



Instituto de
HISTÓRIA
UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO

Rafaela dos Santos Azevedo Losardo

“Mujercilla”: Teresa de Ávila e a retórica da feminilidade

RIO DE JANEIRO

2018

Rafaela dos Santos Azevedo Losardo

“Mujercilla”: Teresa de Ávila e a retórica da feminilidade

Instituto de História / CFCH Bacharelado em História

Orientador: Professor Dr. William de Souza Martins

RIO DE JANEIRO

2018

“Mujercilla”: Teresa de Ávila e a retórica da feminilidade

Aluna: Rafaela dos Santos Azevedo Losardo

DRE: 108053684

Monografia submetida ao corpo docente do Instituto de História da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), como parte dos requisitos necessários à obtenção de grau de Bacharel. Aprovada em: / /

Banca Examinadora:

Prof. Dr. William de Souza Martins (IH/UFRJ) – Orientador

Prof.^a Dr.^a Beatriz Catão Cruz Santos (IH/UFRJ)

Prof.^a Dr.^a Jacqueline Hermann (IH/UFRJ)

RIO DE JANEIRO

2018

Agradecimentos

Gostaria de agradecer ao meu pai e minha mãe pelo apoio incondicional que me deram durante a realização do meu curso e por nunca desacreditarem que eu fosse capaz de finalmente me formar.

Um grande obrigado também ao professor e orientador, William Martins, pela paciência, preocupação e impecável atenção, sem a qual seria impossível terminar essa monografia.

RESUMO

LOSARDO, Rafaela dos Santos Azevedo. *“Mujercilla”: Teresa de Ávila e a retórica da feminilidade*. Rio de Janeiro: UFRJ/Instituto de História, 2018. Monografia (Bacharelado em História).

Orientador: Prof. Dr. William de Souza Martins

O presente trabalho possui como objetivo explicar como Santa Teresa de Ávila conseguiu, por meio de uma brilhante retórica, negociar um espaço para sua atuação no período que sucedeu o Concílio de Trento, marcado pelo auge da misoginia contrarreformista e a perseguição de lideranças espirituais femininas. Enquanto fundadora da ordem das Carmelitas Descalças, reformadora de conventos, mística e praticante da oração mental, Teresa foi considerada uma figura problemática em seu tempo e esteve sob o impetuoso escrutínio da Igreja e do tribunal da Inquisição. Igualmente, irei tratar das circunstâncias que propiciaram o momento de florescimento da espiritualidade feminina durante o Renascimento e como, por sua parte, a literatura teresiana deixou sua contribuição para a futura criação de modelos de santidade.

Palavras-chave: Teresa de Ávila - retórica da feminilidade - mulheres santas - misticismo.

ABSTRACT

LOSARDO, Rafaela dos Santos Azevedo. *“Mujercilla”: Teresa de Ávila e a retórica da feminilidade*. Rio de Janeiro: UFRJ/Instituto de História, 2018. Monografia (Bacharelado em História).

Orientador: Prof. Dr. William de Souza Martins

The present work aims to explain how, through the use of a brilliant rhetoric, Saint Teresa of Avila managed to negotiate a plan of action after the Council of Trent and the misogyny and the persecution it followed. As a founder, reformer and mystic during that time, Teresa was at the center of a lot of controversy and was deemed a problematic figure by Church authorities. In addition, I'll talk about the circumstances surrounding the boom of female spirituality and how the literature crafted by Teresa helped shaping future models of female sanctity.

Keywords: Teresa of Avila - rhetoric of femininity - female saints - mystic.

Sumário

Introdução	8
Gênero e Poder	10
Capítulo 1	
1.1 Vida e Obra	14
1.2 Florescimento da religiosidade feminina e a devotio moderna	18
Capítulo 2	
2.1 A Retórica da Feminilidade	23
2.2 Influências e Legado	29
Conclusão	33
Referências Bibliográficas	35

Introdução

A primeira mulher a ser distinguida com o título de doutora da Igreja, Teresa de Cepeda y Ahumada ou, como preferia ser chamada, Teresa de Jesus nasceu em Ávila, no dia 28 de março de 1515. Dedicada a sua fé e espiritualidade, foi responsável pela reforma de inúmeros mosteiros e pela fundação da Ordem das Carmelitas descalças, ações que lhe renderam o epíteto de Madre Fundadora e a tornou uma das figuras mais reconhecíveis do período Moderno. É difícil imaginar os percalços e os desafios que Teresa teve que superar em vida diante do fato de que sua beatificação ocorreu apenas 40 anos após sua morte. Sua nomeação como Doutora da Igreja nos anos 70, a primeira mulher a receber tal honraria, mais de três séculos depois é um testemunho de seu impacto e permanência na memória coletiva espanhola.

Da ereção de seu primeiro Carmelo em São José de Ávila no ano de 1562 até o fim de sua jornada – que atravessou de dezenas de cidades da Espanha e chegou ao fim em Burgos em 1582 – Teresa conheceu nobres, bispos, missionários, damas e o próprio Rei. Mas também entrou em contato com pessoas de origem humilde e membros do baixo clero. Cativou inúmeros admiradores, devotos e patronos e, na mesma proporção, acumulou inimigos e detratores, dentre eles, O Santo Ofício.

