
**CONSTRUINDO UM DISCURSO DE
SANTIDADE: A OBRA DE SANTA TERESA
DE ÁVILA COMO AUTOBIOGRAFIA
ESPIRITUAL EM SUA PRODUÇÃO E
RECEPÇÃO**

Joyce de Freitas Ramos

Mestre em História Social pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (2017), com pesquisa financiada pelo CNPq. Bacharela e Licenciada em História pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (2014).

E-mail: joyce.ramos@uol.com.br

CONSTRUINDO UM DISCURSO DE SANTIDADE: A OBRA DE SANTA TERESA DE ÁVILA COMO AUTOBIOGRAFIA ESPIRITUAL EM SUA PRODUÇÃO E RECEPÇÃO**BUILDING A SPEECH OF HOLINESS: THE WORK OF SAINT TERESA OF AVILA AS SPIRITUAL AUTOBIOGRAPHY IN ITS PRODUCTION AND RECEPTION**

Joyce de Freitas Ramos

RESUMO

Ao fazer uma análise comparativa entre os trabalhos que caracterizam as autobiografias espirituais da Espanha moderna, em especial os de Isabelle Poutrin, Blanca Garí de Aguilera e Diana Klinger, é possível considerar até que ponto as obras de Santa Teresa de Ávila se enquadram nessa categoria e em que aspectos ela se torna única. Além disso, tais trabalhos nos ajudam a pensar como, ainda que os escritos teresianos carregassem em si elementos que ultrapassavam a categoria de autobiografia, seu *Livro da Vida* continuou a ser um marco influenciador do gênero muito tempo depois de sua divulgação e publicação. O presente artigo tem por objetivo pensar as formas pelas quais Teresa se utiliza de sua escrita e de seu papel como mulher religiosa para construir um discurso de santidade, que influenciaria outras mulheres a buscar, em seu exemplo, um caminho espiritual modelar.

PALAVRAS-CHAVE: Autobiografias, Espanha, Modernidade, Santa Teresa de Ávila, Teologia Mística

ABSTRACT

In making a comparative analyses between the works that characterize modern Spain spiritual autobiographies, especially the ones of Isabelle Poutrin, Blanca Garí de Aguilera and Diana Klinger, it's possible to consider in what ways the works of Saint Teresa of Avila can fit in this category and in what aspects it become unique. Further, such works helps us to think how, even if the thesesian writings have elements that surpasses the autobiographical category, her *Book of Life* remains a main influence of the genre long beyond its divulgation and publication. This article has the objective to think the ways in which Teresa uses her writing and her role as a religious woman to build a speech of holiness that will influence other women in the pursuit, by her example, of a spiritual path considered a model.

KEY WORDS: Autobiographies, Spain, Modern Age, Saint Teresa of Avila, Mystical Theology.

O trabalho do historiador se beneficia, na medida em que é capaz de beber de várias fontes e dialogar com diversas áreas do conhecimento. Ao estudar a expressão feminina dentro dos conventos na Espanha do século XVI, o pesquisador acaba, inevitavelmente, se deparando com a produção de Santa Teresa de Ávila. A primeira doutora da Igreja Católica produziu uma vasta obra escrita, que vai desde tratados teológicos e manuais de oração até a de conteúdo autobiográfico. Dessa forma, os textos teresianos se tornam uma fonte inesgotável para o historiador que tem como objetivo analisar o papel feminino no período.

Pensar no estudo histórico das fontes escritas pela santa¹ é considerar um trabalho multidisciplinar bastante abrangente. Nesse sentido, teologia, filosofia, crítica literária e história se permeiam mutuamente, ajudando o historiador a navegar pela imensidão de páginas que constituem a produção de Santa Teresa. Portanto, analisar o “discurso de santidade” produzido em sua obra é também adentrar em sua biografia e nos processos de produção textual dessa escritora.

Na Ávila dos anos 1515, nasce a jovem Teresa Sánchez de Cepeda y Ahumada. Filha de uma longa linhagem de comerciantes e membro de uma família com um passado religioso de judeus conversos, o qual tentava esquecer a qualquer custo, a jovem cresce em um ambiente muito específico de liberalização literária. As reformas do Cardeal Cisneros² permitiam uma livre circulação de literatura teológica leiga, como a Espanha nunca havia presenciado até então. Essa liberdade literária e teológica perduraria no território hispânico até o retrocesso conservador imposto pelo *Index de Valdés*, em 1559.

O *Index* enquadraria, como proibidos, livros que eram muito queridos por Teresa em sua juventude. Entretanto, mesmo com a proibição desses livros, que pregavam um novo tipo de contato com Deus, como os de Luís de Granada, Bernardino de Laredo e Francisco de Osuna, a futura reformadora da Ordem do Carmelo já havia sido amplamente influenciada pela *Teologia Mística* que tais autores transmitiam em suas obras.

¹ Em minha dissertação de mestrado pela PUC-SP: *Ler, Reformar e Escrever: Teologia Mística na Expressão Feminina de Teresa de Ávila* (2017), considero a ideia de que Teresa haveria construído para si, em vida, um caminho de santidade que culminaria em sua beatificação, em 1614, e na canonização, em 1622, precoces, poucos anos após sua morte, em 1582. Nesse sentido, alguns autores, como Peter Tyler (2011), consideram a possibilidade de que suas ações e a forma como a obra teresiana foi escrita indicariam uma ambição no sentido da futura canonização. Portanto, neste artigo me referirei bastante a Teresa como santa, ou a santa, pois considero válida a hipótese de que ela teria construído, já em vida, uma imagem de santidade para si.

² O Cardeal franciscano Francisco Ximenes de Cisneros (f. 1517) foi o responsável pela reforma religiosa na Espanha, em 1494, que permitiu livre circulação de livros sobre Teologia e Filosofia, especialmente aqueles sobre a *Teologia Mística*, que tanto agradavam a jovem Teresa.

