionar” carrega o sentido de “amor y voluntad. Aficionarse, enamorarse [...]”⁴⁵⁹. A concepção de emoção, do medievo à modernidade, acompanhou transformações culturais e até mesmo científicas. Se, anteriormente, as emoções eram vistas como movimentos da alma, “a noção moderna [...] se compreende em consonância com a razão, de um lado, e com as manifestações corporais, de outro”⁴⁶⁰.

A sensualidade da mística cristã teria abandonado a dimensão carnal da sexualidade e sublimado “a aptidão da união sexual para simbolizar uma união superior”⁴⁶¹. Sob esse ponto de vista, o cristianismo retirou do Sagrado tudo aquilo que é considerado impuro, sujo, profano. Na beleza do objeto amado, o atrativo sexual desaparece, “o elemento místico, que detém o religioso tentado, não tem mais nele ‘força atual’, atua na medida em que o religioso, fiel a si mesmo, prefere a salvaguarda do equilíbrio adquirido na vida mística ao delírio a que a tentação o faz deslizar”⁴⁶². O religioso prefere uma morte real a ceder à tentação. Assim, para o místico, sucumbir ao pecado da carne resulta em condenação, comprometendo sua motivação para a *unio* mística com Deus.

Conforme observa Georges Bataille, a obscenidade, presente na estrutura das imagens centrais da atividade sexual, revela uma distinção fundamental entre mística e erotismo no âmbito da linguagem. Dessa forma, é possível perceber, nos textos místicos e religiosos como um todo, uma oposição constante entre o amor divino e o amor carnal, pois não haveria obscenidade no amor místico⁴⁶³.

Na escrita teresiana, nas sétimas *Moradas* – consideradas as moradas da união mística –, Teresa demonstra como o matrimônio espiritual ocorre no mais íntimo da alma:

[...] se le represento el Señor acabando de comulgar, con forma de gran resplandor, y hermosura, y magestad, **como despues de resuscitado**, [...]. Porque entended que **ay grandissima diferencia de todas las** [visiones] **passadas, a las desta morada, y tan grande el desposorio espiritual**, [...]. **Ya he dicho, aunque se ponen estas comparaciones**, porque no ay otras más

⁴⁵⁸ COVARRUBIAS OROZCO, Sebastián de. PASSION. *Tesoro de la lengua castellana, o española* [...]. Madrid: por Luis Sanchez, Impressor del Rey. 1611. fol. 580r.

⁴⁵⁹ COVARRUBIAS OROZCO, Sebastián de. AFICIONAR. *Tesoro de la lengua castellana, o española* [...]. Madrid: por Luis Sanchez, Impressor del Rey. 1611. fol. 17v.

⁴⁶⁰ NAGY, Piroksa. A emoção na Idade Média: um período de razão. In: CORBIN, Alain; COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, Georges (Orgs.). **História das Emoções**: da Antiguidade às Luzes. Petrópolis, RJ: Vozes, 2020. p. 174. Do mesmo livro, Georges Vigarello vai apontar que Teresa d’Ávila subverte a noção de emoção, em meados do século XVI, quando tenta esclarecer seus “transtornos” à luz de alguma “indisposição do corpo”. VIGARELLO, Georges. A emergência do termo “emoção”. In: **História das Emoções**: da Antiguidade às Luzes. Petrópolis, RJ: Vozes, 2020. p. 293.

⁴⁶¹ BATAILLE, Georges. **O erotismo**. Tradução de Fernando Scheibe. 1 ed., 2 reimp., Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017. p. 250

⁴⁶² *Ibid.*, p. 263.

⁴⁶³ *Ibid.*, p. 270-271.

a propósito, **que se entienda**, que **aquí no ay memoria de cuerpo**, más que si el alma no estuviese en el, sino solo spiritu, y en el matrimonio espiritual muy menos, **porque pasa esta secreta union en el centro interior del alma**, que debe ser adonde esta el mesmo Dios⁴⁶⁴. (grifos meus)

No âmago da alma encontra-se a morada do Sagrado, onde esse matrimônio espiritual se realiza. Embora reconheça que a comparação não seja adequada, Teresa enfatiza, com a expressão “que se entienda”, demonstrando que o que ocorre ali – no centro mais secreto da alma – não se manifesta no corpo e, portanto, não é carnal. O matrimônio espiritual é, de acordo com Melquíades Andrés, “la comunicación de Dios al hombre. En él Dios abre los ojos al alma para que vea y entienda algo de la merced que le hace. El alma queda hecha una cosa con Dios”⁴⁶⁵.

Segundo Georges Bataille, a compreensão da matrimônio espiritual, aos olhos do religioso, opõe-se à realidade pura do “ato genital”⁴⁶⁶. O simbolismo conjugal na mística não possui, portanto, uma significação sexual. Bataille aponta que seria redução comparar as “delícias” de que falam os místicos a uma forma de atividade sexual. Assim, observa-se a tentativa de distanciar o que era considerado impuro de algo que, para os místicos, representava um dos eventos mais sublimes.

Em diversas passagens do texto teresiano, a sensualidade das palavras que se relacionam com o corpo e o êxtase apontam para uma sensualização do religioso, muito embora a escrita de Teresa esteja imbuída em estratégias de escrita e repertórios de linguagem próprias do seu tempo. Na linguagem da mística cristã, “o deleite, que enaltece o espírito, era desprovido de qualquer mecanismo de censura; um gozo sem temor e medo”⁴⁶⁷. Esse aspecto, segundo Margareth de A. Gonçalves, remete a uma distinção entre a mística e o erotismo, pois, na primeira, ocorre uma absoluta sublimação do gozo, onde o êxtase está relacionado ao “domínio do interior da consciência, sem a intervenção do jogo concreto dos corpos”⁴⁶⁸.

As maneiras de Teresa se fazer entender são retiradas do seu vocabulário cotidiano (os destaques são meus): “queda el alma tan **enamorada**”⁴⁶⁹; “y cõ un impetu grãde se levãta una **ola tan** poderosa que sube a lo alto **esta navezica** de nuestra alma”⁴⁷⁰; “me era de gran deleyte

⁴⁶⁴ IESUS, Madre Teresa de. **Libro llamado Castillo Interior, o las Moradas** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 237-238. (7M 2, 1-3)

⁴⁶⁵ ANDRÉS, Melquíades. *op. cit.* 1994. p. 87.

⁴⁶⁶ Cf. BATAILLE, Georges. 2017. p. 250-251.

⁴⁶⁷ GONÇALVES, Margareth de Almeida. *op. cit.* p. 88.

⁴⁶⁸ *Ibid.*, *loc. cit.*

⁴⁶⁹ IESUS, Madre Teresa de. **Libro llamado Castillo Interior, o las Moradas** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 119. (5M 4, 4)

⁴⁷⁰ IESUS, Madre Teresa de. **Libro llamado Castillo Interior, o las Moradas** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 167. (6M 5, 3)

considerar ser mi alma un **huerto**, y al Señor que se paseava en el, suplicavale aumentasse el olor de **las florezitas** de virtudes”⁴⁷¹. Com uma linguagem mais simples – pelo menos aparentemente –, Teresa consegue descrever e comparar a alma com um barco, um jardim, um castelo, por exemplo. A alma também tem desejos e emoções; ela apaixona (enamora-se), sente o ímpeto (representado na metáfora da onda), responde às sensações que Teresa descreve com bastante habilidade narrativa.

Numa perspectiva de lado oposto, as imagens recorridas por Teresa para dizer sobre os obstáculos e os pecados são representados por vermes e criaturas peçonhentas, como encontrados nas primeiras Moradas. A oração ganha o símbolo da porta, pois é a entrada na vida espiritual; o mais íntimo de si mesmo, ou o interior, é o local privilegiado onde Deus está: é a câmara central do castelo, que se encontra na sétima morada que é a alma.

Na escrita de Teresa, o corpo participa tanto do sofrimento quanto do gozo. Seu texto traz descrições precisas de sensações e destaca sua intensidade:

que bien entendo que a Dios no ay que ponerle termino, que en un instante puede llegar a un alma a lo más subido que se dize aqui [...]. **Pues ay vezes que estas ansias, y lagrimas, y sospiros y los grandes ímpetus que quedan dichos que todo esto parece procedido de nuestro amor con grã sentimiento**, mas todo no es nada en cõparacion de estroto, **porque esto parece un fuego que esta humeãdo y puedese sufrir [...]** no se entiende de donde, ni como, un golpe, o como si viniesse una saeta de fuego, no digo que es saeta, más cualquier cosa que sea se ve claro que no podia proceder de nuestro natural, tãpoco es golpe, aunque digo golpe, más **agudamente hiere [...]** sino en lo muy hondo, y intimo del alma⁴⁷². (grifos meus)

As comparações, no entanto, não são suficientes. Teresa afirma que as experiências se assemelham a algo naturalmente sentido, mas são, ao mesmo tempo, distintas. Nos trechos em destaque, as contradições surgem em sua tentativa de se fazer entender: é uma seta que não é bem uma seta, um golpe que é como se fosse, mas não é. Afeta o corpo por completo:

[...] via un angel [...] hermoso mucho, el rostro tan encendido, que parecia de los angeles subidos [...], vialo en las manos un dardo de oro largo, y al fin del hierro me parecia tener un poco de fuego, este me **parecia meter por el coraçon algunas veces**, y que **me llagava** a las entrañas, al sacar me parecia las llevaba consigo, y **me dexava toda abrasada en amor grande** de Dios, era **tan grande el dolor que me hazia dar aquellos quexidos**, y **tan excessiva** la suavidad que me pone este **grandissimo** dolor que no ay dessear que se quite [...]⁴⁷³. (grifos meus)

⁴⁷¹ IESUS, Madre Teresa de. **La Vida** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 166. (V 14, 9)

⁴⁷² IESUS, Madre Teresa de. **Libro llamado Castillo Interior, o las Moradas** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 222. (6M 11, 1-2)

⁴⁷³ IESUS, Madre Teresa de. **La Vida** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 355-356. (V 29, 13)

A linguagem é hiperbólica, utilizada para expressar o que excede e transborda em Madre Teresa. O corpo sente e participa dos efeitos que ela descreve como profundos, a ponto de “tão grande” soltar gemidos, sente nas entranhas, parece fogo, mas é suave. Assim, a escrita mística de Teresa constrói lugares, sensações e intensidade a cada visão e arrebatamento descrito, montando uma cena. O contraditório demarca o esforço de dizer e expressar o inefável da experiência de êxtase. O corpo, portanto, torna-se a morada de algo que é maior, lugar onde se degusta e saboreia a presença divina e onde se sofre, de modo a submeter-se a si mesmo e a purificar-se.

Teresa expressa tudo isso em seus textos por meio de uma linguagem que sobeja em tom apaixonado, amoroso e hiperbólico. Foi pela escrita que se deu o processo de autoconhecimento, e é através desses escritos que podemos compreender a relação da mística com o corpo. A linguagem teresiana é encarnada de descrições sensoriais específicas. Logo, o seu texto oferecer um repertório de leituras sobre o corpo, no qual a linguagem sensual (e erótica) encontra a sua plasticidade.

A participação do corpo nas várias cenas de êxtase descritas por Madre Teresa instaura um sentido para a vida religiosa, deixando marcas na memória e na alma, conforme ela demonstra no livro da *Vida* e no *Castillo Interior*. A hierofania, nesse sentido, transformou a maneira como ela viveu no mundo⁴⁷⁴.

3.3 Vida conventual e relações de poder

Neste ponto da discussão, que corresponde ao último vértice temático proposto no início, percebe-se como Teresa pode ter compreendido o seu corpo como espaço de constituição de conhecimento – sobre si mesma, suas potencialidades e fragilidades –, conferindo certa “autoridade” (termo que deve ser aplicado com muito cuidado) e afirmação feminina diante dos varões da Igreja.

⁴⁷⁴ A experiência religiosa é percebida justamente em sua capacidade de interpretar, classificar e sentir o religioso. Trata-se de uma forma própria de conhecimento, em que o que é sentido (experimentado) assume um tom religioso; o sentimento é apriorístico. Para Rudolf Otto, “detectar e reconhecer algo como sendo ‘sagrado’ é, em primeiro lugar, uma avaliação peculiar que, *nesta forma*, ocorre somente na forma do religioso”. Assim, a dimensão da experiência, ou seja, daquilo que é sentido, torna-se uma forma própria de produção de conhecimento. OTTO, Rudolf. **O sagrado**. São Leopoldo: Sindal/EST; Petrópolis, RJ: Vozes, 2017. p. 37. Para Mircea Eliade, o indivíduo toma conhecimento do sagrado quando este se manifesta como “absolutamente diferente do profano”. A essa manifestação de “ordem diferente” — ou seja, sagrada — dá-se o nome de hierofania. ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano: a essência das religiões**. São Paulo: WMF/Martins Fontes, 2018. p. 17.

No momento da fundação, fica demonstrado na escrita de Teresa o seu posicionamento firme diante dos padres:

porque yo traya gran quenta en **no hacer cosa contra la obediencia, más sabía que si lo dezia a mis prelados era todo perdido**, como la vez pasada [...]. En tener dineros, en procurar-lo, en concertarlo, y hazerlo labrar pasé tantos trabajos, y algunos bien a solas”⁴⁷⁵. (grifos meus)

Para que o mosteiro de São José se tornasse realidade, era necessário demonstrar que nada havia sido feito sem a devida licença. A narrativa de Teresa demonstra justificar que tudo foi feito sem que houvesse desobediência da parte dela. Para a fundação, as solicitações e trocas de cartas fizeram parte das negociações. Aconselhada pelo padre Gaspar de Salazar, todo o processo correu em segredo e de modo discreto, pois havia o risco de ser “todo perdido como la vez pasada”.

O relato de Madre Teresa exemplifica como muitas mulheres no passado agenciavam suas vidas de maneiras diversas. As fontes consultadas oferecem indícios sobre o modo como ela conduzia esse agenciamento, aproveitando-se de brechas e atuando nas margens das relações de poder. Teresa reconhece seu corpo como “mujeril, fraco e ruim”, reproduzindo um *topos* literário comum, declarando suas limitações:

Algunas [vezes] affligida dezia, Señor mio como me mandays cosas que parecen impossibles, que **aunque fuera mujer si tuviera libertad, más atada por todas partes**, sin dineros, ni de adonde los tener⁴⁷⁶. (grifo meu)

O texto de Teresa expõe momentos de angústia, tensão e recuo ao longo do processo fundacional. Sem seguir uma ordem cronológica nos relatos, o livro da *Vida* narra a trajetória enfrentada pela madre para reformar e fundar novos mosteiros. Toda a escrita de Teresa ressalta uma mulher que priorizava a prudência ao lidar com os desafios e as negociações da etapa fundacional. A linguagem de Teresa advoga pela discrição: “En todo es menester tener discrecion”⁴⁷⁷. Esse processo, ao que parece, representa uma transformação que se manifesta em todo o texto escrito sob a pena de Teresa.

Mesmo ao descrever a motivação para a empreitada reformadora, o sobrenatural se faz presente. Teresa justifica sua iniciativa com base em um relato visionário:

dixome el Señor: *Ya te he dicho que entres como pudieres*. [...] Yo quede muy espantada, y vi que tenia razon [...] aunque bien pequeño, monesterio cabal,

⁴⁷⁵ IESUS, Madre Teresa de. **La Vida** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 418. (V 33, 11)

⁴⁷⁶ IESUS, Madre Teresa de. **La Vida** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 418. (V 33, 11)

⁴⁷⁷ IESUS, Madre Teresa de. **La Vida** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 142. (V 13,1)

[...] de manera que se pudiesse vivir [...] y ansi se ha de hacer siempre⁴⁷⁸.
(itálico no original)

A tomada de posição de Teresa está sempre sustentada no relato de sua vida e nas visões que afirmava ter. O texto é permeado por passagens que indicam que cada decisão tomada foi fruto da revelação, interpretadas como conselhos divinos⁴⁷⁹. Afirmando agir para o crescimento da fé, Teresa negocia com seus superiores e tangencia as regras em favor da fundação:

tornó mi confessor a darme licencia que pusiesse en ello todo lo que pudiesse, yo bien veyá el trabajo a que me ponía por ser muy sola y tener poquissima posibilidad, **concertamos se tratasse con todo secreto, y así procure que una hermana mía que vivía fuera de aquí comprasse la casa, y la labrasse como que era para sí**⁴⁸⁰. (grifos meus)

O que seria o futuro Mosteiro de San José de Ávila, fundado em 1562, teve sua primeira fase conduzida em segredo. Alguns apontamentos sobre o projeto fundacional são importantes para compreender as relações sociopolíticas envolvidas. A fundação, realizada sob a regra primitiva do Carmelo, dividiu opiniões e enfrentou forte oposição.

Segundo Josep Pérez, Teresa inicialmente busca consulta e apoio dos padres Pedro de Alcântara, Francisco de Borja, o dominicano Luís Beltrán e o padre Pedro Ibáñez. Teresa foi orientada por seu confessor, o jesuíta Baltasar Álvarez, a procurar o provincial dos carmelitas, Ángel de Salazar. Embora Salazar aprove inicialmente o projeto, ele posteriormente volta atrás em sua decisão. Durante esse período, Teresa providencia as diligências junto ao papado para obter as licenças necessárias. Com o recuo de Salazar, é preciso solicitar um novo breve, agora pedindo que o convento fique sob a obediência de um ordinário. Paralelamente, o projeto avança com a compra da casa⁴⁸¹.

De acordo com Alison Weber, “se temía que el nuevo convento no tuviese suficientes recursos para sustentar a las monjas y que quitara donaciones a otros monasterios. Sin embargo, Teresa consiguió reunir suficientes recursos y apoyo eclesiástico”⁴⁸². Essas questões econômicas também afetavam os conventos já existentes em Ávila (incluindo o da Encarnação),

⁴⁷⁸ IESUS, Madre Teresa de. **La Vida** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 419. (V 33, 12)

⁴⁷⁹ Embora a narrativa de Teresa justifique uma intuição interior para a fundação, os tempos não se mostravam tranquilos. A Europa cristã vivia a rivalidade religiosa entre católicos e luteranos: “en Francia empieza las guerras de religión. En España se cree ver luteranos por todas as partes. No son tiempos para el diálogo, sino para la intransigencia”. PÉREZ, Joseph. **Teresa de Ávila y la España de su tiempo**. ALGABA Ediciones: Madrid, 2007. p. 59.

⁴⁸⁰ IESUS, Madre Teresa de. **La Vida** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 417-418. (V 33, 11)

⁴⁸¹ PÉREZ, Joseph. **Teresa de Ávila y la España de su tiempo**. ALGABA Ediciones: Madrid, 2007. p. 62-63.

⁴⁸² WEBER, Alison. 2012. p. 110.

pois as doações tinham limites, e toda nova comunidade religiosa implicava uma redução de receita para as demais já existentes.

Todo o processo transcorreu entre 1560 e 1562 e, além do apoio clerical, o processo de fundação contou com a colaboração de outras personagens. Dona Guiomar Ulloa, fidalga benfeitora e amiga de Teresa, forneceu fundos e formalizou, em seu nome, a petição para a fundação do mosteiro, a fim de evitar atenção excessiva sobre Teresa. Essa estratégia foi recomendada pelo padre jesuíta Gaspar de Salazar, que também aconselhava discrição em todas as etapas. A compra e reforma da casa para o futuro Mosteiro de São José ficaram sob os cuidados de Dona Juana de Ahumada, irmã de Teresa, e de seu esposo, Juan de Ovalle⁴⁸³.

Outras mulheres apoiaram Teresa, como sua sobrinha Isabel de la Peña, que ofereceu um dote de duzentos ducados, e Leonor de Cepeda, também sua sobrinha, teria ajudado com alguma quantia. Teresa também recebe apoio financeiro de seu irmão Lorenzo, que à época estava no Peru. Em 1562, o Breve pontifício autorizando a fundação do Mosteiro de São José de Ávila é concedido, com a casa estando sob a obediência do Bispo de Ávila, Álvaro de Mendoza⁴⁸⁴.

A tensão interna envolvia, portanto, não apenas questões econômicas, mas também disputas políticas e relações sociais. Ao longo desse processo, a noção de obediência e desobediência é constantemente trabalhada na narrativa da monja. A escrita de Teresa também aponta não apenas sua habilidade de autogoverno, mas a sua capacidade de conduzir o projeto fundacional, definindo como seria a renda das novas casas e articulando com diferentes figuras das elites locais.

Citada anteriormente, a abordagem de Ángela Atienza Lopez novamente nos permite vislumbrar sobre os limites estabelecidos pelas próprias monjas, refletindo sobre complexa relação de subordinação dentro do claustro. De acordo com a autora, “las fuentes permiten ver bien cómo moralidad, ética y política se entrecruzaron en un debate sobre el poder y la autoridad en el seno de los conventos femeninos que ellas no dejaron de plantear”⁴⁸⁵. O que se observa na vida conventual feminina, do século XVI ao XVIII, são espaços de ação e decisão que antes eram considerados alheios às mulheres.

No livro da *Vida*, Teresa afirma não desobedecer, ainda que sua atitude em si demonstre desobediência. E em sua própria defesa, ela escreve: “hize mi culpa, como muy culpada, y **ansi lo parecia a quien no sabia todas las causas; despues de aver me hecho una grande**

⁴⁸³ Cf. PÉREZ, Joseph. *op. cit.* p. 64.

⁴⁸⁴ *Ibid.*, p. 66.

⁴⁸⁵ ATIENZA LÓPEZ, Ángela. *op. cit.* p. 120

reprehension, [...] yo no quisiera disculparme porque yva determinada a ello [...]⁴⁸⁶ (grifos meus). No destaque, Teresa não se desculpa ao ser acusada de realizar a fundação por conveniência própria. Sua justificativa e defesa sempre foi a vontade divina, revelada como um chamado para promover o crescimento da fé e o restabelecimento da Ordem primitiva. Por essa convicção, ela se exime de qualquer acusação de desobediência: “En algunas cosas bien via yo **me condenavan sin culpa**, porque me dezian lo avia hecho porque me tuviesen en algo, y por ser nombrada”⁴⁸⁷ (grifo meu).

Por outro lado, ao ser acusada de “ruim”, a tônica da auto-humilhação e autocomplacência emergem em seu texto: “más en otras **claro entendía que dezian verdad, en que era yo más ruyn que otras**”⁴⁸⁸ (grifo meu). Embora demonstre firmeza em seu posicionamento, o recorrente tom de humildade e submissão permeia seu relato.

A essa altura, fica demonstrado que a escrita de Teresa é um constante ir e vir de afirmações. Isso ocorre porque as realidades históricas e as experiências humanas estão acompanhadas de ambiguidades, desequilíbrios e compreensões de mundo diversas, próprias da contingência. Seria inadequado esperar que a vida de uma monja reformadora, fundadora de mosteiros e escritora fosse estritamente coerente e linear.

A questão da forma de renda do mosteiro de São José foi tema conversado entre a monja e o padre Ibáñez:

Escrevilo al religioso Dominico que nos ayudava [Pedro Ibáñez], **embiome escritos dos pliegos de contradicion y Theologia para que no lo hiziesse**, y ansi me lo dezia que lo avia estudiado mucho: yo le respondia que para no seguir mi llamamiento, **y el voto que tenia hecho de pobreza**, y los consejos de Christo [...], **que no quería aprovecharme de Theologia, ni con sua letras en este caso me hiziesse merced**.⁴⁸⁹ (grifos meus)

No trecho, a suposta teimosia de Teresa, contrariando os conselhos do padre, demonstra o quanto estava determinada a seguir o modelo que havia planejado. Aparentemente, o relato reflete essa decisão – manter o voto de estrita pobreza. No entanto, os acontecimentos demonstraram correr em outro sentido. Por volta de 1560, Teresa se convence de fundar um convento pequeno que funcionaria como um espaço seguro para a prática da oração. Utilizando-se de boa rede de relações sociais (tanto laicas quanto religiosas), Teresa obtém apoio e recursos

⁴⁸⁶ IESUS, Madre Teresa de. **La Vida de la Madre Teresa de Iesus** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus fundadora de los monesterios [...], Salamanca, 1588. p. 461. (V 36, 12)

⁴⁸⁷ IESUS, Madre Teresa de. **La Vida de la Madre Teresa de Iesus** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus fundadora de los monesterios [...], Salamanca, 1588. p. 461. (V 36, 12)

⁴⁸⁸ IESUS, Madre Teresa de. **La Vida de la Madre Teresa de Iesus** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus fundadora de los monesterios [...], Salamanca, 1588. p. 461. (V 36, 12)

⁴⁸⁹ IESUS, Madre Teresa de. **La Vida** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 442-443. (V 35, 4)

para concretizar sua primeira fundação: o mosteiro de San José de Ávila, como mencionado acima⁴⁹⁰. Contudo, não obstante a sua narrativa, o contexto aponta outros dados para a motivação fundacional.

De acordo com Alison Weber, a opção pela pobreza teria uma relação com a sua origem conversa. Desde o princípio, Teresa rechaça a exigência da “limpeza de sangue” para a entrada nos conventos reformados. Além disso, outro aspecto idealizado por ela foi a proibição de uso de títulos nobiliários – tanto para as prioras quanto para as noviças –, pois todas deveriam compartilhar as mesmas tarefas dentro da comunidade. Alison Weber defende que a linhagem judeu-conversa⁴⁹¹ de Teresa pode ter influenciado sua postura no aspecto econômico, pois ao contrário do tradicional mecenato das elites cristãs-velhas para os monastérios, Teresa “tratou de romper o por lo menos mitigar los lazos estrechos entre las descalças y los intereses dinásticos de las familias cristiano-viejas”⁴⁹². Para a historiadora, é possível que os conventos tenham sido fundados sem renda, pois sobreviveriam de esmolas, do trabalho das monjas ou de doações de famílias da classe média urbana, muitas delas de origem cristã-nova⁴⁹³.

Para Francisco Márquez Villanueva, as escolhas narrativas de Teresa estavam profundamente assentadas na clara consciência de sua linhagem social e na questão da limpeza de sangue, como pode ser observado tanto nas cartas quanto nos escritos dela:

⁴⁹⁰ Tempos depois, em 1567, o padre geral das carmelitas, Juan Bautista Rubeo, concede à Madre Teresa autorização para expandir a reforma. Foi assim que a monja inicia o percurso fundacional por Castela. Cf. WEBER, Alison. Teresa de Ávila. Lá mística feminina. In: MORANT, Isabel (Dr.). **Historia de las mujeres en España y América Latina**. El mundo moderno. Vol II. Cátedra: Madrid, 2012. p. 110.

⁴⁹¹ É relevante refletir sobre a condição dos cristãos-novos no Reino de Castela. Antônio Domínguez Ortiz demonstra que o ódio, o preconceito e a marginalização dos conversos não poderiam ser explicados apenas pelo viés religioso, embora este estivesse presente. Para o autor, motivações econômicas, políticas e sociais complexas acentuavam o ódio contra os convertidos. Ao longo dos anos, a burguesia cristã-nova avançava, conquistando cargos, poder, riqueza e prestígio, de modo que “los conversos, por el poder que habían adquirido, no podían permanecer al margen. [...] No fueran las altas clases, sino las humildes, quienes primero valoraron la *limpieza de sangre*, la pureza de la fe y la ascendencia incontaminada como factor de distinción social”. Ortiz ainda aponta que, embora algumas famílias conversas tenham acumulado riqueza, permaneciam uma minoria, por isso mesmo, o fator religioso nunca deixou de ser um vetor que acentuava a animosidade contra eles. No século XVI, quando a hostilidade se arrefece, a mesma aristocracia que apoiava “los estatutos de exclusión”, facilitava, por outro lado, a entrada de conversos, com a venda de cargos e título de fidalguia, oferecendo uma forma de reabilitação social para a burguesia urbana cristã-nova. Cf. DOMÍNGUEZ ORTIZ, António. **Los judeoconversos em España y América**. Ediciones Istmo: Madrid, 1978. p. 27; 38; 57.

⁴⁹² WEBER, Alison. 2012. p. 113.

⁴⁹³ Vale destacar que o cenário econômico no Reino de Castela passou por duas fases: a primeira, compreende a expansão, que vai do século XV até os anos 1580; e a segunda, de depressão, entre 1630 e 1680, conhecida como a época da decadência. Cf. GARCÍA SANZ, Ángel. Auge y decadencia em España em los siglos XVI y XVII: economía y socieda en Castilla. In: **Revista de História Económica**, 1985 n. 01 invierno. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10016/1596>. Acessado em: 30 de set de 2023. Conforme Alison Weber, a grave crise econômica em Castela, de 1570, levou Teresa a reconsiderar a necessidade de dotes para as noviças, bem como a depender do mecenato aristocrático. WEBER, Alison. Teresa de Ávila. Lá mística feminina. In: MORANT, Isabel (Dr.). **Historia de las mujeres en España y América Latina**. El mundo moderno. Vol II. Cátedra: Madrid, 2012. p. 113.

El pasaje que refleja con mayor transparencia estas comprensibles preocupaciones de la Santa es el capítulo XXVII de *Camino de Perfección* según el manuscrito de Valladolid, “En que trata el gran amor que nos mostró el Señor em las primeras palabras del Paternóster, y lo mucho que importa no hacer caso ninguno del linaje las que de veras quieren ser hijas de Dios” (265). [...] Tal pensamiento no tendrá que ser recordado en sus monasterios, en los que “nunca plega a Dios haya acuerdo de cosas de éstas – sería infierno –, sino que la que fuere más, tome menos a su padre en la boca: todas han de ser iguales (267)”⁴⁹⁴.

O contexto ajuda a compreender algumas das preocupações que Teresa deixa entrever em sua escrita. Boa parte dos espirituais espanhóis do quinhentos tinham origem conversa, o que permite entender a relação do catolicismo para o converso. Desde a fundação do mosteiro de São José de Ávila, Teresa já havia sinalizado a intenção de abandonar os estatutos de limpeza de sangue. Francisco Ruiz de Pablos discute amplamente o “racismo e antissemitismo” na Espanha do século XVI, destacando que, embora Teresa fosse consciente de sua origem e posição social, “el primer principio de la reforma es la igualdad de todas las hermanas. Al profesar, la religiosa abandona su apellido familiar y toma el nombre de religión, su nueva identidad”⁴⁹⁵.

Outro caráter de Teresa que atesta a tomada de decisão nas questões que concernia a sua vida, é a troca constante de confessores. Algumas vezes, Teresa tomava a liberdade de trocar de guia espiritual ou de escolher diretamente um padre que atendesse às suas necessidades espirituais, buscando diversificar sua orientação – conforme discutido anteriormente. Essa liberdade não era comum entre as freiras, que normalmente estavam submetidas à hierarquia eclesiástica, sem a prerrogativa de eleger seu diretor espiritual.

Madre Teresa, por seu lado, frequentemente se queixava de padres pouco letrados ou sem experiência espiritual. Ela relata ter sofrido longos anos com “côfessores **medio letrados**”⁴⁹⁶ (grifo meu), e destaca as qualidades preferenciais para um diretor espiritual: “He visto por experiencia que es mejor siendo virtuoso y de sanctas costumbres no tener ningunas [letras] que tener pocas”⁴⁹⁷. Para a monja, mais vale ter uma vida santa, mesmo com poucas letras, do que ter “medias letras” e não compreender a oração. No livro da *Vida*, ela afirma a importância de ser compreendida: “porque fue un gozo spiritual, y un entender mi alma, que

⁴⁹⁴ MÁRQUEZ VILLANUEVA, Francisco. *op. cit.* p. 165.

⁴⁹⁵ RUIZ DE PABLOS, Francisco. *op. cit.* p. 16-17.

⁴⁹⁶ IESUS, Madre Teresa de. **La Vida** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 56. (V 5, 3)

⁴⁹⁷ IESUS, Madre Teresa de. **La Vida** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 56. (V 5, 3)

aquel alma me avia de entender”⁴⁹⁸. O padre em questão é Gaspar de Salazar, que esteve em Ávila nos idos de 1561. Em sua percepção, ele era “muy spiritual y de grãde animo y entendimento y buenas letras, a tiempo que yo estava con harta necesidad”⁴⁹⁹.

A partir do que foi discutido, observa-se que nas relações de poder, nem tudo é rígido ou proibido. Mesmo estando sob o voto de obediência, ao buscar um confessor mais adequado e expor em seu texto as qualidades desejadas, Teresa valoriza uma condição necessária a qualquer direção espiritual: autonomia e liberdade. Em *O Governo dos Vivos*, Michel Foucault apresenta uma noção interessante de liberdade em relação à direção dos indivíduos, das almas ou direção de consciência. Na perspectiva de Foucault, a escolha de um diretor espiritual reflete a liberdade do indivíduo em aceitar ser dirigido, sem que isso implique perda de soberania:

remeter-se, submeter-se: é sobre isso que precisamos refletir um pouco, porque essa submissão da vontade de alguém à vontade de outro na direção creio que não deve ser compreendida como uma transferência de soberania. [...] Na realidade, na direção não há cessão de soberania. Eu diria, no limite: não há renúncia pelo indivíduo à sua vontade. [...] Quer-se simplesmente que sua vontade seja submetida à de outro⁵⁰⁰.