A passagem de tempo foi certamente um fator que favoreceu o mito da santidade e o aumento de sua popularidade, porém sua figura permaneceu divisiva entre os líderes da Igreja até o momento de sua canonização. Suas conexões com a aristocracia, assim como sua amizade com seus confessores, não são suficientes para explicarem, sozinhos, sua sobrevivência em tempos sombrios, muito menos o sucesso de sua empreitada. Dezenas das “mulheres santas” que desafiaram a dominação masculina sobre a fé foram condenadas por menos.

O presente trabalho se encontra estruturado em dois capítulos. No primeiro falarei sobre as origens de Teresa, sua criação, de seu ingresso na vida religiosa, sua jornada como reformadora e fundadora, assim como suas obras literárias mais famosas. Em conjunto, pretendo traçar um panorama da misoginia estrutural reforçada no período pós-tridentino. Mística, praticante da oração mental, de origem judia, membro ativo de

reformas monásticas e, sobretudo, mulher, suas ações estiveram sob o escrutínio da Inquisição durante boa parte de sua vida. A própria natureza de seu trabalho como reformadora já era um paradoxo considerando seu posicionamento em favor da clausura. Teresa viveu em uma época de intensa dualidade: de um lado o florescimento de diversos movimentos espirituais encabeçados por mulheres que expressavam um desejo por liberdade de associação e uma quebra com a religiosidade patriarcal, do outro um crescente preconceito antifeminino que chegará ao seu auge durante a Contrarreforma.

A primeira parte do segundo capítulo será dedicada à longa discussão em torno da literatura teresiana. Escritores, tradutores e historiadores ofereceram diferentes interpretações sobre seus textos e seu estilo de escrita; a descoberta sobre a sua origem conversa mudou o rumo dos debates, que, por anos, se concentraram em classificar seu discurso como resultado direto e inconsciente de seu gênero. Leituras mais recentes passaram a sugerir que Teresa não só reconhecia as implicações de seu status, como elaborou uma cuidadosa retórica que a permitia atuar dentro de um contexto de intensa misoginia. Analisar como e os porquês do sucesso de Teresa é o objetivo principal desse trabalho. Para tal, pretendo explorar como o uso do que Alison Weber chama de “retórica da feminilidade” ajudou a santa a navegar o perigoso contexto das reformas religiosas e negociar um espaço para a atuação feminina através de seus escritos, em particular a quase autobiografia “O Livro da Vida”. A segunda parte será dedicada a falar um pouco sobre como a hagiografia de Catarina de Siena influenciou Teresa, do mesmo modo como sua própria retórica ajudou a moldar atuação espiritual feminina posteriormente.

Gênero e poder

Discutir o impacto e influência de Teresa em seu tempo é entrar em um debate que inevitavelmente envolve gênero e poder. A mulher da era moderna possuía um status específico a sua condição que para Isabelle Poutrin “implicava um amplo leque de deveres, obrigações, limitações e proibições tanto no grupo familiar e na sociedade, como na instituição eclesiástica.”¹. De fato, com exceção de figuras como Teresa e Catarina de Siena as mulheres permaneceram, em sua maioria, à margem da historiografia religiosa, em parte devido ao fato de que sua produção e conservação sempre esteve ao cargo de homens. A investigação de uma história da religiosidade feminina, centrada em torno das mulheres é um fenômeno relativamente novo que pode não só revelar novas figuras esquecidas pelo tempo como denunciar a misoginia estrutural da Igreja Católica. Ainda de acordo com Poutrin:

De fato, a dominação masculina era um dos fundamentos das sociedades europeias da Idade Moderna. A ordem social parecia exigir, entre outras relações de poder e dependência, a afirmação de uma hierarquia entre varão e mulher, manifestada nos laços pessoais e familiares como em todo tipo de relações sociais. Aquela hierarquia se manteria no campo religioso, de onde se legitimava por uma série de considerações teológicas sobre a inferioridade natural das mulheres, concebida como efeito da vontade divina.²

Para Bourdieu a dominação masculina é resultado do que ele chamou de violência simbólica, fenômeno responsável pela criação e naturalização dos esquemas de pensamento androcêntricos que regem a sociedade patriarcal. Ela é classificada como violência exatamente pelo fato de que:

¹[...] implicaba um amplio abanico de deberes, obligaciones, limitaciones, y prohibiciones, tanto em el grupo familiar y en la sociedad como en la institución eclesiástica. (Minha tradução). POUTRIN, Isabelle. Las mujeres em el siglo de las Reformas religiosas. In: PENA, Luís Cortés. (Coord.). *Historia del Cristianismo III. El mundo moderno*. Granada: Editorial Trotta, S.A., 2006. p. 509-511.