Quando eu ia, aquele tio que morava, como eu disse, no caminho, me deu um livro; chamava-se *Terceiro Abecedário* e ensinava a oração do recolhimento. Nesse primeiro ano, eu havia lido bons livros (pois não quis mais usar outros, visto que já entendia o mal que me tinham causado) [...] Naquela época, o Senhor já me tinha dado o dom das lágrimas, e, como gostava de ler, comecei a ter momentos de solidão, a confessar-me com frequência e a seguir aquele caminho, tendo o referido livro por mestre (*Vida*, 4; 7)³.

O momento pelo qual Ávila passava poderia ser considerado como um demonstrativo perfeito para aquilo que, em Roger Chartier (2002), se denominam de “ligas culturais e intelectuais”, que não permitem a separação entre o que se considera “popular” e o que se considera “letrado”. Para ele, a separação entre as culturas popular e letrada é destituída de sentido, pois ambas se permeabilizariam umas pelas outras e se influenciariam mutuamente.

Nesse sentido, é importante ressaltar que, mesmo que a reforma do Cardeal Cisneros tenha permitido a livre circulação de literatura teológica leiga na Espanha, ainda eram poucos aqueles que tinham acesso a ela por uma simples questão de alfabetização. É importante constatar, nesse caso, que o acesso ao instrumental para a leitura de textos, e ainda mais da escrita dos mesmos, estava limitado a bem menos da metade da população (CRUZ; HERNÁNDEZ, 2011). Nesse sentido, aqueles que podiam ler eram aqueles que tinham acesso a algum nível de educação formal ou informal, no caso, os membros de uma pequena nobreza e da burguesia em ascensão.

Mesmo assim, a época da liberalização literária pode ser pensada como um marco exemplar do momento em que o considerado leigo e o considerado erudito se juntariam na produção teológica e na acessibilidade dessas obras fora do ambiente eclesiástico, formando uma acepção cultural única.

Somado a isso, a futura santa cresce em um ambiente doméstico bastante atípico para sua época. Seu pai, Alonso Sánchez de Cepeda, cultivava um gosto bastante específico pela literatura espiritual, e sua mãe, Doña Beatriz de Ahumada, era uma ávida consumidora dos clássicos de cavalaria. Dessa forma, Teresa se vê incentivada por essas duas influências de leitura e passa a desenvolver grande apreço pelos livros. Essa é a jovem que se

³ “Cuando iba, me dio aquel tío mío que tengo dicho que estaba en el camino, un libro: llámase Tercer Abecedario, que trata de enseñar oración de recogimiento; y puesto que este primer año había leído buenos libros (que no quise más usar de otros, porque ya entendía el daño que me habían hecho) [...] Y como ya el Señor me había dado don de lágrimas y gustaba de leer, comencé a tener ratos de soledad y a confesarme a menudo y comenzar aquel camino, teniendo a aquel libro por maestro”.

transformará em Santa Teresa de Jesús, reformadora da Ordem Carmelita, Madre Superiora, teóloga, escritora e primeira Doutora da Igreja Católica.

A priora cuide de que haja bons livros, especialmente os *Cartuxos*, *Flos Sanctorum*, *Contemptus mundi*, *Oratório dos religiosos*, os de frei Luis de Granada e do Padre frei Pedro de Alcântara, porque esse alimento é tão necessário para a alma quanto a comida para o corpo (*Constituições*, 8)⁴.

Percebemos, nessa passagem de sua obra, como Teresa é influenciada e ligada aos livros e a leitura. Mesmo na Ordem religiosa que reforma, é uma das primeiras regras das *Constituições*, que a priora (ou Madre Superiora) dos conventos reformados permita, e mesmo incentive, que suas monjas adquiram o hábito da leitura, especialmente a dos livros espirituais que tanto a influenciaram.

É interessante perceber, nesse momento, que a obra teresiana carrega, em seu próprio nascimento, a marca da destituição da dualidade entre produção e consumo (CHARTIER, 2002). Portanto, faz parte da concepção chartieriana a rejeição da ideia de que a criação de uma obra encerraria, na mesma, toda sua significação e que sua apropriação por diferentes leitores seria passiva, dependente e alienada de consciência. Ao contrário, é um de seus principais postulados que “[...] todo uso ou toda apropriação de um produto ou de uma ideia é um ‘trabalho’ intelectual [...]” (CHARTIER, 2002, pg. 44).

Antes mesmo de que os escritos teresianos fossem divulgados, sua constituição inicial já pode ser considerada como fruto dessa apropriação. Todas as leituras da santa, carregadas pelas influências da *Teologia Mística*, foram apropriadas por ela e constituíram o “trabalho intelectual” de retradução dessa própria tradição de maneira única dentro de suas obras.

O contato que Teresa tem com a *Teologia Mística*, reapropriada na Espanha moderna, modela a forma como ela transmite, em suas obras, o contato direto que possui com Deus. Essa escola teológica, que nasce da Grécia do primeiro milênio, vai sendo assimilada e reinventada pelo Ocidente ao longo dos anos até chegar à Espanha do século XVI, sendo

⁴ “Tenga cuenta la priora con que haya buenos libros, en especial *Cartujanos*, *Flos Sanctorum*, *Contemptus Mundi*, *Oratorio de Religiosos*, los de fray Luis de Granada y del padre fray Pedro de Alcántara; porque es en parte tan necesario este mantenimiento para el alma, como el comer para el cuerpo” (*Constituciones*, II; 7). Nas *Obras Completas* de Santa Teresa originais, em Espanhol, editadas pela Monte Carmelo (esta, em especial, a 16ª ed., de 2011), as *Constituições* são divididas em subcapítulos, numerados separadamente. A diferença dessa versão para sua tradução direta em Português, realizada pela Edições Loyola (neste caso a 2ª ed., de 2002), é que as *Constituições* traduzidas não se dividem em subcapítulos, sendo seus parágrafos numerados em sequência, do primeiro ao último. Portanto, na citação traduzida serão colocadas as referências da Edições Loyola, já na nota com o texto original serão colocadas novas referências que equivalem às encontradas na edição em Espanhol da editora Monte Carmelo.

repensada e retransmitida por autores como Francisco Osuna e Bernardino de Laredo. Os principais influenciadores da santa têm como primado que o conhecimento, a humildade e as boas ações criam uma linha direta de relação do indivíduo com a divindade (TYLER, 2011).