Desse modo, Teresa não renuncia a sua própria vontade quando se submete à direção de outro. Como Foucault ressalta, a escolha é livre e voluntária, de tal modo que as vontades de ambas as partes devem coexistir de forma plena⁵⁰¹.

Observando a relação de Madre Teresa com seus confessores, percebe-se que, ao encontrar padres capazes de compreender suas necessidades espirituais, ela enfatiza o valor do conhecimento e da experiência do diretor. É nesse momento que ela afirma o ganho que se tem quando o diretor é experimentado:

Há menester aviso el que comiença para mirar en lo que aprovecha más, **para esto es muy necesario el maestro si es experimentado**, que sino mucho puede errar y traer un alma sin entenderla, ni dextarla a si misma entender⁵⁰².
(grifo meu)

Retomando Foucault, na relação entre diretor e dirigido, não há um ganho externo; ao contrário, o conduzido busca uma finalidade que é interna, algo como “a perfeição; ou ainda, qualquer coisa como a tranquilidade da alma; ou ainda, a ausência de paixões, a maestria de si,

⁴⁹⁸ IESUS, Madre Teresa de. **La Vida** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 416. (V 33,9)

⁴⁹⁹ IESUS, Madre Teresa de. **La Vida** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 415. (V 33,8)

⁵⁰⁰ Cf. FOUCUALT, Michel. **Do governo dos vivos**: Curso no Collège de France (1979-1980). Tradução Eduardo Brandão, São Paulo: WMF/Martins Fontes, 2014. p. 208-209.

⁵⁰¹ Cf. *Ibid.*, p. 209

⁵⁰² IESUS, Madre Teresa de. **La Vida** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 152. (V 13,14)

a beatitude, quer dizer, uma certa relação de si consigo”⁵⁰³. Ao buscar confessores que melhor atendessem suas necessidades espirituais, Teresa defende que “**importa mucho ser el maestro avisado**, digo de buen entendimento, y **que tenga experiencia**, si con esto tiene letras es de grandíssimo negocio”⁵⁰⁴ (grifos meus).

Em seu relato, percebe-se como Teresa atravessou sua vida pelas brechas da ordem, muitas vezes contornando os impedimentos de sua condição monástica e exercendo autonomia sobre sua própria trajetória. Entende-se, portanto, que ela soube aproveitar as oportunidades que surgiam, elaborando sua existência de forma criativa.

⁵⁰³ FOUCAULT, Michel. 2014. p. 210.

⁵⁰⁴ IESUS, Madre Teresa de. **La Vida** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 154. (V 13, 16)

Capítulo 4

SOB O OLHAR DE SEUS BIÓGRAFOS: Madre Teresa e a construção do paradigma de santidade

A relação entre confessor e confessada era marcada por variações e complexidades, que podiam oscilar entre o controle das consciências e das práticas religiosas, até a admiração e o fascínio pela monja, ou mesmo do interesse à suspeita. Da mesma forma, a escrita feminina também não estava isenta dessas relações de poder. Diante disso, é possível que, no cerne dessa interação, surgissem dinâmicas adversas, abrindo espaço para uma relação de admiração mútua, na qual o confessor poderia se tornar um propagandista e defensor da monja⁵⁰⁵.

Já é amplamente reconhecido pela historiografia que as fontes podem ser analisadas para revelar as dinâmicas de poder e gênero, evidenciando mecanismos de submissão e opressão no passado. No entanto, pesquisas recentes têm buscado novas abordagens, sugerindo a possibilidade de casos de cooperação mútua entre homens e mulheres⁵⁰⁶.

Nosso objetivo neste capítulo lança o olhar sobre a dimensão da construção da imagem e os paradigmas de santidade presentes nas biografias e/ou hagiografias produzida sobre madre Teresa de Jesus⁵⁰⁷, de sorte que as fontes, produzidas por seus confessores, evidenciam indícios da relação existente entre eles e a monja, bem como impondo limites à nossa análise.

⁵⁰⁵ ALABRÚS, Rosa Maria; CÁRCEL, Ricardo. *op. cit.* p. 71

⁵⁰⁶ Não pretendemos ignorar o contexto hierarquizado em que as mulheres estiveram inseridas ao longo dos séculos, nem negar o protagonismo que elas tiveram em suas trajetórias individuais. Contudo, olhar criticamente para o passado pode apontar novas nuances nas relações de poder e gênero. Sob a coordenação da historiadora Ángela Atienza López (Universidad de la Rioja), as várias formas de solidariedade foram tema de pesquisa e publicação recente. O termo “sororidade” (*sororidad*) foi eixo temático dos estudos sobre as relações e as formas de solidariedade e cooperação femininas. Ainda que a palavra não fosse comum nos séculos passados, as pesquisas apresentadas no livro buscam questionar “a posibilidad de la existencia histórica de la propia sororidad” (p. 12). A ausência de um termo específico para designar as práticas de solidariedade e irmandade entre mulheres é o que tem despertado o interesse de pesquisadoras e pesquisadores. De acordo com López, a “sororidad es [...] un concepto capaz de definir y dar nombre a vínculos, a manifestaciones y experiencias contenidas en las relaciones entre mujeres desde siempre, con variadas formas de expresión histórica” (p. 13). A mesma historiadora observa que o termo não se refere a qualquer relação de gênero, indicando, portanto, a necessidade de mais pesquisas que examinem as relações de cooperação e admiração entre homens e mulheres. Assim, considerando o argumento da autora, como poderiam ser vistas as relações de solidariedade e assistência entre as freiras e seus guias espirituais? Seria possível analisar as fontes escritas pelos confessores e identificar uma relação de apoio e proteção que vá além das formas de submissão e opressão? Por fim, o uso do conceito *sororidad* certamente não caberia para responder as questões deste capítulo; no entanto, o caminho está aberto para pesquisas futuras. Algumas dessas questões são as que buscaremos responder. Conferir: ATIENZA LÓPEZ, Ángela (ed.). **Historia de la sororidad, historias de sororidad: manifestaciones y formas de solidariedad femenina en la Edad Moderna**. Madrid: Marcial Pons, 2022.

⁵⁰⁷ Após a canonização de Teresa, as hagiografias (ou biografias) foram reeditadas e novas obras foram publicadas ao longo dos anos. Desde o final do século XVI até a contemporaneidade, a vida de Madre Teresa continua a gerar interesse, especialmente em datas comemorativas. Este estudo se limita aos anos iniciais do século XVII, antes de 1622, ano em que Teresa foi canonizada. Outros trabalhos biográficos podem ser consultados pelo leitor: GÓMEZ CENTURIÓN, José. **Relaciones biográficas inéditas de Santa Teresa de Jesús... dados a conocer con motivo**

É importante destacar que a análise que faremos dessas obras compreende os elementos extratextuais (principalmente os prólogos, que em muitas obras servem como introdução) e alguns capítulos que versam sobre o interesse geral da pesquisa. Nesse sentido, o estudo não abrange os livros na sua totalidade (análise do início ao fim dos livros), uma vez que abordar toda a extensão delas não caberia nos limites deste capítulo, exigindo um trabalho maior e de mais aprofundado fôlego. Por fim, se necessário, os escritos de Teresa poderão ser acionados para compor alguma discussão.

4.1 As fontes e suas características

Segundo Roger Chartier, a materialidade em que se apresenta o livro está intimamente relacionada às estratégias utilizadas por autores e editores para sugerir uma leitura “correta” ou autorizada do texto:

Dentre as estratégias, algumas são explícitas e se fundamentam no discurso (em prefácios, prólogos, comentários e notas), e outras são implícitas, transformando o texto num mecanismo que deve, necessariamente, impor uma compreensão considerada legítima⁵⁰⁸.

Todo texto existe dentro de um suporte que lhe confere legitimidade. Assim, “qualquer compreensão de um texto, não importa de que tipo, depende das formas com as quais ele chega até o seu leitor”⁵⁰⁹. Nesse primeiro momento, propomos uma compreensão geral e mais ampla acerca da materialidade dos exemplares aqui analisados. Esse procedimento descritivo justifica-se pela necessidade de proporcionar ao leitor melhor entendimento acerca dos aspectos gerais dessas publicações, incluindo seu volume. Serve também para esclarecer as diferenças em como esses livros foram apresentados ao público, mesmo que os exemplares consultados tenham passado por restaurações ao longo dos anos.

Francisco de Ribera (1537-1591), padre da Companhia de Jesus e confessor de Madre Teresa, escreveu a primeira biografia publicada sobre ela. A escrita foi iniciada no ano de 1587

del centenario de su natalicio. Madrid: Real Academia de la Historia. 1916; Silvério de SANTA TERESA, **El patronato de Santa Teresa en las Cortes de Castilla de 1617.** Madrid: Monte Carmelo, 1915; Silvério de SANTA TERESA, **Vida de Santa Teresa de Jesús.** 5 vols. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 1935-1937; Silvério de SANTA TERESA, **Procesos de beatificación y canonización de Santa Teresa de Jesús.** 3 vols. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 1934-1935; AUCLAIR, Marcelle. **La vie de Sainte Thérèse d'Avila, la Dame Errante de Dieu.** Paris. France: Éditions du Seuil. 1950; EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS, (O.C.D.). El ideal de Santa Teresa en la fundación de San José. **Carmelus**, 10, 1963. p. 206-230; EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS (O.C.D.); OTGER STEGGINK, (O.C.D.). **Tiempo y vida de Santa Teresa.** Madrid: BAC, 1968.

⁵⁰⁸ CHARTIER, Roger. Textos, Impressão, Leituras. In: LYNN, Hunt. **A nova história cultural.** Tradução de Jefferson Luiz Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 1992. p. 215.

⁵⁰⁹ *Ibid.*, p. 220.

e publicada somente em 1590 em Madrid por Francisco Lopes. Intitulada “*Vida de la bienaventurada M. S. Teresa de Iesus*” (Figura 3), a obra é composta por cinco livros divididos em capítulos, totalizando aproximadamente 480 páginas (com paginação sequencial).



Figura 3: folha de rosto do livro de Francisco de Ribera. “*Vida de la bienaventurada M. S. Teresa de Iesus*”. En Madrid: Por Francisco Lopes, impresor. 1590. Arquivo: Biblioteca Digital de Castilla y León. Disponível em: <https://bibliotecadigital.jcyl.es/i18n/consulta/registro.do?id=21393>.

Todos os livros possuem um prólogo inicial; o quarto livro contém a maior quantidade de capítulos, totalizando 26, enquanto o quinto, o menor deles, possui apenas oito capítulos. Os demais livros têm entre 16 e 18 capítulos cada. A página de rosto apresenta uma gravura representando uma iconografia feminina (possivelmente estampando Madre Teresa) e contém as informações do exemplar: o nome do autor, o título da obra, o nome do impressor, o lugar e a data da impressão. Nas páginas seguintes, encontra-se os elementos extratextuais da obra, apresentando dois textos iniciais em louvor à Teresa – um soneto intitulado “*A la madre Teresa de Iesus*” e uma canção, “*Cancion en loor de la misma*” – demonstrando ser uma espécie de prelúdio. A estrutura de escrita do padre Ribera apresenta uma narrativa dividida em temas, não seguindo uma sequência linear da vida de madre Teresa, embora apresente alguns aspectos cronológicos da vida dela.

Em seu Prólogo, Francisco de Ribera justifica que tratará superficialmente dos escritos de Madre Teresa, afirmando ser ideal que o leitor leia o que ela mesma deixou registrado. Para

escrever essa “Vida”, Ribera afirma no prólogo que teve contato com “papéis soltos”, os manuscritos do livro da *Vida* de Teresa e alguns testemunhos.

O frei Diego de Yepes (1530-1613), da Ordem de São Jerônimo, foi confessor de Teresa em Toledo entre 1575 e 1576. Ele publicou uma biografia sobre a madre em 1606, em Zaragoza (Caragoça no livro), por Angelo Tauanno. Intitulada *Vida virtudes y milagros, de la bienaventurada Virgen Teresa de Iesus, Madre y Fundadora de la nueva Reformation de la Orden de los Descalços, y Descalças de Nuestra Señora del Carmen* (Figura 4), Yepes, de acordo com Alabrús, dividiu a escrita desta “vida” com o carmelita Tomás de Jesús (1563-1627)⁵¹⁰.

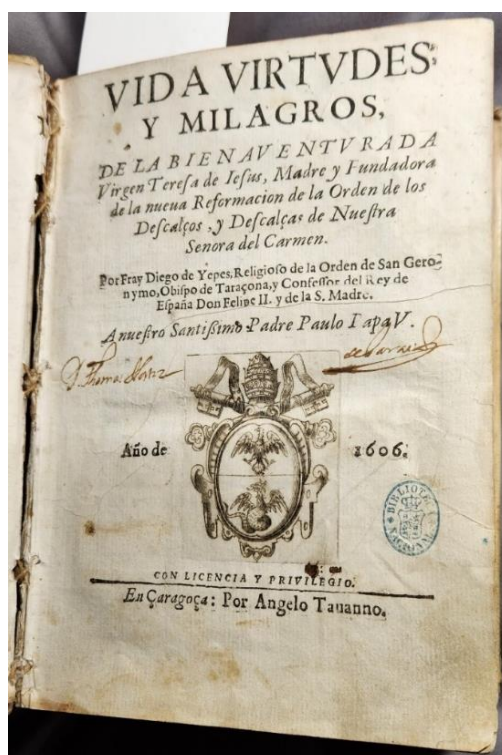


Figura 4: folha de rosto do livro de Fray Diego de Yepes. “*Vida, virtudes y milagros de la bienaventurada virgen Teresa de Iesus, madre fundadora de la nueva reformation de la Orden de los Descalços y Descalças de Nuestra Señora del Carmen*”. En Caragoça: por Angelo Tauanno. 1606. (Arquivo pessoal: foto tirada na Biblioteca Nacional de España – set./out. 2023)

Uma das maiores em tamanho, esta biografia apresenta uma divisão em quatro livros: livro primeiro com 21 capítulos (aproximadamente 172 páginas); o segundo com 41 capítulos

⁵¹⁰ De acordo com Rosa Maria Alabrús Iglesias, o padre Tomás de Jesús ingressou na Ordem do Carmelo Descalço em 1586, após ler o manuscrito do livro da *Vida* de Teresa de Jesus. A autora afirma que após essa leitura o padre teria tido uma transformação espiritual e se tornou um dos divulgadores de Teresa, dividindo a escrita da biografia da monja junto com Diego de Yepes. ALABRÚS IGLESIAS, Rosa Maria. **Razones y emociones femininas: Hipólita de Rocabertí y las monjas catalanas del Barroco**. Madrid: Cátedra, 2019. p. 94-95. Contudo, a biografia que analisamos nesta tese não apresenta qualquer menção ao padre Tomás de Jesús, nem mesmo encontramos essa informação no breve estudo feito por Fidel Fita (1835-1918) intitulado **Cuatro biógrafos de santa Teresa de Jesús: el P. Francisco de Ribera, Fr. Diego de Yepes, Fr. Luis de León y Julián de Ávila. Relaciones biográficas de Santa Teresa por Julián de Ávila, en 1581, 1596 y 1604**. In: Madrid: Boletín de la Real Academia de la Historia, 1915. Desse modo, passaremos a referir ao texto como de autoria de Diego de Yepes.

(aproximadamente 327 páginas); o terceiro com 28 capítulos (aproximadamente 295 páginas); e o quarto, o menor deles, com apenas 7 capítulos e cerca de 74 páginas.

Na página de rosto, encontra-se também uma gravura que representa um escudo e, na página seguinte, uma gravura que representa um retrato de Madre Teresa de Jesus (Figura 5). A edição segue com os demais elementos extratextuais: aprovação, licença, dedicatória ao rei Felipe II, outra dedicatória, erratas, o sumário (*tabla*), Prólogo e um Testemunho.



Figura 5: gravura impressa. Representação de Santa Teresa de Jesus no livro de frei Diego de Yepes - 1606. (Arquivo pessoal: foto tirada na Biblioteca Nacional de España – set./out. 2023)

Jerónimo Gracián de la Madre de Dios (1545-1614), O.C.D., primeiro provincial dos Carmelitas Descalços (em 1581), foi amigo, confessor, conselheiro e diretor espiritual de Madre Teresa. Seu primeiro encontro com ela ocorreu em 1575, durante uma das fundações em Beas de Segura. Em Sevilha, foi o padre Gracián o responsável pela encomenda do primeiro e conhecido retrato de Madre Teresa, pintada por seu contemporâneo, o carmelita frei Juan de la Miséria (1526-1616), em 1576 (Figura 6).



Figura 6: O retrato de Santa Teresa de Jesus, pintado pelo napolitano Juan Narduch (ou frei Juan de la Miseria) se conserva atualmente no Monastério das Carmelitas Descalças de Sevilha – Espanha. Apresenta a Madre em corpo médio, com o hábito y a capa do Carmelo: “en la parte superior izquierda hay un rompiente de luz, desde el que la ilumina el Espíritu Santo; en una leyenda que rodea su cabeza, está escrita la frase del salmo 88: Misericordias Domini in aeternum cantabo”. (Pintura, óleo sobre lienzo. Informações retiradas do *site* da Arquidiocese de Sevilha⁵¹¹.

A obra de Gracián, intitulada *Dilucidário del verdadero espíritu, en que se declara, que sea espíritu verdadero: de donde mana: y sus grados. Tratase de la Union; Extasis; Raptos; Visiones; y Revelaciones [...]. Y se comprueba, y delcara la dotrina de los libros de la Madre Teresa de Iesus, y de otros libros espirituales* (Figura 7), a edição do exemplar analisado foi publicado em Madrid no ano de 1604 por P. Madrigal.

⁵¹¹Disponível em: <https://www.archisevilla.org/retrato-de-santa-teresa-de-jesus/#:~:text=Retrato%20de%20Santa%20Teresa%20de%20Jes%C3%BAs%20%2D%20Archidi%C3%B3cesi%20de%20Sevilla>. Acesso em 10 jan. 2025



Figura 7: folha de rosto do livro de Jerónimo Gracián. “*Dilucidario del verdadero espíritu en que se declara, que sea el espíritu verdadero de donde mana y sus grados: Tratase de la union, extasis, raptos, visiones y reuelaciones ... y se comprueua y declara la dotrina de los libros de la Madre Teresa de Iesus, y de otros libros espirituales*”. En Madrid, en casa de P. Midrigal. 1604. (Arquivo pessoal: foto tirada na Biblioteca Nacional de España – set./out. 2023)

O livro está dividido em duas partes: a primeira contém 19 capítulos e a segunda, 15 capítulos, cada parte com um respectivo Prólogo. Após a folha de rosto, os elementos pré-textuais incluem uma gravura representando uma iconografia feminina – acreditamos estampar um retrato de Teresa (Figura 8) –, seguida da informação sobre a taxa, uma errata, a licença e o privilégio; uma licença geral dos Carmelitas assinado pelo mestre geral dos carmelitas frei Henricus Sylvius, licença e aprovação do vigário Provincial mestre frei Gil Hernandez; uma aprovação do Conselho Real de Castilla e uma dedicatória a Doña Ana de Mendoza (Duqueza del Infantado, Marqueza de Zenete).



Figura 8: gravura impressa. Aparentemente representando madre Teresa de Jesus. Livro de frei Jerónimo Gracián - 1604. (Arquivo pessoal: foto tirada na Biblioteca Nacional de España – set./out. 2023)

Gracián escreveu um texto estruturado em temáticas e aborda o conteúdo da doutrina de Madre Teresa e de outros espirituais, portanto, não se trata de uma redação estritamente fundamentada em uma narrativa cronológica, com estilo biográfico.

Por último, será incluído neste capítulo o Prólogo escrito por Luis de León (1527-1591), que introduz a primeira edição (1588) dos escritos de Madre Teresa de Jesus (Figura 9). Esse texto é comumente denominado Prólogo pela literatura especializada; contudo, acreditamos que seu conteúdo se assemelha mais a uma dedicatória ou saudação dirigida às religiosas Carmelitas Descalças e à Priora Ana de Jesus (1545-1621) – considerada “braço direito” de Teresa. O conteúdo desse excerto contém dados elogiosos sobre Teresa e seus escritos; e comentários que são relevantes para a análise e discussão que se propõe neste capítulo. Frei Luis de León começou a escrever uma narrativa de vida de Teresa a pedido de imperatriz María de Áustria (irmã de Felipe II), mas não chegou a se configurar em uma biografia, pois faleceu antes de concluir o texto⁵¹².

⁵¹²ALABRÚS, Rosa Maria; CÁRCEL, Ricardo. *op. cit.* p. 110.



Figura 9: gravura de Madre Teresa de Jesus e primeira página do Prólogo/Dedicatória de frei Luis de León. In: “*Los libros de la madre Teresa de Jesus fundadora de los monesterios de monjas y frayles Carmelitas descalços de la primera regla*”. Salamanca: por Guillelmo Foquel, impresor. 1588⁵¹³.

Neste extrato, Luis de León afirma ter trabalhado com os textos originais de Teresa, buscando reconstituí-los em sua forma autêntica:

Porque no solamente he trabajado en verlos, y examinarlos que es lo que el consejo mando, sino tambien en cotejarlos con los originales mismos que estuvieron en mi poder muchos dias, **y en reducir los a su propia pureza en la misma manera que los dexo escritos de su mano la madre sin mudarlos ni en palabras, ni en cosas, de que se avian apartado mucho los traslados que andavan o por descuydo de los escribientes, o por atrevimiento y erro.**⁵¹⁴ (grifos meus)

Contudo, acreditamos haver um certo exagero do autor ao afirmar que manterá o texto como foi escrito por Teresa. Os comentários do editor, que estão contidos na versão das Obras Completas de Madre – edição brasileira já citada em alguns momentos –, aponta algumas das intervenções no texto da monja (tanto no manuscrito quanto no impresso).

O breve estudo das características materiais dos exemplares teve como objetivo complementar informações das obras consultadas, além de conhecer um pouco mais sobre a estrutura dos livros.

⁵¹³ Fonte digitalizada BNE/BDH. Disponível em: <http://bdh.bne.es/bnearch/detalle/bdh0000051713>. Acesso em 15 abr. 2021.

⁵¹⁴ LEÓN, Luis de. *A las madres Priora Ana de Iesus y religiosas carmelitas... fray Luys de Leon* [...]. In: *Los libros de la Madres Teresa de Iesus* [...], Salamanca, 1588. p. 8.

4.1.1 Os modelos narrativos: biografia, hagiografia ou biografia/ “Vida” devota

Uma problemática que surge ao trabalhar com fontes de narrativas de vidas é a definição ou a caracterização deste gênero literário. Alguns aspectos textuais e formais diferenciam a escrita biográfica da hagiográfica e, por sua vez, das “Vidas” ou biografias devotas. A princípio, parece haver um fosso que separa esses modelos de escrita; no entanto, pesquisas recentes apontam que a caracterização entre eles ainda possui contornos difusos, nem sempre tão distintos ou rígidos. A escrita biográfica, hagiográfica ou as “Vidas” representam uma resposta aos códigos de uma época, às demandas editoriais e ao gosto do público, variáveis que mostram que esse modelo literário não foi estanque ou imutável⁵¹⁵.

Os livros escritos por Jerónimo Gracián, Diego de Yepes e Francisco de Ribera foram publicados poucos anos após a morte de Teresa, que, como se sabe, morreu em odor de santidade. Relíquias foram extraídas de seus pertences e de seu corpo incorrupto⁵¹⁶, despertando grande curiosidade. Assim, os relatos sobre sua vida inserem-se no contexto de interesse do público por vidas edificantes, além de servirem como tentativa de reforçar o capital de santidade das ordens religiosas. Nesse cenário, a definição adequada para designar essas obras é o que buscamos responder no debate a seguir.

⁵¹⁵ Michel de Certeau, em *A Escrita da História* (1975), distingue “biografia” de “vidas” de santos: a primeira é mais crítica, trata de santos antigos e é menos frequente, enquanto a segunda é popular, exaltando contemporâneos que morreram em odor de santidade. Segundo ele, a hagiografia traz um repertório de temas que enfatizam o sagrado, visando a edificação por meio de exemplos virtuosos e milagrosos, e representa uma consciência coletiva cristalizada, refletindo o que deve ser exemplar. Ver: CERTEAU, Michel de. Uma variante: a edificação hagiográfica. In: **A escrita da história**. Tradução de Maria de Lourdes Menezes. 3 ed. Rio de Janeiro: Forense, 2017. p. 289-290. Por sua vez, Maria de Lourdes C. Fernandes argumenta que o gênero hagiográfico se transformou ao longo do tempo. Embora o modelo medieval fosse monástico e tradicional, ela aponta que é inadequado transpor para o século XVII nosso conceito moderno de hagiografia, que se restringe à vida de santos canonizados. Fernandes destaca que, no século XVI, especialmente com a crítica dos bolandistas, houve uma mudança na visão e no rigor quanto às “vidas” de santos e de figuras virtuosas. No entanto, o controle do culto aos santos, intensificado pelo Concílio de Trento, nem sempre foi efetivo, pois encontrou resistências, mesmo naquele contexto. Ver: FERNANDES, Maria de Lourdes. C. Entre a família e a religião: a «vida» de João Cardim (1585-1615). **Lusitania Sacra**, n. 5, p. 93-120, 1 jan. 1993. p. 94. Disponível em: <https://doi.org/10.34632/lusitaniassacra.1993.7984>. Acessado em: 05 de mai.

⁵¹⁶ O corpo de Santa Teresa continua a despertar interesse na comunidade científica, católica e na Ordem das Carmelitas Descalças. Em setembro de 2024, o sepulcro da santa, localizado na Basílica del Sepulcro de Santa Teresa de Jesús, em Alba de Tormes, foi aberto para novas investigações científicas. O anúncio oficial foi realizado em 20 de agosto de 2024. De acordo com veículos locais e comunicados da Ordem, as pesquisas devem prosseguir ao longo de 2025. Esse evento revigora o interesse e a relevância dos estudos sobre Santa Teresa de Jesús. Mais informações podem ser encontradas em sites como: <https://delaruecaalapluma.com/2024/08/30/fragilidades-fisicas-de-teresa-a-la-luz-de-la-investigacion-de-sus-restos/>; <https://delaruecaalapluma.com/2024/08/29/excepcional-estado-de-conservacion-de-las-reliquias-de-santa-teresa-de-jesus/>; <https://delaruecaalapluma.com/2024/08/20/nuevos-detalles-sobre-la-apertura-del-sepulcro-de-santa-teresa/>; e no Brasil: <https://extra.globo.com/blogs/page-not-found/post/2024/09/cadaver-de-santa-morta-em-1582-surpreende-apos-exumacao-pelo-bom-estado-de-conservacao.ghtml>.

O gênero hagiográfico já era conhecido desde a Idade Média, mas foi recebendo “‘sopros’ de renovação e de modernização”⁵¹⁷ desde inícios do século XVI, conforme demonstra a historiadora Paula Almeida Mendes. Como um gênero literário que se modificou ao longo dos anos, é possível compreender que as obras escritas sobre a vida de Madre Teresa de Jesus demonstram acompanhar as mudanças e as demandas sociais, tanto no que diz respeito ao anseio editorial quanto à conjuntura do catolicismo da época.

No contexto que estudamos, entre final do século XVI e início do XVII, as narrativas de vida conquistaram o gosto do público leitor (e ouvinte). Alguns fatores ajudam a explicar o crescimento nas publicações desse gênero literário. Peter Burke ressalta o interesse na vida de indivíduos particulares, atrelado ao conceito de individualidade em voga nos idos do Renascimento. De acordo com o historiador, além dos generais e figuras da nobreza, passaram a compor o repertório biográfico governantes, filósofos, literatos, teólogos e bispos, incluindo mais tarde artistas e mulheres⁵¹⁸.

As hagiografias foram, desde a Idade Média, motivo de interesse e mecanismo de difusão de modelos exemplares. Para Teófanos Egido, a circulação e profusão das hagiografias na Espanha demonstram que, além do intuito de recordar a onipresença dos santos no universo mental e suscitar a imaginação coletiva numa sociedade fortemente sacralizada, havia também a necessidade de saciar a “fome” por heróis e estimular a devoção. Aspectos como o heroísmo e a vida exemplar podem ser verificados nas hagiografias coletivas e amplamente conhecidas do público católico (como a *Leyenda Dorada* ou *Flors sanctorum*), mas também nas publicações de narrativa de vida edificante⁵¹⁹. No contexto pós-Trento, conforme salienta Egido, as hagiografias tiveram uma dupla função: “satisfacer la demanda creciente de vidas de santos con los atributos contrarreformistas requeridas por Roma y con las cualidades extraordinarias, heroicas, taumatúrgicas, es decir, maravillosas, exigidas por las mentalidades colectivas”⁵²⁰.

Somado ao argumento acima, Maria de Lurdes Correa Fernandes explica que o relativo crescimento das publicações sobre as vidas edificantes (não apenas as vidas de santos e santas,

⁵¹⁷ MENDES, Paula Almeida. **Paradigmas de papel:** a escrita e a edição de “Vidas” de santos e de “Vidas” devotas em Portugal (séculos XVI-XVIII). Porto: CITCEM, 2017. p. 15

⁵¹⁸ BURKE, Peter. A Invenção da Biografia e o Individualismo Renascentista. Tradução de José Augusto Drummond. **Revista Estudos Históricos**, v. 10 n. 19, 1997. p. 85. Disponível em: <https://periodicos.fgv.br/reh/issue/view/285>. Acessado em: 05 de mar. 2024.

⁵¹⁹ EGIDO, Teófanos. Hagiografia y estereotipos de santidad contrarreformista (La manipulación de san Juan de la Cruz). **Cuadernos de Historia Moderna**. nº 25, 2000. p. 66. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5472984>. Acesso em: 14 mai. 2024.

⁵²⁰ *Ibid.*, p. 68.

mas também as vidas devotas) não pode ser compreendida apenas no contexto da ofensiva contrarreformista⁵²¹. Outras variáveis podem ser ressaltadas:

excepcionalidade espiritual e/ou pastoral e moral dos biografados – de grande parte dessas biografias podem, por exemplo, fornecer também indicações importantes sobre novas – ou renovadas – orientações da espiritualidade de cada período⁵²².

Um exemplo disso pode ser identificado na recuperação da vida de místicos medievais – como Catarina de Siena (1347-1380) e Ângela de Foligno (1248-1309)⁵²³ –, o que demonstra um efeito de resgate e de reprodução de fórmulas, gestos, visões e revelações desses e dos “novos” místicos⁵²⁴. Portanto, Fernandes apresenta um panorama mais complexo para a compreensão do gênero literário biográfico, hagiográfico ou, com é o foco do trabalho citado, de “Vida” e/ou biografias devotas.

Por “Vida” devota (ou biografia devota), retomando a análise de Paula Almeida Mendes, entende-se a produção dos séculos XVI e XVII, que abordava as narrativas de vidas de “homens e mulheres ‘ilustres em virtude’, embora não canonizados”⁵²⁵. Nesse contexto, verificou-se um interesse pelas vidas de pessoas devotas, com destaque para a vida de mulheres, estimulando uma leitura considerada adequada “face à persistência de outros modelos difundidos, sobretudo, pela literatura profana, que se julgavam desadequados e até mesmo lascivos”⁵²⁶. Seria importante:

realçar a especificidade dessas obras que, embora comungando das marcas dos relatos hagiográficos de raiz medieval, não podem ser estritamente classificadas como pertencendo ao gênero hagiográfico e, por outro lado, apesar dos elementos biográficos que nelas constam, também não podem ser definidas simplesmente como biografias *strictu sensu*⁵²⁷.

⁵²¹ FERNANDES, Maria de Lurdes. C. Entre a família e a religião: a «vida» de João Cardim (1585-1615). **Lusitania Sacra**, n. 5, p. 93-120, 1 jan. 1993. p. 95. Disponível em: <https://doi.org/10.34632/lusitaniasacra.1993.7984>. Acessado em: 05 de mai. 2024.

⁵²² *Ibid.*, p. 96.