² De hecho, la dominación masculina era uno dos fundamentos de las sociedades europeas en la Edad Moderna. El orden social parecía exigir, entre otras relaciones de poder y de dependencia, la afirmación de una jerarquía entre varone y mujer, manifestada em los lazos personales y familiares como em todo tipo de relaciones sociales. Aquella jerarquía se mantenía en el campo religioso, donde se legitimaba por una serie de consideraciones teológicas sobre la natural inferioridad de las mujeres, concebida como el efecto de la voluntad divina. (Minha tradução). *Ibid.*, p.510.

o dominado não pode deixar de conceder ao dominante (e, portanto, à dominação) quando ele não dispõe, para pensá-la e para se pensar, ou melhor, para pensar sua relação com ele, mais que de instrumentos de conhecimento que ambos têm em comum e que, não sendo mais que a forma incorporada da relação de dominação, fazem esta relação ser vista como natural;³

O sociólogo introduziu esse conceito através de um estudo etnográfico sobre os berberes da Cabília, mas ele poderia muito bem ter se utilizado da sociedade pós-Tridentina como exemplo. Percebida como natural e a-histórica, a divisão entre os sexos está inserida em um esquema de binarismos e oposições semelhantes que legitimam a ordem masculina. Ela se encontra em todo lugar: na casa, na política, na Igreja, no Estado, assim como nos esquemas de percepção e pensamento dos indivíduos. Tal ordem social é engendrada principalmente nos corpos:

A diferença biológica entre os sexos, isto é, entre o corpo masculino e o corpo feminino, e, especificamente, a diferença anatômica entre os órgãos sexuais, pode assim ser vista como justificativa natural da diferença socialmente construída entre os gêneros e, principalmente, da divisão social do trabalho.⁴

A definição social dos órgãos sexuais, não só legitima a dominação masculina inscrevendo-a no domínio da natureza como ela mesma é produto de uma construção social regida pelo princípio de divisão androcêntrico. As limitações impostas por essa relação reforçam de forma cíclica o preconceito antifeminino já que sua lógica interna implica sempre em reproduzir o discurso de inferiorização da mulher baseado nas propriedades negativas intrínsecas a sua existência. Limitadas a tarefas consideradas inferiores e excluídas dos espaços de atuação masculina, as mulheres são condenadas por sua própria natureza, as diferenças biológicas entre os sexos passam então a justificar as diferenças sociais, entre elas, a hierarquização dos gêneros.

Desse modo, a construção do poder está diretamente relacionada à construção do gênero, nas palavras de Joan Scott ele é *“uma das referências recorrentes pelas quais o*

³BOURDIEU, Pierre. Uma imagem ampliada. In: *A Dominação Masculina*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012, p. 47.

⁴ Ibid., p.20.

poder político foi concebido, legitimado e criticado”⁵. Apesar de ser uma categoria útil para se pensar a história política e social, o conceito ficou, por bastante tempo, limitado ao nicho da chamada “história das mulheres”, utilizado em estudos voltados à família por exemplo. As análises de historiadoras feministas sobre o gênero pouco contribuíram para avançar o debate além de seu uso descritivo. O problema causado por esse tipo de uso do conceito se assemelha ao causado por outras teorias analisadas por Scott, ele não explica como funciona, em sua essência, a construção do masculino e feminino e como ela foi inserida na “natureza das coisas.”⁶

Ao definir o gênero como “*um elemento constitutivo de relações sociais baseado nas diferenças percebidas entre os sexos, e [...] uma forma primeira de significar as relações de poder*”⁷, Scott estabelece que as relações de gênero são parte integral da construção de símbolos culturais que evocam representações contraditórias do feminino e ditam sua dinâmica com o masculino. Sua construção parte de um conflito e não de um consenso, a perspectiva de que as mulheres sempre se submeterem as regras do patriarcado trouxe uma falsa noção de fixidade ao binarismo de gênero que se encontra presente em conceitos normativos de campos como a política, religião e ciência.

Entender a sociedade moderna pós-Reforma através desse viés é ainda mais interessante considerando o link pouco explorado entre a ascensão de regimes autoritários e movimentos reacionários e o recrudescimento do controle sobre o corpo da mulher. Como já foi mencionada, a pretensa relação natural entre feminino e masculino, traz legitimidade a construção do poder, no caso do Catolicismo essa relação se fundamenta também em uma ordem divina. Como explica Scott:

O gênero é uma das referências recorrentes pelas quais o poder político foi concebido, legitimado e criticado. Ele se refere à oposição masculino/feminino e fundamenta ao mesmo tempo seu sentido. Para reivindicar o poder político, a referência tem que parecer segura e fixa fora de qualquer construção humana, fazendo parte da ordem natural ou divina. Desta forma, a oposição binária e o processo social das relações de gênero tornam-se, os dois, parte do sentido do poder, ele

⁵SCOTT, Joan W. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. Educação e Realidade, vol. 20, no 2, Porto Alegre, jul./dez. 1995, p.92.

⁶ SCOTT, Joan W. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. Educação e Realidade, vol. 20, no 2, Porto Alegre, jul./dez. 1995, p.84.