Toda essa influência pode ser encontrada na obra teresiana, especialmente nas *Moradas* ou *Castelo Interior* (1577) e em *Caminho de Perfeição* (1566), manuais de oração e teologia que ela escreve para suas monjas descalças. Uma das principais características dessa corrente teológica é a ideia de que a divindade só é encontrada na prática das boas ações e na relação com o próximo. Vemos, então, na construção do discurso de santidade de Santa Teresa, a ideia de que a “condição santa” está na construção de obras que levem em conta o Outro, obras que ela mesma mostrava realizar na construção de sua narrativa e em suas fundações religiosas.

[...] concentrai-vos nas (pessoas) que estão em vossa companhia e, assim, será maior a obra, pois a vossa obrigação para com elas é muito maior [...] Vendo que realizais as obras que estão ao vosso alcance, Sua Majestade entenderá que faríeis muito mais e vos recompensará como se tivésseis levado muitas almas a Ele (*Moradas*, VII, 4; 14)⁵.

É interessante perceber aqui, também, como, depois de produzidos, os escritos teresianos seriam, eles mesmos, reapropriados. É intenção de Santa Teresa deixar claro, em diversos momentos, que aquilo que escreve se destina às suas monjas carmelitas e seus ensinamentos, porque elas são o público principal de sua obra. Entretanto, era de seu conhecimento que sua produção seria lida por um público mais “perigoso”, que poderia interpretar diversas de suas passagens como heréticas. De uma maneira própria, Teresa sabia que “[...] a obra só adquire sentido através das estratégias de interpretação que constroem suas significações” (CHARTIER, 2002, pg. 52). Portanto, era preciso tomar cuidados com as maneiras pelas quais algumas passagens seriam ditas, pois suas apropriações e ressignificações poderiam variar de acordo com o leitor.

Por terem outras ocupações mais importantes e serem varões fortes, estes não se importam muito com coisas que em si não parecem nada, mas que a nós, mulheres, tão fracas como somos, podem causar mal. É que as sutilezas do demônio, para as que vivem em estreita clausura, são muitas, pois ele sabe necessitar de novas armas para lhes causar danos (*Caminho de Perfeição*, P; 3)⁶.

⁵ “[...] sino a las que están en vuestra compañía, y así será mayor la obra, porque estáis a ellas más obligada [...] No será sino mucha, y muy agradable servicio al Señor, y con esto ponéis por obra – que podéis –, entenderá Su Majestad que haríais mucho más; y así os dará premio como si le ganaseis muchas”.

⁶ “[...] que por tener otras ocupaciones más importantes y ser varones fuertes no hacen tanto caso de cosas que en sí no parecen nada, y a cosa tan flaca como somos las mujeres todo nos puede dañar; porque las sutilezas del demonio son muchas para las muy encerradas, que ven son menester armas nuevas para dañar”.

Em algumas passagens teresianas, como essa de *Caminho de Perfeição*, é possível percebermos as formas pelas quais a escritora constrói para si uma justificativa para seu discurso. Segunda ela, era necessário que escrevesse sobre essas temáticas tão perigosas para a mulher, pois seriam justamente as mulheres, aquelas que mais necessitariam desse tipo de literatura. O discurso aqui vai sendo construído em torno da ideia de que a condição feminina frente às “ações demoníacas” seria comumente mais frágil, e que o fato de os homens serem considerados naturalmente mais fortes frente a essa influência fazia com que eles não tomassem conhecimento da necessidade que as mulheres tinham em ter acesso a essa literatura religiosa.

Vemos, então, um discurso que legitima o papel de Teresa como escritora de assuntos espirituais, justamente pela confirmação de uma fragilidade feminina incontestável. Isso fazia com que um possível “inquisidor-leitor” pudesse considerá-la não como uma mulher que buscava perverter a ordem social da época, mas como alguém que reconhecia um papel inferior e que escrevia a partir dele e por ele.

Dentro do ambiente do convento, Teresa encontra uma via de comunicação que se manteria fora de seu alcance, caso ela tivesse seguido outro dos limitados caminhos que lhe eram permitidos seguir em sua condição de mulher, como o casamento, por exemplo. Foi como freira que ela se viu incentivada a escrever sobre um tema tão distante daqueles que eram permitidos às mulheres, a teologia.

A vida como monja carmelita lhe fornecia o espaço para escrever. O incentivo de seus confessores e de prelados da província eram sua segurança e a *Teologia Mística*, tão cara a seus autores preferidos, era seu pano de fundo temático. É nesse contexto que Teresa escreve suas numerosas obras, que vão desde o conteúdo autobiográfico aos manuais de oração, até as considerações teológicas. É também nesse cenário que ela reforma a Ordem das Carmelitas e sai em viagem pela Espanha para fundar quase vinte conventos *descalços*⁷ em pouco mais de quinze anos.