⁵²³ As santas citadas remetem a tradição da mística de origem italiana, que muito influenciou os espirituais espanhóis no século XVI. A hagiografia de Raimundo de Cápua, “*La vida de la bienaventurada sancta Catalina de Sena*” – terciária dominicana –, foi traduzida do latim para o castelhano pelo reverendo mestre frei Antonio de la Peña, em 1511, e suas *Epístolas* foram editadas pelo Cardeal Cisneros (1479-1517), em 1512. De santa Ângela de Foligno — terciária franciscana — foi publicado, em 1510 e em castelhano, o *Libro de la Bienaventurada sancta Ângela de Fuligno*, a pedido do cardeal Cisneros. Não se pode esquecer da figura de santa Clara de Assis (1193-1253), que igualmente influenciou a espiritualidade feminina na modernidade, e cuja imagem em muito contribuiu para a construção de modelos ideais de santidade. Cf. PABLO MAROTO, Daniel de. **Espiritualidad española del siglo XVI (Los Reyes Católicos)**. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2012. p. 49 a 53; 57.

⁵²⁴ Cf. *ibid.*, loc. cit.

⁵²⁵ MENDES, Paula Almeida. 2017. p. 53.

⁵²⁶ *Ibid.*, loc. cit.

⁵²⁷ *Ibid.*, loc. cit.

Ainda que haja uma dificuldade na classificação ou definição desse modelo literário, (biografia devota ou “Vida” devota), para Maria de Lurdes Correia Fernandes é possível uma definição a partir das características internas da fonte, visto que o próprio título acentuava “tanto a ‘vida’ como as ‘virtudes’ do biografado”⁵²⁸. A autora também destaca a comunhão dessas características com as biografias e hagiografias, no sentido de que “partilham idênticos propósitos edificantes e exemplares (quando não os mesmos paradigmas de virtude e santidade)”⁵²⁹, embora não se possa fazer confusão uma com a outra.

Portanto, o título já indica o propósito da obra, a personagem a ser evidenciada, a sua vinculação institucional ou posição social e, em alguns casos, ressalta o tema abordado e a característica a ser evidenciada (podendo ser pessoal ou excepcional). Traçando uma análise dos títulos das obras aqui estudadas, elas apontam para o interesse na temática da vida edificante ou vida em virtude, que os tempos do catolicismo contrarreformista demonstraram abraçar.

O livro de Jerónimo Gracián inicia o seu título indicando elucidar (ou esclarecer) o tema da espiritualidade em Madre Teresa: “*Dilucidario del verdadero espiritu, en que se declara, que sea espiritu verdadero [...]*”. Aqui, não se apresenta estritamente como uma narrativa de vida, embora o objetivo seja a edificação da imagem de Madre Teresa. Seguindo o título, Gracián ainda aponta para o tema do sobrenatural: “*Union: Extasis: Raptos: Visiones y Revelaciones*”. O livro ainda indica que tratará dos escritos de Teresa e outros espirituais: “*Y se comprueva, y declara la doctrina de los libros de la Madre Teresa de Jesus, y de otros libros espirituales*”⁵³⁰. Assim, uma observação atenta do título indica que esta obra não pretende fazer uma narrativa linear e cronológica da vida de Teresa; pelo contrário, Jerónimo Gracián demonstra interesse na trajetória espiritual da madre, ou seja, na espiritualidade mística, nas mercês recebidas e em seus escritos. Como se verá, esta obra, dentre as demais analisadas, é a única que expõe no título a intenção de tratar do que chamamos hoje de êxtases místicos.

Com um título breve, o exemplar consultado de Francisco de Ribera demonstra tratar-se claramente de uma “vida” nos termos que expomos anteriormente, evidenciando a condição “*bienaventurada*” que o padre atribui a Madre Teresa: “*Vida de la bienaventurada M. S. Teresa de Jesus*”⁵³¹. Seria ingênuo classificar uma obra somente pela análise de seu título, de modo que, adiante, um estudo sobre o conteúdo da obra demonstrará como Ribera constrói a sua

⁵²⁸ FERNANDES, Maria de Lurdes Correa. *op. cit.* p. 94.

⁵²⁹ *Ibid.*, *loc. cit.*

⁵³⁰ GRACIÁN de la Madre de Dios, Jerónimo. *Dilucidario del verdadero espiritu [...] y se comprueva y declara la doctrina de los libros de la Madre Teresa de Jesus, [...]*. En Madrid, en casa de P. Madrigal. 1604.

⁵³¹ RIBERA, Francisco de. *Vida de la bienaventurada M. S. Teresa de Jesus [...]*. En Madrid: Por Francisco Lopes. 1590.

percepção sobre a vida e a obra da monja. Não obstante, fica claro que, neste caso, estamos tratando de uma narrativa de vida.

A obra escrita por Diego de Yepes igualmente denomina Madre Teresa como “*bienaventurada*” e acrescenta a qualidade de “*virgen*”. Sua narrativa demonstra o interesse pela vida, ressaltando “*virtudes y milagros*” e a reforma e fundações da Ordem Carmelita: “*Madre y Fundadora de la nueva Reformation de la Orden [...]*”⁵³². Assim, como indicado no título, o livro de Yepes se aproxima da proposta feita por Francisco de Ribera, ou seja, considera-se que há aqui uma tentativa de escrever uma “vida” edificante, nos termos assinalados pelas historiadoras Paula Mendes Almeida e Maria de Lurdes C. Fernandes.

Como fica demonstrado, os três títulos analisados apontam para temáticas e perspectivas que fornecem pistas para compreensão de características literárias que estavam em consonância com o gosto do público da época, como a excepcionalidade de uma vida individual e aspectos de uma espiritualidade mais piedosa e intimista. Nesse sentido, classificar essas obras apenas como biografias, em seu sentido estrito, encobriria a narrativa da exemplaridade de vida voltada para Deus. No entanto, embora Teresa tenha morrido em odor de santidade, afirmar que essas obras são propriamente hagiografias incorreria no equívoco de desconsiderar o contexto e o processo posterior de beatificação e canonização da personagem, que tais obras serviram como testemunho e fonte.

Seguindo os trabalhos acima mencionados e, sobretudo, concordando com a perspectiva apontada por Paula A. Mendes, o gênero “Vida” ou biografia devota pode ser visto como uma junção entre os gêneros hagiográfico e biográfico. O primeiro, de acordo com Mendes, incorporou os propósitos do louvor a Deus, a exemplaridade e os fenômenos ligados à vida espiritual da personagem (exaltando os milagres, o maravilhoso e os prodígios) com o intuito de construir uma vida edificada e exemplar; já o segundo, capturou o cuidado e a preocupação com o rigor histórico ao longo da narrativa, assim como o cultivo do modelo de vida ética e social⁵³³.

Considerando o contexto apresentado, o termo mais adequado para classificar as obras analisadas neste capítulo seria “Vidas” ou biografias devotas⁵³⁴. No entanto, sem confundir os

⁵³²YEPES, Fray Diego de. **Vida, virtudes y milagros de la bienaventurada virgen Teresa de Iesus [...]**. En Caragoça: por Angelo Tauanno. 1606.

⁵³³ MENDES, Paula Almeida. 2017. p. 55.

⁵³⁴ Paula Mendes Almeida, ao tratar da divulgação dos paradigmas de santidade que passaram a integrar a produção literária (“Vidas” ou hagiografias), resalta que “as restrições impostas ao culto dos santos levaram a que se passasse a distinguir as “Vidas” dos santos reconhecidos pela Santa Sé, ou seja, beatificados ou canonizados, das “biografias devotas” que narram as vivências de varões e mulheres “ilustres em virtude” que se destacam pelo seu fervor espiritual, ascético e/ou místico, ou missionário. MENDES, Paula Almeida. **Paradigmas de papel**: a escrita

gêneros hagiográfico e biográfico, como discutido, não estaria incorreto utilizar o termo "biografia" em um sentido mais amplo, entendendo-o como uma narrativa que reflete o esforço dos confessores-autores em reunir documentos e testemunhos sobre a trajetória de Madre Teresa.

4.2 O monumento Santa Teresa de Jesus

A escrita de uma vida (biografia ou hagiografia) geralmente obedece a uma estrutura narrativa. Parte desse estilo literário tende a construir a vida da personagem eliminando contradições, corrigindo e adaptando esses textos às exigências e qualificadores de uma época. Com frequência, essas narrativas apresentam um percurso linear da personagem, que vai do nascimento à morte, ligando o trajeto de toda uma vida que comumente culmina em um final triunfante. Assim, embora os caminhos de cada personagem (mulher ou homem) fossem diferentes, o resultado parece convergir para uma vida exemplar e edificante⁵³⁵.

O empenho na escrita e publicação dessas vidas devotas e edificantes fez parte de um contexto de disputas simbólicas e de memória, levando as ordens religiosas a buscar o aumento de seu capital de santidade. Na escrita de vidas devotas femininas, houve o empenho em reforçar a publicidade sobre as religiosas que morriam em odor de santidade. Esses textos com frequência buscavam matizar o relato de mortificação mais mórbido e encobrir pudicamente o relato místico que pudesse ser interpretado como puro erotismo⁵³⁶.

Georges Bataille oferece uma contribuição importante para refletir sobre a tensão entre o erotismo e o sagrado. O filósofo demonstra como a Igreja vinculou o erotismo ao que é proibido ou transgressivo. A religião, ao impor fortes interdições sobre a sexualidade, não eliminou o desejo, mas o intensificou e o tornou evidente. Para Bataille, as regras podem ser quebradas, mas à medida que nossa existência se expressa através da linguagem, o erotismo, sendo talvez a emoção mais intensa, nos conduz, em princípio, ao silêncio⁵³⁷. O filósofo afirma

e a edição de "Vidas" de santos e de "Vidas" devotas em Portugal (séculos XVI-XVIII). Porto: CITCEM, 2017. p. 63

⁵³⁵ De acordo com Paula Almeida Mendes, as *vitae* ou mesmo as hagiografias no período medieval obedeciam a um esquema imutável que, resumidamente, apresentava a seguinte estrutura: a origem do personagem (predominantemente nobre), o seu nascimento (em circunstância geralmente extraordinária), a infância (com indícios de excepcionalidade e precocidade); na fase adulta: educação; piedade; martírio ou – no caso dos não mártires – a ação pastoral e vida ascética; morte e milagres. No contexto da modernidade, a espiritualidade devedora da *devocio moderna* influenciou as mudanças na construção das narrativas de vidas religiosas e hagiografias, cujas características de interioridade, marcando uma prática religiosa mais afetiva e prática, também passaram a ser evidenciada nesses textos. Cf. MENDES, Paula Almeida. 2017. p. 31.

⁵³⁶ ALABRÚS, Rosa Maria; CÁRCEL, Ricardo. *op. cit.* p. 75.

⁵³⁷ Cf. BATAILLE, Georges. 2017. p. 278-279.

que essa experiência é tão forte que nos deixa sem palavras; diferente disso seria a experiência da santidade — igualmente intensa — mas que pode ser expressa através de palavras:

O mesmo não se dá com uma experiência que lhe é talvez vizinha, a da santidade. A emoção experimentada na experiência da santidade é exprimível num discurso, pode ser objeto de um sermão. A experiência erótica, entretanto, é talvez vizinha da santidade⁵³⁸.

Bataille não iguala tais experiências, mas afirma que ambas possuem uma intensidade extrema. Apesar de o erotismo e a santidade estarem próximos em intensidade, elas não possuem a mesma natureza. A grande diferença é que “uma nos aproxima dos outros homens e que a outra nos aparta deles”⁵³⁹. Portanto, enquanto o erotismo se relaciona no campo do humano sexual, a religião fez com que a linguagem erótica contida na expressão de santidade fosse sublimada e purificada.

Retomando, as publicações hagiográficas, vidas ou biografias devotas tiveram um papel importante na promoção e na divulgação da candidata a santa. Muitas dessas publicações eram frequentemente citadas nos processos de beatificação ou canonização como fonte e testemunho indireto, principalmente nos processos ocorridos após as reformulações do Concílio de Trento e da criação da Sagrada Congregação dos Ritos, em 1588⁵⁴⁰.

Ciente das limitações impostas pelas regras da Santa Sé, o padre Francisco de Ribera, embora em alguns momentos utilize a palavra “santa” para se referir a Teresa, justifica essa iniciativa e o uso do termo em seu Prólogo: “**pues me ha cabido en fuerte escribir de una muy santa y virtuosa muger**, campo sin duda ninguna muy anchuroso y estendido para qualquier grande y dichoso ingenio. **No hago aora comparación en la santidad (que es esse juyzio reservado a Dios [...])**”⁵⁴¹ (grifos meus). Ribera utiliza o termo “santa” não tanto para qualificar Teresa, mas demonstra querer enfatizar que sua vida foi santa e virtuosa, o que, por si só, justifica a escrita da biografia.

⁵³⁸ *Ibid.*, p. 279.

⁵³⁹ *Ibid.*, *loc. cit.*

⁵⁴⁰ A criação da Sagrada Congregação dos Ritos pelo Papa Sisto V configurou-se como um braço do poder papal, com a função de regulamentar “o culto divino e investigar as causas dos santos”. Anos depois, no pontificado de Urbano VIII, em 1634, novas normas foram implementadas, e “a beatificação adquiriu *status* jurídico. Ao estabelecer de forma definitiva o caráter e os procedimentos da canonização e da beatificação, este papa reforçou a proibição de qualquer forma de culto público a pessoas não beatificadas ou canonizadas pela Santa Sé”. SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão (coord.). **Banco de dados dos santos ibéricos. (Séculos XI ao XIII)**. Rio de Janeiro: Pem/UFRJ, 2012. v. 2 (Coleção Hagiografia e História). p. 16. Disponível em: https://pem.historia.ufrj.br/arquivo/hagiografiaehistoria_v2.pdf. Acesso em: 21 de jun. 2024. Ver mais em: VAUCHEZ, André. **La Sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age: d’après les procès de canonisation et les documents hagiographiques**. 2 ed. Roma: École française de Rome, 1981.

⁵⁴¹ RIBERA, Francisco de. **Vida de la bienaventurada M. S. Teresa de Iesus [...]**. En Madrid: Por Francisco Lopes. 1590.

Por outro lado, a “vida” escrita por Diego de Yepes demonstra, de forma explícita, a construção da imagem de Teresa a partir da ideia de santidade, utilizando no seu texto termos como “santa” e “santidade”. Desde uma carta transcrita nas páginas preliminares, enviada ao Papa Paulo V, até o restante da obra, Yepes afirma:

Lo que en nuestros tiempos, ha vemos oydo, y visto [...] tocado, y palpado con nuestras manos, **de la vida, y Santidad de la Bienaventurada Madre Teresa de Iesus**: es lo que yo escribo en este libro [...]. Yo conocí y traté por espacio de más de catorze años [...]. Yo quedé desde que la conocí, tan satisfeito de su virtud, tan **devoto de su santidad**, y tan prendado de su humildad, y prudencia, que **desde entonces me hize pregonero de sus virtudes esclavo de sus Monasterios, y me hallo obligado**, como quien tocó cõ las manos tan excellentes dones, **y como testigo de vista de su coraçõ à dar noticia à V. Sãtidad de tã increíble perfecciõ y santidad**, [...]⁵⁴². (grifos meus)

No trecho em destaque, Yepes expõe claramente a motivação para a escrita desta “vida”, ele assume a “missão” de dar a conhecer a perfeição e santidade que atribui a Teresa. Ele afirma ser testemunho vivo da Monja, visto que foi seu confessor por muitos anos, e justifica, em tom claramente laudatório, que escreve para dar a conhecer as virtudes, perfeição e santidade da Madre.

Já no livro de Jerónimo Gracián o termo “santa” para se referir a Teresa aparece somente em uma dedicatória diligentemente endereçada a Doña Ana de Mendoza (Duqueza del Infantado, Maquesa de Zenete, &c.):

[...] Bien se que para escribir lo que pretendo, fueran menester quatro talentos: **letras: espiritu: aver tratado y comunicado con la santa Madre: y aver visto las contradicciones, dudas y argumentos que contra su dotrina se han opuesto**⁵⁴³. (grifos meus)

A justificativa de Gracián não difere significativamente da de seus contemporâneos. No entanto, no trecho em destaque, ele se posiciona sobre as acusações dirigidas aos escritos de Madre Teresa, um tema que aborda com profundidade em seu livro, buscando defender a doutrina teresiana, bem como autores da espiritualidade.

Como observado, a escrita e a posterior publicação de uma vida piedosa poderia proporcionar benefícios em diversos sentidos. Isto é, para além do objetivo final ligado a promoção da santidade e ao aumento no rol de santos e santas de uma Ordem, os confessores:

had a variety of motivations – personal, traditional, institutional – for making public the lives of exemplary penitents, but only a small number became authors. I suggest that the ones who did had genuine literary, as well as

⁵⁴² YEPES, Fray Diego de. **Vida, virtudes y milagros de la bienaventurada virgen Teresa de Iesus** [...]. En Caragoça: por Angelo Tauanno. 1606.

⁵⁴³ GRACIÁN de la Madre de Dios, Jerónimo. **Dilucidario del verdadero espiritu** [...] y se comprueua y declara la dotrina de los libros de la Madre Teresa de Iesus, [...]. En Madrid, en casa de P. Madrigal. 1604.

religious, vocations. Indeed, their very sense of their missions as priests and their impulses to express themselves in writing may have been closely related, the one put to the service of the other⁵⁴⁴.

Assim, as razões poderiam ser pessoais, como a relação de amizade, lealdade ou até uma dívida de gratidão; institucionais, como nos casos de pedidos vindos da própria Ordem à qual pertencia o confessor ou a religiosa; ou ainda, como já mencionado, uma motivação tradicional relacionada à tentativa de construir modelos a serem seguidos pelos fiéis. Segundo Jodi Bilinkoff, nem todo confessor se tornou autor. Uma disposição pessoal e a aptidão para a escrita também foram fatores motivadores para alguns padres. Jerónimo Gracián, por exemplo, afirmou possuir as “letras” necessárias para escrever sobre Teresa. Já Francisco de Ribera, adotando um tom mais humilde, declara ser “tan poco eloquente historiador, mereciendo ella tenerle muy alto”⁵⁴⁵. Contudo, apesar de assegurar sua “pouca eloquência”, o padre reafirma sua competência para a tarefa, apoiando-se nos anos de convivência e direção espiritual que manteve com a Madre.

A proximidade e a amizade que Teresa cultivou com alguns desses homens, especialmente com Frei Jerónimo Gracián, indica que a admiração e a lealdade também foram motivações relevantes. Nos casos analisados, afirmativas como: “aver tratado y comunicado con la” (Gracián); “Yo conocí y traté por espacio de” (Yepes); “estima grande que yo tengo [...] y averla yo conocido, y tratado” (Ribera) demonstra sustentar as razões dos confessores para a escrita da biografía. Somente no caso de Luis de León, que não conheceu a Madre pessoalmente, o impulso para a tomada da pluma foi diferente, como veremos adiante em sua própria justificativa.

Portanto, a ligação espiritual e pessoal que aparece nessas narrativas aponta para a compreensão do tipo de relação e dos níveis de confiança, proximidade e amizade entre o confessor e a religiosa. Para Bilinkoff,

naturally authors continued to construct their subjects as models of virtuous behavior and exhort the faithful to emulate them, as hagiographers had done for hundreds of years. But perhaps more compelling to many readers were the vivid depictions of friendships shared by priests and penitents⁵⁴⁶.

Parte da relação construída com anos de conversas, orientação e confissão, ficou registrada nessas biografias devotas – e mesmo nas autobiografias –, demonstrando que a

⁵⁴⁴ BILINKOFF, Jodi. **Relative Lives: confessors and Their Female Penitents, 1450-1750**. Ithaca & New York: Cornell University Press. 2005. p. 39.

⁵⁴⁵ RIBERA, Francisco de. **Vida de la bienaventurada M. S. Teresa de Iesus [...]**. En Madrid: Por Francisco Lopes. 1590.

⁵⁴⁶ BILINKOFF, Jodi. *op. cit.* p. 76.

cumplicidade e a empatia entre ambos geravam ganhos mútuos. Para a religiosa, a certeza da compreensão e a adequada direção quando se tratava de revelações e fenômenos extraordinários, certamente lhe causa alento. Conforme assinala Bilinkoff:

One of the most common – and most poignant – themes to emerge from the memoirs of religious women generation after generation **was their desire for a compatible spiritual director**. By this they did not mean simply a priest to hear their confessions [...]. **They longed for a kindred spirit, someone who could offer them advice and consolation and defend them against the slanders and accusations of others, and with whom they could exchange confidences: a true friend**⁵⁴⁷. (grifos meus)

Como abordado em outro momento, Teresa deixou registrado no livro da *Vida* o descontentamento com vários dos seus confessores, principalmente nos primeiros anos de sua vida religiosa, alegando que muitos não a compreendiam e lhe causaram danos na alma.

Por outro lado, o ganho não estaria apenas vinculado à edificação de uma vida (principalmente de mulheres). Como vimos, a iniciativa desses sacerdotes surgiu a partir de motivações variadas, de tal modo que o estabelecimento de suas próprias credenciais como diretores espirituais não estaria descartado. Para o sacerdote, que em muitos casos era mais jovem, a relação com a religiosa poderia se pautar no aprendizado, na admiração e na gratidão⁵⁴⁸. A vida espiritual avançada de muitas dessas religiosas, como no caso de Madre Teresa, poderia trazer benefícios tanto no âmbito pessoal e espiritual quanto no desenvolvimento profissional do diretor mais jovem.

Portanto, para os confessores autores, os vestígios e a história de vida deixados pela biografada funcionam como um “inconsciente cultural”⁵⁴⁹. Embora se saiba que Teresa morreu em odor de santidade, fica aparente a tentativa dos autores em fazer da trajetória da madre um legado pertencente a uma memória coletiva. Nesse sentido, as biografias aqui são interpretadas como parte de uma tentativa de monumentalizar a imagem, a vida e a obra de Teresa. Assim, havendo intencionalidade consciente ou inconsciente, quando Francisco de Ribera, Jerónimo Gracián e Diego de Yepes reuniram, separaram e escolheram determinadas fases e episódios da vida de Madre Teresa de Jesus, essas memórias tornaram-se um *monumento* – tomando emprestado o termo de Jacques Le Goff.

Seguindo o historiador citado, uma das funções do monumento se relaciona com a tentativa (ou inibição) de esquecimento para se forjar um legado coletivo. Sendo o documento um produto das relações de força de uma sociedade, a disputa pela narrativa sobre a vida de

⁵⁴⁷ *Ibid.*, p. 77.

⁵⁴⁸ *Cf. Ibid.*, p. 80-81.

⁵⁴⁹ LE GOFF, Jacques. Documento/Monumento. In: **História e Memória**. Tradução de Bernardo Leitão, 7ª ed. revista, Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2013. p. 496.

Madre Teresa não foi simplesmente motivada pela admiração e amizade de seus autores (embora esse aspecto não possa ser desconsiderado, como exposto acima). Visto isso, a monumentalização da imagem da monja não demonstrar ter sido em nada ingênua.

Analisando as biografias por esse viés, não surpreende a justificativa dada por Ribera no prólogo, onde ele registra: “que razones me han movido a ponerme a escribir esta vida aviendo personas en su misma orden doctas y graves que lo hizierã mejor que yo, que soy de la Compañía de Iesus, a quien menos parece tocar cosas semejantes”⁵⁵⁰. No trecho, não fica explícito a qual a pessoa Francisco de Ribera faz alusão, e logo em seguida ele enumera e defende cinco razões que explicitam suas motivações para a escrita desta “vida”:

Y porque algunos preguntã en esto lo particular, respondoles brevemente que la Compañía de Iesus se fundó para gloria de Dios, y aprovechamiento de los próximos, **y escrevir cosas que ayudan a esto, no les está mala los de la Compañía**. Lo segundo, **que en las alabanzas de la madre Teresa de Iesus tiene harta parte la Compañía**, [...] y después fue siempre muy ayudada. Lo tercero [...] siguiendo [...] **la inspiración que sentian de Dios en sus coraçones para hazerlo** [...] Lo quarto, que pudiendo escribir esto personas de la mesma Religion, y de otra, **conviene más a la gloria del Señor lo escrivãlos de otra Religion, para que assi tenga la a escritura más autoridad** [...]. Lo quinto, **que me dio nuestro Señor esta devoción por la estima grande que yo tengo de las virtudes y santidad desta santa Madre**.⁵⁵¹ (grifos meus)

Analisando o texto de Ribera, a fonte lança indícios sobre a historicidade desta justificativa. Fica demonstrado que houve alguma oposição à sua iniciativa de escrever a vida de uma freira de outra Ordem. Aparentemente, o texto de Ribera não teria sido apoiado pela Companhia. No contexto da colisão interna entre os Jesuítas nacionalistas e os romanistas, Claudio Acquaviva (1543-1615), então geral da Companhia de Jesus, mostrou-se reticente em relação à “vida” escrita pelo padre:

Recebí la carta de Vuestra Reverencia en que me pide dos cosas. La primera, que le dé licencia para imprimir la vida de Teresa de Jesús, monja carmelita. Lo que me parece en esto, es que este asunto es más propio de algún fraile de su Orden, que no persona de la Compañía, ni que nos ocupemos nosotros en escribir vidas de beatas [...] y así me inclino a que se deje esto a otro que lo haga⁵⁵².

⁵⁵⁰ RIBERA, Francisco de. **Vida de la bienaventurada M. S. Teresa de Iesus** [...]. En Madrid: Por Francisco Lopes. 1590.

⁵⁵¹ RIBERA, Francisco de. **Vida de la bienaventurada M. S. Teresa de Iesus** [...]. En Madrid: Por Francisco Lopes. 1590.

⁵⁵² MOLLARD, Nicolas. En los orígenes de la tradición hagiográfica teresiana: un modelo canónico bajo influencia. In: VITSE, Marc. **La hagiografía entre historia y literatura en la España de la Edad Media y del Siglo de Oro**: Homenaje a Henri Guerreiro. Pamplona: Universidad de Navarra, 2005. *Apud* ALABRÚS, Rosa María; CÁRCEL, Ricardo. **Teresa de Jesús: la construcción de la santidad femenina**. Madrid: Cátedra, 2015. p. 112-113.

Ribera justifica sua iniciativa afirmando que os feitos e as virtudes de Teresa devem muito à condução espiritual dos jesuítas. Com isso, ele busca reforçar os laços de comunhão espiritual, apesar da ausência de um vínculo institucional formal.

Diego de Yepes, de maneira distinta dos outros autores analisados, curiosamente inclui no Prólogo de sua biografia uma série de testemunhos, aparentemente com o objetivo de conferir maior credibilidade ao que será exposto na obra. Fica demonstrado que há uma tentativa de afirmar a santidade, a virtude e a perfeição de Teresa através de vários testemunhos – vistos com considerável valor social e religioso – que foram ouvidos e/ou coletados por ele. Junto aos testemunhos, Yepes expõe sua defesa e admiração por Teresa da seguinte forma:

Y casi no ha auido en España Arçobispo, ni Obispo, ni Universidad grave, como son las de Salamanca, Alcala, que no ayan escrito sobre este intento. Todos a uno llaman a esta bendita Madre, no solo santa, sino **santissima, perfectissima, y acabadissima muger**, en todo lo que **es perfeccion de santidad y virtud**, comunmente es venerada de todos, **y llamada con nombre de Santa**⁵⁵³. (grifos meus)

Adjetivos ressaltados no fragmento acima demonstram a construção de uma trajetória de vida coerente com as exigências da Igreja e, ao mesmo tempo, exemplar e admirável. O tom elogioso de Yepes e os aumentativos de exaltação utilizados como recurso de linguagem para ressaltar a grandeza e a excepcionalidade da Madre, apontam para condutas desejadas e esperadas.

Na dedicatória/saudação de Luis de León, ao afirmar não ter conhecido pessoalmente a Madre, seu texto constrói uma imagem sobre Teresa a partir de duas “heranças” que ele considera ser o espelho da Carmelita:

Yo no conocí, ni vi a la madre Teresa de Iesus mientras estuvo en la tierra, mas agora que vive en el cielo **la conozco y veo caso siempre en dos imagines vivas** as que nos dexo de si, **que son sus hijas, y sus libros**, que a mi juyzio son tãbien testigos fieles, y mayores de toda **excepción de su grande virtud**⁵⁵⁴. (grifos meus)

Representando um bom legado e um espelho de virtudes a serem lembrados, as primeiras seriam as freiras, que constituem uma espécie de modelo, imagem e semelhança de Teresa na terra:

Que como las anima una misma virtud ansi las figura a todas de una misma manera, y como en espejos puros resplandece **en todas un rostro, que es el de la madre sancta que se traspasa en las hijas**. [...] Por donde como dezia al principio sin averla visto en la vida, la veio ahora con más

⁵⁵³ YEPES, Fray Diego de. **Vida, virtudes y milagros de la bienaventurada virgen Teresa de Iesus [...]**. En Caragoça: por Angelo Tauanno. 1606. (Prólogo).

⁵⁵⁴ LEÓN, Luys de. **A las madres Priora Ana de Iesus y religiosas carmelitas... fray Luys de Leon [...]**. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 1.

evidencia, porque sus hijas, no solo son retratos de sus semblantes, **sino testimonios ciertos de sus perfecciones**⁵⁵⁵. (grifos meus)

Se de um lado, as “hijas” são reflexos da virtude e perfeição deixadas pela Madre, os escritos, por outro lado, aparecem como o espelho da própria alma de Teresa: “las figuras de su rostro si las viere, mostrame su cuerpo: **y sus palabras**, si las oyera **me declaran algo de la virtud** de su alma”⁵⁵⁶ (grifos meus). Para Luis de León, os escritos representam a segunda forma pela qual Teresa se dá a conhecer: “no es menos clara, ni menos milagrosa la segunda que dixe, que son las escrituras, y libros: en los cuales sin ninguna duda quiso el Spiritu Sancto, que la madre Teresa fuesse un exemplo rarissimo”⁵⁵⁷.

Para Teófanés Egido, a “fome” por exemplo de santidade teve como consequência a proliferação de “vidas, virtudes y milagros” que foram “tan numerosas como escasas de originalidad ya que tenian que ajustarse, todas, el estereotipo del santo, aunque, [...], la hagiografia de tantos santos se adecuase mucho más al modelo general que a la personalidad del hagiografiado”⁵⁵⁸. Com essa afirmação, Egido apresenta o conceito de “transfiguração hagiográfica”⁵⁵⁹, cujo sentido explica a tentativa dos autores (hagiógrafos ou biógrafos) de subordinar a narrativa à causa final, que era a edificação da personagem. Logo, o público leitor esperava mais que exatidões históricas e biográficas; a vida retratada deveria responder ao modelo dominante de santidade. Por essa razão, esses tipos de textos, argumenta Egido, converteram-se em instrumentos de promoção e reconhecimento dos candidatos à santidade no contexto europeu.

Em outro trabalho, Teófanés Egido, mesmo não desvalorizando as biografias e hagiografias escritas sobre Teresa ao longo dos anos, manifesta certa reserva quanto à interpretação barroca que foi e continua sendo aplicada à imagem de Madre Teresa, fenômeno que denomina “barroquização” das virtudes⁵⁶⁰. Para ele, o que se escreveu sobre a vida de

⁵⁵⁵ LEÓN, Luys de. **A las madres Priora Ana de Iesus y religiosas carmelitas... fray Luys de Leon** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 7.

⁵⁵⁶ LEÓN, Luys de. **A las madres Priora Ana de Iesus y religiosas carmelitas... fray Luys de Leon** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 7.

⁵⁵⁷ LEÓN, Luys de. **A las madres Priora Ana de Iesus y religiosas carmelitas... fray Luys de Leon** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 8.

⁵⁵⁸ EGIDO, Teófanés. 2000. p. 69.

⁵⁵⁹ *Ibid.*, p. 77-78.

⁵⁶⁰ De acordo com Teófanés Egido, a oferta e a demanda pelas vidas de santos sofreram mudanças, não na essência do gênero literário, mas em diversos aspectos relacionados às exigências da Igreja contrarreformista. Após o Concílio de Trento, “se formarán nuevas colecciones hagiográficas más de acuerdo con el talante barroco, con los modelos de santidad exigidos por la reacción antiprottestante y, también, más completos y voluminosos en su forma”. EGIDO, Teófanés. **Hagiografia y estereotipos de santidad contrarreformista (La manipulación de san Juan de la Cruz)**. **Cuadernos de Historia Moderna**. nº 25, 2000. p. 64. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5472984>. Acesso em: 14 mai. 2024.