⁷ Ibid., p.86.

mesmo. Colocar em questão ou mudar um aspecto ameaça o sistema por inteiro.⁸

Seguindo esse padrão a Igreja reforçou sua misoginia institucional, sobretudo em relação à espiritualidade feminina, como uma das formas de reafirmar seu domínio sobre a fé e recuperar sua hegemonia sobre o continente europeu. É nesse cenário que Teresa irá atuar.

⁸ Ibid., p.92.

Capítulo 1

Vida e obra

Teresa nasceu em uma família de cristãos novos que se converteram ainda no século XV, assim como muitos conversos nessa época seus antepassados sofreram discriminação. Seu avô paterno, acusado de praticar Judaísmo, foi obrigado a participar de um auto de fé. Seus tios tiveram que comprovar sua patente de fidalguia em um tribunal, privilégio que os livrava do pagamento de tributos. Em um esforço para se distanciar do meio converso seu pai, Alonso Sánchez de Cepeda, adotou um modo de vida aristocrático, rejeitou o ofício mercantil e casou-se com uma nobre de família tradicional católica chamada Beatriz de Ahumada y Cuevas.

Primeiro fruto do segundo casamento de seu pai, Teresa era a filha favorita, de acordo com ela mesma. Cresceu em um ambiente literário rico, cercada de histórias medievais, romances de cavalaria e livros sobre a vida de santos. Sua mãe foi de grande influência no início de sua vida religiosa, encorajando Teresa, desde cedo, a seguir uma vida dedicada a sua fé. Fascinada pela ideia do martírio, Teresa chegou ao ponto de, uma vez, fugir de casa com o irmão na tentativa de alcançarem os mouros e virarem mártires do catolicismo. Após a perda de sua mãe quando tinha apenas doze anos ela buscou refúgio na sua fé e no ano de 1535, aos vinte anos, é aceita no mosteiro carmelita da Encarnação, a desgosto de seu pai. Um ano depois de professar oficialmente sua fé em 1537, ela cai doente e é provável que sua essa experiência tenha feito Teresa valorizar a boa saúde e a tenha afastado de rituais de mortificação mais agressivos e a atos rigorosos de penitência, práticas muito comuns entre as mulheres do Renascimento. De acordo com Margaret King:

O jejum levado ao extremo é o ato ascético característico da santa mulher do Renascimento. Os santos podiam prescindir de dinheiro, bens e descendência; as santas prescindiam do alimento. (...) Jovens virgens e matronas viúvas podiam jejuar em ciclos de 40 dias, três vezes por semana ou diariamente, com efeitos fisiológicos crônicos. (...) O corpo desgastar-se-ia (nalguns casos, até a morte, como para

Catarina de Siena e Colomba da Rieti), de forma a que a virgindade escolhida pela santa mulher consagrada a Deus fosse realçada pelo corpo assexuado obtido através de fome autoinfligida.⁹

King reforça seu argumento ao relacionar o jejum forçado como uma forma da mulher exercer poder sobre seu próprio corpo. A privação ainda possuía outra dimensão no misticismo cristão, já que a compra, preparo e consumo de alimentos faziam parte de um ambiente familiar que tais mulheres haviam rejeitado em favor de sua santidade. Em uma época em que a fome era um problema social avassalador, a renúncia do alimento é potencializada por contraste.

A vida espiritual de Teresa foi certamente influenciada pelos relatos de penitência e auto-sacrifício praticados pelas mulheres santas do Renascimento, o asceticismo era um passo muito importante dentro da espiritualidade teresiana, porém os rituais de penitência não estavam acima da saúde do corpo, entre os ascéticos que a carmelita admirava estavam Catalina de Cardona e São Pedro de Alcântara.

Através de seu tio ela descobre o “Terceiro Abecedário da Vida Espiritual” de Francisco de Osuna, no qual ele aprende técnica da oração mental, alicerce da espiritualidade teresiana e tema de debate na historiografia. Como explica Alison Webber:

Diferente da oração rotineira oral do rosário e das orações pelas almas dos mortos, a oração mental abarcava várias etapas de devoção interior. Após uma preparação mediante a leitura silenciosa de obras devotas e meditação sobre a vida de Cristo, o indivíduo podia chegar, ao longo do tempo, a oração de quietude, estado em que todos os sentidos e pensamentos se silenciam e o indivíduo sente que sua vontade está unida a vontade divina.¹⁰

⁹ KING, Margaret. *A mulher do Renascimento*. Lisboa: Editorial Presença, 1994, p.134.

¹⁰A diferencia del rezo rutineiro vocal del rosario y de las plegarias por las almas de los muertos, la oración mental abarcaba varias etapas de devoción interior. Luego de una preparación mediante la lectura silenciosa de obras devotas y meditación en la vida de Cristo, el individuo podía llegar con el tiempo a la oración de quietude, estado en que todos los sentidos y pensamientos se aquietan, y el orante se siente que su voluntad está unida a voluntad divina. (Tradução minha). WEBER, Alison. Teresa de Ávila. La mística femenina. In: ORTEGA, M.; LAVRIN, A. e PÉREZ CANTO, P. (Coords.). *El Mundo Moderno* (Historia de las mujeres em España y América Latina sob a dir. de Isabel Morant). Madrid: Cátedra, 2005, p. 109.