Pensar o que era a condição feminina na época teresiana é um desafio no momento em que nos perguntamos sobre a possível consciência que ela poderia ter sobre tal

⁷ Ao reformar a Ordem Carmelita da qual fazia parte, Teresa busca retomar as regras espirituais e contextuais do antigo Carmelo. Entre as mudanças estruturadas no novo-velho modelo da Ordem, encontrava-se o ideal de uma vida de plena humildade material. As carmelitas dos novos conventos de Teresa não poderiam viver de rendas, por exemplo, apenas de esmolas. Por conta desse caráter de pobreza extrema, os carmelitas reformados seriam separados dos demais da mesma Ordem pela alcunha de *descalços*.

condição. Talvez não estivesse exposto, na obra de Teresa, o conhecimento de seu pertencimento a uma “situação feminina”, em geral. Entretanto, são diversas as passagens em que ela se coloca como consciente de sua condição de mulher, das limitações que lhe eram impostas e dos limites do que lhe era permitido por esse condicionamento.

Parece possível que a “retórica para mulheres” fosse uma “retórica da feminilidade”, ou seja, uma estratégia que explora certos estereótipos sobre o caráter e a linguagem das mulheres. Ao invés de “escrever como uma mulher”, talvez Teresa escrevesse como ela acreditava que era *considerada* a fala das mulheres (WEBER, 1990, p. 11)⁸.

Por isso, através do estudo da vida e obra de Santa Teresa, é possível perceber características próprias de suas possibilidades como mulher nessa Espanha do século XVI. Sua condição social, que a estabelecia em algum lugar entre a baixa nobreza e a alta burguesia⁹, permitia que ela tivesse acesso ao letramento e aos livros (CRUZ; HERNÁNDEZ, 2011). Entretanto, na vida secular, especialmente ligada ao matrimônio, haveria pouca possibilidade de produção no âmbito das letras, sendo que, nesse caso, o letramento era mais voltado às atividades domésticas. Assim, seu papel na sociedade possuía limitações intransponíveis. Porém, a própria experiência de vida da santa nos mostra a outra face dessa “moeda”, a que continha as possibilidades de se expressar e de se fazer ouvir dentro do ambiente conventual e religioso.

Muitos questionamentos sobre a vida e a obra teresiana, bem como seu papel como mulher dentro de um contexto específico, podem ser respondidos, em parte, por uma metodologia de trabalho com autobiografias, em especial as religiosas. Em seu trabalho *La Voile et la Plume* (1995), Isabelle Poutrin nos dá um rico panorama do que eram essas autobiografias e de como, a partir delas e para elas, se faziam surgir modelos de santidade feminina, particularmente nos séculos XVI e XVII.

Apesar de serem a *história contada* da vida dessas mulheres santificadas, as autobiografias não podem ser confundidas com as hagiografias. Em todas as suas especificidades, esses relatos estão carregados de influências e modelos de santidade, bem como carregam consigo uma carga de censura, pessoal ou externa, que dão o tom das narrativas. A obra de Santa Teresa possui muitas das características que Poutrin considera próprias das autobiografias espirituais femininas da Espanha moderna.

⁸ “It seemed possible that Teresa’s ‘rhetoric for women’ was a ‘rhetoric of femininity’, that is, a strategy which exploited certain stereotypes about women’s character and language. Rather than ‘writing like a woman’, perhaps Teresa wrote as she believed women were *perceived* to speak”.

⁹ Considerando que o título de nobreza de sua família havia sido comprado por seu avô paterno no século XV.

Em primeiro lugar, a autora nos afirma, brevemente, que essas obras estavam carregadas da exemplaridade da vida das santas e místicas medievais, especialmente as nórdicas e italianas. Posteriormente, com as traduções para o castelhano desses escritos, outras influências mais próximas do ambiente espanhol passaram a ser divulgadas e conhecidas no contexto teresiano.

Para Poutrin, os escritos espirituais e as autobiografias espanholas modernas, já no caso especial do século XVII, tiveram duas principais influências: as obras místicas e tratados sobre a oração mental, como a obra de Luís de Granada, e os escritos da própria Santa Teresa. Entretanto, as vidas dessas mulheres santas medievais seriam a principal influência que atingiria a própria obra teresiana. “À essa herança se juntam os escritos e as *vidas* das místicas do fim da idade média e de vários contemporâneos célebres. A leitura desses textos está orientada pelas concepções dominantes em matéria de santidade e mística [...] (POUTRIN, 1995, pg. 71)”¹⁰.

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

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

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

¹⁰ “À cet héritage s’ajoutent les écrits et les *vies* des mystiques de la fin du moyen âge et de plusieurs contemporaines célèbres. La lecture de ces textes était orientée par les conceptions dominantes en matière de sainteté et de mystique [...]” (Tradução própria).

me recordo das boas inclinações que o Senhor me havia dado e quão mal soube aproveitá-las (Vida 1;3)”¹¹.

Somente depois de anos como monja no convento da Encarnação, ela que diz escutar a voz de Deus e passa por aquilo que chama de “segunda conversão”, deixando de ser Teresa Sánchez de Cepeda y Ahumada, para tornar-se Teresa de Jesús. A partir de então, Teresa escutará a voz divina com frequência, influenciando sua escrita, sua reforma na ordem carmelita e sua teologia como um todo. “[...] Em 1554, se havia ‘convertido’ e iniciado uma vida de perfeição. Naquele momento, havia escolhido o caminho da virtude heroica frente ao de uma vida banal: havia decidido tornar-se santa (ROSSI, 1997, p. 47)”¹².

Além dos acontecimentos dentro da própria vida material e espiritual dessas figuras santas que escrevem sobre si, outras características também permeiam tal gênero autobiográfico. Uma delas é a solicitação de produção dessas obras, geralmente feita por um confessor.