Teresa foi uma sucessão de “torturas históricas”⁵⁶¹ que “han tenido su parte de responsabilidade las biografías. Desde su mismo origen fue instrumentalizada como medio de proyección de ideales barrocos de santidad que se quiso perene [...]”⁵⁶². A ideia de perenidade sobre uma vida, no sentido atribuído por Teófanés Egido, vai ao encontro da ideia de monumentalização inspirada em Jacques Le Goff para compreender a imagem (ou as imagens, no plural) sobre a vida e a obra de Madre Teresa.

Por fim, apesar de muitas semelhanças narrativas e elementos estereotipados presentes nessas biografias (ou hagiografias), cujo objetivo é a edificação de Teresa e a utilização de sua trajetória como modelo, é possível extrair dessas fontes motivações e objetivos particulares. Esses documentos revelam características próprias e, por isso, possuem um relevante valor histórico.

4.2.1 Sobre o espírito e o discernimento

A relação entre o “verdadeiro” espírito e o discernimento emerge nas biografias aqui analisadas, cada uma abordando o tema conforme seu enfoque e interesse narrativo. Melquiades Andrés explica que, a partir de 1550, multiplicaram-se os tratados sobre o discernimento de espírito, pois buscavam distinguir entre a experiência imediata de Deus e a experiência como fonte para o conhecimento místico, em contraste com as correntes luteranas e do movimento alumbrado⁵⁶³. É possível que o objetivo dos confessores-autores fosse o de evitar interpretações errôneas sobre a doutrina de Teresa. Logo, a defesa do “espírito” apresentada nas biografias parece justificar a recorrência desse tema. Ao consultar a *tabla* (ou sumário) de cada livro, os títulos indicam o interesse temático e a preocupação dos autores num momento sensível para aquele tipo de espiritualidade.

Apresentando diversos testemunhos, Diego de Yepes no Prólogo inicia o livro afirmando que tais relatos foram feitos por “personas graves y letradas que **aprovaron el espíritu de la santa madre** Teresa de Iesus”⁵⁶⁴ (grifo meu). Prossegue, afirmando que “la

⁵⁶¹ Para o autor, é compreensível o tratamento dado à história de Teresa nas publicações de fins do século XVI e início do século XVII. Contudo, ele vê com preocupação e ressalvas as abordagens posteriores, que insistem em uma santidad de característica barroca para explicar a vida da monja. Sobre esse ponto, Teófanés Egido direciona sua crítica principalmente aos “teresianistas doctrinales” por não terem “digerido” a ascendência judeu-conversa de Teresa. Ver: EGIDO, Teófanés (et. al.). **Perfil Histórico de Santa Teresa**. 3ª ed., Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2012.

⁵⁶² EGIDO, Teófanés. 2012. p. 6.

⁵⁶³ ANDRÉS, Melquiades. 1994. p. 36.

⁵⁶⁴ YEPES, Fray Diego de. **Vida, virtudes y milagros de la bienaventurada virgen Teresa de Iesus [...]**. En Caragoça: por Angelo Tauanno. 1606. (Prólogo).

trataron, y conocieron en vida, y **aprovaron y juzgaron su espiritu**, por el que agora confiessen todos despues de morta”⁵⁶⁵ (grifo meu). Conforme indicado na *tabla*, no primeiro livro da biografia de Diego de Yepes, o capítulo XI, intitulado “Trata la santa Madre Teresa de Iesus con los padres de la Compañía, ellos conocen y aprueban su espiritu. [...] muda su vida, y comienza de nuevo a hazer grande penitencia”, aborda os anos após a grave enfermidade que acometeu Teresa e os vinte anos que afirmou viver em secura espiritual (*sequedad*)⁵⁶⁶. Quando Teresa retoma a oração e os fenômenos extraordinário acontecem, Yepes menciona um novo exame sobre o “espírito” da madre:

Pues como acordase de buscar nuevos maestros y pilotos, que **governassen su alma**: supo [...] en aquel lugar los padres de la Compañía de Iesus: y avia mucha fama [...] **y era gente que tenia trato, y exercicio de oracion**. [...] Determinose la Santa [Teresa], de hazer una confession general con el [padre da Companhia], **y assi comenzó a poner por escrito todo el discurso de su vida** [...]. Pues como tratasse con este padre, sin esconderle cosa alguns de toda su vida, y alma: fue el Señor servido, que como sabio medico, luego que le tomó el pulso, **conoció que era buen espiritu** el que andava y viviva en ella⁵⁶⁷. (grifos meus)

Esse novo exame buscava atestar a vida espiritual de Teresa, afirmando que se tratava de bom espírito. A narrativa mostra que Teresa dava contas de sua vida espiritual, relatando-a aos confesores e nos escritos que conhecemos como *Libro de la Vida*. Esse livro de madre Teresa foi atestado pelo padre Francisco de Borja, superior da Companhia de Jesus, quando este esteve em Ávila. No primeiro livro da biografia de Yepes, o capítulo 21, intitulado “Comunica la Santa su espiritu y mercedes del Señor con el Padre Maestro Avila, el Padre Fray Pedro de Alcantara, y otras personas graves que lo aseguran y apruevã”, retoma o tema do exame de espírito, agora mencionando outros padres de reconhecida relevância naquela época:

[...] En esto tuvo vigilancia grandissima: de suerte, que para desengañarse, y certificarse, jamas dexó de hazer diligencia que viesse que era necessaria; entre otras fue esta de gran provecho. Vino por aquel tiempo á Avila, **el santo**

⁵⁶⁵ YEPES, Fray Diego de. **Vida, virtudes y milagros de la bienauenturada virgen Teresa de Iesus [...]**. En Caragoça: por Angelo Tauanno. 1606. (Primer testimonio).

⁵⁶⁶ Na mística a secura corresponde aos momentos de pobreza espiritual, ou seja, “reduz em extremo o fluxo psicológico de nossa relação com Deus” seja nos momentos da oração ou mesmo na experiência mais altas de oração contemplativa. Na vida de madre Teresa, ela relava em torno de dezoito a vinte anos neste estado de “sequedad”. Os estados de secura narrados pela madre podem ser vistos em V 4; V 10; V 11; V 28 e Moradas sextas e sétimas. Cf. SECURA DA VIDA ESPIRITUAL. In: SCIADINI, Patrício (O.C.D.). **Dicionário de Santa Teresa de Jesus**. São Paulo: LTr, 2009. p. 608. Os momentos de secura também podem ser encontrados na literatura mística como “aridez” espiritual. Do mesmo modo que a secura, a aridez se caracteriza pelo fastio ou incapacidade de produzir atos de devoção na meditação religiosa (ascética ou contemplativa). Outras acepções podem ser encontradas como: “noite escura”, “esterilidade da alma”, “ausência de devoção”, “dureza de coração”. Cf. ARIDEZ ESPIRITUAL. In: BORRIELLO, Luigi; CARUANA, Edmundo.; DEL GENIO, Maria Rosaria; SUFFI, N. (dir.). **Dicionário de mística**. São Paulo: Edições Loyola/Paulus, 2003. p.107.

⁵⁶⁷ YEPES, Fray Diego de. **Vida, virtudes y milagros de la bienauenturada virgen Teresa de Iesus [...]**. En Caragoça: por Angelo Tauanno. 1606. (Libro I, Capítulo XI, p. 72-73).

padre fray Pedro de Alcantara, Comissario que entonces era dos padres Descalços del glorioso san Francisco, hombre de grande oración, [...] habló la Madre, y comunicó su espíritu con este Santo varón [...]. **Y como los buenos espíritus luego se conocen, y entienden, el como maestro, y experimentado en el arte por lo que sabia de Dios por experiencia muy largan luego la entendió; y conoció claramente la luz y espíritu que en su alma avia**⁵⁶⁸. (grifos meus)

Na sequência, Yepes comenta a aprovação que o mestre Juan de Ávila dá a Teresa, atestando que a madre possuía uma sabedoria infusa e era contemplada pelas três virtudes teológicas: “La M. Teresa de Iesus fue dotada con muy ventaja de **Fe, Esperança, y Charidad** [...] **tenia muy alto conocimiento de las divinas Escrituras: porque siendo muger sin letras**, entendía muchos lugares della en sentido Catholicos, y acertados **conforme al espíritu de los santos Doctores**”⁵⁶⁹ (grifos meus). Diego de Yepes continua sua argumentação a respeito da direção espiritual e de otros asuntos: “[...] tratavalas con sus confesores **buscando para esto los más doctos**, y graves y por su orden, y obediencia comunicava cõ otras semejantes personas, **las más calificadas, y de mayores letras**, que entonces se hallaron e España”⁵⁷⁰ (grifos meus).

O que significaria ser uma mulher “sin letras” para o século XVI? Esse argumento, comum tanto em textos escritos por homens quanto por mulheres, aparece repetidamente na literatura autobiográfica, hagiográfica e biográfica da Modernidade. Sobre a instrução feminina, María del Mar Graña Cid observa que passou a fazer parte da sociedade “una imagen de mujer escritora/erudita canonizada que pasa a formar parte de los modelos de género femenino reconocidos por ciertos sectores de la cultura oficial”⁵⁷¹. Como já afirmamos ao longo desta tese, Teresa não era uma mulher sem letras, aspecto que fica evidenciado em sua capacidade e habilidade ao escrever.

A escrita e um certo grau de instrução feminina não estavam ausentes naquele contexto, o que contraria a noção generalizada de que as mulheres, em sua maioria, não tinham nenhuma instrução. Considerando os anos finais do quinhentos e a primeira metade do seiscentos, as fontes documentam “la formación de circulos de mujeres que dominan el latín, la lengua de la

⁵⁶⁸ YEPES, Fray Diego de. **Vida, virtudes y milagros de la bienaventurada virgen Teresa de Iesus [...]**. En Caragoça: por Angelo Tauanno. 1606. (Libro I, capítulo XXI, p. 160-161).

⁵⁶⁹ YEPES, Fray Diego de. **Vida, virtudes y milagros de la bienaventurada virgen Teresa de Iesus [...]**. En Caragoça: por Angelo Tauanno. 1606. (Prólogo)

⁵⁷⁰ YEPES, Fray Diego de. **Vida, virtudes y milagros de la bienaventurada virgen Teresa de Iesus [...]**. En Caragoça: por Angelo Tauanno. 1606. (Prologo, primer testimonio).

⁵⁷¹ GRAÑA CID, María del Mar. *op. cit.* p. 218.

intelectualidad masculina por excelencia”⁵⁷². Embora muitas mulheres tivessem alcançado níveis satisfatórios e notáveis de instrução e conhecimento,

[...] el estereotipo de mujer sabia que se va conformando desde comienzos de la centuria no tendría una traducción intelectual, sino moral y religiosa: se trataría de la mujer virtuosa, fiel a unas normas que, en su observancia plena, podían incluso conducirla a la santidad⁵⁷³. (grifo meu)

Esses aspectos e possibilidade de reconhecimento, como apontado pela historiadora, são observáveis nas fontes aqui analisadas. A escrita habilidosa e notável de Teresa serviu, para seus confessores biógrafos, como testemunho de sua santidade, obediência e inspiração divina, mas não se traduziu em afirmação de suas capacidades intelectuais. Ampliando as formas de reconhecimento da instrução e habilidade de escrita feminina, Graña Cid aponta que a escrita assumiu lugar importante na vida de muitas mulheres⁵⁷⁴; algumas adquiriram visibilidade social, como figuras da espiritualidade italiana – por exemplo, Catarina de Siena e Ângela de Foligno – e, mais tarde, a própria Teresa de Jesus, que influenciou boa parte da escrita conventual posterior⁵⁷⁵.

Assim, para Yepes, o que garantia a legitimidade do espírito e da escrita de Teresa era, precisamente, a aprovação dos varões doutos e respeitáveis. Esse argumento reflete um período em que persistiam teorias e tratados que reforçavam a ideia de fraqueza e ignorância naturais das mulheres, discurso que se manteve dominante por longos anos.

A direção espiritual ressaltada por Yepes fazia parte do modelo exemplar. O cuidado com a alma, o cultivo de boas virtudes e a obediência demonstravam que Teresa trilhava o “bom” caminho do discernimento, dotada das “divinas letras” e firme na senda da Igreja. Todas essas qualidades, como observamos, eram guiadas e direcionadas por varões de notável erudição e virtudes, como a documentação aponta. A insistência na fragilidade e na debilidade feminina, portanto, servia como uma forma de desautorização da palavra feminina e fazia parte de um argumento comum na literatura que estamos analisando.

⁵⁷² *Ibid.*, p. 222.

⁵⁷³ *Ibid.*, p. 219.

⁵⁷⁴ María del Mar Graña Cid identifica o primeiro contexto de erudição feminina nos primeiros anos do século XV, impulsionado pelo humanismo. Nesse período, as primeiras mulheres cultas foram introduzidas aos estudos de autores clássicos. Segundo a autora, o ambiente mais propício ao desenvolvimento da erudição feminina surgiu no círculo cortesão em torno da rainha Isabel la Católica, que incentivava as monjas a aprenderem latim e seguirem as diretrizes educativas de Talavera. Escritoras como Teresa de Cartagena e Beatriz Galindo, por exemplo, destacaram-se já no quatrocentos. No âmbito cortesão dos Reis Católicos houve, nesse sentido, um importante reduto de mulheres eruditas que antecedeu Madre Teresa de Jesus na atividade literária. Cf. 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: Gedisa, 1999. p. 223-226.

⁵⁷⁵ Cf. *Ibid.*, p. 231.

O tema do discernimento é tratado por Jerónimo Gracián também em articulação com os escritos de Madre Teresa, acrescentando o debate com outros autores espirituais. Gracián aborda esse tema no capítulo 8 da primeira parte de sua obra, intitulado “En que se trata que sea verdadero espíritu. Ponense diez significaciones deste nombre espíritu. Y divivese el espíritu quando significa los desseos y pensamientos”. O objetivo é distinguir o que seria bom em Teresa, especialmente no que se refere a seus escritos:

[...] **assi pretendo para dilucidar y declarar el verdadero espíritu [...].** Y pues que en los capítulos passados he dicho de la **excelencia, aprobación, seguridad, estilo, y provecho de los libros de la Madre Teresa de Iesus:** razon sera començar a tratar del verdadero espíritu. [...] Espíritu en las **divinas letras** se llama Dios.”⁵⁷⁶. (grifos meus)

Profundo conhecedor de teologia e da espiritualidade recolhida, Gracián declarou que os textos de Teresa foram motivados pelo ânimo divino. Para ele, a Madre possuía o dom divino para a escrita – infusa sabedoria –, de forma que sua pena teria sido movida por vontade de Deus. Em seguida, ele define o que é o verdadeiro espírito:

es aquel pensamiento, y deseo que viene de Dios: es conforme a razon, y **no tiene ensi mal**, ni engaño alguno, como quien dessea agradar a Dios, humillarse, y padecer por el. [...] y **este sobrenatural**, se divide en espíritu infuso, o **dado de arriba**, y espíritu adquirido, grangeado, y procurado⁵⁷⁷. (grifos meus)

Seguindo o livro de Gracián, no capítulo 9, intitulado “En que se compara el verdadero espíritu al agua. [...]”, ele aponta 12 excelencias para enriquecer a fé:

[...] limpeza de conciencia, observancia de las leyes, virtudes, verdaderos desseos, y peticiones, grandezas del espíritu, señales de la caridad, afectos del divino amor, premio del espíritu Santo, frutos del espíritu, gracias gratis datas, fines de la perfeccion. **A estas doze excelencias, y partes del verdadero espíritu, reduciré lo que se halla en todo estos de la madre Teresa,** y en otros libros espirituales, explicando en cada un las fuentes de verdadero espíritu que della proceden, o a ella van a parar⁵⁷⁸. (grifos meus)

Essas são, portanto, doze formas de assegurar o bom espírito de Teresa de Jesus. Na segunda parte do livro, nos capítulos 13, 14 e 15, Gracián identifica os estorvos (ou obstáculos) para o “buen espíritu”. O título de cada capítulo já indica o tema abordado: Capítulo 13: “En

⁵⁷⁶ GRACIÁN de la Madre de Dios, Jerónimo. **Dilucidario del verdadero espíritu [...] y se comprueua y declara la doctrina de los libros de la Madre Teresa de Iesus, [...].** En Madrid, en casa de P. Madrigal. 1604. (Primera parte, capítulo VIII, fol. 25).

⁵⁷⁷ GRACIÁN de la Madre de Dios, Jerónimo. **Dilucidario del verdadero espíritu [...] y se comprueua y declara la doctrina de los libros de la Madre Teresa de Iesus, [...].** En Madrid, en casa de P. Madrigal. 1604. (Primera parte, capítulo VIII, fol. 27).

⁵⁷⁸ GRACIÁN de la Madre de Dios, Jerónimo. **Dilucidario del verdadero espíritu [...] y se comprueua y declara la doctrina de los libros de la Madre Teresa de Iesus, [...].** En Madrid, en casa de P. Madrigal. 1604. (Primera parte, capítulo IX, fol. 30).

que se prosiguen los estorvos, e impedimentos del buen espiritu. Ponense otros diez [...]”; capítulo 14 “En que se apuntan otros diez impedimentos, que por la mayor parte proceden de la melancolia y tristeza [...]”; capítulo 15 “En que se concluye esta materia, y se ponen lo diez últimos impedimentos y estorvos, y se recopila todo lo contenido en este libro [...]”.

Ao destacar alguns pontos desses capítulos, observamos que Gracián busca dar a conhecer (ou “dar contas”) o espírito da Madre, e, para isso, recorre a argumentos retirados de autores espirituais, teólogos, versículos bíblicos, vida de santos e filósofos. Nota-se uma insistência no tema, demonstrando sua relevância. Para explicar os estorvos, ele recorre no capítulo 14 à teoria e crença médica da época, afirmando que a melancolia era um humor perverso. Assim, a melancolia seria causadora de danos à imaginação, propiciando ilusões contrárias ao bom espírito:

Y assi donde la ay, puede aver muchas ilusiones cōtrarias al buen espiritu. Si la melancolia viene de enfermedad, curesé el cuerpo, que este es el mejor remedio: no se de crédito a revelaciones de melâcolias [...]. Y si la melancolia no es enfermedad, ni humor, sino meterse en pensamientos tristes, diviértanles de aquel modo de oracion en otros pensamientos alegres, como es quitando que no piensen en el infierno, &c. y que piensen en la gloria, o en la misericordia de Dios⁵⁷⁹.

Os motivos de estorvo e impedimentos abordados são, basicamente, contrários às virtudes esperadas. Gracián discute nas páginas seguintes, além da melancolia e dos humores, sintomas como a impaciência, o coração amargo, a inconstância e mutabilidade, a desconfiança, a remissão negligente, o temor pueril, a blasfêmia, o escrúpulo, a malícia e inveja, a quietude falsa, e o desejo por honra e reputação.

O oposto dos estorvos do mau espírito seria, então, a obediência, a confissão, a observância, a limpeza (ou pureza) de consciência e as virtudes teológicas: Fé, Esperança e Caridade. Por fim, é interessante notar que, em várias partes da biografia escrita pelo Carmelita Descalço, Teresa desaparece da narrativa. Para sustentar sua argumentação e defesa de Madre Teresa, frei Jerónimo Gracián recorreu a uma vasta literatura que reflete sua erudição e eloquência, deixando de lado — ainda que momentaneamente — a personagem central de sua obra.

O tema do espírito e do discernimento em Francisco de Ribera é também destacado pelos títulos atribuídos, facilmente identificáveis na *tabla*. No livro quarto, capítulo 7, lê-se: *De quan examinado y aprobado fue el espiritu de la madre Teresa de Iesus*. Ribera enfatiza que,

⁵⁷⁹ GRACIÁN de la Madre de Dios, Jerónimo. *Dilucidario del verdadero espiritu [...] y se comprueua y declara la dotrina de los libros de la Madre Teresa de Iesus, [...]*. En Madrid, en casa de P. Madrigal. 1604. (Segunda parte, capítulo XIV, fol. 123).

entre os diversos exames aos quais Teresa foi submetida, o parecer favorável do frei Pedro de Alcântara e do padre Francisco de Borja tem um peso considerável. Após mencionar vários diretores espirituais que influenciaram a vida da monja, Ribera parece querer evidenciar o quanto Teresa foi bem orientada, sustentando que, por essa razão, ela não teria se iludido ou se enganado em relação ao seu próprio espírito: “Dezia tambien, que fuera de la Sagrada Escritura, y de lo demas que la Iglesia mandava creer, **no avia cosa mas cierta que ser de Dios el espiritu de la madre Teresa de Iesus**: y otros muchos hombres muy doctos y graves han dicho grandes cosas a este proposito”⁵⁸⁰ (grifo meu). Mais uma vez, percebe-se a argumentação fundamentada no posicionamento favorável dos varões ilustres da época.

No capítulo 25 do livro quarto, intitulado *Del don que tenia de conocer los espíritus*, Ribera demonstra como Teresa também sabia discernir o espírito, ou seja, que possuía a experiência necessária para distinguir entre um bom ou mau espírito. Com uma anedota, Ribera ilustra esse discernimento de Teresa, relatando:

[...] conocía que espiritu tenian los que tratavan con ella, y donde llegavan, y assi desengañava a personas que pensavan estar más adelante [na vida espiritual]. A una monja dixo, que llevaba camino de mucha perfeccion, más que la faltava mucho por andar [...]. Estando una monja tratando con ella cierta cosa y mostrando en el semblante y en las palabras, la humildad que interiormente no tenia, se lo conocio, y con rostro apazible la dixo: *No siente esso interiormente*. A otra la entendio una tentación interior que tenia, y la escrivio que llevaba camino seguro⁵⁸¹. (itálico no original)

Madre Teresa conseguiu despertar, conforme apontam as fontes e a bibliografia, uma admiração singular entre homens e mulheres, abrangendo desde as irmãs da Ordem até os confessores e a nobreza castelhana. Essa consideração, nutrida tanto em vida quanto após sua morte, é amplamente testemunha nas biografias, que mostram como muitos olhares pareciam estar voltados para a vida e os feitos da Carmelita abulense. Ao vislumbrarmos a trajetória de Teresa conforme apresentada por seus contemporâneos – seus confessores biógrafos –, percebemos uma preocupação em enfatizar o seu bom “espírito”. Nas três biografias analisadas, a aprovação vinda de “varones graves” é ponto comum, e, embora cada autor trabalhe esse tema com maior ou menor intensidade, ele permanece constante.

A temática do discernimento e do espírito permeou os tratados teológicos dos séculos XVI e XVII. Segundo Melquíades Andrés:

⁵⁸⁰ RIBERA, Francisco de. **Vida de la bienaventurada M. S. Teresa de Iesus** [...]. En Madrid: Por Francisco Lopes. 1590. (Libro 4, capitulo VII, p. 321).

⁵⁸¹ RIBERA, Francisco de. **Vida de la bienaventurada M. S. Teresa de Iesus** [...]. En Madrid: Por Francisco Lopes. 1590. (Libro 4, capitulo XXV, p. 421).

cosa totalmente necesaria en tiempo de una espiritualidad fuertemente subjetiva, que trata de vivir en la textura de la revelación y de la tradición de la Iglesia. Se hacía necesario conocer si eran mercedes de Dios, ilusiones del demonio, o emblecos y embustes las cosas sobrenaturales y extraordinarias que algunas personas dicen tener en la oración⁵⁸².

Teresa foi examinada em sua espiritualidade tanto em vida⁵⁸³ quanto após sua morte. Como revelam as biografias, esse tema teve grande relevância para os padres autores, cujo provável objetivo era afastar suspeitas de heresia ou engano, tanto em relação à vida quanto à doutrina de Teresa. Compartilhando convicções e lealdade à monja, os biógrafos procuraram proteger e defender sua imagem.

4.2.2 Sobre as virtudes heroicas

Acerca da noção “heroica” para a Modernidade, Carlota Miranda Urbano ajuda nessa compreensão, relacionando o interesse pela Antiguidade, que emergiu durante o humanismo católico ibérico, à junção entre as noções de santidade e heroísmo (ou entre um modelo de herói com o santo). Segundo a autora, a crescente e generalizada “aspiração à perfeição nos vários domínios da acção humana e do saber contribuem neste período para uma interpretação heróica da existência”⁵⁸⁴. Teria sido na literatura religiosa da segunda metade do século XVI e no século XVII, que os conceitos de heroísmo e santidade se uniram, fazendo da imagem do santo um herói:

não só na dimensão moral de suas virtudes mas também na sua acção. Mesmo no ideal de santidade mística de aniquilamento individual diante de Deus, o santo define-se por esse carácter excepcional de superação de um limite “negativo”⁵⁸⁵.

⁵⁸² ANDRÉS, Melquíades. 1994. p. 144.

⁵⁸³ Melquíades Andrés apresenta o caso de Teresa de Jesus como um exemplo de exame do “espírito”. Segundo o autor, no contexto religioso complexo do século XVI, os eventos extraordinários e místicos vividos por Teresa, ao se tornarem conhecidos em sua comunidade, a levaram a buscar diretores espirituais para ajudá-la a compreender as sensações, visões e revelações que experimentava. Conforme relata em seu *Livro da Vida* e como documentam seus biógrafos, Teresa decidiu consultar “pessoas idôneas”. Os primeiros conselheiros, o padre Gaspar Daza e o fidalgo Francisco de Salcedo, interpretaram suas experiências como obra do demônio. Anos depois, o jesuíta Diego Cetina (1553) as considerou graças divinas e recomendou que Teresa retomasse a oração, resistisse aos “regalos” e praticasse mortificações frequentes. Passando, então, pela orientação de Francisco de Borja, Teresa foi aconselhada a resistir às graças até que o espírito do Senhor a elevasse naturalmente, permitindo-lhe, nesse momento, entregar-se ao arroubo. Ver: ANDRÉS, Melquíades. **História de la mística de la Edad de Oro em España y America**. Madrid: BAC, 1994. p. 145.

⁵⁸⁴ URBANO, Carlota Miranda. Heroísmo, santidade e martírio no tempo das reformas. **Península. Revista de Estudos Ibéricos**, n° 1 (2004): 267-276. p. 272. Disponível em: <https://ojs.letras.up.pt/index.php/pen/article/view/11806>. Acesso em: 02 jul. 2024.

⁵⁸⁵ *Ibid.*, p. 273.

Além do tradicional prestígio atribuído ao martírio e às mortes em defesa da fé, esses fatores teriam contribuído para moldar a compreensão de santidade e heroicidade na cultura religiosa contrarreformista. Assim, verifica-se o nascimento de novos heróis e novos modelos que fossem condizentes com o complexo contexto da Espanha. O sacrifício do santo herói, porém, não se restringia à morte literal; suas virtudes e feitos passaram a exemplificar a luta em defesa do catolicismo.

As biografias analisadas permitem traçar uma relação entre a observância dos costumes e as virtudes heroicas. Como vimos, a vida e obra de Teresa foram amplamente examinadas, e outros aspectos também foram cuidadosamente considerados para construir sua imagem idealizada.

Conforme observa Melquíades Andrés, os espirituais da modernidade se orientaram por uma teologia de fé plena, tendo como critérios centrais a Sagrada Escritura, o exemplo de Jesus Cristo e a fidelidade à Igreja Católica. De acordo com o autor, “los místicos españoles aceptan el magisterio de Cristo y de la Iglesia libremente, sin condiciones”⁵⁸⁶. Isto é, em contraste com os alumbrados, humanistas e luteranos, os espirituais, como Teresa de Jesus, demonstravam constante amor e obediência à Igreja e sua doutrina⁵⁸⁷.

Um exemplo disso aparece na obra de Teresa, *Castillo Interior*, onde ela afirma seu profundo compromisso justificando, em tom humilde, possíveis erros como fruto da falta de instrução:

Si alguna cosa dixere que no vaya conforme a lo que tiene la Santa Iglesia Catholica Romana **será por ignorancia, y no por malicia**, esto se puede tener por cierto, y que siempre he estado y estaré sujeta por la bõdad de Dios, y lo estoy a ella⁵⁸⁸. (grifo meu)

Mais adiante, Teresa reafirma sua devoção e obediência, pedindo humildemente perdão e declarando-se filha da Igreja que assim vive e deseja morrer:

[...] que me perdone mis pecados [...]. Y si algo tuviere de error, es por mas no lo entender, que **en todo me sujeto a lo que tiene la Santa Yglesia Católica Romana, que en esta vivo, y protesto, y prometo vivir, y morir**⁵⁸⁹. (grifos meus)

Amplamente analisado nesta tese, a ênfase na humildade e o recurso reiterado de Teresa de Jesus em destacar sua pouca instrução permeiam sua linguagem. Essa postura, como

⁵⁸⁶ ANDRÉS, Melquíades. 1994. p. 139

⁵⁸⁷ Cf. *Ibid.*, loc. cit.

⁵⁸⁸ IESUS, Madre Teresa de. **Libro llamado Castillo Interior, o las Moradas** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. (PRÓLOGO). p. 3.

⁵⁸⁹ IESUS, Madre Teresa de. **Libro llamado Castillo Interior, o las Moradas** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 268.

ilustrado no fragmento citado, corresponde ao comportamento esperado de uma freira nos "tempos difíceis", ressaltado por Teresa. A estrita observância dos costumes e a plena obediência à Igreja eram virtudes exigidas, esperadas e, acima de tudo, valorizadas, sendo constantemente realçadas nas biografias analisadas neste capítulo.

Na segunda parte de seu livro, Jerónimo Gracián trata do tema da obediência, especialmente no contexto do arrebatamento místico. Ele destaca a submissão de Teresa às direções espirituais, buscando resistir aos raptos e êxtases, conforme orientado por seu confessores:

La Madre Teresa de Iesus, aunque tuvo muchos arrobamientos (como cuenta en estos libros) despues se le quitaron de todo punto, [...] y muchas vezes trato ella conmigo esta materia, [...], **y abuso que avia en el mundo, de hacer caso de las que van por este camino, y no tener el respecto, obediencia, y cuidado que se debe a los predicadores, cofesores, y prelados.** Y quien leyere sus libros, **no se escandalize viendo que con tanta fuerça resistia** a estas cosas sobrenaturales, **y no se assegurava dellas**, aunque eran tan buenas, y aprobadas, como de los mesmos libros se colige⁵⁹⁰. (grifos meus)

Os livros aos quais Gracián se refere – *Vida*, *Castillo Interior* e *Camino de Perfección* –, trazem diversas passagens onde Teresa expressa seu esforço em resistir aos fenômenos extraordinário, acatando a orientação recebida. Para Gracián, a resistência aos arrebatos, quando guiada pelo discernimento e obediência, é sinal de virtude. Assim, nas palavras do confessor e biógrafo, Teresa não apenas expunha o estado de sua alma, mas obedecia irrestritamente às instruções de seus confessores. Gracián, em seguida, apresenta as “doze excelências da alma”, virtudes ordenadas para que a alma busque o enriquecimento da fé:

limpeza de conciencia, observancia de las leyes, virtudes, verdaderos desseos, y peticiones, grandezas del espíritu, señales de la caridad, afectos del divino amor, premio del espíritu Santo, frutos del espíritu, gracias gratis datas, fines de la perfeccion⁵⁹¹.

Para ele, essas excelencias compõem o verdadeiro espírito, “lo que **se halla en todo estos de la madre Teresa**, y en otros libros espirituales”⁵⁹²(grifo meu). Em seguida, seu texto

⁵⁹⁰ GRACIÁN de la Madre de Dios, Jerónimo. *Dilucidario del verdadero espíritu [...] y se comprueua y declara la doctrina de los libros de la Madre Teresa de Iesus*, [...]. En Madrid, en casa de P. Madrigal. 1604. (Segunda parte, capítulo III, fol. 85).

⁵⁹¹ GRACIÁN de la Madre de Dios, Jerónimo. *Dilucidario del verdadero espíritu [...] y se comprueua y declara la doctrina de los libros de la Madre Teresa de Iesus*, [...]. En Madrid, en casa de P. Madrigal. 1604. (Primeira parte, capítulo IX, fol. 30).

⁵⁹² GRACIÁN de la Madre de Dios, Jerónimo. *Dilucidario del verdadero espíritu [...] y se comprueua y declara la doctrina de los libros de la Madre Teresa de Iesus*, [...]. En Madrid, en casa de P. Madrigal. 1604. (Primeira parte, capítulo IX, fol. 30).

examina cada uma dessas excelências, evidenciando o profundo conhecimento de Gracián em teologia, filosofia, espiritualidade e Sagradas Escrituras, que embasa sua narrativa.

Diferentemente das obras de Ribera e Yepes, Gracián não foca excessivamente em mortificações e penitências, interpretando-as como “virtudes heroicas”. Em vez disso, sua narrativa segue outra direção: não se configura como uma biografia estrita nem uma hagiografia. Gracián parece compor um tratado espiritual, buscando aproximar os escritos teresianos de outros textos do mesmo estilo, reafirmando Teresa e seus escritos no círculo dos espirituais de sua época.