Chegou-se a sugerir que sua ascendência judia teria tido alguma influência nessa predileção relacionando o conflito interno vivido por novo-cristãos que buscavam conforto na piedade interior sem mediação com suas próprias aflições. Não se sabe de fato até que ponto o conhecimento de sua ascendência influenciou sua predileção por essa prática em relação à oração vocalizada, porém muitas de suas ações no campo social e a frente das reformas monásticas refletem um pragmatismo pouco conivente com a obsessão que seus contemporâneos possuíam com uma “linhagem pura”. Teresa deu fim à necessidade de provar a pureza do sangue das noviças descalças e proibiu o uso de títulos nobiliárquicos dentro de seus conventos. A futura santa também tratou de diminuir a influência de famílias cristãs tradicionais sobre a arrecadação de fundos para a manutenção dos mosteiros ao instituir que a maior parte da renda deveria se originar do trabalho solidário das monjas e ao dar preferência a pequenas doações feitas por cristãos-novos. Originalmente esse processo ocorria através de doações e em troca essas famílias eram recompensadas através de missas celebradas em seus nomes, o que aumentava seu prestígio social, além de ganharem acesso a outros tipos de benefícios espirituais. Apesar de nem sempre poder abrir mão das generosas doações vindas da aristocracia essas reformas certamente contribuíram para abrir um espaço para a atuação de uma classe situada à margem da “economia espiritual”¹¹.

Aos 25 anos Teresa é afligida por uma crise existencial e religiosa que dura mais de vinte anos, da qual a freira emerge após uma segunda conversão inspirada pela leitura das “Confissões” de Santo Agostinho, ainda assim, os sentimentos de impureza e inadequação que afloraram durante esse período permaneceram durante toda vida e marcaram boa parte dos seus escritos. A partir desse momento ela começa a experimentar visões e outros fenômenos místicos até que finalmente, em 1557, ela experimenta seu primeiro êxtase, acontecimento marca uma nova fase na carreira de Teresa como escritora e fundadora. Em 1562, inicia sua produção literária com a “biografia” *Vida* e funda o convento de carmelitas descalças de São José de Ávila, o primeiro de dezesseis.

“O Livro da Vida”, como foi nomeado por Luís de León, primeiro editor Teresiano, foi absoluto sucesso. A obra que, em primeiro momento, possuía apenas o

¹¹ WEBER, Alison. Teresa de Ávila. La mística femenina. In: ORTEGA, M.; LAVRIN, A. e PÉREZ CANTO, P. (Coords.). *El Mundo Moderno* (Historia de las mujeres em España y América Latina sob a dir. de Isabel Morant). Madrid: Cátedra, 2005, p. 113.

objetivo de servir como confissão provocou imenso fascínio entre os leitores espanhóis. Em seus mais de 40 capítulos o texto vai do relato autobiográfico até uma profunda elaboração acerca das graças místicas que recebe. De acordo com o “Dicionário de Espiritualidade” o livro marca uma guinada importante dentro da espiritualidade cristã ao tirá-la do plano teórico e inseri-la no plano prático, a vida cristã também toma uma outra dimensão ao ser concebida como algo que possui “desenvolvimento próprio, dirigido porém, por leis misteriosas”. Apesar da tentativa de se manter sua autoria anônima, “Vida” foi denunciado ao Tribunal da Inquisição pela princesa de Éboli e permaneceu sob investigação durante treze anos.

Seu segundo livro, “O Caminho da Perfeição”, por sua vez, é uma obra de caráter predominantemente pedagógico, destinado a instrução de novas monjas. Nele ela explica os estágios da oração e discute o que significa dedicar-se a vida carmelita, estabelecendo um diálogo intimista com suas alunas. Além de sua função educativa, o livro faz referência a diversos assuntos externos que estavam na mente de Teresa, a Espanha passava por alguns dos piores momentos da Inquisição com a condenação do Bartolomé de Carranza, momento em que os ataques a espiritualidade feminina e a condenação da oração mental chegaram ao auge. A mando de seu censor, Teresa produz uma segunda edição mais conservadora, porém apenas após novas edições e cortes o livro pôde ser lido por suas destinatárias.