A experiência mostrou-me, sem falar das coisas que li, o grande bem que faz à alma não afastar-se da obediência. Para mim, esse é o meio de progredir na virtude, alcançar a humildade e obter mais segurança, visto que, enquanto vivemos na terra, é bom rezear errar o caminho que leva ao céu. Na obediência está também a quietude que as almas desejosas de agradar a Deus tanto apreciam (*Fundações*, P: 1)¹³.

Nessa passagem, percebemos uma construção de discurso através da qual Teresa se protege de possíveis acusações futuras. Ao afirmar o dom da obediência como a virtude que mais traria segurança em direção ao caminho do céu, vemos a santa justificar suas ações através do simples ato de obedecer aquilo que lhe era comandado. Portanto, suas ações como escritora e como fundadora de conventos se constituiriam como simples atos de obediência à Deus e a seus confessores e diretores espirituais. Aqui, se percebe um importante momento da construção de um discurso de santidade que retira dela a iniciativa para tal, legitimando ainda mais sua produção.

¹¹ Tradução feita na 2ª edição das *Obras Completas de Teresa de Jesús* pela Edições Loyola, 2002, da publicação Editorial Monte Carmelo, Burgos, 1997. Do original: “[...] antes que comenzase a ofender a Dios [...] porque yo he lástima cuando me acuerdo las buenas inclinaciones que el Señor me había dado y cuán mal se supe aprovechar de ellas”.

¹² “[...] En 1554, se había ‘convertido’ e iniciado una vida de perfección. En aquel momento, había escogido el camino de la virtud heroica frente al de la vida banal: había decidido hacerse santa”.

¹³ “Por experiencia he visto, dejado lo que en muchas partes he leído, el gran bien que es para un alma no salir de la obediencia. En esto entiendo está el irse adelantando en la virtud y el ir cobrando la de la humildad; en esto está la seguridad de la sospecha que los mortales es bien que tengamos, mientras se vive en esta vida, de errar el camino del cielo. Aquí se halla la quietud que tan preciada es en las almas que desean contentar a Dios”.

Não era incomum que, no confessorário, algumas monjas e beatas alegassem ter passado por experiências místicas de contato com Deus. Nesse momento, era de praxe que o confessor escolhesse uma entre duas linhas de abordagem: ou ele advertia sua confessa dos perigos heréticos de tais alegações e exigia penitências, às vezes fazendo ele próprio uma denúncia inquisitorial, ou dava validade à experiência espiritual de sua confidente e encomendava a ela que escrevesse sobre sua vivência, em alguns casos ele mesmo tomando para si a responsabilidade de escrever essa biografia.

Em grande parte das ocasiões, as mulheres que escreviam sobre suas experiências espirituais acatavam ao pedido de seus confessores, o que acabava lhes transmitindo certa segurança para descrever seus universos teológicos em épocas perigosas para a expressão da fé, como foi a inquisitorial.

[...] uma das maiores questões colocadas pelos escritos autobiográficos de religiosas, é a da autonomia do sujeito frente à instituição eclesiástica [...] esses trabalhos reconhecem a existência, na época moderna, de uma escrita feminina que é para as religiosas o meio e o sinal de uma afirmação de si. A despeito das obrigações à gênese da escrita, deve-se dizer que a ordem da escrita dada pelos confessores e superiores, a reprodução de um modelo literário e o controle inquisitorial pesavam na produção dos textos, uma tradução literária feminina se transmitia dentro dos claustros (POUTRIN, 1995, p. 15)¹⁴.

Assim acontece, também, no caso de Santa Teresa. Sua relação com seus confessores funcionava em uma via de mão dupla que caminhava entre a permissividade e a proibição. Era de seu conhecimento que, para que suas obras não se classificassem como heréticas, seriam necessárias autorizações eclesiásticas masculinas, e, para isso, ela sabia que precisava de boas relações com seus confessores.

Um dos confessores era tão humilde que, assim que fui ao seu encontro e lhe falei, acreditou em mim. O outro não era tão espiritual – em comparação, quase nada – e não houve meio de convencê-lo. Mas não me incomodei com este último, por não lhe dever tantas obrigações. Comecei a conversar com elas¹⁵ e apontar-lhes várias coisas, a meu ver suficientes para que entendessem vinha da imaginação pensar que morreriam se não recebessem esse remédio¹⁶. Porém elas estavam tão presas a isso que nada foi bastante, nem havia razões que chegassem. Resolvi então que era necessário dizer-lhes que eu também tinha aqueles desejos e deixaria de comungar para que elas acreditassem que só deveriam fazê-lo quando todas fizessem; afirmei

¹⁴ “[...] une des questions majeures posées par les écrits autobiographiques de religieuses, celle de l’autonomie de sujet face à l’institution ecclésiastique [...] ces travaux reconnaissent l’existence, à l’époque moderne, d’une écriture féminine qui était pour les religieuses le moyen et le signe d’une affirmation de soi. En dépit des contraintes liées à la genèse de l’écrit, c’est-à-dire l’ordre d’écrire donné par les confesseurs et supérieurs, la reproduction d’un modèle littéraire et le contrôle inquisitorial pesant sur la production des textes, une tradition littéraire féminine se transmettait dans le cloîtres” (Tradução própria).

¹⁵ Aqui se referindo às noviças.

¹⁶ O remédio citado aqui é a comunhão.

que, nesse caso, morreríamos as três, pois eu considerava isso mais aceitável que a introdução de semelhante costume nessas casas [...] (Fundações, 6;11)¹⁷.

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

Estando eu em São José de Ávila no ano de 1562, ou seja, no mesmo ano da fundação deste convento, o padre dominicano Frei García de Toledo, então meu confessor, mandou-me escrever sobre a fundação do mosteiro e sobre outros assuntos; quem viver verá essas coisas, se este relato for tornado público (Fundações, P¹⁸; 2)¹⁹.