Um comentário sobre o prólogo de Luis de León é pertinente nesta análise. Embora o editor das obras de Teresa não tenha escrito uma biografia completa, seu texto introdutório aponta temas cuja virtude não foi esquecida:

[...] Porque **la mortificacion les es regozijo**: y la resignación juego, y passatiempo la aspereza de la penitencia: [...], y **exercicio de virtudes heroicas le han convertido en un entretenimiento gustoso** [...]. En la habla: en la modestia: en la humildad: en la discrecion: en la blandura de espiritu: y finalmente en todo el trato y estilo⁵⁹³. (grifos meus)

Como no destaque, a virtude foi um tema presente. Ainda que Luis de León não desenvolva uma argumentação extensa sobre o tema, ele deixa clara sua percepção das virtudes heroicas em Teresa, enfatizando que o exercício dessas virtudes era uma fonte de alegria (“regozijo”) para a Madre. Em contrapartida, os textos de Diego de Yepes e Francisco de Ribera abordam de forma explícita as penitências e mortificações, destacando-as como práticas fundamentais para moldar a virtude heroica de Teresa.

No texto de Diego de Yepes, observa-se um cuidado especial ao tratar das virtudes heroicas associadas às penitências. No Prólogo do primeiro livro, ao longo do capítulo 14 e, especialmente, no terceiro livro (onde dos 28 capítulos, 16 são dedicados ao tema das virtudes), Yepes parece demonstrar uma preocupação particular com essa abordagem. Ao tratar das virtudes, ele reproduz o que seria um testemunho do padre frei Domingos Bañez: “*Todo el tiempo que la trate, que fueron muchos años, jamas vi en ella cosa cōtraria a virtude, sino la mayor senzillez y humildad que jamas vi en outra persona. [...] Y su oracion y mortificacion fue cosa rara [...]*”⁵⁹⁴. (itálico no original)

⁵⁹³ LEÓN, Luys de. **A las madres Priora Ana de Iesus y religiosas carmelitas... fray Luys de Leon** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 6-7.

⁵⁹⁴ YEPES, Fray Diego de. **Vida, virtudes y milagros de la bienauenturada virgen Teresa de Iesus** [...]. En Caragoça: por Angelo Tauanno. 1606. (Prologo, primer testimonio).

Seguindo essa linha, o livro de Yepes destaca que as virtudes e as mortificações de Madre Teresa eram coisas rara naqueles tempos:

[...] Dios dotó a la bienaventurada Madre Teresa de Iesus, da testimonio la esperiencia de obras tan heroyca, y tan admirables que emprendió. [...] Entre oras virtudes, singularmente (de lo que yo soy buen testigo) **se vio en ella siempre un animo real, generoso, e invencible, y cuerdamente atrevido, para emprender cosas grandes, arduas, y al parecer de muchos imposibles.** [...] Porque fue muger que tuvo virtud de animo, fortaleza de coraçon, industria grande, y finalmente todo lo que es perfeccion en este genero, y **virtud de fortaleza: y asi fue muger varonil, alabada, y perfeta**⁵⁹⁵. (grifos meus)

Para o biógrafo, parece não haver dúvidas quanto à santidade e às qualidades de Teresa. Seu tom laudatório e parcial, como na afirmação “de lo que yo soy buen testigo”, fica demonstrado nas elogiosas frases quando se refere aos feitos em vida da Madre (“emprender cosas grandes, árduas, y ... imposibles”) ou quando aponta as suas características pessoais (“fue muger que tuvo anino, fortaleza..., indústria grande... todo lo que es perfeccion”). As virtudes teologais (fé, esperança e caridade) são tratadas nos capítulos 22 e 25 do livro terceiro de Yepes.

Diego de Yepes também apresenta Teresa como uma heroína da Igreja. Em tom fervoroso, ele descreve as maneiras pelas quais a Madre defendeu o catolicismo:

Y ya que **no pudo pelear con la espada** por su Madre la Iglesia, **o defenderla con la pluma**, y la lengua, **como lo hazen los predicadores, y personas letradas**, resistiendo con su dotrina a los desatinos, y errores de los infieles: **ella fundô sus Monasterios**, los de los frayles para que con la oracion exemplo y dotrina ayudassen las almas, y los de las Monjas, **para que con oracion diessen fuerça, y animo al soldado**, luz al Predicador, y docilidad, y blandura de coraçon a los obstinados, y ciegos: **y assi peleó con el soldado, predicó con el Predicador y argumento con el letrado: y con todos estos medios estendia la Fe Catholica**⁵⁹⁶. (grifos meus)

O confessor ressalta uma perspectiva quase bélica na escrita de Teresa, interpretando suas fundações monásticas como luz e inspiração para os “soldados” que lutavam contra os infiéis. Ao destacar qualidades tradicionalmente associadas ao universo masculino – como luta, pregação e habilidade com as letras –, Yepes acentua a heroicidade e “virilidade” de Teresa, chamando-a de “muger varonil, alabada y perfecta”⁵⁹⁷.

⁵⁹⁵ YEPES, Fray Diego de. **Vida, virtudes y milagros de la bienauenturada virgen Teresa de Iesus [...]**. En Caragoça: por Angelo Tauanno. 1606. (Libro 3, capítulo XI, p. 79).

⁵⁹⁶ YEPES, Fray Diego de. **Vida, virtudes y milagros de la bienauenturada virgen Teresa de Iesus [...]**. En Caragoça: por Angelo Tauanno. 1606. (Libro 3, capítulo XXV, p. 218).

⁵⁹⁷ YEPES, Fray Diego de. **Vida, virtudes y milagros de la bienauenturada virgen Teresa de Iesus [...]**. En Caragoça: por Angelo Tauanno. 1606. (Libro 3, capítulo XI, p. 79).

Outro aspecto enfatizado é a paciência de Teresa, relacionada ao sofrimento que ela suportou devido a dores, doenças e perseguições durante suas fundações. Para ele, Teresa suportou com diligência e resignação, características que considera prova de sua heroicidade: “[...] dõde más se sienten los golpes, y dõde mejor se pruevã los quilates de humildad y paciencia”⁵⁹⁸. No capítulo 27, ao concluir o tema, Yepes idealiza Teresa como tendo atingido os mais altos cumes da pureza de coração, considerando esse o maior sinal de sua heroicidade:

Alcanço la bienaventurada Madre Teresa de Iesus **el supremo grado de las virtudes**, que llaman los Filósofos, y Teologos de **animo purgado**, que es lo mismo que de **coraçon purgado, limpio, y puro de pasiones**, y perturbaciones desordenadas. [...] Todo esta en calma, y solo soplan vientos de serenidad, y templança.⁵⁹⁹ (grifos meus)

O crescimento espiritual de Teresa é ressaltado por Yepes em uma sequência elogiosa ao longo do capítulo 27 do livro terceiro (os destaques são meus): **prudência**: “Reyna de las virtudes morales”⁶⁰⁰; **temperança**: “fue maravillosa”⁶⁰¹; **obediência**: “fue la bandera que siempre traxo delante”⁶⁰²; **humildade**: “Fue su humildad tan profunda [...] vino à alcançar tan gran desprecio de si misma”⁶⁰³; **fortaleza** e **paciencia**: “[...] igualaron á su humildad, jamas el miedo de las cosas terrenas por espantosas, y grandes [...] le turbaron”⁶⁰⁴; **oração**: “dan testimonio sus libros, porque sola ella pudiera, y supiera declarar sentimientos tan divinos, como avia alcançado tener”⁶⁰⁵; **fé** e **esperança**: “Tuvo una **Fé** firmissima [...]. Nunca le faltó una **esperança**, y **confiança** en Dios certissima...”⁶⁰⁶; **caridade**: “los quilates de su **caridad** no se dexan tocar de quien no los ha experimentado, porque no fue amor, sino fuego ardentissimo de Dios”⁶⁰⁷; **mortificação** ou **penitência**: “De aquí se entendera quãto fue su cuidado en **mortificar** sus pasiones, y apetitos, pues como comenzamos a dezir al principio

⁵⁹⁸ YEPES, Fray Diego de. **Vida, virtudes y milagros de la bienauenturada virgen Teresa de Iesus [...]**. En Caragoça: por Angelo Tauanno. 1606. (Libro 3, capítulo XIII, p. 99).

⁵⁹⁹ YEPES, Fray Diego de. **Vida, virtudes y milagros de la bienauenturada virgen Teresa de Iesus [...]**. En Caragoça: por Angelo Tauanno. 1606. (Libro 3, capítulo XXVII, p. 234).

⁶⁰⁰ YEPES, Fray Diego de. **Vida, virtudes y milagros de la bienauenturada virgen Teresa de Iesus [...]**. En Caragoça: por Angelo Tauanno. 1606. (Libro 3, capítulo XXVII, p. 235)

⁶⁰¹ YEPES, Fray Diego de. **Vida, virtudes y milagros de la bienauenturada virgen Teresa de Iesus [...]**. En Caragoça: por Angelo Tauanno. 1606. (Libro 3, capítulo XXVII, p. 236)

⁶⁰² YEPES, Fray Diego de. **Vida, virtudes y milagros de la bienauenturada virgen Teresa de Iesus [...]**. En Caragoça: por Angelo Tauanno. 1606. (Libro 3, capítulo XXVII, p. 236)

⁶⁰³ YEPES, Fray Diego de. **Vida, virtudes y milagros de la bienauenturada virgen Teresa de Iesus [...]**. En Caragoça: por Angelo Tauanno. 1606. (Libro 3, capítulo XXVII, p. 236)

⁶⁰⁴ YEPES, Fray Diego de. **Vida, virtudes y milagros de la bienauenturada virgen Teresa de Iesus [...]**. En Caragoça: por Angelo Tauanno. 1606. (Libro 3, capítulo XXVII, p. 237)

⁶⁰⁵ YEPES, Fray Diego de. **Vida, virtudes y milagros de la bienauenturada virgen Teresa de Iesus [...]**. En Caragoça: por Angelo Tauanno. 1606. (Libro 3, capítulo XXVII, p. 237)

⁶⁰⁶ YEPES, Fray Diego de. **Vida, virtudes y milagros de la bienauenturada virgen Teresa de Iesus [...]**. En Caragoça: por Angelo Tauanno. 1606. (Libro 3, capítulo XXVII, p. 237)

⁶⁰⁷ YEPES, Fray Diego de. **Vida, virtudes y milagros de la bienauenturada virgen Teresa de Iesus [...]**. En Caragoça: por Angelo Tauanno. 1606. (Libro 3, capítulo XXVII, p. 238)

deste capítulo, a penas ay virtud”⁶⁰⁸. Yepes enfatiza que essas virtudes são fundamentais para “vencer una muchedumbre de passiones, y dificultades”⁶⁰⁹, demonstrando o avanço espiritual da Madre.

Francisco de Ribera descreve as virtudes de Teresa como parte de um retrato “pintado” — para usar a expressão do próprio autor —, ocupando parte considerável de sua obra. A expressão escolhida por Ribera demonstra ser bem indicativa do que estamos discutindo em todo esse tópico, pois aponta para uma construção, um modo de ver o indivíduo retratado, uma forma de construir — “pintar” — ou representar uma personagem.

No que se refere às virtudes, observa-se em Francisco de Ribera um cuidado especial em enfatizar esse aspecto na narrativa sobre Teresa. No quarto livro, que contém 26 capítulos, pelo menos 14 são dedicados à exposição das virtudes heroicas da santa, conforme indicam os próprios títulos dos capítulos.

Nos capítulos 9 e 10 do quarto livro, ele aborda a relação entre fé e amor em Teresa, afirmando que seu amor por Deus se manifestava em obras concretas que exaltavam a glória de Deus e fortaleciam a fé da Igreja. Na perspectiva de Ribera, as fundações e doutrina de Teresa foram atos de puro amor a Deus que resultaram em frutos: “que assi el primer monastério que fundó, como los demas, los fundo para **el aumento de la Fé**, y para que se hiziessen siempre en ellos oraciones, y ayunos, y penitencias, **por los que pelean contra los herejes**”⁶¹⁰ (grifos meus). Aqui vê-se, novamente, uma perspectiva bélica, de luta contra os males do mundo. As virtudes em Teresa são interpretadas, portanto, como ações realizadas em prol do fortalecimento e da defesa da fé. Para o biógrafo “la preuva del amor es **la obra** [...] Llenos están sus libros (porque de lo mucho que avia en el coraçon, **no podia la boca dexar de hablar**) de los **deseos ardentissimos** que tenia de la gloria de Dios”⁶¹¹ (grifos meus).

Francisco de Ribera, que foi não apenas diretor espiritual de Teresa, mas também seu leitor atento, fundamenta grande parte de sua narrativa nas próprias palavras de Teresa, portanto, não é raro encontrar aproximações entre que ela escreveu e o que ele narra. No fragmento do *Castillo Interior*, Teresa registra: “Quise dizer que es poco en cõparacion de lo mucho más, que es que conformen las obras con los actos, y palabras, y que no pudiere por

⁶⁰⁸ YEPES, Fray Diego de. **Vida, virtudes y milagros de la bienaventurada virgen Teresa de Iesus [...]**. En Caragoça: por Angelo Tauanno. 1606. (Libro 3, capítulo XXVII, p. 238)

⁶⁰⁹ YEPES, Fray Diego de. **Vida, virtudes y milagros de la bienaventurada virgen Teresa de Iesus [...]**. En Caragoça: por Angelo Tauanno. 1606. (Libro 3, capítulo XXVII, p. 238).

⁶¹⁰ RIBERA, Francisco de. **Vida de la bienaventurada M. S. Teresa de Iesus [...]**. En Madrid: Por Francisco Lopes. 1590. (Libro 4, capítulo IX, p. 340).

⁶¹¹ RIBERA, Francisco de. **Vida de la bienaventurada M. S. Teresa de Iesus [...]**. En Madrid: Por Francisco Lopes. 1590. (Libro 4, capítulo X, p. 343).

junto, sea poco a poco [...]”⁶¹². Para Teresa, atos (ou obras) e palavras deviam caminhar juntos. Essa compreensão aproxima-se da perspectiva de Francisco de Ribera. Para ele, tudo que Teresa realizou foi motivado por um amor intenso, o que a levou a enfrentar grandes sofrimentos e desafios:

Este amor la hizo ponerse en tantos trabajos, y andar tantos caminos llena de enfermedades y dolores, con fríos, aguas, y nieves, y calores grandes para fundar monasterios en que con perfeccion se salvasen tantas almas. **Tenia mucha invidia de los predicadores**, y a todos los que tratavan de ganar almas para Dios, **porque quisiera ella poder hacer otros tantos**⁶¹³. (grifos meus)

Ribera destaca alguns aspectos do amor e da caridade, ressaltando que, para alcançar a fundação dos mosteiros, Teresa não hesitou em enfrentar as intempéries e os obstáculos que surgiram em seu caminho. O texto do padre sugere que tudo teria sido feito por Teresa como um ato de amor e extrema caridade. Outro aspecto chama atenção é a sua vontade de ensinar (ou predicar). Podemos relacionar o trecho em destaque com um fragmento do *Castillo Interior*, em que Teresa afirma ter inveja dos varões, que podem fazer mais pela Igreja e com mais liberdade: “se queria meter en mitad del mundo por ver si pudiesse ser parte para que un alma alabasse más a Dios: **y si es muger se afflige del atamamiento** que le hazer su natural, porque no puede hazer esto, **y gran invidia a los que tienen libertad**”⁶¹⁴ (grifos meus). As duas passagens apontam para o desejo de liberdade para poder fazer algo a mais; contudo, nem Madre Teresa e nem mesmo o padre Ribera aprofundaram no tema.

A humildade, tema central da religiosidade como temos visto, é abordada por Ribera em relação às virtudes heroicas:

Humildad interior llamo la baxa opinión que ella tenia de si, como por sus palabras se manifiesta bien, **y exterior la que mostro cõ otras obras**. Esta humildad interior se muestra harto en lo que tantas vezes habla de sus pecados, [...]. Y no se contenta cõ llorarlos, y encarecerlos, sino que dize desta manera en el cap. 10 de su vida⁶¹⁵.

Para Ribera, a humildade divide-se em duas dimensões: a interior, expressa pelo arrependimento dos pecados, e a exterior, visível nas obras realizadas. O trecho destacado, “la baxa opinión que ella tenia de si”, relaciona-se com as falas autodepreciativas presentes nos textos de Teresa. A narrativa de tom humilde, característica frequente na escrita religiosa

⁶¹² IESUS, Madre Teresa de. **Libro llamado Castillo Interior, o las Moradas** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 259. (7M 4, 7).

⁶¹³ RIBERA, Francisco de. **Vida de la bienaventurada M. S. Teresa de Iesus** [...]. En Madrid: Por Francisco Lopes. 1590.(Libro 4, capítulo XI, p. 352).

⁶¹⁴ IESUS, Madre Teresa de. **Libro llamado Castillo Interior, o las Moradas** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 176. (6M 6, 3)

⁶¹⁵ RIBERA, Francisco de. **Vida de la bienaventurada M. S. Teresa de Iesus** [...]. En Madrid: Por Francisco Lopes. 1590.(Libro 4, capítulo XV, p. 371).

feminina (conforme vem sendo discutido na tese), ressurge aqui, afirmando-se como um aspecto virtuoso de grande valor.

Ao avançar na obra de Ribera, vemos que a heroicidade é também associada à prática da mortificação e da humilhação. O biógrafo ilustra como a Madre fundadora se rebaixava para realizar tarefas consideradas indignas para alguém de sua posição social:

En los oficios más baxos era ella la primera, las otras barrian alli cosas particulares de la casa, **y ella barria el corral, y le limpiava [...].** Acostumbrava mucho usar estos oficios en las casas donde estaba, **fregando, y barriendo, y haziendo cosas desta manera**⁶¹⁶.

A relação com os serviços de limpeza está intimamente ligada ao contexto social de uma pessoa. No Mosteiro da Encarnação, Teresa era reconhecida pelo título de “Doña”, que refletia sua distinção social. No entanto, após a fundação da Ordem reformada, Madre Teresa aboliu os títulos e as hierarquias sociais entre as carmelitas descalças. Assim, todos os serviços passaram a ser realizados de maneira igualitária entre as freiras, sem distinção de títulos nobiliárquicos⁶¹⁷.

As mortificações e penitências intensas não foram matérias esquecidas em uma biografia edificante. Mas, ao tratar do tema, Ribera demonstra ser criterioso e reticente:

En esto de las mortificaciones digo aquí poco, porque por estas se podran entender otras, **y para quien sabe que cosa es mortificacion, no era menester dezir nada**, pues en todas las virtudes que tratamos se vee quan mortificada estava, y quan señora de si, y con quanta fortaleza vencia todo lo **que estorvava para hazer los heroicos actos de las virtudes que hizo, que en esto consiste la verdadera mortificación, en pelear con su natural, y con las tentaciones y sujetarlo todos a Dios**, y no dexar por esso de hazer lo que pide el servicio, y amor de Dios⁶¹⁸. (grifos meus)

O biógrafo demonstra um cuidado particular ao tratar desse tema, destacando exemplos como a prática do açoite (ou disciplina), a moderação alimentar como penitência, a ausência de conforto ao dormir – mesmo durante enfermidades – e o uso de vestimentas rústicas por Teresa. Para Ribera, esses são sinais claros da virtude heroica da Madre:

Estando en San Iosef de Avila, **tomava tambien grandes diciplinas de sangre, y de las otras, pero todas la parecian que dolían poco, porque la venian algunas vezes unos desseos tan grandes de penitencia, que quisiera despedaçar su cuerpo [...].** Por más mala y llena de dolores que anduviesse, no se olvidava de la penitencia [...]. dormía [...] sin colchon ninguno. Su

⁶¹⁶ RIBERA, Francisco de. **Vida de la bienaventurada M. S. Teresa de Iesus [...].** En Madrid: Por Francisco Lopes. 1590.(Libro 4, capítulo XV, p. 378).

⁶¹⁷ Sobre a relação entre os conventos e as classes sociais, conferir: LÓPEZ, Ángela Atienza. **Tiempos de Conventos:** una historia social de las fundaciones en la España Moderna. Madrid: Marcial Pons. 2008; DOMÍNGUEZ ORTIZ, Antonio. **Las clases privilegiadas en el Antiguo Régimen.** Madrid: Istmo Ediciones, 1973.

⁶¹⁸ RIBERA, Francisco de. **Vida de la bienaventurada M. S. Teresa de Iesus [...].** En Madrid: Por Francisco Lopes. 1590.(Libro 4, capítulo XV, p. 379).

comida era muy poca siempre: no bevia vino. Despues de fundado el primer monasterio, quando no la apretavan las enfermedades, era la comida unas poleadas de harina [...] Ordinariamente traia tunica de lana⁶¹⁹. (grifos meus)

Ribera acredita que as motivações de Teresa em sua vida e obras foram inspiradas por uma intervenção divina, considerando a presença de Deus em todos os seus atos. Para corroborar sua visão, ele adota uma abordagem anedótica, usando exemplos que ilustram os pontos centrais da biografia: “[...] Muchas cosas hubo destas, en que claramente se via no guiarse ella por razones humanas, sino por otras mas altas y mas ciertas. Sola una contaré, porque sola esta bastara para provar lo que digo”⁶²⁰. A narrativa segue explorando a anedota de caráter claramente exemplar e edificante.

Francisco de Ribera aprofundou no tema das virtudes com riqueza de detalhes e multiplicidade de temática. Em contraste, o tema dos milagres é abordado de modo mais sucinto, com apenas oito capítulos no livro quinto de sua obra. Esse aspecto é interessante e chama a atenção, pois em narrativas hagiográficas, nas “vidas” ou biografias devotas, costuma haver uma preocupação em afirmar e comprovar os milagres. Ribera, no entanto, afirma:

Tanto avia que dezir de las admirables virtudes de la madre Teresa de Iesus, que hubo de necesidad de ser muy largo el libro pasado, y era menester pulir tanto, y perfeccionar este retrato que me puse a pintar, para que llegasse al natural (o por mejor dezir le representasse razonablemente) que con averme detenido harto más que en los otros libros, no me he detenido mucho⁶²¹.

Essa ênfase nas virtudes, mais do que nos milagres, parece refletir o complexo contexto religioso e cultural em questão. Ribera reforça que os milagres de Teresa não poderiam ser reproduzidos, ao passo que suas virtudes são passíveis de emulação:

[...] pues Dios las quiso poner delãte de sus ojos un dechado tan acabado de la vida religiosa, y las mostró por aqui como se camina a la perfeccion con alegria, [...]. **Por esta razón ha tenido cuenta con desviarme algo del comun estilo de los que escriven vidas de santos, porque a los más dellos se les da lo más de la vida en contar los milagros**, y con tener tanto que dizer en esso, **más cuidado he tenido de escrevir sus virtudes**, porque los milagros no se pueden imitar, y las virtudes si⁶²². (grifos meus)

⁶¹⁹ RIBERA, Francisco de. **Vida de la bienaventurada M. S. Teresa de Iesus** [...]. En Madrid: Por Francisco Lopes. 1590.(Libro 4, capítulo XVIII, p. 391-392).

⁶²⁰ RIBERA, Francisco de. **Vida de la bienaventurada M. S. Teresa de Iesus** [...]. En Madrid: Por Francisco Lopes. 1590. (Libro 4, Capítulo XXIV, p. 419).

⁶²¹ RIBERA, Francisco de. **Vida de la bienaventurada M. S. Teresa de Iesus** [...]. En Madrid: Por Francisco Lopes. 1590. (Libro 5, Prologo, p. 435).

⁶²² RIBERA, Francisco de. **Vida de la bienaventurada M. S. Teresa de Iesus** [...]. En Madrid: Por Francisco Lopes. 1590. (Libro 5, Prologo, p. 437).

A justificativa de Ribera parece explicar a dedicação do padre em destacar as virtudes de Teresa mais do que os milagres, ainda que o tema do maravilhoso não tenha sido ignorado em nenhuma das biografias analisadas. No contexto da Igreja pós-Trento, que buscava novos referenciais de santidade e religiosidade, o discurso que privilegiava a prática e o exemplo de vida, deixando o sobrenatural em segundo plano, parece ter encontrado em Teresa um modelo ideal para projetar uma imagem gloriosa. Os confessores, ao menos na narrativa, parecem ter atenuado os registros dos êxtases e arrebatamentos (sem, no entanto, omiti-los), priorizando o foco nas obras e nas virtudes heroicas.

Como afirma o padre Francisco de Ribera em seu livro, “pintar” o retrato de Teresa serviria de exemplo de virtude a ser imitado por todos e todas:

y pintemos una perfetissima monja, para que no solamente sus hijas [...] sino todas las religiosas, **y todas las almas que dessean llegar a la cumbre de la perfeccion tengan delante de sus ojos a quien miren, y imiten** [...] ⁶²³. (grifos meus)

As virtudes heroicas foram interpretadas de diferentes maneiras ao longo dos séculos XVI e XVII, acompanhando as exigências e mudanças na cultura religiosa de cada temporalidade. A interpretação heroica da existência humana tendeu para uma “despersonalização”, promovendo uma visão mais universal do sujeito. Essa tendência buscava fazer com que as “virtudes pudessem ser reconhecidas e imitadas pelos fiéis em todo o orbe católico”⁶²⁴. Esse objetivo, como vimos nas páginas anteriores, foi enfatizado pelo padre Francisco de Ribera ao priorizar o tema das virtudes, pois estas poderiam ser imitadas.

A insistente construção do(a) santo(a) sob o prisma heroico (inclusive para aspirantes) não foi, conforme destaca Carlota Miranda, um simples tópico literário. De acordo com a autora, aquilo que já era interpretado como heroísmo ganhou valor nos pedidos de canonização após a reforma de Urbano VIII. Com o processo de Teresa de Jesus, dirigido ao Papa Clemente VIII, a expressão “virtudes heroicas” teria sido popularizada e consagrada como medida daquela excelência⁶²⁵.

De modo geral, podemos destacar que as virtudes teologais, as virtudes morais e o que poderia ser considerado virtude particular foram elucidadas pelos biógrafos de Teresa. Todos esses aspectos podem, portanto, ser reunidos sob a categoria das virtudes heroicas. Nesse

⁶²³ RIBERA, Francisco de. **Vida de la bienaventurada M. S. Teresa de Iesus** [...]. En Madrid: Por Francisco Lopes. 1590. (Libro 4, capítulo II, p. 291).

⁶²⁴ MENDES, Paula Almeida. A Pobreza e a Caridade como “virtudes heróicas” no Portugal da Época Moderna: textos e contextos. **Via Spiritus**, vol. 25, 2018, p. 91-125. p. 98. Disponível em: <https://ojs.letras.up.pt/index.php/vsp/article/view/6082>. Acesso em: 03 jul 2024.

⁶²⁵ URBANO, Carlota Miranda. *op. cit.* p. 274.

tópico, não tivemos a pretensão de hierarquizar ou comparar estritamente os temas abordados. Nosso objetivo foi explorar temáticas que ficaram mais evidentes entre os autores, demonstrando sua relevância comum entre eles.

4.3 “Aunque sea una muger”: gênero e a construção da santidade

Embora o abismo social, econômico e político entre homens e mulheres fosse inegável, certas “qualidades” conferiam a elas algum grau de admiração, respeito e distinção social, atributos que se mantinham sob o olhar atento, desconfiado e o critério dos varões. Assim, algumas fontes tem apontado que nem toda mulher foi vista como um ser imperfeito.

Nas biografias aqui analisadas, Madre Teresa de Jesus que é apresentada (ou monumentalizada) com características que denotam uma excepcionalidade, interpretada como adequada aos arquétipos de religiosidade e santidade feminina. A construção da imagem de Teresa, associada ao conceito de santidade, é enfatizada em várias passagens das biografias, especialmente quando utilizado o recurso da comparação. Referências a figuras medievais e modelos de santidade de mulheres, como Santa Brígida, Santa Gertrudes e, em particular, Catarina de Siena e Ângela de Foligno, aparecem com frequência nos textos de Francisco de Ribera, Jerónimo Gracián e Diego de Yepes.

Francisco de Ribera, no primeiro livro de sua biografia, trabalha uma comparação entre Madre Teresa e outras personagens já conhecidas do catolicismo:

Antes de entrar en la historia, me parece sera necessario detenerme en una cosa que aprovechará para gran parte de lo que se ha de dezir; [...]. De las visiones, y revelaciones de la madre Teresa de Iesus, tengo que poner en diversas partes, [...]. **Y como se leen las de santa Brigida, y santa Getrudis, y santa Catalina de Sena, y santa Angela de Foligno, y de otras santas, con edificación y provecho de los que las leen, ansi las de la madre Teresa de Jesus (que en todo son semejantes a las de estas santas, como de un mismo espíritu)** han sin duda el mismo efeto⁶²⁶. (grifos meus)

Nesse fragmento, Ribera considera que as visões e revelações de Teresa foram, sem dúvida, mercês divinas, destinadas à edificação espiritual, tal como no caso das outras citadas. A aproximação entre modelos de virtude e santidade não é novidade nas biografias aqui analisadas; ao contrário, constitui um elemento recorrente na escrita de vidas devotas.

⁶²⁶ RIBERA, Francisco de. **Vida de la bienaventurada M. S. Teresa de Iesus** [...]. En Madrid: Por Francisco Lopes. 1590. (Libro I, capítulo I, p. 1)

Esse lugar narrativo é iluminado pela proposta teórica e metodológica de Rebeca Sanmartín Bastida⁶²⁷, que, ao estudar o fenômeno da santidade entre mulheres visionárias da mística espanhola, utiliza a metodologia de Judith Butler⁶²⁸. Bastida sugere que a teoria queer, com sua perspectiva desestabilizadora do gênero, oferece às performances místicas uma ambivalência que rompe com uma interpretação rigidamente religiosa. A autora propõe uma leitura que entende as experiências visionárias não como uma “verdade” absoluta, mas como uma “citação” repetida de uma performance classificatória. Bastida explica que utiliza o termo “citação” conforme o sentido empregado por Jacques Derrida e seguido por Butler: a performance ocorre como uma citação, pois há um padrão de enunciação com uma linguagem dependente de usos prévios. Baseando-se nas considerações de Judith Butler, Bastida afirma:

la capacidad de éxito y la fuerza de autoridad de una categoría se ven reforzadas por su “citación”. Y si las representaciones deben tener un crédito previamente acordado, este crédito cobra sentido por la citación de un modelo que ha alcanzado sanción positiva⁶²⁹.

Essa análise abre espaço para novas interpretações sobre a construção de figuras santas, oferecendo uma compreensão de Teresa não apenas como uma singularidade, mas como parte de uma série de performances que repetem e reforçam modelos de virtude e santidade. Isto é, essas mulheres se conformaram a um modelo preestabelecido, desde o século XV a princípios do século XVI, que foi justamente o da “*santa viva visionaria*”⁶³⁰ (itálico no original). Como salientado pela historiadora, essas mulheres, mesmo em sua excepcionalidade, foram monitoradas de perto por seus confessores, que desejavam assegurar que cumprissem adequadamente o seu papel.

No Prólogo de Diego de Yepes, há uma série de testemunhos masculinos que demonstram o objetivo de corroborar as qualidades, virtudes e atributos de santidade de Madre Teresa. Assim como Francisco de Ribera, Yepes procura associá-la constantemente a outras santas, como o modelo maior em Catarina de Siena. Yepes transcreve, por exemplo, um comentário do testemunho de frei Domingos Bañez que ilustra esse ponto: “*dizo que la tenia por tan Santa, como a santa Cathalina de Sena*” (itálico no original)⁶³¹. Na sequência, ele

⁶²⁷ SANMARTÍN BASTIDA, Rebeca. Sobre las categorías de santa, beata y visionaria: el género performativo. **Cahiers d'études hispaniques medievales**. 2016/1 (n° 39). Disponível em: https://www.cairn.info/revue-cahiers-d-etudes-hispaniques-medievales-2016-1-page-183.htm?try_download=1. Acesso em 23 de jun. 2024.

⁶²⁸ Conferir: BUTLER, Judith. **Bodies that matter**: On the Discursive Limits of "Sex". New York: Routledge, 1993.

⁶²⁹ SANMARTÍN BASTIDA, Rebeca. *op. cit.* p. 187.

⁶³⁰ *Ibid.*, *loc. cit.*

⁶³¹ YEPES, Fray Diego de. **Vida, virtudes y milagros de la bienaventurada virgen Teresa de Iesus [...]**. En Caragoça: por Angelo Tauanno. 1606. (Primer testimonio, §II).

destaca características atribuídas a Teresa, como a humildade e a simplicidade (*sencillez*), além de observar que “*su oracion y mortificacion fue cosa rara*”⁶³² (itálico no original). Testemunhos orais transcritos e anedotas integram o repertório de depoimentos apresentados por frei Diego de Yepes.