Em 1577, Teresa começa a escrever “O Castelo Interior” outro guia espiritual com a intenção de instruir aqueles que buscam a união com Deus através da oração mental. Utilizando-se da alegoria da alma como um castelo, ela o divide em sete moradas, estágios que devem ser percorridos através de práticas como a meditação, a contemplação e o asceticismo. Na chegada à última mansão, local onde habita Deus, a alma finalmente se une a Ele em uma espécie de matrimônio espiritual. Mais uma vez Teresa traz o foco da vida espiritual para o campo pessoal, “uma história de amor entre Deus e o homem”, a jornada da fé ganha um tom profundamente intimista já que seu caminho não só é percorrido através de uma introspecção, ao se lançar um olhar “para dentro”, como também ela só é possível pelo fato de que Deus já está presente no coração do homem. De acordo com o Dicionário de Espiritualidade:

Toda visão do Castelo está impregnada por uma sutil intenção simbólica e mística. A divisão da vida espiritual em sete etapas não está estritamente ligada a tempos estabelecidos, mas tem caráter tipológico. Isso exclui uma interpretação literal e material da síntese teresiana, que, infelizmente, nem sempre foi evitada pela teologia posterior.¹²

Toda produção bibliográfica de Teresa se concentra nos últimos vinte anos de sua vida, nos quais ela produz uma série de livros e escritos cujos temas variam de relatos íntimos e poesia a guias completos sobre a administração de mosteiros. “Constituições” e “Modo de visitar os mosteiros” fazem parte dos folhetos que se referem ao modo de vida e o governo das carmelitas. Teresa também escreveu um enorme acervo de cartas, das quais apenas de 400 foram salvas, e compôs inúmeras poesias para fins de entretenimento. Apesar da santa não ter elaborado uma doutrina espiritual fixa, muitos ensinamentos de Teresa ainda se mantêm atuais. A maioria dos ensinamentos teresianos parte da crença de que todo homem possa alcançar Deus através da oração, não é à toa que a autora sempre retorna seu foco para a experiência pessoal, em particular, as experiências de conversão e redenção. Ao fugir da teologia clássica, Teresa abre um diálogo mais acessível ao leitor comum, fator que certamente contribuiu para que seu acervo se mantivesse relevante.

Em 1582, Teresa faz sua última viagem, com destino à cidade de Alba de Tormes. Exausta, a santa adoece e morre pouco tempo depois dentro de sua cela carmelita. Sua morte tornou imediatamente a cidade em local de peregrinação, seu corpo incorrupto, que exalava um doce perfume, o “odor da santidade”, foi mutilado na desenfreada busca por relíquias. Sete anos após sua morte, teólogos da Inquisição alertaram sobre a necessidade de queimar todos os seus escritos. Seu sepulcro está localizado no Convento da Anunciação das Madres Carmelitas.

1.2 Florescimento da religiosidade feminina e a devotio moderna

Na prática, a dominação masculina constituía um dos fundamentos da sociedade europeia na Idade Moderna, para o sexo feminino as únicas opções disponíveis eram o

¹² ÁLVAREZ, Tomás. Teresa de Jesus. In: ERMANO ANCILLI (Org.). *Dicionário de Espiritualidade*. São Paulo: Edições Loyola, 2012, p. 2411-2429.

matrimônio ou o convento. As teorias sobre a inferioridade intelectual feminina e a sua pré-disposição à corrupção da carne propagada pela teologia corrente forneciam o aparato intelectual para a legitimação do privilégio masculino sobre o campo religioso e cívico. O silêncio paulino proibia as mulheres a falarem e ensinarem sobre teologia. Não obstante, o Renascimento viu, desde seus primórdios, o nascimento e o fim de inúmeros movimentos que ansiavam por uma liberdade de expressão espiritual que não podia ser encontrada dentro da tradicional hierarquia monástica, as mulheres, em particular, abraçaram com fervor novas formas de religiosidade. A possibilidade de buscar uma vida santa, no entanto, era um privilégio. A grande parte das mulheres dentro dos conventos era aristocrata ou burguesa, somente algumas irmãs acolhidas eram de origem humilde. Assim como a renúncia do alimento feito em penitência, a rejeição do status social e o abandono da riqueza e títulos também era uma forma de expressar sua devoção a vida santa.

Do século XIII o mais conhecido foi o das beguinhas: grupos de mulheres sob o voto de pobreza e castidade que abdicaram do seu status social e da vida em família para praticar a caridade vivendo do seu trabalho, seja sob o mesmo teto ou dentro de suas próprias casas. Surgido na Bélgica e Alemanha as beguinhas se espalharam pelo sul, em Colônia, e nos primeiros anos do século XIV totalizavam 1.500 em uma população de 20.000 nessa região. Em 1318, o Concílio de Viena acabou de vez com o modo de vida beguino ao instituir que as mulheres que fizeram seus votos deveriam aderir à ortodoxia e serem transferidas para conventos sob a supervisão masculina. Apesar da constante e crescente pressão da Igreja as beguinhas foram apenas uma de centenas de comunidades e movimentos religiosos que colocavam em risco o monopólio da fé.

Através das Irmãs e Irmãos da Vida Comum, surge o conceito de “*devotio moderna*”¹³, uma nova forma de religiosidade mais intimista, que prezava a oração individual e a meditação, menos adepta aos rituais. Assim como as beguinhas, as irmãs faziam votos de castidade e pobreza, dedicando-se ao trabalho manual e vivendo em comunidades que proliferaram em toda a Europa. Na Espanha surgiram as beatas, na Itália essas mulheres eram chamadas de “*mantellate, bizzocale e pinzochere*”¹⁴.