Garí de Aguilera²⁰ defende a ideia de que “[...] as práticas confessionais marcavam um novo espaço de individualização e um caminho na direção de uma linguagem particular do sujeito” (GARÍ DE AGUILERA, 1999, pg. 681)²¹. Nesse sentido, a obrigatoriedade do ato confessional fazia com que o indivíduo criasse, naquele ambiente, uma identidade que, ao mesmo tempo, era uma máscara para a Igreja e uma manifestação de si, que a instituição não conseguia controlar por inteiro. Assim, o dito e o escondido dentro do confessional faziam parte de uma nova construção de sujeito que o século XIII²² introduziu no Ocidente católico. Portanto, é interessante perceber que as formas coloquiais pelas quais Teresa escreve seu texto podem ser identificadas em seu caráter confessional. É possível, dessa maneira, fazer a associação entre a construção de um sujeito autobiográfico (KLINGER, 2006) e a construção do sujeito que se mostra no confessional.

¹⁷ “El era tan humilde, que luego fui allá y le hablé, me dio crédito. El otro no era tan espiritual, ni casi nada en su comparación; no había remedio de poderle persuadir. Mas de éste se me dio poco, por no lo estar tan obligada. Yo las comencé a hablar y a decir muchas razones, a mi parecer bastantes para que entendiesen era imaginación el pensar se morirían sin este remedio. Teníanla tan fijada en esto, que ninguna cosa bastó ni bastara llevándose por razones. Ya yo vi era excusado. Y dijeles que yo también tenía aquellos deseos y dejaría de comulgar, porque creyesen que ellas no lo habían de hacer sino cuando todas; que nos muriésemos todas tres, que yo tendría esto por mejor que no semejante costumbre se pusiese en estas casas [...]”.

¹⁸ Prólogo

¹⁹ “Estando en San José de Ávila, año de mil y quinientos y sesenta y dos, que fue el mismo que se fundó este monasterio, fui mandada del padre fray García de Toledo, dominico, que al presente era mi confesor, que escribiese la fundación de aquel monasterio, con otras muchas cosas, que quien la viere, si sale a luz, verá”.

²⁰ GARÍ DE AGUILERA, Blanca. Vidas Espirituales y Prácticas de La Confesión. La Recepción y Transmisión de La Auto-Biografía Espiritual Femenina en La Península Ibérica y El Nuevo MundoI. Universidad de Barcelona, 1999.

²¹ “[...] las prácticas confesionales marcaban un nuevo espacio de individuación y un camino hacia la construcción de un particular lenguaje del sujeto” (Tradução própria).

²² Quando da instauração da confissão privada e auricular como sacramento obrigatório pelo IV Concílio de Latrão, em 1215 (GARÍ DE AGUILERA, 1999).

É importante, então, considerar que o texto teresiano sofria uma análise crítica, não apenas posterior ao término da escrita, como também durante o processo da mesma. Nesse sentido, a autoanálise textual que a própria Teresa realizava já entrava imediatamente em contato com a crítica externa. Ao levar seus escritos para a revisão de um de seus confessores, eles já seriam recortados e transformados antes mesmo da divulgação. Dessa forma, os manuscritos que seriam divulgados entre os nobres de Ávila e região, e que posteriormente seriam apreendidos pelo tribunal inquisitorial para serem liberados apenas após a morte da Santa, já chegavam ao leitor carregando em si marcas daquilo que haviam sido proibidos de dizer e de sua reconstrução por outras mãos que não as da escritora (CHARTIER, 2014).

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

Terei que recorrer a alguma comparação, embora, por ser mulher, preferisse evitá-las e escrever simplesmente o que me mandam. Mas é tanta a dificuldade da linguagem espiritual para os que, como eu, não tem instrução que terei de buscar algum meio, correndo o risco de nem sempre acertar nessa comparação; divertirá vossa mercê ver tanta ignorância (Vida, 11; 6)²³.

Assim, além de compreender as restrições literárias que o ambiente de perseguição religiosa em que vivia exigia, Teresa também era capaz de utilizar a imagem negativa de sua condição feminina como justificativa para possíveis interpretações heréticas que pudessem ser conferidas a seu texto.

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

²³ “Habré de aprovecharme de alguna comparación, aunque yo las quisiera excusar por ser mujer y escribir simplemente lo que me mandan. Mas este lenguaje de espíritu es tan malo de declarar a los que non saben letras, como yo, que habré de buscar algún modo, y podrá ser las menos veces acierte a que venga bien la comparación. Servirá de dar recreación a vuestra merced de ver tanta torpeza”.

enquadrar a autobiografia teresiana na definição de Philippe Lejeune, apresentada por Diana Klinger em *Escritas de Si, Escritas do Outro* (2006).

Na definição de autobiografia de Philippe Lejeune, o que diferencia a ficção da autobiografia não é a relação que existe entre os acontecimentos da vida e sua transcrição no texto, mas o pacto implícito ou explícito que o autor estabelece com o leitor, através de vários indicadores presentes na publicação do texto, que determina seu modo de leitura (KLINGER, 2006, p. 10).

A relação direta que Santa Teresa estabelecia entre sua figura e o divino, típica da *Teologia Mística* que tanto a influenciou, sua trajetória de vida e sua relação com seus confessores e superiores eclesiásticos mostram que, não só ela própria já havia sofrido as influências dos modelos de santidade feminina medievais, como também criava seu próprio trajeto de “vida santa”, que seria seguido amplamente por suas conterrâneas e contemporâneas, especialmente no século XVII.

A partir dos séculos XV e XVI as *Vidas* se multiplicam, especialmente, mas não apenas, em Castela, e no século XVII o triunfo massivo do gênero se transmite também para as práticas literárias do Novo Mundo. Herdadas da hagiografia, mas ao mesmo tempo resultado de novas formas de indagação introspectiva, essas *Vidas* se convertem ao largo da Idade Média tardia e da primeira Idade Moderna em um lugar comum da construção do sujeito religioso feminino (GARÍ DE AGUILERA, 1999, p. 680)²⁴.