As afirmações desses biógrafos baseiam-se em relatos que afirmam ter ouvido, em conversas diretas com Madre Teresa durante confissões, ou nas leituras de escritos dispersos e nos manuscritos que a Madre deixou. A narrativa em primeira pessoa, nesse sentido, é parte essencial da composição dessas biografias ou “vidas” devotas, delineando uma imagem idealizada de Teresa que desejavam transmitir.

Na biografia de Yepes, logo após o testemunho de Báñez, ele apresenta outro relato que reforça a veracidade sobre as qualidades atribuídas a Teresa:

Y tambien he oydo dezir al padre Rodrigo Alvarez (el qual la avia confessado generalmente) que avia tenido particular don de castidad: y que era tan virgen como santa Cathalina de Sena. Y sacando una caxa de antojos, dixo: de la manera que esta caxa esta impossibilitada de tener pensamientos, ni sentimiento de carne: assi lo estava ella, por particular don de castidade y limpeza de que Dios la doto.⁶³³

O modelo de castidade atribuído a Teresa parece alinhar-se ao já cristalizado em Catarina de Siena. A narrativa afirma que Teresa, assim como Catarina, era tão pura que, comparada a uma caixa fechada, estava completamente livre pensamentos ou sentimentos carnavais.

Jerónimo Gracián, mesmo não tendo elaborado uma narrativa de vida biográfica, dedicou sua escrita à defesa e credibilidade da doutrina contida nos escritos de Teresa. Por isso, ele propõe elucidar sobre o espírito e a motivação da Madre. Curiosamente, os dois primeiros capítulos da primeira parte do seu livro sugerem uma abordagem singularmente menos misógina⁶³⁴, marcada por uma defesa vigorosa de Teresa e sua obra. O carmelita recorre a

⁶³² YEPES, Fray Diego de. **Vida, virtudes y milagros de la bienauenturada virgen Teresa de Iesus [...]**. En Caragoça: por Angelo Tauanno. 1606. (Primer testimonio, §II).

⁶³³ YEPES, Fray Diego de. **Vida, virtudes y milagros de la bienauenturada virgen Teresa de Iesus [...]**. En Caragoça: por Angelo Tauanno. 1606. (Primer testimonio, §III).

⁶³⁴ O uso do termo “misoginia” remonta à Grécia Clássica, quando tratados morais relegavam às mulheres um papel claramente secundário. Ao longo da Modernidade, esse conceito se transformou passando a descrever desigualdade de gênero no Ocidente, influenciada pelos tratados filosóficos e médicos da antiguidade. Esses moldaram estruturas políticas, sociais, culturais e até religiosas desfavoráveis às mulheres, consolidando um sistema que perpetuou a marginalização feminina em diversas esferas da vida. No conjunto, seguindo a reflexão de Simone de Beauvoir, a opinião dos homens da Idade Média ao Antigo Regime era pouco favorável ao sexo feminino. Cf. BEAUVOIR, Simone de. **O segundo sexo: fatos e mitos**. Tradução Sérgio Milliet. vol. 1, 3ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016. p. 144. Diante disso, ao examinar a obra de Jerónimo Gracián, percebe-se que,

referenciais da espiritualidade e da santidade para assegurar qualidades femininas, destacando a sabedoria, a filosofia e a ciência nas mulheres:

Que daño han hecho en la Iglesia de Dios los libros de santa Caterina de Sena, de S. Angela de Fuligno. S. Brigida, S. Metildes, S. Isabel Escomagense, y otras muchas? Y en nuestro tiempo los tres libros de Enio, que escrivio doña Bautista Boguerola Veneciana: [...] y otras a quien los Papas, y Concilios han dado licencia para que se impriman? [...] **Muchas cosas dize a cerca de comunicar Dios altissimos concetos a mugeres que se dan a la oración**, la gloriosa S. Hildegardis que nõbré al principio en muchas partes de sus libros [...] les da a entender que **no se ha de despreciar la dotrina que Dios comunica a una alma, aunque sea de muger** [...]"⁶³⁵. (grifo meu)

Paula Almeida Mendes aponta uma transformação no filão literário das vidas devotas e hagiografias, notando uma valorização da figura feminina e de suas virtudes. Algumas características como, o exercício das letras e das artes, o domínio das ciências exatas e naturais, o acesso ao conhecimento e até mesmo a habilidade com as armas passaram a compor parte dos modelos admirados e até exaltados nas mulheres:

o elogio de diversas santas, beatas, veneráveis e mulheres “ilustres em virtudes” beneficiou de uma abordagem mais moderna, na medida em que esta tentava articular a literatura com a historiografia, para realçar e legitimar não só a veracidade dos relatos, como também a força persuasiva dos modelos propostos para admiração e imitação⁶³⁶.

Como em Ribera, Gracián demonstra colocar Teresa numa espécie de “panteão” das grandes santas escritoras: “[...] nunca acabaria se quisesse contar las que ha avido adornadas de toda suerte de letras, dotadas de grandes ingenios, y rara habilidades”⁶³⁷. Para ele, ainda que seja raro, as mulheres são dotadas de excepcional inteligência (no caso, sabedoria infusa e fora do comum).

A base de argumentação de Gracián para defender a doutrina de Teresa e a inteligência feminina apoia-se na sabedoria infusa, "que razon ay para que no la pueda Dios comunicar a las almas de las mugeres, como a las de los hombres? *El espíritu donde quiera inspira* (dize el

ao defender Madre Teresa e reconhecer nela habilidades intelectuais – inclusive se valendo de exemplos de outras mulheres ilustres –, ele se distanciava, em certa medida, da maioria dos confessores-autores, seus contemporâneos. Sob esse ponto de vista, Gracián adotou uma redação que pode ser interpretada como menos misógina, posicionando-se como um apologista do “sexo frágil”. Embora Gracián seja mais explícito, é notável que os demais biógrafos também tratem a trajetória de Madre Teresa com deferência e admiração.

⁶³⁵ GRACIÁN de la Madre de Dios, Jerónimo. **Dilucidario del verdadero espíritu [...] y se comprueua y declara la dotrina de los libros de la Madre Teresa de Iesus**, [...]. En Madrid, en casa de P. Madrigal. 1604. (Primera parte, capítulo II, fol. 6).

⁶³⁶ MENDES, Paula Almeida. 2017. p. 316.

⁶³⁷ GRACIÁN de la Madre de Dios, Jerónimo. **Dilucidario del verdadero espíritu [...] y se comprueua y declara la dotrina de los libros de la Madre Teresa de Iesus**, [...]. En Madrid, en casa de P. Madrigal. 1604. (Primera parte, capítulo I, fol. 4v).

Señor)”⁶³⁸. Ao sustentar que as mulheres podem igualmente receber a luz e a verdade por graça divina, Jerónimo Gracián argumenta que Deus não atua segundo as regras terrenas:

[...] pregunto yo que Doctor sagrado, ni escolastico ay que declare que estas hablas de Dios al coraçon, estas verdades dadas en espiritu, y esta luz de que parçipipan los que llegan a Dios, **sean de solos los hombres, y que queden excluydas las almas de las mugeres?** [...] **assi en esta vida presente puede Dios (que no está atado a las reglas de la naturaleza) comunicar mayor luz sobrenatural,** a quien con mayor amor y pureza a el se llegare [...]”⁶³⁹.
(grifo meus)

Gracián também afirma que a razão infusa das mulheres pode ser verificada tanto em seu tempo como em tempos remotos:

pues su a Sibilas (mugeres Gentiles) comunicô Dios con luz sobrenatural tan altos y soberanos concetos de Christo Iesus, porque no comunicara el mesmo Christo Iesus, y su Eterno Padre, y Espiritusanto, soberanas doutrinas de espiritu, y gracia, para declararlas a las mugeres Christianas?”⁶⁴⁰.

Em outros capítulos do livro de Gracián, fica demonstrado o recurso narrativo baseado em exemplos de vidas espirituais e edificantes para defender a doutrina de Teresa de Jesus. Ao final do capítulo 5 da primeira parte, Gracián se esforça para mostrar que todas as nomenclaturas que Teresa usou para descrever os afetos divinos estão em harmonia com as passagens da Sagrada Escritura, assim como com o pensamento de autores espirituais de grande relevância. Dessa forma, Gracián afirma que o que Teresa escreveu é verdadeiro e proveitoso para a alma.

No capítulo sete da primeira parte, Gracián apresenta cinco maneiras pelas quais a ciência e a sabedoria podem ser alcançadas por meio da oração. Ao desenvolver esse argumento, ele defende os escritos teresianos contra as acusações de heresia:

Todo el tiempo que vivio la M. Teresa, nunca su pensamiento, ni aun el mio, que estos libros se imprimiesen, y viniessen tâ a publico [...] sino que anduvierã escritos de mano en [nuestros] conventos, para que hizierã frutos en solo los frayles, y monjas, y quando mucho los leyerã personas graves [...]. Y no podra sufrir que viniessen las cosas altas de espiritu, que aquí se declarã, a bocas de **perros murmuradores, que (no entendiendo lo que es) les parezcan heregias:** o a gente engolfada en el cieno de los vicios, que nos le parece que puede aver otros deleytes mayores [...]. **Pues despues que he visto**

⁶³⁸ GRACIÁN de la Madre de Dios, Jerónimo. **Dilucidario del verdadero espiritu [...] y se comprueua y declara la dotrina de los libros de la Madre Teresa de Iesus, [...]**. En Madrid, en casa de P. Madrigal. 1604. (Primera parte, capítulo II, fol. 4).

⁶³⁹ GRACIÁN de la Madre de Dios, Jerónimo. **Dilucidario del verdadero espiritu [...] y se comprueua y declara la dotrina de los libros de la Madre Teresa de Iesus, [...]**. En Madrid, en casa de P. Madrigal. 1604. (Primera parte, capítulo II, fol. 5).

⁶⁴⁰ GRACIÁN de la Madre de Dios, Jerónimo. **Dilucidario del verdadero espiritu [...] y se comprueua y declara la dotrina de los libros de la Madre Teresa de Iesus, [...]**. En Madrid, en casa de P. Madrigal. 1604. (Primera parte, capítulo II, fol. 5).

por experiencia el fruto que esta doctrina ha hecho en toda suerte de persona [...] porque se que muchos pecadores [...] se han convertido leyendo estas doctrinas espirituales, y viendo los grandes deleytes que (aun en esta vida) comunica el Señor [...]⁶⁴¹. (grifos meus)

Como se vê, o texto de Gracián é, portanto, um exemplo de defesa da espiritualidade e, consequentemente, dos escritos de Madre Teresa. Para ele, são “perros murmuradores” aqueles que acusam de heresia o que nada entendem sobre as “coisas altas do espírito”.

Os textos de Madre Teresa passaram novamente por processo inquisitorial após serem editados em 1588 por Luis de León. As acusações estavam relacionadas à ortodoxia contida nos livros *Vida*, *Camino de perfección* e *Castillo Interior*, com alguma alusão às *Relaciones*. Estavam envolvidos no caso tanto o frei Luis de León quanto o padre Francisco de Ribera. Segundo Tomás Alvarez, a primeira acusação foi feita pelo dominicano Alonso de la Fuente (1533-1592), em 26 de agosto de 1589 em Llerena, e enviada ao Conselho de Madrid. O documento afirmava que Teresa estava sob a influência “del ángel malo, el mismo que enseñó a Mahome y a Lutero y a los demás heresiarcas”⁶⁴². Naquele ano, Alonso de la Fuente escreveu um memorial contra a doutrina de Teresa, afirmando que estava cheia de vaidades e que ensinava aos alumbrados de Extremadura y de Jaén. Em dezembro do mesmo ano, ele escreve um segundo memorial contra Teresa, e no ano seguinte (1590), Alonso de la Fuente elaborou um terceiro memorial contrário à oração de quietude proposta por Teresa, posicionando-se contra o “cuarto grado de oración” e expondo seus argumentos em um quarto memorial⁶⁴³.

O contexto acima nos ajuda a compreender os motivos e a salvaguarda de Gracián em seu *Dilucidário*. Nos capítulos seis e sete da primeira parte, ele apresentou, como em uma espécie de tratado filosófico, as razões contrárias e os argumentos favoráveis à doutrina contida nos escritos de Madre Teresa. Ele disserta longamente, demonstrando seu conhecimento nos temas que geralmente aparecem nos tratados espirituais e aprofunda no tema da sabedoria infusa. Ao apontar as razões contrária aos escritos de Teresa, Gracián expõe:

Algunos han reparado, en que la madre Teresa de Iesus, y otros autores espirituales, llamen a Dios maestro de su doctrina, y digã que Dios se la ha dado

⁶⁴¹ GRACIÁN de la Madre de Dios, Jerónimo. **Dilucidario del verdadero espiritu [...] y se comprueua y declara la doctrina de los libros de la Madre Teresa de Iesus, [...]**. En Madrid, en casa de P. Madrigal. 1604. (Primera parte, capítulo VI, fol. 17). 5

⁶⁴² ALVAREZ, Tomás. Sobre temas de Historia Teresiana. Santa Teresa y la Inquisición. Influjo en la espiritualidad española arraigo em el antiguo Carmelo. *Ephemerides Carmeliticae*. In: **Rivista della Pontificia Facoltà Teologica e del Pontificio Istituto di Spiritualità "Teresianum"**, Vol. 28, nº. 1, 1977, p. 137-157. p. 139. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/revista/16767/V/28>. Acesso em: 10 jul 2024.

⁶⁴³ Devido aos limites estabelecidos neste capítulo, não aprofundaremos no processo de acusações e perseguições ao qual os escritos de Teresa foram submetidos, tema já abordado por Tomás Alvarez, citado acima. Conferir também: LLAMAS, Enrique (OCD). **Santa Teresa de Jesus y la Inquisición Española**. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto "Francisco Suárez", 1972.

[...] para escrevilla [...] porque dicen, que por su ingenio se estudió esta doctrina, siendo de buenos entendimientos o que la han leydo en otros libros: y **assi que no es bien dezir que Dios se la dio[...] pues luego si nunca se asseguro la Madre Teresa de su doctrina, y espíritu, sino que andava preguntando a unos, y otros, como puede dezir que esta doctrina era de Dios?**⁶⁴⁴ (grifo meu)

Na sequência, explanando longamente sobre o tema, Gracián apresenta a sua razão favorável:

Para declarar este punto, es de advertir, que la ciencia, y doctrina del entendimiento, es como la vista de los ojos, y que para ver cõ ellos, es menester luz, y que esta luz entra por diversas ventanas. **Assi para entender, es menester luz interior. Esta luz es en dos maneras: una natural (como la de los Filósofos antiguos) [...] otra sobrenatural**, más alta como la luz de la Fé. [...] Toda manera de luz, recebida desta manera se llama revelaciõ⁶⁴⁵. (grifos meus)

Alguns pontos nos dois fragmentos acima demonstram com bastante clareza o contexto que permeava a publicação dos escritos de Teresa e, em seguida, as biografias aqui estudadas. Na percepção de Jerónimo Gracián, Teresa possuía os atributos do maravilhoso, encontrado em figuras espirituais e santa já reconhecidas pela Igreja, como, o dom visionário, as revelações e as virtudes realizadas em vida (características que, muitas vezes, conferiam a várias mulheres religiosas um caráter especial).

De acordo com Rosa Maria Alabrús y Ricardo Carcél, toda presunção de força feminina foi, desde cedo, interpretada com muita precaução e até misoginia pelos varões da Igreja, especialmente no âmbito dos conventos. Designando essas manifestações como “ilusión femenina”⁶⁴⁶ (que pode ser compreendido como sonho, esperança ou entusiasmo feminino), tudo o que fascinava os homens da Igreja também gerava desconfiança e preocupação, promovendo entre os teólogos um racionalismo de caráter preventivo em relação à espiritualidade feminina. A atitude frente às atividades visionárias femininas endureceu, como é aparente em vários tratados teológicos que buscavam discernir o que poderia ser imaginação ou realidade⁶⁴⁷.

⁶⁴⁴ GRACIÁN de la Madre de Dios, Jerónimo. *Dilucidario del verdadero espíritu [...] y se comprueua y declara la doctrina de los libros de la Madre Teresa de Iesus*, [...]. En Madrid, en casa de P. Madrigal. 1604. (Primera parte, capítulo VII, fol. 19-20).

⁶⁴⁵ GRACIÁN de la Madre de Dios, Jerónimo. *Dilucidario del verdadero espíritu [...] y se comprueua y declara la doctrina de los libros de la Madre Teresa de Iesus*, [...]. En Madrid, en casa de P. Madrigal. 1604. (Primera parte, capítulo VII, fol. 20).

⁶⁴⁶ Cf. ALABRÚS, Rosa Maria; CÁRCEL, Ricardo. *op. cit.* p. 43

⁶⁴⁷ Rosa Maria Alabrús e Ricardo Cárcel apontam alguns tratados que discutiram sobre a espiritualidade feminina e os fenômenos sobrenaturais, afirmando o caminho de discernimento na fronteira entre o real e o imaginário. Alguns exemplos citados pelos autores: *Tratado de las verdaderas y falsas profecias y maravillas* em 1588, do

Diante do que estamos analisando, fica claro que cada uma dessas biografias baseou seus argumentos em erudição e no conhecimento dos tratados espirituais, fazendo com que cada um desses padres, à sua maneira e estilo, transformasse suas narrativas laudatórias em uma defesa da vida e obra de Madre Teresa de Jesus.

Assim, para Diego de Yepes, a Madre foi singular entre muitos de seu tempo: “quiso en esta edad postrera **darnos tan grande santa como lo fu ella madre Teresa de Iesus**. En la qual junto muchas de las gracias y dones, que suele repartir entre grandes santos; **para que fuesse singular entre muchos**”⁶⁴⁸ (grifos meus). Já para o padre Francisco de Ribera, as características pessoais de Teresa e o valor de escritos foram defendidos por meio do encadeamento de qualificadores como:

Un **muy sano y agudo y assentado juyzio**, una **gran discrecion**, y **prudencia singular**, una **muy alegre y apacible** condición, una **complexión muy buena**, y muy **agena de melancolia**, como diremos hablando de su natural, en el libro 4 cap. I. y como lo saben bien los que la conocieron y trataron. Pues **la santidad suya, su madurez, su gravedad, y la verdad que en todas las cosas**, por menudas que fuessen, **cõ tan gran cuidado trataba**, y la **esperiencia** grande que tenia de todas estas cosas espirituales, y de los engaños que en ella suele hacer el demonio como se vee bien en los libros que escrivió⁶⁴⁹. (grifos meus)

Todos esses marcadores e qualificativos feitos pelo padre Ribera demonstram uma personagem que parece se encaixar adequadamente nos diversos critérios esperados para alcançar o altar da santidade. Para Francisco de Ribera, Teresa foi a demonstração de discernimento e discrição, prudência, gravidade e crescimento espiritual. Ele defende que Teresa demonstrava compreensão dos efeitos sobrenaturais e sabia se distanciar da melancolia e das ilusões do demônio.

4.3.1 “Tenía un ánimo más que de mujer, fuerte y varonil”: as biografias e os seus marcadores de gênero

A essa altura, ficou demonstrado a diversidade de temas que podem ser encontrados na literatura devota (nas “vidas”, biografias e hagiografias). Em nossa pesquisa, olhar para o

bispo Juan Horozco; *Luz de las maravillas* em 1607, por frei Leandro de Granda; *Tratado del examen de revelaciones, verdaderas y falsas y de los raptos* em 1634, por frei Jerónimo Planes. Para saber mais, ver: ALABRÚS, Rosa Maria; CÁRCEL, Ricardo. **Teresa de Jesús: la construcción de la santidad femenina**. Madrid: Cátedra, 2015. p. 42-46.; ANDRÉS, Melquiades. **Historia de la mística de la Edad de Oro en España y America**. Madrid: BAC, 1994. p. 380-385.

⁶⁴⁸ YEPES, Fray Diego de. **Vida, virtudes y milagros de la bienaventurada virgen Teresa de Iesus [...]**. En Caragoça: por Angelo Tauanno. 1606. (Prólogo).

⁶⁴⁹ RIBERA, Francisco de. **Vida de la bienaventurada M. S. Teresa de Iesus [...]**. En Madrid: Por Francisco Lopes. 1590. (Libro I, Capítulo II, p. 32).

passado a partir dessas fontes tem nos permitido perceber como a construção narrativa sobre a vida de Madre Teresa foi sendo tecida ao longo do tempo.

Rebeca Sanmartín Bastida observa uma dissolução do feminino nos diferentes modelos de santidade. A partir da perspectiva de gênero e da teoria *queer*, o conceito de performatividade aplicado ao modelo de santidade em voga contribui para uma análise das mulheres visionárias, revelando uma masculinização da candidata a santa (inclusive das já canonizadas)⁶⁵⁰. A documentação, portanto, aponta para uma valorização de mulheres consideradas varonis.

Sob essa interpretação, por um lado, somente a partir de características de masculinidade, como o comportamento e a força varonil, essas mulheres – como Madre Teresa – teriam conseguido realizar feitos excepcionais, burlando a suposta condição de fragilidade feminina. Por outro lado, na ausência dessa virilidade, a graça divina e o milagre seriam responsáveis pelos atos extraordinários de uma mulher.

Diego de Yepes, por meio de uma anedota, registra um testemunho do padre Frei Juan Salinas, da ordem de São Domingos. No caso narrado, como veremos em outros momentos nesta discussão, a presença de atributos masculinos é utilizada para enfatizar a virtude e a qualidade da fé em Teresa:

No dudo menos de la santidad y espiritu de la santa Madre otro Provincial de la misma Orden llamado Fray Juan Salinas, el que avisava al Padre Maestro Bañez (como el refiere en su dicho) no fiase tanto de virtud de mujeres [...]. Acaecio que fue a predicar a Toledo donde estaba la santa Madre [...] y quedo tan aficionado, y enterado de su santidad [...]. Despues pregunto le el Padre Maestro Bañez, que le avia parecido de Teresa de Iesus. **Respondió, aviades me engañado diziendo que era muger: a la fe no es, sino hombre varón, y de los muy barbados. Dando a entender en esto su virtud, santidad, y valor**⁶⁵¹. (grifos meus)

Uma qualidade normalmente associada aos homens conferia credibilidade aos feitos de uma pessoa, mesmo que essa pessoa fosse uma mulher. Um exemplo que ilustra essa questão pode ser encontrado no testemunho registrado por Diego de Yepes, do padre Bartholome Perez (Provincial da Companhia de Jesus), que teria confessado e tratado com a Madre por dez anos:

*La Madre Teresa de Iesus fue muger de grande espiritu y oracion, porque siempre que la trate la oy cosas espirituales [...] fue dotada de Fe, Esperança, y Caridad, en grado heroyco: en especial de un grande amor de Dios, y de su gloria, [...], y de una grande constancia varonil, para proseguir las obras de servicio de nuestro Señor que començara [...]. Hasta aqui son palabras suyas*⁶⁵². (itálico no original e grifos meus)

⁶⁵⁰ Cf. SANMARTÍN BASTIDA, Rebeca. *op. cit.*

⁶⁵¹ YEPES, Fray Diego de. **Vida, virtudes y milagros de la bienaventurada virgen Teresa de Iesus [...]**. En Caragoça: por Angelo Tauanno. 1606. (Primer testimonio, §II).

⁶⁵² YEPES, Fray Diego de. **Vida, virtudes y milagros de la bienaventurada virgen Teresa de Iesus [...]**. En Caragoça: por Angelo Tauanno. 1606. (Primer testimonio, §II).

O modelo argumentativo que estamos analisando até o momento indica que apenas através de uma presumida força e virilidade seria possível realizar grandes obras em serviço da fé. A demonstração de constância e virilidade faz com que Teresa adquira credibilidade no caminho fundacional. Na visão de Diego de Yepes, a presumida força viril feminina abrange, portanto, diferentes aspectos em Teresa:

Para que tanta flaqueza (como es la de una muger) saliesse con tan gloriosa vitoria de contienda tan dificultosa, y tan larga; cosa necessaria era, y forçosa, **que la grandeza de animo, supliesse la falta de fuerças; y el vacio e imperfeccion de la codicion natural de muger.** Y assi es clara señal, y argumento evidente, que esta Santa tuvo caudal rarissimo, virtud heroyca, y un valor de animo muy aventajado. Y para obras tan singulares, creo por muy cierto, que esto no bastara, si no tuviera por **otra parte alguna fuerça de increíble virtud, y algun don de Dios singular, que la despertasse, y pusiesse aliento, para que saliento de la natural condicion [...]** llegasse con la execucion, à donde no llegaron muchos varones fuertes con el pensamiento⁶⁵³. (grifos meus)

Como já afirmamos, na ausência de uma característica varonil, somente pelo dom divino concedido por Deus uma mulher “naturalmente fraca” – como Teresa – pôde prosseguir na realização de suas obras. Fica demonstrado que havia apenas dois caminhos para justificar os feitos de Madre Teresa: ou seria pela sua virilidade ou pelos dons divinos recebidos. Como mulher, sua condição fraca e suscetível aos enganos não seria suficiente. Apenas o fato de ser mulher, “fraca e ruim”, tomando a autoafirmação de Teresa, não bastaria para empreender algo considerado extraordinário e benéfico para a alma e para a fé:

Y no es menor maravilla que una muger à quien si la comun condición de su estado, escluye de ser **enseñadora de otros,** la particular gracia, y aliento del cielo hiziesse maestra de muchos, **moviendo el Espiritu Santo su pluma** (como piadosamente creemos, y se experimenta por los efectos) **para que sin estudio humano (porque todo su saber era divino) escribiesse libros llenos de celestial dotrina; [...].** Fue esta Santa Virgen⁶⁵⁴. (grifo meu)

Quando não se recorria às características de virilidade para legitimar os feitos de Teresa, o foco passou a ser o maravilhoso. Os “favores divinos” concedidos a ela, tanto em vida quanto após sua morte, foram temas amplamente explorados, especialmente quando relacionados às virtudes heroicas (como acima apontamos). Se as virtudes heroicas eram fundamentais para se

⁶⁵³ YEPES, Fray Diego de. **Vida, virtudes y milagros de la bienauenturada virgen Teresa de Iesus [...]**. En Caragoça: por Angelo Tauanno. 1606. (Libro 3, capítulo 11, p. 80-81).

⁶⁵⁴ YEPES, Fray Diego de. **Vida, virtudes y milagros de la bienauenturada virgen Teresa de Iesus [...]**. En Caragoça: por Angelo Tauanno. 1606.

construir uma santidade, os milagres não foram menos enfatizados na “monumentalização” de Teresa.

A masculinização de aspectos da personalidade de Teresa também apareceu na escrita de Francisco de Ribera: “Con esto pues a gloria de nuestro Señor Iesus que puso en su sierva tan heroycas virtudes, **y en un pecho de muger un corazón tan varonil**”⁶⁵⁵ (grifo meu). Mais adiante, ele ressalta o dom de ensinar aos outros:

Enseñava con mucha claridad y amor, y estimava mucho a los buenos Teologos, [...]. **Tenia un animo más que de mujer, fuerte y varonil, con que alcanzava lo que quería**, y hacia estar a raya las pasiones naturales, ayudada de Dios⁶⁵⁶. (grifo meu)

Um dos estereótipos mais arraigados na cultura do Antigo Regime relaciona uma estreita e profunda relação entre a natureza da mulher com as emoções. Em uma sociedade que enxerga o corpo feminino como fraco e emocional, não seria surpreendente que os biógrafos de Teresa buscassem relacionar sua personalidade a qualidades aceitas no imaginário social, como virilidade e constância, características que se acreditava serem exclusivas dos homens.

Um trecho de Francisco de Ribera, no capítulo 2, no qual ele defende os dons sobrenaturais de Teresa (as revelações, visões e profecias), é interessante, pois abre uma discussão sobre a confiabilidade dos favores divinos nas mulheres:

Dira alguno que en si era muger y que se ha de hazer poco caso de revelaciones de mugeres. [...] pues delante de Dios no ay hombre ni muger, todos son criaturas suyas, y a quien más se le da, más se da el también?⁶⁵⁷

Embora o padre Ribera afirme que, diante de Deus, todos são criaturas, ele continua sua reflexão sobre a tentação da carne:

porque las que con fortaleza vencen sus passiones, y las sujetan a Dios, hōbres se han de llamar, y los hombres que se dexan vencer dellas, mugeres son. **No cōsiste esto en la diversidad del cuerpo, sino en la fortaleza de alma. Vean si lo siente assi la Iglesia, pues a virgines muy valorosas, como santa Ynes, santa Agueda, manda rezar el oficio de los martyres, para declararnos que las avemos de contar por varones.** Tan clara cosa es esta, que no ay para que provarla [...]. Assi que no hagamos caso de revelaciones de mugeres, que quiere dezir de personas flacas, y rendidas a sus passiones, **pero de las de una mujer mas varonil que muchos grandes varones, tan animosa y tan valerosa, y de las que a ella se parecieren, mucho caso se deve hazer.**⁶⁵⁸ (grifos meus)

⁶⁵⁵ RIBERA, Francisco de. **Vida de la bienaventurada M. S. Teresa de Iesus** [...]. En Madrid: Por Francisco Lopes. 1590. (Prólogo).

⁶⁵⁶ RIBERA, Francisco de. **Vida de la bienaventurada M. S. Teresa de Iesus** [...]. En Madrid: Por Francisco Lopes. 1590. (Libro 4, capitulo I, p. 288).

⁶⁵⁷ RIBERA, Francisco de. **Vida de la bienaventurada M. S. Teresa de Iesus** [...]. En Madrid: Por Francisco Lopes. 1590. (Libro 1, capitulo II, p. 35).

⁶⁵⁸ RIBERA, Francisco de. **Vida de la bienaventurada M. S. Teresa de Iesus** [...]. En Madrid: Por Francisco Lopes. 1590. (Libro 1, capitulo II, p. 35).

Paradoxalmente, embora Teresa apresentasse qualidades varonis que, aos olhos de seus biógrafos, conferiam dignidade e seriedade à sua trajetória, os marcadores do universo feminino não podiam ser dispensados. As fontes apontam para uma tensão e possível necessidade de equilibrar o que seria considerado masculino e feminino. Vejamos.

Retomando Jerónimo Gracián, o argumento central de sua reflexão – e o que mais nos chamou a atenção – reside na afirmação sobre a alma humana, tema importante e amplamente debatido tanto na patrística quanto na tradição escolástica. Para o Carmelita Descalço, não existe diferenciação entre a alma de homens e mulheres:

Porque el alma del hombre y de la mujer **no difieren en otra cosa más que en estar encarceradas** en prisiones de viersas hechuras (pues no es otra cosa el cuerpo, sino una carcel y castillo, donde las almas están encerradas) y todas son de naturaleza inmaterial, divina y del cielo, y *poco menores que los Angeles: entre los quales no ay diferencia de sexo [...]*⁶⁵⁹. (itálico no original e grifos meus)

A essência da alma, uma temática central e delicada ao catolicismo (que não será aprofundada neste estudo), é vista por Gracián como não possuindo distinção e, portanto, não sendo sexuada. O corpo, por outro lado, possui distinções muito bem definidas:

y por causa del cuerpo (cô cuyos órganos, e instrumentos las almas exercitan sus operaciones) **en los hombres se halla virtudes muy diferentes que en las mujeres**, porque ordinariamente son dotados de mayor **fortaleza, firmeza, magnanimidad, y sabiduría: y en las mujeres** suele resplandecer más **la blandura, compassion, piedad, y devoción** (que assi dizer la Iglesia: *Pro devota femíneo sexu*)⁶⁶⁰. (itálico no original e grifos meus)

Algumas características presentes no fragmento acima fazem parte da compreensão e classificação de gênero. São contrastantes, pois enquanto aos homens se atribuem qualidades como firmeza e sabedoria, para as mulheres, numa espécie de polo oposto, os atributos são a brandura, compaixão, piedade e caridade. Mas o interessante no texto de Gracián não para por aí. Ele segue abordando o tema da virilidade atribuída às mulheres:

Algunas vezes se hã visto, **y veen cada día mujeres muy varoniles, como tambien hombres afeminados**. No quiero tratar aquí de las muchas que se escrivien aver sido muy valerosas, magnánimas, fuertes, y constantes: porque solo voy hablando de las sabias, que en dotrina, y sabiduría son innumerables

⁶⁵⁹ GRACIÁN de la Madre de Dios, Jerónimo. **Dilucidario del verdadero espiritu [...]** y se comprueua y declara la dotrina de los libros de la Madre Teresa de Iesus, [...]. En Madrid, en casa de P. Madrigal. 1604. (Primera parte, capítulo I, fol. 3).