¹³ KING, Margaret. *A mulher do Renascimento*. Lisboa: Editorial Presença, 1994, p.115.

¹⁴ Ibid.

Outro exemplo mais tardio é o da Ordem de Ward, que estabeleceu uma rede de escolas sob a direção de professoras leigas e instituiu uma estrutura semelhante a da Ordem Jesuíta, que reconhecia apenas a autoridade papal e não respondia ao clero secular. O empreendimento de Ward durou por quase 30 anos, sendo oficialmente extinto em 1631, assim como dezenas de outros movimentos que ousaram desafiar o controle masculino sobre a fé. A Igreja da Contra Reforma não poupou esforços para restringir e enclausurar cada ciclo novo de devotas, em contrapartida, nesse mesmo período, os homens tiveram acesso quase que irrestrito a novas formas de expressar sua espiritualidade. Franciscanos, dominicanos, jesuítas, a fé dos membros do sexo masculino não necessitava do claustro. Não é de se espantar que muitas mulheres se rebelaram e buscaram na heresia a promessa de libertação, é ainda mais curioso que foi navegando dentro da ortodoxia que Teresa alcançou o título de padroeira da Espanha e o status de uma das santas mais adoradas do país.

Além da situação desfavorável no contexto europeu, Teresa viveu em um momento particularmente espinhoso na história da Espanha para exercer a liderança sobre assuntos religiosos. Com o impulso do humanismo cristão no início do século XVI, a ideia de inferioridade feminina passou a ser rejeitada e escritores como Erasmo de Roterdão passaram a advogar por uma democratização do acesso as escrituras e textos religiosos que, até então, estavam disponíveis apenas para a esfera masculina. A ascensão do cardeal Francisco Jiménez de Cisneros marcou uma época de florescimento da piedade feminina na Espanha, sua administração incentivou a tradução e distribuição de textos religiosos, principalmente sobre mulheres santas, para conventos e para leitores laicos e foi devido a sua influência na política religiosa nacional que o movimento dos alumbrados encontrou espaço para crescer.

Um dos fenômenos religiosos mais conhecidos da Espanha os alumbrados, ou o Iluminismo espanhol, foi um movimento composto por diversos grupos formados por homens e mulheres, laicos e religiosos que se reuniam em suas casas para ler e comentar as Escrituras. A ideia de livre interpretação da bíblia era, de fato, o único ponto em comum entre a heterogeneidade de doutrinas adotadas por cada grupo, mas havia outras características em comum do ponto de vista sociológico. Como explica Alison Weber:

Existem duas características sociológicas distinguíveis do Iluminismo Espanhol. Primeiramente, muitos de seus participantes eram conversos. A influência direta da teologia judaica não está em discussão; ao contrário, como neófitos vivendo sob a crescente discriminação racial, é possível que eles tenham se sentido atraídos por uma forma de Cristianismo menos ritualístico, centrada em um Deus amoroso e clemente. A segunda anomalia sociológica diz respeito as mulheres, que ocupavam um papel de liderança nesse círculos. (...) É difícil determinar o porquê as mulheres possuíram um papel tão dominante no Iluminismo espanhol. Pode-se apenas especular que a tradução das Escrituras para o vernáculo, associada a receptividade geral do período de Cisneros em relação a um Cristianismo anti-escolástico forneceu as mulheres papeis em um evangelismo doméstico, cujos precedentes podem ser encontrados na história da Igreja primitiva.¹⁵

Em 1525 o tribunal da Inquisição condenou de vez a existência dos alumbrados. A crença da união com Deus através da oração mental foi vista como um desafio direto a autoridade da Igreja como única intermediária possível entre Deus e o homem. A livre associação entre homens e mulheres e o papel proeminente dessas dentro do movimento era um desafio direto a ordem social e as relações de poder estabelecidas pela teologia.

Em contraste com o florescimento da piedade feminina na primeira década do século XVI, a segunda foi marcada por intensa perseguição dos alumbrados e na condenação de seus mais proeminentes membros. Isabel de La Cruz, famosa líder dos alumbrados de Toledo, teve todos os seus bens confiscados e foi condenada a açoitamento em praça pública e prisão perpétua em 1529. María de Cazalla foi denunciada por heresia em 1532, conversa seguidora dos ensinamentos de Erasmo ela também realizava pregações dentro de sua casa. Sob tortura, admitiu falar publicamente sobre as escrituras, mas negou possuir crenças heréticas. Passou dois anos na prisão antes de ser sentenciada com uma multa e penitência pública, pena moderada para a acusação que recebeu.