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

Aqui é possível perceber, também, as formas como se desfaz a separação entre o que é ficção e o que é realidade (CHARTIER, 2002), já que elas se permeiam em um ciclo de produção e reprodução, que é próprio na escrita de qualquer texto.

[...] nenhum texto [...] mesmo o mais ‘objetivo’ [...] mantém uma relação transparente com a realidade que ele apreende. Jamais o texto, literário ou documental, pode anular-se como texto, isto é, como um sistema construído segundo categorias, esquemas de percepção e de apreciação, regras de funcionamento que remetem às suas próprias condições de produção. A relação do texto com o real constrói-se de acordo com modelos discursivos e recortes intelectuais próprios a cada situação de escrita (CHARTIER, 2002, p. 56).

²⁴ “A partir de los siglos XV y XVI las *Vidas* se multiplican, especialmente pero no sólo en Castilla, y en el XVII el triunfo masivo del género se transmite también a las prácticas literarias de Nuevo Mundo. Herdadas de la hagiografía, pero al mismo tiempo resultado de nuevas formas de indagación introspectiva, esas *Vidas* se convierten a lo largo de la Edad Media tardía y la primera Edad Moderna en un lugar común da la construcción del sujeto religioso femenino ” (Tradução própria).

É preciso ressaltar que a obra teresiana não pode ser encaixada em um gênero literário fechado, como autobiografias, manuais teológicos ou livros de orações. Todos os seus escritos contém elementos autobiográficos permeados por experiências místicas, momentos explícitos de autocrítica (como aqueles em que se apresenta como inapta para escrever sobre determinados assuntos), conselhos para suas monjas sobre oração e contato com Deus (marcas de sua *Teologia Mística*) e momentos nos quais ela afirma que é Ele quem escreve e age por meio de suas mãos.

No trecho a seguir, por exemplo, percebemos a exposição da ideia de que a conversa direta entre ela e a divindade é o que move suas ações, colocando mais força a construção de um discurso de santidade que a estabelece como um modelo a ser seguido por aqueles, e principalmente para aquelas, que buscam um contato pessoal com Deus.

Ó grandeza de Deus! Muitas vezes me espanto quando me lembro dessas coisas e vejo quão particularmente desejava Sua Majestade ajudar-me para que se estabelecesse este cantinho de Deus – pois assim o considero –, esta casa em que Sua Majestade se compraz, como certa vez me disse quando estava em oração, ao falar *que esta casa era para ele um paraíso de delícias* (*Vida*, 35; 12)²⁵.

Os manuscritos teresianos são produzidos a partir de uma apropriação feita pela santa dos tratados de *Teologia Mística* correntes em sua época, graças à liberalização da literatura teológica leiga. Eles são escritos tendo em mente um contexto próprio, que exigia que a própria autora encontrasse os temas proibidos em sua obra e a confiasse à leitura e reconstrução pelo protetorado masculino. E, por fim, é necessário perceber a consciência da autora com relação aos seus diversos públicos leitores e as diferentes formas como seu texto foi apropriado por eles, dentro de múltiplos exercícios de “trabalho intelectual” de apropriação e leitura.

Trabalhar com as obras teresianas é, então, não apenas realizar uma análise autobiográfica em suas especificidades, considerando tudo o que pode influenciar o escrito das *Vidas* santas, mas também considerar de onde vêm suas influências teológicas e para quem são destinadas quando retraduzidas pela santa, bem como as influências, em termos de reconstrução textual, de seus confessores e mestres eclesiásticos naquilo que escrevia.

²⁵ “!Oh grandeza de Dios!, muchas veces me espanta cuando lo considero y veo cuán particularmente quería Su Majestad ayudarme para que se efectuase este rincón de Dios, que yo creo lo es, y morada en que Su Majestad se deleita, como una vez estando en oración me dijo, que era esta casa paraíso de su deleite”.

Entretanto, é indispensável a consideração do gênero literário próprio que constitui as autobiografias espirituais e como Santa Teresa de Ávila não só se utiliza dele como também o refunda, sendo um marco que influencia o discurso de santidade de toda uma geração de mulheres que viriam a escrever sobre suas experiências espirituais, ultrapassando o espaço do Velho Continente e alcançando o além-mar.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBERT, Jean-Pierre. **Érudition et mystique dans le monachisme chrétien**. Archives de sciences sociales des religions. Avril-juin, 2011.

ALGRANTI, Leila Mezan. **Honradas e Devotas: Mulheres da Colônia** (Estudo sobre a condição feminina através dos conventos e recolhimentos do sudeste – 1750-1822). Tese de Doutorado. São Paulo, USP, 1992.

_____. **Os Estatutos do Recolhimento das Órfãs da Santa Casa de Misericórdia do Rio de Janeiro**. Cadernos Pagu (8/9), 1997.

BALLTONDRE PLA, Mònica. **Encuentros entre Dios y la melancolía: los consejos de Teresa de Ávila sobre cómo se han de tratar las melancólicas de sus “fundaciones”**. Universitat Autònoma de Barcelona. Revista de Historia de la Psicología, vol. 28, núm. 2/3, 2007.

BARANDA, Nieves. **“Por ser de mano femenil la rima”**: de la mujer escritora a sus lectores. Bulletin Hispanique. Tome 100, nº 2, 1998.

BARCINSKI, Mariana; CAPRA-RAMOS, Carine; WEBER, João L.A.; DARTORA, Tamires. **O Marianismo e a Vitimização de Mulheres Encarceradas: Formas Alternativas de Exercício do Poder Feminino**. Ex Aequo, nº 28, 2013.