⁶⁶⁰ GRACIÁN de la Madre de Dios, Jerónimo. **Dilucidario del verdadero espiritu [...]** y se comprueua y declara la dotrina de los libros de la Madre Teresa de Iesus, [...]. En Madrid, en casa de P. Madrigal. 1604. (Primera parte, capítulo I, fol. 3).

[...] assi en tiempos passados, como agora. Sapientissima fue Diotyma, a quien llamaron maestra de Sócrates⁶⁶¹. (grifos meus)

Assim, conforme fica demonstrado no fragmento, qualidades varonis as mulheres eram aceitas e atribuídas àquelas que se destacam na sociedade em vários âmbitos. No caso de Madre Teresa, a sua “envergadura masculina” residiria na sua desenvoltura de escrita, na boa e sã doutrina (considerada uma das mais elevadas em termos de espiritualidade, como ressaltam seus biógrafos) e o seu ânimo para as fundações.

Sob o olhar de seus biógrafos, foi apenas com características varonis e, com a ajuda dos favores divinos, que ela pôde realizar seus feitos. Esses elementos parecem ter conferido a Teresa um caráter de santidade e extraordinário em seu tempo. Em alguns momentos, como no fragmento acima, observa-se dissolução do feminino estrito às mulheres e do masculino estrito ao homem.

Conseguimos vislumbrar uma possível flexibilidade (ou plasticidade) na compreensão de características femininas e masculinas. Pelas nuances da documentação, compreendemos a ambivalência na compreensão de gênero apresentada pelos biógrafos de Teresa e observamos como certos marcadores são evocados para atribuir valor e respeito a determinadas características ou feitos da Monja.

Receba Sanmartín Bastida aponta que a modificação nos requisitos de santidade se verifica no contexto dos processos de Llerena, “pues varios comportamientos de santas visionarias (éxtasis eucarísticos, experiencia corporal de la Pasión o recepción de estigmas) son compartidos por las herejes alumbradas”⁶⁶². Assim, os estigmas e a ênfase na narrativa mística dos êxtases e gozos divinos passaram a ser vistos com menos aprovação. Fenômenos extraordinários e místicos que poderiam ser considerados desvio de ortodoxia ou heresia foram sendo paulatinamente ajustados a um modelo considerado mais adequado. Paradoxalmente, o corpo – e o controle sobre ele – deixa de ser apenas objeto de representação e converte-se em suporte de referência:

al igual que el ayuno y los estigmas, la exhibición del dolor y la enfermedad se hace parte de un ritual que visualiza su estado privilegiado y exterioriza una vivencia que debe ser corroborada pela audiencia. El control de la presentación exterior del cuerpo se constituirá así en un modo de ejercer la identidad, y el cuerpo se constituirá en herramienta de poder para fabricarla porque permite a la visionaria ejercer su categoría⁶⁶³.

⁶⁶¹ GRACIÁN de la Madre de Dios, Jerónimo. **Dilucidario del verdadero espíritu [...] y se comprueua y declara la dotrina de los libros de la Madre Teresa de Iesus, [...]**. En Madrid, en casa de P. Madrigal. 1604. (Primera parte, capítulo I, fol. 3).

⁶⁶² SANMARTÍN BASTIDA, Receba. *op. cit.* p. 188

⁶⁶³ Cf. *Ibid.*, p. 190.

O corpo de Teresa foi tema de uma instigante e detalhada descrição no livro do padre Ribera, cujas “qualidades naturais”, nas palavras do confessor, aparecem: em primeiro lugar, ao descrever sua aparência na juventude e na velhice; e depois, ao relatar o estado que o corpo da Monja teria sido encontrado incorrupto após a morte. O padre também registra o destino que tomou as partes corporais retiradas de Teresa e tomadas como relíquias. Portanto, ao procurar “pintar e dar cores” ao “retrato” de Teresa, ele escreve:

tengo de encarnar y dar las colores, y echar los perfiles, lo mejor que yo pudiere, [...], no llegaré a lo que ella era, y avra la diferencia que ay de lo vivo a lo pintado [...]. Pero antes que llegue a lo que ella era, y a las virtudes y dones sobrenaturales, **quiero dezir algo de los naturales de que Dios singularmente la dotó. [...]** Era de muy buena estatura, y en su mocedad hermosa, y aun despues de vieja parecía harto bien: el cuerpo abultado y muy blanco, el rostro redondo y lleno, de muy buen tamaño y proporción; la color blanca, y encarnada, y **quando estaba en oración se le encendia y se ponia hermosissima**⁶⁶⁴. (grifos meus)

No trecho, Ribera busca “encarnar” a imagem de madre Tersa. O fragmento é interessante porque demonstra haver uma tentativa de construir uma imagem mais humana e feminina, na qual é dotada de boa compleição física, em que o corpo e a alma de Teresa representam algo próximo da perfeição. Ribera descreve a forma e o tamanho das partes corporais de Teresa, detalhando as mãos, o nariz, a boca, os olhos e a estatura. Ele afirma considerá-la “hermosissima” quando em oração e qualifica com adjetivos: “y era tan **amable** y **apacible** [...] muy **inclinada** a obras de misericordia y de caridad; **enemiga** de hypocresia, y de murmuraciones”⁶⁶⁵ (grifos meus).

O tema da limpeza aparece no texto de Francisco de Ribera e aqui o relacionamos aos marcadores de gênero. Ele registra que, em tudo, Teresa era asseada e limpa de corpo e alma: “**Y como era amiga de la limpieza del alma, y del cuerpo, assi tambien lo era de la limpieza de los vestidos, y de traerlos bien puestos y andar asseada porque toda** descomposicion assi interior como exterior la descontentava”⁶⁶⁶ (grifo meu). O padre nos oferece informações sobre o possível cotidiano e os hábitos de Madre Teresa, mostrando veemência que em tudo ela era limpa, nas coisas do mundo como nas coisas da alma. Assim, a conduta de uma vida exemplar, como no ideário sobre Teresa, deveria ser corroborada pelo público.

⁶⁶⁴ RIBERA, Francisco de. **Vida de la bienaventurada M. S. Teresa de Iesus** [...]. En Madrid: Por Francisco Lopes. 1590. (Libro 4, capítulo I, p. 286-287).

⁶⁶⁵ RIBERA, Francisco de. **Vida de la bienaventurada M. S. Teresa de Iesus** [...]. En Madrid: Por Francisco Lopes. 1590. (Libro 4, capítulo I, p. 287 e 290).

⁶⁶⁶ RIBERA, Francisco de. **Vida de la bienaventurada M. S. Teresa de Iesus** [...]. En Madrid: Por Francisco Lopes. 1590. (Libro 4, capítulo I, p. 290).

De acordo com Jean-Pierre Albert, existe uma desproporção entre homens e mulheres canonizados ao longo da história do catolicismo, especialmente no que diz respeito à noção de pureza:

à vrai dire, la notion de péché npus fait cèjà entrer dans un domaine qui n'est plus celui de la seule morale, mais ele renvoie, comme l'idée de faute, au présupposé anthropologique ou métaphysique de la responsabilité. La pureté et l'impureté, quant à elles, sont des états de la personne qui, sans pour autant se réduire à des considérations d'ordre hygiénique, relèvent plus de la "physique" que de la métaphysique. [...] Il faut donc, à mon avis, considérer le "jugement de pureté" comme irréductible à tout autre, à côté des jugements logique, moral, esthétique et pragmatique⁶⁶⁷.

Conforme Albert, a concepção de pureza e "pureza de santidade" é diferenciada dentro de uma perspectiva binária. Ou seja, virgindade e castidade possuem conotação distintas entre homens e mulheres, uma vez que paradigma de santidade universal se baseia justamente na santidade masculina. No jogo simbólico cristão sobre o que significaria pureza e impureza, Albert aponta que as mulheres são as mais envolvidas e examinadas:

Il n'est pas sans signification enfin que ce soit à propos de la "nature féminine" que ces problèmes de pureté se soient posés avec la plus grande acuité. Ici comme ailleurs, la Femme est présumée impure à cause de son sang. En conséquence, elle doit présenter pour être reconnue sainte des brevets de pureté qui ne sont pas demandés aux hommes. Telle est du moins la logique induite par les usages les plus conscients et les plus répandus de ce type d'évaluation, qui situe cet idéal, à côté des mérites d'ordre moral, dans le registre de la perfection religieuse⁶⁶⁸.

No caso das biografias aqui analisadas, Teresa é, em alguns momentos, representada como uma "grande mulher", dotada de humildade e bom espírito, virginal e pura. É descrita como limpa de corpo e alma (como vimos). Observamos aqui uma ambiguidade e, ao mesmo tempo, um paradoxo na noção de santidade feminina: se, em vários momentos, as virtudes e qualidades de Teresa de Ávila foram associadas a atributos do universo masculino, também foram utilizados marcadores de gênero normalmente atribuídos ao feminino – como pureza, castidade, brandura e temperança – para compor o arquétipo de santidade desejado.

Em relação à mística (ou espiritualidade, para usar um termo da época), a plasticidade demonstrada nesta literatura parece, muitas vezes, ajudar a romper com a rigidez da binaridade (masculino/feminino; exterior/interior; mulher/homem).

⁶⁶⁷ ALBERT, Jean-Pierre. **Le sang et le Ciel**: les saintes mystiques dans le monde Chrétien. Paris: Aubir, 1997. p. 404.

⁶⁶⁸ *Ibid.*, loc. cit.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como demonstrado ao longo desta pesquisa, o principal referencial adotado foi o trabalho de Michel de Certeau, especialmente *A Fábula Mística*. Nosso estudo buscou avançar e aprofundar questões que o historiador francês não desenvolveu diretamente, mas cujas obras indicaram caminhos a serem explorados. No que diz respeito à interseção entre gênero e os estudos da mística cristã, Certeau abriu portas importantes ao sugerir possibilidades analíticas, embora não tenha aprofundado o tema. Esse percurso foi posteriormente trilhado por historiadoras que se dedicaram ao estudo dos escritos, da vida e do contexto histórico de Madre Teresa de Jesus. Entre essas pesquisadoras, destacam-se em nossa pesquisa, Jodi Bilinkoff, Alison Weber e Elena Carrera, cujos trabalhos foram produzidos no contexto da ampliação das investigações em História das Mulheres e da incorporação da categoria de gênero na historiografia.

Essa tese foi concebida, portanto, a partir da influência de diversas pesquisas, incluindo as aqui mencionadas, com o propósito de contribuir para a análise da obra de Madre Teresa de Jesus e suas primeiras representações, cujas biografias escritas nos primeiros anos do século XVII serviram como fonte. Inicialmente centrado em sua produção escrita, este estudo buscou compreender a construção discursiva teresiana, investigando os elementos que moldam sua escrita e os desafios que permeiam sua obra. Já o último capítulo marca uma outra etapa da tese, dedicada à análise das biografias produzidas sobre Teresa de Jesus, com o intuito de evidenciar como sua imagem foi elaborada poucos anos após sua morte. Assim, a estrutura da pesquisa – como se defende – permite tanto uma abordagem interna das obras da autora quanto uma reflexão sobre a criação de um modelo de santidade. Nesse sentido, a tese dialoga amplamente com as concepções defendidas pelas historiadoras referenciadas anteriormente e por outra gama de referenciais teóricos, metodológicos e historiográficos, reconhecendo a continuidade desse debate acadêmico e a relevância – ainda hoje – nos estudos sobre os escritos teresianos. Nesse sentido, ao buscar avançar nesse debate, em determinados pontos este trabalho se distancia de algumas interpretações anteriores, distinções que serão esclarecidas a seguir.

Nossa concepção compreende que o processo de autoconhecimento de Teresa aponta para um conhecimento profundo e contínuo de si mesma. Essa jornada se manifesta em sua escrita, e os livros *Vida* e *Castillo Interior* demonstram essa transformação ao longo da narrativa. Assim, o caminho para a vida espiritual passa pelo autoconhecimento (“hay un mundo interior”), evitando confusão e melancolia. Esse processo envolve humildade, oração e

recolhimento interior – uma forma de silêncio e introspecção –, elementos essenciais para o avanço espiritual. A complexidade do texto teresiano delineia sua subjetividade, cujo movimento interior, como ela afirma, “incita a que sirva em algo”.

Alinhados ao pensamento espiritual de sua época, seus livros reforçam a primazia do conhecimento adquirido pela experiência, pois o conhecimento infuso, visto como superior aos demais, era considerado um dom e uma graça concedidos por Deus. Mas, sendo ela “amiga das letras”, valorizava também a instrução de suas filhas e a erudição dos diretores espirituais, especialmente.

Sua escrita combina um profundo autoconhecimento com o domínio de modelos retóricos comuns à sua época, como a *captatio benevolentiae* e a expressão de humildade, ao declarar-se “*grossera y sin letras*”. É nesse ponto que a noção de contexto linguístico de Quentin Skinner se torna fundamental para a compreensão do discurso de Madre Teresa. Skinner argumenta que os discursos devem ser entendidos dentro das convenções linguísticas e das intenções de seus autores em contextos específicos. Assim, quando Teresa frequentemente se autodeprecia, afirmando saber pouco e referindo-se a si mesma como “*mujersilla, fraca y ruin*” (V 26,1) ou “*miserable y atrevida*” (3M 1,3), suas palavras não devem ser lidas apenas como reflexos de uma percepção individual, mas também como parte de um repertório discursivo disponível para mulheres escritoras de sua época. Embora tais declarações indiquem um discurso que pode ser entendido como uma inferiorização, essa compreensão remete para uma leitura contemporânea da escrita de Teresa. Portanto, analisando sua escrita dentro do seu contexto, Teresa demonstra apropriar-se do *topoi* da humildade e ignorância como uma forma de fortalecimento do discurso feminino.

A recorrente afirmação da fraqueza feminina no texto teresiano pode estar relacionada não apenas a uma retórica da feminilidade, como sugerido na tese de Alison Weber e, em certa medida, por Elena Carrera, mas pode também remeter à concepção cristã da fraqueza humana. Em nossa pesquisa, a autodepreciação presente na linguagem de Teresa se insere na herança *humilitas* ou, em outras palavras, na tradição medieval da noção de humildade, que transcende inclusive a questão do feminino, pois faz parte do pensamento religioso da época.

Da mesma forma, quando Teresa afirma que se pode queimar o que for conveniente, essa declaração pode estar ligada à noção cristã de desapego dos bens materiais. Esse dilema, fundamental na espiritualidade cristã, não se restringe ao gênero, mas reflete a valorização da humildade e da renúncia ao mundo, princípios centrais da experiência religiosa de seu tempo.

Tão logo, a obra de Teresa revela uma versatilidade temática que vai desde os aspectos práticos da vida cotidiana até os mais altos graus de experiência mística. Sua escrita mostra

uma notável plasticidade, evidenciando sua habilidade em lidar com as permissões e limitações impostas. Essa flexibilidade permite-lhe transitar entre diferentes níveis de discurso — do prático e normativo ao profundamente espiritual —, adaptando-se às exigências que refletiram no uso de repertórios de linguagem de seu contexto.

A notável capacidade de Madre Teresa de transformar a experiência mística em palavras inteligíveis evidencia-se na competência em “traduzir” o inefável em linguagem acessível, recorrendo a simbologias, metáforas e cenas narrativas – quase como uma descrição pictórica. Essas cenas revelam uma inter-relação entre a dimensão corporal (do corpo enfermo ao corpo que experimenta o sobrenatural) e a percepção do corpo glorioso de Cristo descrito em suas visões. O resultado é uma linguagem que excede e é agridoce, em um corpo que se apresenta como “palco” visível da experiência mística.

Chamamos essa linguagem de “agridoce” porque mescla opostos – dor e deleite, gozo e sofrimento – mostrando que a simplicidade das metáforas e simbologias torna-se acessível a qualquer público. Sua subjetividade se constrói nesse estilo, caracterizado por reminiscências que apontam profunda espiritualidade (conhecimento interior), numa plasticidade narrativa que vai além da estética. Embora distantes da erudição teológica ou do dogmatismo de um clérigo escolástico, suas palavras expressam os mistérios da mística, por meio de exemplos do cotidiano (como na aproximação da *unio mística* ao matrimônio).

Teresa demonstra, assim, habilidade em adaptar conceitos abstratos do universo espiritual. Ademais, sua escrita coloquial, com linguagem figurativa e rica em comparações, se aproxima da *sermo humilis*, tradição de estilo baixo e humilde. Contudo, aponta para uma resiliência, cuja marca da oralidade confere uma narrativa simples, direta e acessível – Teresa escreve como fala. Nesse sentido, a aparente “lanceza” em sua escrita combinou a narrativa pessoal com conhecimento espiritual, adaptando-se às demandas da ortodoxia.

A visão cristalizada de um baixo letramento feminino vem sendo cada vez mais desmistificada, e o estudo da obra de Madre Teresa contribui significativamente para essa mudança de percepção. Embora seja amplamente reconhecida a notável habilidade e competência de Teresa na escrita, como temos afirmado nessa tese, ela não foi uma exceção isolada. Teresa fez parte de um contexto de mudança cultural que incentivava a instrução das mulheres.

Desde o século XV e ao longo de século XVI, as fontes documentam a existência de círculos de mulheres que alcançaram níveis satisfatórios de instrução. Esse período trouxe avanços para a educação feminina, mas também marcou retrocessos, especialmente com o movimento contrarreformista e o Índice de Valdés (1559), que restringiu a circulação e leitura

de diversos livros em vernáculo, incluindo a Bíblia – proibição que afetou diretamente Madre Teresa, tendo sido registrado no seu relato de *Vida*.

Apesar de concentrada nas elites locais, como foi o caso de nossa personagem, a presença feminina na escrita não foi ausente. A prática ocupou um papel relevante na vida de muitas mulheres, e nosso esforço de pesquisa visa justamente questionar a visão consolidada de que, no passado, as mulheres não tinham instrução. A escrita evidencia uma afirmação individual de Teresa e, ao mesmo tempo, uma comunicação interpessoal, pois transcendeu os muros do claustro.

A breve descrição material dos livros teve como objetivo complementar informações essenciais para uma boa compreensão das fontes, seja no que se relaciona à sua materialidade (seguindo a perspectiva da História do Livro de Roger Chartier) ou mesmo no aprofundamento de uma análise de conteúdo. Compreender a diversidade desse tipo de documentação mostrou-se necessário para informar ao leitor sobre as características de cada edição e a extensão de cada exemplar consultado.

As fontes nos permitiram vislumbrar aspectos da formalidade e estrutura literária dessas obras. Dessa forma, a vida de Teresa é apresentada de maneira linear e programada, seguindo o modelo do louvor e exemplaridade próprios da hagiografia medieval, acrescentando testemunhos de pessoas “graves”, objetivando conferir um tom de veracidade. Nesse aspecto, os livros de Francisco de Ribera e Diego de Yepes ilustram essa tendência de mesclar o modelo hagiográfico antigo e consolidado com uma perspectiva biográfica, que demonstra a tentativa de rigo histórico na narrativa.

Essas fontes também apontam para a complexidade do contexto no que se refere as relações de poder e gênero. A convivência entre Teresa com seus diretores aponta para variáveis em que os opostos transgressão/obediência e amizade/subordinação são nuances presentes tanto no livro da *Vida* quanto nos relatos dos seus confessores.

No jogo das relações de poder, essas fontes nos oferecem indícios das interações possíveis e, ao mesmo tempo, contrastantes. No campo da linguagem, o masculino e o feminino demonstraram uma notável plasticidade, evidenciando a complexidade dos marcadores de gênero. Assim, quando havia a necessidade de destacar os feitos e as competências de Teresa, ela era descrita como possuidora de uma “alma” ou de um “espírito” varonil. Por outro lado, características como brandura, afabilidade, obediência e “hermosura”, geralmente associadas ao universo dito feminino, eram utilizadas para exaltar suas qualidades e ressaltar atributos considerados exemplares.

Assim, cada biógrafo-confessor, a seu modo e estilo, buscou atestar e construir uma ideia de singularidade em Madre Teresa de Jesus, utilizando recursos retóricos, anedotas, repertórios literários e teológicos. Esses biógrafos, recorrendo a sua erudição e valendo-se de todo tipo de referencial do universo cristão, escreveram para atestar a excepcionalidade de Teresa, embora sustentassem o argumento comum da época: “aunque sea una mujer”!

Retomando a perspectiva do contexto linguístico de Quentin Skinner, percebe-se que essas formulações não podem ser lidas isoladamente ou apenas como reflexo de convicções pessoais dos biógrafos. Elas devem ser entendidas dentro das convenções discursivas e da demanda literária do período, em que a santidade feminina precisava ser justificada. Nesse sentido, a construção da imagem de Teresa visava não apenas reconhecer sua grandeza espiritual, mas também legitimá-la no “panteão” da santidade católica, dentro dos parâmetros discursivos disponíveis em seu tempo.

O estudo das biografias teve o foco em pontos centrais e em capítulos específicos que abordavam temas de nosso interesse. Logo, a análise foi organizada por temáticas, sem esgotar as obras em sua totalidade (isso poderá ser aprofundado em estudos futuros). Produzidas por religiosos próximos de Teresa, essas biografias exaltam os aspectos ilustres, heroicos e virtuosos da Madre. Tudo o que pudesse parecer menos edificante foi, em geral, ignorado, excluído ou, no mínimo, suavizado e sublimado. São claramente fontes que, embora carregadas de teor laudatório e lugares-comuns — muitas vezes típicos da hagiografia e das “vidas devotas” —, isso não prejudicou o conhecimento sobre o modo como esses homens perceberam e, principalmente, construíram a vida e obra de Madre Teresa. Por isso, apesar das limitações impostas pela natureza desses documentos, eles possuem valor e contributo histórico.

Na descrição de seus confessores, Teresa era retratada como uma mulher de qualidades excepcionais, virtudes notáveis e competências extraordinárias. Para contrabalançar a visão cristalizada da fragilidade associada ao feminino, ela era apresentada como portadora do selo divino, recebendo dons por milagre, mostrando ânimo avantajado, heroína de muitas virtudes e virilidade em suas ações. Para os biógrafos, esse conjunto de componentes justificariam o que eles consideravam como excepcional habilidade da escrita e atitude fundacional.

A análise das biografias revela que, para os biógrafos, Teresa ultrapassa os limites do seu gênero. Eles a “pintaram” (recorrendo ao termo utilizado pelo padre Ribera) de uma forma que se distancia da maneira como ela mesma se percebe. Para Teresa prevalece um discurso de humildade, reforçado na tópica da *captatio benevolentiae*, e para seus biógrafos, ela é uma mulher de “alma varonil”, capaz de feitos excepcionais. Assim, enquanto eles exaltam sua

grandeza espiritual, Teresa se retrata como “pouco humilde e muito atrevida”, opostos que são frequentemente encontrados na linguagem mística – os oximoros.

A questão da autoridade também se destacou como um elemento flexível nas relações aqui estudadas. Fica demonstrado quando os seus biógrafos adotam uma postura humilde diante de Teresa, demonstrando como esses homens também poderiam aparecer como sujeitos de humildade em determinadas circunstâncias. Logo, nas relações entre freira e confessor, as limitações impostas pelo gênero poderiam ser mais fluidas.

O cuidado que Teresa demonstrou em sua escrita, evidenciando o habitual marcador de gênero e recorrendo a repetição de uma linguagem caracterizada pela humilhação, nos permite interpretar como ela encontrou e soube usar as brechas para escrever. A adequação de seu texto às marcas das relações de poder vigentes não implica que Madre Teresa de Jesus não tenha buscado estilizar sua vida de maneira distinta. Pelo contrário, sua obra demonstra ser exemplo de como a escrita religiosa feminina pode revelar as contradições, tensões e experiências vividas por homens e mulheres no passado.

Se, conforme a epígrafe inicial de André Vauchez, a vida mística é um desbravar de caminhos, o texto de Madre Teresa de Jesus oferece um modelo de escrita que não pode ser limitado por marcadores de gênero sem considerar a complexidade das relações sociais, culturais e políticas de seu tempo. Um estudo sobre as relações e o papel dos confessores deve ser ainda mais ampliado. A partir da leitura atenta dessas biografias, o quanto dos elementos de cooperação, solidariedade e admiração mútua ainda precisam ser examinados. Esse caminho, que aqui tentamos lançar uma pequena luz, ainda podem ser abertos, na tentativa de evitar simplificações que reduzem essas relações à lógica de opressão e submissão apenas. Esse tema, portanto, ainda carece de um estudo mais rigoroso.

FONTES

Fontes Primárias Impressas

IESUS, Madre Teresa de. **Los libros de la madre Teresa de Iesus fundadora de los monesterios de monjas y frayles Carmelitas descalços de la primera regla.** Salamanca: por Guillelmo Foquel, impresor. 1588.

Arquivo: Biblioteca Digital Hispánica (BDH) – Biblioteca Nacional de España

Registro/Signatura: R/14241 e R/16208

Cópia digitalizada disponível em: <http://bdh.bne.es/bnearch/detalle/bdh0000051713>

GRACIÁN de la Madre de Dios, Jerónimo. **Dilucidario del verdadero espiritu en que se declara, que sea el espiritu verdadero de donde mana y sus grados [Texto impreso]: Tratase de la union, extasis, raptos, visiones y reuelaciones ... y se comprueua y declara la dotrina de los libros de la Madre Teresa de Iesus, y de otros libros espirituales.** En Madrid, en casa de P. Midrigal. 1604.

Exemplar impresso: Biblioteca Nacional de España - Sede de Recoletos

Sign/Registro: R/7738

Signatura: 3/55245.

Cópia digitalizada disponível em:

https://books.google.com.bo/books?id=1Ggg5Cvjy_AC&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false.

RIBERA, Francisco de. **Vida de la bienaventurada M. S. Teresa de Iesus / escrita por el P. Doctor Francisco de Ribera, de la Compañía de Iesus.** En Madrid: Por Francisco Lopes. 1590.

Arquivo: Biblioteca Digital de Castilla y León.

Cópia digitalizada disponível em:

<https://bibliotecadigital.jcyl.es/i18n/consulta/registro.do?id=21393>.

YEPES, Fray Diego de. **Vida, virtudes y milagros de la bienauenturada virgen Teresa de Iesus, madre fundadora de la nueva reformation de la Orden de los Descalços y Descalças de Nuestra senora del Carmen / por fray Diego de Yepes, religioso de la Orden de San Geronymo.** En Caragoça: por Angelo Tauanno. 1606.

Exemplar impresso: Biblioteca Nacional de Espanha – Sede Recoletos

Arquivo: Biblioteca Digital Hispánica (BDH) – Biblioteca Nacional de España

Signatura: R/7738

Cópia digitalizada disponível em: <https://bdh.bne.es/bnearch/detalle/bdh0000078113>.

Fontes auxiliares

COVARRUBIAS OROZCO, Sebastián de. **Tesoro de la lengua castellana, o española [...].** Madrid: por Luis Sanchez, Impressor del Rey. 1611.

Arquivo: Biblioteca Digital Hispánica / BNE

Disponível em: <http://bdh.bne.es/bnearch/detalle/4216062>.

TERESA DE JESUS, Santa. **Obras Completas.** 7ª ed. Tradução de Adail U. Sobral, Maria Stela Gonçalves, Marcos Marcionilo, Madre Maria José de Jesus. São Paulo: Edições Loyola / Carmelitanas, 2015.

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

Dicionários

BORRIELO, L., et. al. (dir.). **Dicionário de mística**. São Paulo: Paulus/Edições Loyola, 2003.

SCIADINI, Frei Patrício (O.C.D.). **Dicionário de Santa Teresa**. ed. brasileira. São Paulo: LTr, 2009.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGOSTINHO, Santo, Bispo de Hipona. **Confissões**. Tradução de J. Oliveira e A. Ambrósio de Pina, 24ª ed. Petrópolis: Vozes, 2009.
- ALABRÚS, Rosa Maria; CÁRCEL, Ricardo. **Teresa de Jesús: la construcción de la santidad femenina**. Madrid: Cátedra, 2015.
- ALBERT, Jean-Pierre. **Le sang et le Ciel: les saintes mystiques dans le monde Chrétien**. Paris: Aubir, 1997.
- ALCALÁ-GALÁN, Mercedes. Escribir desde los márgenes: la escritura como milagro en las Vidas de monjas. **eHumanista: Journal of Iberian Studies**, n. 29, p. 639-659, 2015. Disponível em https://www.ehumanista.ucsb.edu/sites/secure.lsit.ucsb.edu.span.d7_eh/files/sitefiles/ehumanista/volume29/32%20ehum29.alcalagalan.pdf. Acesso em 30 set. 2024
- ALVAREZ, Tomás. Sobre temas de Historia Teresiana. Santa Teresa y la Inquisición. Influjo en la espiritualidad española arraigo em el antiguo Carmelo. Ephemerides Carmeliticae. In: **Rivista della Pontificia Facoltà Teologica e del Pontificio Istituto di Spiritualità "Teresianum"**, Vol. 28, nº. 1, 1977, p. 137-157. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/revista/16767/V/28>. Acesso em: 10 jul 2024.
- AMARAL, Maria José Caldeira do; BOAS, Alex Vilas, PROVINCIALTO, Luís Gabriel. É desse Amor que eu soffro. Hermenêutica feminina da experiência mística – a *Minne* Medieval em Hadewijch da Antuérpia. **Revista Pistis Prax.**, Teol. Pastor., Curitiba, v. 13, ed. espec., p. 189-214, 2021.
- AMARAL, Maria José Caldeira do. **Eros e Ágape – Minne: o cúmulo do amor na Luz Fluente da Deidade** de Mechthild de Magdeburg. Tese (Doutorado em Ciência da Religião), 2008. 202 f. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2008.
- 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.
- ANDRÉS, Melquiades. **Historia de la mística de la Edad de Oro en España y América**. Biblioteca de Autores Cristianos: Madrid, 1994.
- _____. **Los místicos de la Edad de Oro en España y América**. Antología. Madrid: BAC, 1996.
- ATIENZA LÓPEZ, Ángela. Autoridad moral y resistencia ejemplar. La defensa del orden y la soberanía en los claustros femeninos. In: LÓPEZ, Ángela Atienza (ed.). **Mujeres entre el claustro y el siglo: Autoridad y poder en el mundo religioso femenino, siglos XVI-XVIII**. Madrid: Sílex Ediciones, 2018.
- AUERBACH, Eric. **Minesis: a representação da realidade na literatura ocidental**. Tradução de George Bernard Sperber, 7ª ed., rev. ampl., São Paulo: Perspectiva, 2021.
- _____. *Sacrae scripturae sermo humilis*. In: **Ensaio sobre literatura ocidental: filologia e crítica**. 2ª ed. Tradução de Samuel Titan Jr. e José Marcos Mariani de Macedo, São Paulo: Duas Cidades/ Editora 34, 2012.
- _____. *Gloria Passionis*. In: **Ensaio de Literatura ocidental**. Tradução de Samuel Titan Jr.; José Marcos M. de Macedo. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2012.
- BATAILLE, Georges. **A experiência interior**. Tradução de Fernando Scheibe, 1ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.
- _____. **O erotismo**. Tradução de Fernando Scheibe. 1 ed., 2 reimp., Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.
- BATAILLON, Marcel. **Erasmus y España: estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI**. Tradución de Antonio Alatorre, vol. 1, México/Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1950.

- BEAUVOIR, Simone de. **O segundo sexo: fatos e mitos**. Tradução Sérgio Milliet. vol. 1; 3ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016.
- BERGAMO, Mino. **L'anatomie de l'âme**. De François de Sales à Fénelon. Jérôme Millon: Grenoble, 1994.
- BELLINI, Lígia. Concepções do corpo feminino no Renascimento: a propósito de *De Universa mulierum medicina*, de Rodrigo de Castro (1603). In: MATOS, Maria Izilda S. de., SOIHET, Rachel. (orgs.). **O corpo feminino em debate**. São Paulo: Editora UNESP, 2003. [livro eletrônico].
- _____. Notas sobre representação do corpo e cultura médica no Portugal Moderno. **Caderno CRH**, Salvador, v. 24, n. 61, p. 97-108, Jan/Abr. 2011. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ccrh/a/jWWLL8h3shq5knQv3QPwBny/?lang=pt&format=pdf>. Acesso em: 9 mar. 2022.
- BILINKOFF, Jodi. **Relative Lives: confessors and Their Female Penitents, 1450-1750**. Ithaca & New York: Cornell University Press. 2005.
- _____. **The Avila of Saint Teresa: Religious Reform in a Sixteenth-Century City**. Ithaca & London: Cornell University Press. With a new introduction, 2014.
- BOGAZ, Antônio S., et al. **Patrística: caminhos da tradição cristã (textos, contextos e espiritualidade da tradição dos padres da Igreja antiga)**. São Paulo: Paulus, 2008.
- BURKE, Peter. A Invenção da Biografia e o Individualismo Renascentista. Tradução de José Augusto Drummond. **Revista Estudos Históricos**, v. 10 n. 19, 1997. Disponível em: <https://periodicos.fgv.br/reh/issue/view/285>. Acessado em: 05 de mar. 2024.
- BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Tradução de Renato Aguiar. 12ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.
- _____. **Relatar a si mesmo: crítica da violência ética**. Tradução Rogério Bettoni. 1 ed., Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.
- CAMMARATA, Joan F. El discurso femenino de Santa Teresa de Ávila, defensora de la mujer renacentista. **Actas del XI Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas**: Irvine, 24-29 de agosto de 1992. Volumen II. La mujer y su representación en las literaturas hispánicas, Irvine, Universidad de California, 1994, pp. 58-65. Disponível em: <https://www.cervantesvirtual.com/obra/el-discurso-femenino-de-santa-teresa-de-avila-defensora-de-la-mujer-renacentista-1137783/>. Acesso em: 10 set. 2024.
- CARRERA, Elena. **Teresa of Avila's Autobiography: authority, power and the self in Mid-Sixteenth-Century Spain**. London: Legenda, 2005.
- _____. Autoría, autoridad y diferencia sexual en Teresa de Ávila. **Actas del XII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas**, 21-26 de agosto de 1995, Birmingham, Vol. 2, pp. 87-97, 1998. p. 90. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2316947>. Acesso em: 05 jun. 2022.
- _____. El miedo intersubjetivo en la autobiografía de Teresa de Ávila. **Studia Historica: Historia Moderna**, v. 40, n. 2, p. 63-111, 2018. Disponível em: https://revistas.usal.es/uno/index.php/Studia_Historica/article/view/shhmo201840263111. Acesso em: 29 ago. 2024.
- CASTILLO GÓMEZ, Antonio. **Entre la pluma y la pared: una historia social de la escritura en los Siglos de Oro**. Madrid: Akal Ediciones, 2006.
- CAVALCANTI, Geraldo Holanda. **O Cântico dos Cânticos: um ensaio de interpretação através de suas traduções**. São Paulo: Edusp, 2005.
- CERTEAU, Michel de. **A fábula mística: séculos XVI e XVII**. vol. I, Tradução de Abner Chiquieri. 1 ed. Rio de Janeiro: GEN/Forense, 2015a.
- _____. **A fábula mística: séculos XVI e XVII**. vol. II, Tradução de Abner Chiquieri. 1 ed. Rio de Janeiro: GEN/Forense, 2015b.

- _____. **O Lugar o outro: história religiosa e mística.** Tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira. Vozes: Petrópolis, RJ, 2021.
- CHARTIER, Roger. Textos, impressão e leituras. In: HUNT, Lynn. **A nova História Cultural.** Tradução de Jefferson Luís Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- CHEVALIER, Philippe. **Foucault e o cristianismo.** Belo Horizonte: Autêntica, 2012.
- CORBIN, Alain; COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, Georges (Dir.). **História do Corpo: da Renascença às Luzes.** Tradução de Lúcia M. E. Orth, Petrópolis, RJ: Vozes, 2021.
- DELUMEAU, Jean. **A confissão e o perdão:** as dificuldades da confissão nos séculos XIII a XVIII. Tradução de Paulo Neves, São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- _____. **História do medo no Ocidente 1300-1800:** uma cidade sitiada. vol. 1, Tradução de Maria Lucia Machado, São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- DOMÍNGUEZ ORTÍZ, António. **Los judeoconversos em España y América.** Ediciones Istmo: Madrid, 1978.
- EGIDO, Teófanos. **El linaje judeoconverso de Santa Teresa** (pleito de hidalguía de los Cepeda). Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1986.
- _____. Santa Teresa y su circunstancia histórica. **Revista de Espiritualidad:** Teresa de Jesus. Mujer, Cristiana, Maestra, Madrid, vol. 41, ns. 162-163, pp. 9-27, 1982. Disponível em: <https://www.revistadeespiritualidad.com/upload/pdf/343articulo.pdf>. Acesso em 30 set. 2024.
- _____. **Perfil Histórico de Santa Teresa.** 3ª ed., Editorial de Espiritualidade: Madrid, 2012.
- _____. Hagiografía y estereotipos de santidad contrarreformista (La manipulación de san Juan de la Cruz). **Cuadernos de Historia Moderna.** nº 25, 2000. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5472984>. Acesso em: 14 mai. 2024.
- ELIAS, Norbert. **A sociedade de corte:** investigação sobre a sociologia da realeza e da aristocracia de corte. Tradução de Pedro Süsserkind, Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano:** a essência das religiões. São Paulo: WMF/Martins Fontes, 2018.
- FERNANDES, Maria de Lurdes. C. Entre a família e a religião: a «vida» de João Cardim (1585-1615). **Lusitania Sacra**, n. 5, p. 93-120, 1 jan. 1993. Disponível em: <https://doi.org/10.34632/lusitaniasacra.1993.7984>. Acessado em: 05 de mai. 2024.
- FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder.** Tradução de Roberto Machado, Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- FRANCO RUBIO, Gloria Á. **El mundo sobrenatural en la Europa moderna.** Sevilla: Mergablum, 1999.
- _____. **A Hermenêutica do sujeito:** curso dado no Collège de France (1981-1982). Tradução de Márcio Alves da Fonseca, Salma annus Muchail. 3ª ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.
- _____. **História da sexualidade:** a vontade de saber. Tradução de Thereza da Costa Albuquerque e J.A. Ghillon Albuquerque. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2015.
- _____. **Tecnologias de si, 1982.** Tradução do inglês por Andre Degenszajn, Verve, 6:321-360, 2004. p. 323-324. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/verve/article/view/5017/3559>. Acesso em: 20 de mar. de 2022.
- _____. **Do governo dos vivos:** Curso no Collège de France (1979-1980). Tradução Eduardo Brandão, São Paulo: WMF/Martins Fontes, 2014.
- GARCÍA SANZ, Ángel. Auge y decadencia em España em los siglos XVI y XVII: economía y socieda en Castilla. In: **Revista de História Económica**, 1985 n. 01 invierno. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10016/1596>. Acessado em: 30 de set de 2023.

- GÉLIS, Jacques. O corpo, a Igreja e o Sagrado. In: CORBIN, Alain; COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, Georges (dir). **História do Corpo: da Renascença às Luzes**. Tradução de Lúcia M. E. Orth, Petrópolis, RJ: Vozes, 2021.
- GIRÓN NEGRÓN, Luis M. “Ya, ya se abren las flores”: la lírica de Santa Teresa en la historia literaria de la mística cristiana. **Hispania Sacra**, [S. l.], v. 72, n. 146, p. 409–426, 2020. Disponível em: <https://hispaniasacra.revistas.csic.es/index.php/hispaniasacra/article/view/858>. Acesso em: 30 set. 2024.
- GONÇALVES, Margareth de Almeida. **Império da fé: andarilhas da alma na Era Barroca**. Rio de Janeiro: Rocco, 2005.
- GONZÁLEZ SÁNCHEZ, Carlos Alberto. **El espíritu de la imagen: arte y religión em el mundo hispánico de la contrarreforma**. Madrid: Cátedra, 2017.
- GRAÑA CID, María del Mar. Palavra escrita y experiencia femenina en el siglo XVI. In: CASTILLO GÓMEZ, Antonio. **Escribir y leer en el siglo de Cervantes**. Barcelona: Gedisa, 1999.
- HOUDARD, Sophie. Afeições da alma e emoções na experiência mística. In: CORBIN, Alain; COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, Georges (Orgs.). **História das Emoções: da Antiguidade às Luzes**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2020.
- HUERGA, Alvaro. **Historia de los alumbrados (1570-1630): los alumbrados de Extremadura (1570-1582)**. Vol 1. Madrid: Fundación Universitaria Española/Seminario Cisneros, 1978.
- MARQUEZ, António. **Los alumbrados: orígenes y filosofía (1525-1559)**. 2ª ed. Madrid: Taurus, 1980.
- LLAMAS, Enrique. Santa Teresa de Jesús y la religiosidade popular. In: EGIDO, Teófanos (et. al.). **Perfil Histórico de Santa Teresa**. 3ª ed. Editorial de Espiritualidad: Madrid, 2012.
- LAPESA, Rafael. El español del siglo de oro. In: **Historia de la Lengua Española**. 9ª ed., Madrid: Editorial Gredos, 1981.
- LAQUEUR, Thomas. **Inventando o sexo: corpo e gênero dos gregos a Freud**. Tradução de Vera Whately. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.
- LAURETIS, Teresa de. Tecnologia de gênero. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de. (Org.). **Pensamento feminista: conceitos fundamentais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019.
- LIMA, Silvio. **O amor místico: noção e valor da experiência religiosa**. vol. 1, Coimbra: Imprensa da Universidade, 1935.
- LE GOFF, Jacques. Documento/Monumento. In: **História e Memória**. Tradução de Bernardo Leitão, 7ª ed. revista, Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2013.
- LÓPEZ PIÑERO, José María. Los orígenes de los estudios sobre la salud pública en la España Renacentista. **Revista Española de Salud Pública**, Vol. 80, N° 5, pp. 445-456, Madrid, set./out., 2006. Disponível em: https://scielo.isciii.es/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1135-57272006000500003. Acesso em: 06 de ago. 2024.
- MALENA, Adelisa. Ego-documents or Plural Composition?: reflections on women’s Obedient scriptures in the Early Modern Catholic World. **Journal of Early Modern Studies**, vol. 1, n. 1, (2012), pp. 97-113. Disponível em: <https://oajournals.fupress.net/index.php/bsfm-jems/article/view/6984>. Acesso: 13 mai. 2022.
- MARQUES, Alexandre Cabral. **Fenomenologia da experiência mística: mística, anti-metafísica e existência à luz de Mestre Eckhart e do zen budismo**. Rio de Janeiro: Via Verita, 2016.
- MÁRQUEZ VILLANUEVA, Francisco. Santa Teresa y el linaje. In: **Espiritualidad y literatura en el siglo XVI**. Madrid/Barcelona: Alfaguara, 1968.

- _____. La vocación literaria de Santa Teresa. **Nueva Revista de Filología Hispánica (NRFH)**, vol. 32 (2), p. 355-379. 1983. Disponível em: <https://doi.org/10.24201/nrfh.v32i2.556>. Acesso em: 28 set. 2024.
- MENDES, Paula Almeida. **Paradigmas de papel**: a escrita e a edição de “Vidas” de santos e de “Vidas” devotas em Portugal (séculos XVI-XVIII). Porto: CITCEM, 2017.
- _____. A Pobreza e a Caridade como “virtudes heróicas” no Portugal da Época Moderna: textos e contextos. **Via Spiritus**, vol. 25 (2018), p. 91-125. Disponível em: <https://ojs.letras.up.pt/index.php/vsp/article/view/6082>. Acesso em: 03 jul 2024.
- MEDIAVILLA, Fidel Sebastián. Los libros de la Madre Teresa de Jesús, Salamanca, 1588: imagen de la santa en sus libros y en sus hijas. **eHumanistas**, 51 (2022): 198-210. Disponível em: <https://www.ehumanista.ucsb.edu/sites/default/files/sitefiles/ehumanista/volume52/ehum51.sebastian.pdf> Acesso em: 01 de nov. 2022.
- MCGINN, Bernard. **O Florescimento da mística**: homens e mulheres da nova mística (1200-1350). Tradução de Pe. José Raimundo Vidigal, São Paulo: Paulus, 2017.
- McLAREN, Margaret. A. **Foucault, Feminismo e Subjetividade**. São Paulo: Intermeios, 2016.
- MOLLARD, Nicolas. En los orígenes de la tradición hagiográfica teresiana: un modelo canónico bajo influencia. In: VITSE, Marc. **La hagiografía entre historia y literatura en la España de la Edad Media y del Siglo de Oro**: Homenaje a Henri Guerreiro. Pamplona: Universidad de Navarra, 2005. *Apud* ALABRÚS, Rosa Maria; CÁRCEL, Ricardo. **Teresa de Jesús**: la construcción de la santidad femenina. Madrid: Cátedra, 2015.
- MUCHEMBLED, Robert. Masculino, Feminino: o ser e seu corpo. In: **O orgasmo e o Ocidente**: uma história do prazer do século XVI a nossos dias. Tradução de Monica Stahel, São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.
- NAGY, Piroska. A emoção na Idade Média: um período de razão. In: CORBIN, Alain; COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, Georges (Orgs.). **História das Emoções**: da Antiguidade às Luzes. Petrópolis, RJ: Vozes, 2020
- OTTO, Rudolf. **O sagrado**. São Leopoldo: Sindal/EST; Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.
- PABLO MAROTO, Daniel de. **Espiritualidad española del siglo XVI (Los Reyes Católicos)**. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2012.
- PÁSCUA SÁNCHEZ, Maria José de la. Amor místico, amor sensual: sexo, amor e identidades femininas (siglos XVI-XVII). In: VALDIVIESO, Maria Isabel del Val; FRANCO, Henar Gallego (eds.). **Las huella de Foucault**: poderes, cuerpos y deseos. Icaria editorial: Barcelona, 2013.
- _____. “Los espacios otros” en la vida de las mujeres: pensar desde el cuerpo en Teresa de Jesús. **Revue électronique d'études hispaniques médiévales**. nº 21, 2015. p. 4. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7496599>. Acesso em: 22 mar. 2022
- PASTORE, Stefania. **Una herejía española**: Conversos, alumbrados e Inquisición (1499-1559). Tradução de Clara Álvarez Alonso. Madrid: Marcial Pons, 2010.
- PEDROSA-PÁDUA, Lúcia. **Santa Teresa de Jesus**: Mística e Humanização. São Paulo: Paulinas, 2015.
- PÉCORA, Alcir. Amor, desordem e mística em Vieira. **Remate de Males**, v. 14, n. 2, p. 75-89, 1994. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/remate/article/view/8638472>. Acesso em: 9 set. 2024.

- PELLEGRIN, Nicole. Corpo do comum, usos comuns do corpo. In: CORBIN, Alain; COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, Georges (dir.). **História do Corpo: da Renascença às Luzes**. Tradução de Lúcia M. E. Orth, Petrópolis, RJ: Vozes, 2021.
- PÉREZ, Joseph. **Teresa de Ávila y la España de su tiempo**. Madrid: Algaba, 2007.
- PORTER, Roy; VIGARELLO, Georges. Corpo, Saúde e Doenças. In: CORBIN, Alain; COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, Georges (dir.). **História do Corpo: da Renascença às Luzes**. Tradução de Lúcia M. E. Orth, Petrópolis/RJ: Vozes, 2021.
- PROSPERI, Adriano. **Tribunais de consciência**: inquisidores, confessores, missionários. Tradução Homero Freitas de Andrade. São Paulo: Edusp, 2013.
- RICHARD, Nelly. A escrita tem sexo?. In: **Intervenções críticas**: arte, cultura, gênero e política. Tradução de Rômulo Monte Alto. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.
- RUIZ DE PABLOS, Francisco. **Santa Teresa y la inquisición** [homenaje V centenario]. Ávila: Gráficas EeD, 2014.
- SÁNCHEZ HERNÁNDEZ, María Leticia. Algunos apuntes sobre enfermedades y remedios de Teresa de Jesús. **Cuadernos de Historia Moderna**, Anejo XIV, p. 235-258, 2015. Disponível em: <https://revistas.ucm.es/index.php/CHMO/article/view/51188>. Acesso em: 06 ago. 2024.
- SÁNCHEZ LORA, José Luis. Mujeres en religión. In: MORANT, Isabel (Dr.). **Historia de las mujeres en España y América Latina**. El mundo moderno. Vol II. Cátedra: Madrid, 2012.
- SANMARTÍN BASTIDA, Rebeca. Sobre las categorías de santa, beata y visionaria: el género performativo. **Cahiers d'études hispaniques medievales**. 2016/1 (nº 39). Disponível em: https://www.cairn.info/revue-cahiers-d-etudes-hispaniques-medievales-2016-1-page-183.htm?try_download=1. Acesso em 23 de jun. 2024.
- SANTOS, Luciana Lopes dos. **A Madre fundadora e os livros**: santidade e cultura escrita no “siglo de oro” Espanhol. 2012. 252 p. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2012.
- SENRA VARELA, Avelino. Santa Teresa de Jesus vista por um médico. **Anales de la Universidad de Cádiz**, n. 3/4, pp. 315-324, 1987. Disponível em: <https://rodin.uca.es/handle/10498/11200>. Acesso em: 06 ago. 2024.
- SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Educação & Realidade**, [S. l.], v. 20, n. 2, 2017. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/educacaoerealidade/article/view/71721>. Acesso em: 15 jun. 2020.
- _____. Os usos e abusos do gênero. Tradução de Ana Carolina E. C. Soares. **Projeto História**, São Paulo, n. 45. pp. 327-351, Dez. 2012.
- SCHMITT, Jean-Claude. **O corpo das imagens**: ensaios sobre a cultura visual na Idade Média. Tradução de José Rivair Macedo, São Paulo: Edusp, 2007.
- SKINNER, Quentin. **Visões da política**: sobre os métodos históricos. Algés: Difel. 2005.
- STOICHITA, Victor I. **El ojo místico**: pintura y visión religiosa en el Siglo de Oro español. Versión española de Anna Maria Coderch. Alianza Editorial: Madrid, 1995.
- TAVARES, Pedro Vilas Boas. Estudo Introdutório: Um autor místico em terra de místicos? Importância, atualidade, candência da matéria e do presente propósito editorial. In: MOLINOS, Miguel de. **Guia Espiritual, Breve tratado de comunhão quotidiana, e Excelência da oração mental tiradas dos Santos**. Porto: CITCEM, 2017.
- TEIXEIRA, Faustino. **Na fonte do amado, malhas da mística cristã**. São Paulo: Fonte Editorial, 2017.
- TRILLIA, Raquel. The Woman or the Text: Reading Teresa of Avila's Rhetoric of Obedience. **Letras Hispanas**, vol. 12, 2016. p. 26. Disponível em:

- <https://www.worldlang.txst.edu/letrashispanas/previousvolumes/vol12.html>. Acesso em: 20 ago. 2022.
- URBANO, Carlota Miranda. Heroísmo, santidade e martírio no tempo das reformas. **Península. Revista de Estudos Ibéricos**, nº 1 (2004): 267-276. Disponível em: <https://ojs.letras.up.pt/index.php/pen/article/view/11806>. Acesso em: 02 jul. 2024.
- VAZ, Henrique C. de Lima. **Experiência mística e filosofia na tradição Ocidental**. 2ª ed., São Paulo: Loyola, 2009.
- VIGARELLO, Georges. A emergência do termo “emoção”. In: **História das Emoções: da Antiguidade às Luzes**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2020.
- WEBER, Alison. **Teresa of Avila and the Rhetoric of femininity**. New Jersey: Princeton University Press, 1990. [edição Kindle]
- _____. Autobiografía por mandato: ¿ego-documentos o textos sociales? **Cultura Escrita & Sociedad**, nº 1, 2005, pp. 116-119. p. 116. Disponível em: https://www.academia.edu/45053978/Autobiograf%C3%ADas_por_mandato_ego_documentos_o_textos_sociales. Acesso em: 10 mai. 2022
- _____. Teresa de Ávila. La mística femenina. In: MORANT, Isabel (Dir.). **Historia de las mujeres en España y América Latina**. El mundo moderno. vol. II. Cátedra: Madrid, 2012.
- ZUMTHOR, Paul. **A letra e a voz: a “literatura” medieval**. Tradução de Amálio Pinheiro, Jerusa P. Ferreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

ANEXOS

Limitamo-nos aqui a um breve comentário sobre a biografia pessoal e familiar de Teresa de Jesus, com o objetivo de oferecer ao leitor uma melhor compreensão de seu contexto espaço-temporal. Considerando a existência de extensas e detalhadas biografias sobre a personagem, este registro se concentrará apenas em eventos de sua vida que são relevantes para esta tese, abrangendo até o momento de sua primeira fundação.

Biografia

Do lado paterno, há muito tempo não é novidade a origem judaica conversa de Madre Teresa. Seu avô, Juan Sánchez de Toledo, convertido desde 1391, casou-se com Dona Inés de Cepeda, uma cristã velha oriunda de Tordesilhas. Ele foi processado em Toledo por práticas judaizantes e somente foi reconciliado em 1485, junto com seus filhos. Na época, D. Alonso Sánchez de Cepeda, pai de Teresa, tinha cinco anos de idade. Após a mudança da família para Ávila, todos os filhos foram criados cristãmente como fidalgos, mantendo boas relações sociais.

Dom Alonso Sánchez de Cepeda casou-se com Doña Catalina del Peso, em 1505, que faleceu pouco tempo depois, em 1507, deixando dois filhos (María de Cepeda e Juan Vázquez de Cepeda). Em segundas núpcias, D. Alonso casou-se com Doña Beatriz de Ahumada, em 1509, tendo com ela Teresa e outros nove filhos.

Teresa de Cepeda y Ahumada, seu nome de batismo, ficou mais tarde conhecida como Madre Teresa de Jesus, Santa Teresa de Ávila ou Santa Teresa de Jesus. Nasceu na cidade de Ávila, em 28 de março de 1515, e faleceu em 4 de outubro de 1582, aos 67 anos, em Alba de Tormes, Espanha. Após a morte de sua mãe, Teresa foi enviada, em 1531, ao colégio das agostinianas de Santa María de Gracia (ou Nossa Senhora das Graças, em português), aos 16 anos de idade. Um ano depois, com a saúde fragilizada, foi forçada a abandonar o colégio e retornar à casa de seu pai. Tempos depois, já recuperada, contrariando a vontade paterna, fugiu para o mosteiro da Encarnação, em novembro de 1535. D. Alonso, por fim, aceitou a decisão da filha e concedeu-lhe um dote e uma cela própria, "que se "le asignó como a hidalga, en la crujía de levante, frente a un sotillo"⁶⁶⁹.

No ano seguinte (1536), Teresa tomou o hábito e, algum tempo depois, por volta de 1538, novamente teve a saúde debilitada. Muito doente, seu pai decidiu levá-la – acompanhada

⁶⁶⁹ TERESA DE JESUS, Santa. **Obras Completas**. 4ª ed. Edicion Manual. Transcripcion, introducciones y notas de Efrén de la Madre de Dios, OCD; y Otger Steggink, O. CARM. Biblioteca de Autores Cristianos: Madrid, 1974. p. 3.

de sua amiga Juana Suárez – para Becedas, a fim de tratar-se com uma curandeira local. Como discutido nessa tese, as purgas e o tratamento recebido agravaram ainda mais a saúde de Teresa, que retornou para Ávila em julho de 1539. Foi nesse período, entre a saída da Encarnação e sua ida para Becedas, que Teresa teve contato com o livro de Francisco de Osuna, *El tercer abecedario*, presente de seu tio paterno, D. Pedro.

A doença agravou de modo que em agosto de 1539 Teresa entrou em coma profundo por quatro dias, sendo considerada morta. Seu pai recusou-se a enterrá-la e, alguns dias depois, ela despertou, embora com sequelas de paralisia total. Assim transcorreu o ano de 1540: “con estas enfermedades coincidió una larga crisis espiritual”⁶⁷⁰. Foram mais de três anos de paralisia, até que começou a “andar de gatas”⁶⁷¹.

As primeiras visões ocorreram por volta de seus 39 anos de idade. Teresa registrou em seu livro *Vida* o momento de sua conversão, que culminou com a leitura das *Confissões* de Santo Agostinho. Com os eventos místicos se tornando mais frequentes, passou a buscar orientação espiritual.

De 17 a 25 de agosto de 1560, esteve em Ávila o franciscano Pedro de Alcántara, que orientou Teresa afirmando que suas visões “si no era la fe, cosa más verdadera no podía haber”⁶⁷². A partir de então, Teresa registra no livro da *Vida* que passou a compreender a oração de forma mais profunda, tempo que também passou a elaborar a reforma do Carmelo.

Foi enviada a Toledo para consolar uma fidalga viúva, Doña Luisa de la Cerda, e foi nesse período que recebeu a visita de frei Pedro de Alcántara, dando o seu apoio para a fundação da Ordem sob a regra mitigada. Nesse tempo também contou com o apoio de D. Luisa de la Cerda – que se tornou amiga próxima, de sua irmã D^a Juana de Ahumada e de seu cunhado Juan de Ovalle, assunto já discutido anteriormente.

Por volta de 1561, conheceu o padre García de Toledo, que se tornou seu confessor e a ordenou que escrevesse um relato sua vida. Teresa obedeceu e concluiu *Vida* em junho de 1562. Nesse mesmo ano, em 24 de agosto, recebeu o despacho Papal para fundar em Ávila e a licença do bispo D. Álvaro de Mendoza. Foi nesse ano que o convento foi oficiado pelo mestre Gaspar Daza, delegado do bispo, e o mosteiro de Carmelitas Descalças foi fundado recebendo o nome de Mosteiro de San Jose (São José).

*

Para aprofundar na biografia de Madre Teresa de Jesus, conferir:

⁶⁷⁰ Ibid., p. 4.

⁶⁷¹ IESUS, Madre Teresa de. **La Vida** [...]. In: Los libros de la Madres Teresa de Iesus [...], Salamanca, 1588. p. 66. (V 6, 2)

⁶⁷² TERESA DE JESUS, Santa. *op. cit.* p. 5.

ALABRÚS, Rosa M^a; CÁRCEL, Ricardo. **Teresa de Jesús: la construcción de la santidad femenina**. Madrid: Cátedra, 2015;

AUCLAIR, Marcelle. **La vie de Sainte Thérèse d'Avila, la Dame Errante de Dieu**. Paris. France: Éditions du Seuil. 1950;

EFREN DE LA MADRE DE DIOS, (O.C.D.). El ideal de Santa Teresa en la fundación de San José. **Carmelus**, 10, 1963. p. 206-230;

EFREN DE LA MADRE DE DIOS (O.C.D.); OTGER STEGGINK, (O.C.D.). **Tiempo y vida de Santa Teresa**. Madrid: BAC, 1968.

EGIDO, Teófanés. **El linaje judeoconverso de Santa Teresa** (pleito de hidalguía de los Cepeda). Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1986;

GÓMEZ CENTURIÓN, José. **Relaciones biográficas inéditas de Santa Teresa de Jesús... dados a conocer con motivo del centenario de su natalicio**. Madrid: Real Academia de la Historia. 1916;

PÉREZ, Joseph. **Teresa de Ávila y la España de su tiempo**. Madrid: Algaba, 2007.

Silvério de SANTA TERESA, **El patronato de Santa Teresa en las Cortes de Castilla de 1617**. Madrid: Monte Carmelo, 1915;

_____. **Vida de Santa Teresa de Jesús**. 5 vols. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 1935-1937;

_____. **Procesos de beatificación y canonización de Santa Teresa de Jesús**. 3 vols. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 1934-1935;

VILLANUEVA, Francisco Márquez. Santa Teresa y el linaje. *In: Espiritualidad y literatura en el siglo XVI*. Madrid/Barcelona: Alfaguara, 1968.

*

Cronologia

1515	28 de março: nascimento de Teresa de Ahumada (filha em segundas núpcias de D. Alonso Sánchez de Cepeda, natural de Toledo, e Doña Beatriz de Ahumada, natural de Olmedo - Valladolid).
1528	Aos 33 anos de idade falece Doña Beatriz, sua mãe.
1531	Entrada para o colégio das agostinhas de Nossa Senhora das Graças.
1532	Com a saúde debilitada, Teresa volta para a casa de seu pai.
1535	Diante da recusa de seu pai, decide ela mesma fugir para o convento da Encarnação – é aceita pelas Carmelitas.
1536	2 de novembro: toma o hábito no Mosteiro carmelita da Encarnação.
1537	3 de novembro: professa como carmelita no Mosteiro da Encarnação.
1538	sai enferma da Encarnação para se tratar em Becedas. Lê o <i>Tecer Abecedario</i> de Francisco de Osuna.
1539	primavera em Becedas para tratamento. 15 de agosto: retorna a casa de seu pai e em seguida, retorna ao convento da Encarnação: muito doente, obteve a unção dos enfermos, foi dada como morte, esteve 3 dias desacordada. Ficou parálitica em torno de três anos.
1542	abandona a oração (período de “sequedad”)
1543	morte de seu pai Don Alonso Sánchez de Cepeda.
1544	Padre Vicente Barrón é seu diretor espiritual: estimula a não abandonar a oração.
1554	relato de conversão diante da imagem de Cristo chagado.
1554/55	primeiros confessores jesuítas: Diego de Cetina e Juan de Prádanos.
1556	confessor Padre Baltasar Alvarez - jesuíta.
1557	conversa com Francisco de Borja - jesuíta

- 1559 Index de Valdez (índice de livros proibidos); primeira visão intelectual de Jesus Cristo registrada no livro da *Vida*
- 1559-1560 visão do inferno.
Visão do Cristo Ressuscitado.
Fenômeno de transverberação na casa de Dona Guiomar de Ulloa.
Encontro com Pedro de Alcântara (franciscano), em Ávila.
Plano de reforma.
Escreve a primeira *Relação*
- 1561 Recebe a ordem para mudar-se para Toledo, ficando em casa de Doña Luisa de la Cerda, fidalga que se tornou amiga de Teresa.
- 1562 Conhece o padre García de Toledo, dominicano.
Janeiro-junho está em Toledo e recebe a notícia da autorização para a fundação.
Terceira etapa do Concílio de Trento.
junho: conclui a primeira redação do livro da *Vida*.
24 de agosto: inaugura a fundação do convento de San José de Ávila, com quatro noviças.
- 1563 priora do convento de San Jose de Ávila.
- 1565 Bula de Pio IV – aprovação da pobreza estrita no novo Carmelo.
- 1566 escrita do *Camino de Perfección*.
- 1567 o padre geral das carmelitas, Juan Bautista Rubeo, concede à Madre Teresa autorização para expandir a reforma
Agosto: Teresa viaja para fundar em Medina.
- 1568 Fundações: abril em Malagón; agosto, com frei João da Cruz, em Valladolid; novembro fundação dos frades descalços em Duruelo.
- 1569 maio: fundação do convento de Toledo.
junho: fundação do Convento em Pastrana.
- 1570 novembro: fundação do convento em Salamanca.
- 1571 janeiro: fundação do convento em Alba de Tormes.
6 de outubro: priora do convento da Encarnação, em Ávila.
- 1574 março: viaja de Alba para fundar em Segóvia, junto com João da Cruz.
outubro: termina o seu mandato como priora da Encarnação.
- 1575 fevereiro: fundação em Beas; entre abril-maio: encontro com Jerónimo Gracián – carmelita.
maio: fundação em Sevilha.
Julho: tomada do manuscrito do livro da *Vida* pela Inquisição; Teresa é denunciada à Inquisição de Sevilha.
- 1577 junho: inicia a escrita do *Castelo Interior* – conclui em novembro.
- 1579 Viaja para Medina, Valladolid, Salamanca, Alba, Ávila, Toledo e chega em Malagón, em 24 de novembro.
- 1580 Funda em Vila Nueva de la Jara; viaja para Toledo, Madrid, Segóvia.
22 de junho: chega o Breve de separação dos Descalços.
em dezembro: fundação em Palencia.
- 1581 junho: fundação em Soria.
Priora do convento de San Jose de Ávila
- 1582 Madre Teresa se encontra enferma.
João da Cruz e Ana de Jesus fundam em Granada.
abril: fundação em Burgos.
20 de setembro chega enferma em Alba de Tormes.
15 de outubro: morre em Alba de Tormes.

1583	teve o seu corpo exumado pela primeira vez: relatos do corpo incorrupto.
1614	Proclamada Beata pelo Papa Paulo V.
1622	Madre Teresa de Jesus é canonizada em 12 de março pelo Papa Gregório XV.
1970	Teresa de Jesus é proclamada, pelo Papa Paulo VI, primeira doutora da Igreja Católica.

Cronologia das obras

1560-1581	<i>Relações</i>
1562/1565	<i>Vida</i> (primeira e segunda redação respectivamente)
1566	<i>Caminho de Perfeição</i>
1567-1581	<i>Constituições</i>
1573-1582	<i>Fundações</i>
1572	<i>Resposta a um desafio</i>
1576	<i>Modo de visitar os conventos</i>
1577	<i>Castelo Interior</i>
	<i>Exclamações</i>
	<i>Conceitos de amor de Deus</i>
	<i>Vejámen</i>
Datas diversas	Epistolário e poesias