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

CERTEAU, Michel de. **A Invenção do Cotidiano**. Volume 1- Artes do Fazer. 3ª edição. Petrópolis: Editora Vozes, 1998.

_____. **Une Mutation Culturelle et Religieuse**: les magistrats devant les sorciers du XVIIIe siècle. Revue d’histoire de l’Église de France. Tome 55. N.º 155, 1969.

_____. **La Possession de Loudun** (édition revue par Luce Giard). Gallimard/Julliard, 2005.

CHARTIER, Roger. **À Beira da Falésia**: a história entre certezas e inquietudes. Trad. Patrícia Chittoni Ramos. Porto Alegre, RS: Editora da Universidade do Rio Grande do Sul, 2002.

_____. **Os Desafios da Escrita**. Tradução de Fulvia M. L. Moretto. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

_____. **A Força das Representações**: história e ficção. João Cezar de Castro Rocha (Org.). Chapecó, SC: Argos, 2011.

_____. **A História Cultural**: entre práticas e representações. Trad. Mara Manuela Galhardo. 2ª ed. Memória e sociedade, Difel, 2002.

_____. **A Mão do Autor e A Mente do Escritor**. Tradução de George Schlesinger. São Paulo. Editora UNESP, 2014.

CRUZ, Anne J; HERNÁNDEZ, Rosilie (ed.). **Women's Literacy in Early Modern Spain and the New World**. Ashgate, 2011.

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

GARÍ DE AGUILERA, Blanca. **Vidas Espirituales y Prácticas de La Confesión**. La Recepción y Transmisión de La Auto-Biografía Espiritual Femenina en La Península Ibérica y El Nuevo Mundo. Universidad de Barcelona, 1999.

KLINGER, Diana Irene. **Escritas de Si, Escritas do Outro**: autoficção e etnografia na narrativa latino-americana contemporânea. Rio de Janeiro: Instituto de Letras da Universidade do Rio de Janeiro, 2006.

LEJEUNE, Philippe. **O Pacto Autobiográfico**: de Rosseau à Internet. Jovita Maria Gerheim Noronha (Org.). Tradução Jovita Maria Gerheim Noronha e Maria Inês Coimbra Guedes. 2ª ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.

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

PERNOUD, Régine; RODRIGUES, Miguel. **Construir o Passado**. Volume 7: A Mulher no Tempo das Catedrais. Gradiva, 1984.

PERROT, Michelle. **Minha História das Mulheres**. São Paulo: Editora Contexto, 2008.

POUTRIN, Mme Isabelle. **Ascèse et désert en Espagne (1560-1600)** : autour de la réforme carmélitaine. Mélanges de la Casa de Velázquez. Tome 25, 1989.

_____. **Les chapelets bénits des mystiques espagnoles (XVI et XVII siècles)**. Mélanges de la Casa de Velázquez. Tome 26-2, 1990.

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

_____. **Le Voile et la Plume**: autobiographie et sainteté féminine dans L'Espagne Moderne. Madrid : Bibliothèque de la Casa de Velázquez, 1995.

RAMOS, Joyce de Freitas. **Ler, Reformar e Escrever**: Teologia Mística na Expressão Feminina de Teresa de Ávila. Dissertação de Mestrado. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2017.

RICARD, Prosper. **Notes et matériaux pour l'étude du « socratisme chrétien » chez sainte Thérèse et les spirituels espagnols**. Bulletin Hispanique. Tome 49, nº 1, 1947.

RICARD, Robert. **Le symbolisme du « château intérieur » chez sainte Thérèse.** Bulletin Hispanique. Tome 67, nº 1-2, 1965.

_____. **Quelques remarques sur les Moradas de sainte Thérèse.** Bulletin Hispanique. Tome 47, nº 2, 1945.

_____. **La notion de « sobrenatural » chez Sainte Thérèse d'Avila.** Mélanges de la Casa de Velázquez. Tome 18-1, 1982.

ROCHA, João Cezar de Castro (org.). **Roger Chartier – a força das representações: história e ficção.** Chapecó, SC: Argos, 2011.

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

SAINT-SAËNS, M. Alain. **Thérèse d'Avila ou l'érémisme sublimé.** Mélanges de la Casa de Velázquez. Tome 25, 1989.

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

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

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

TORRÃO FILHO, Amilcar. **O Sumo Bem Contra a Ruína da Sociedade: o Morgado de Mateus, a Fundação do Recolhimento da Luz e a Mística Feminina em São Paulo.** Revista MAS, s/d.

_____. **Mística Feminina y Gobierno Ilustrado en São Paulo Colonial. La Fundación del Convento da Luz (1774).** 2014.

_____. **Uma Questão de Gênero: onde o masculino e o feminino se cruzam.** Cadernos Pagu (24), janeiro-junho de 2005.

TORREMOCHA HERNÁNDEZ, Margarita. **De La Mancebía A La Clausura: La casa de Recogidas de Magdalena de San Jerónimo y el convento de San Felipe de la Penitencia (Valladolid siglos XVI-XIX).** Valladolid: Ediciones Universidad de Valladolid, 2014.

TYLER, Peter. **The Return to the Mystical.** Ludwig Wittgenstein, Teresa of Avila and the Christian Mystical Tradition. Nova Iorque: Continuum, 2011.

VIFORCOS MARINAS, Maria Isabel; LORETO LÓPEZ, Rosalva (Introducción y coordinación de edición). **Historias Compartidas: Religiosidad y Reclusión Femenina en España, Portugal y América, Siglos XV-XIX.** Universidad de León, 2007.

WEBER, Alison. **Teresa of Avila and The Rhetoric of Femininity**. Princeton: Princeton University Press, 1990.

Artigo recebido em outubro de 2017. Aprovado em dezembro de 2017