¹⁵ There are two distinguishing sociological features of Spanish Illuminism. First of all, many of its adherents were conversos. The direct influence from Jewish theology is not at issue; rather, as neophyte Christians, subjected to ever increasing racial discrimination, they may have been especially attracted to a nonceremonial form of Christianity centered on a loving and forgiving God. A second sociological anomaly is that women held major leadership roles in these circles. (...) It is difficult to determine why women should have played such dominant roles in Spanish Illuminism. We can only speculate that the translation of the Scriptures into the vernacular, together with the general receptivity of the Cisneros period to an anti-scholastic Christianity, afforded women domestic evangelical roles for which they could find precedent in the history of the primitive Church. (Minha tradução) WEBER, Alison. *Little Women: Counter-Reformation Misogyny*. In: *Teresa of Avila and the Rhetoric of Femininity*. Princeton: Princeton University Press, 1990, p. 23.

Um dos casos que melhor ilustram o esforço da Igreja de retomar o monopólio sobre as escrituras fora o tribunal do Bispo de Toledo, Bartolomé de Carranza e censura de sua obra “*Commentary on the Christian Catechism*”. No tratado, o bispo se dirige ao leitor em uma tentativa de reverter algumas das crenças disseminadas pelo Luteranismo. Ele admite que a tradução da Bíblia não era uma prática proibida antes da chegada do protestantismo, mas que a difusão da idéia de livre interpretação das escrituras, principalmente por mulheres, era um perigo. A solução que ele propõe fora um tanto moderada: as partes das escrituras que continham conselhos e exemplos de bom comportamento poderiam ser lidas por todos, homens e mulheres. Outras passagens relativamente claras poderiam ser adaptadas na tradução e acompanhadas por textos complementares. Os textos mais obscuros deveriam ser estudados apenas pelos membros do clero, apesar do bispo admitir que até alguns bons devotos “agraciados” com a luz de Deus eram capazes de ler e interpretar a Bíblia. Imediatamente após sua publicação, a obra foi denunciada pela Inquisição e um ano depois foi colocada no Index católico, Carranza foi preso e julgado por longos dezessete anos.

Apesar de não ter sido condenado como herege, seu livro foi alvo de intenso escrutínio pelos teólogos Santo Ofício. A proposta de traduzir a bíblia para o vernáculo foi diretamente relacionada à herege doutrina luterana e as atividades dos *alumbrados*. A ideia do livre acesso as escrituras pelas mulheres, consideradas mentalmente inferiores, era igualmente escandalosa, já que sua devoção deveria ser meramente performativa. Nas palavras de Melchor Cano, um dos teólogos à frente do julgamento de Carranza: “Não importa o quanto as mulheres demandem essa fruta [as Escrituras] com apetite insaciável, é necessário proibir seu acesso, (...)”¹⁶

¹⁶ No matter how much women demand this fruit [the Scriptures] with insatiable appetite, it is necessary to forbid it to them, (...).(Minha tradução). CANO, Melchor apud WEBER, Alison. Little Women: Counter-Reformation Misogyny. In: *Teresa of Avila and the Rhetoric of Femininity*. Princeton: Princeton University Press, 1990, p. 32.

Capítulo 2

A Retórica da Feminilidade

A escrita de teresiana foi tema de muito debate entre historiadores. Repleta de liberdades semânticas e um estilo de “escrever como se fala” a linguagem de Teresa não poderia estar mais distante da rigidez e do formalismo teológico. Nas palavras da própria autora, o seu texto é antes de tudo fruto de suas vivências: *isso tenho por experiência*.¹⁷ Certamente, a natureza do conteúdo de sua obra se perderia em um discurso rígido repleto de formalidades. Suas experiências místicas, a paixão e o fervor com que fala de sua devoção, a humildade com a qual se dirige às suas irmãs, Teresa teve que esculpir ela mesma, um vocabulário particular, acessível e persuasivo que fizesse jus à sua mensagem.

Para Begoña Sáez Martínez a simplicidade da linguagem da carmelita não pode ser interpretada como “incapacidade linguística e literária”, pelo contrário, a leveza e a fluidez de sua fala sem dúvida foram fatores que a permitiram descrever tão bem suas experiências místicas, tarefa que por si só é um enorme desafio. Não é à toa que muitas de suas passagens soem tanto como poesia, frente à complexidade de emoções vividas durante o êxtase a norma culta se torna insuficiente. Como explica Martínez: “*Santa Teresa, em uma luta corpo a corpo com a língua comum, decepcionada com seus termos, esperava e deixava vir as “nuevas palabras” (Vida 25, 17).*”¹⁸

O texto teresiano abusa do uso de alegorias, metáforas, linguagem figurada e simbolismos, para Michel de Certeau sua linguagem é “moderna”, está à frente de seu tempo. No entanto, seu estilo simples não é somente um traço estilístico, para Martínez ele é também uma estratégia literária de “simulação e de combate”. Ao assumir uma posição de mulher inculta, Teresa se liberta da necessidade de seguir as regras da escrita culta e abre um campo de possibilidades para explorar novas formas de escrever.

¹⁷ TERESA D'ÁVILA, Santa. Livro da Vida. São Paulo: Penguin Classics: Cia. das Letras, 2010, p. 51.

¹⁸ MARTÍNEZ, Begoña Sáez. (Coord.) Maneras de hablar: lengua y traducción de La obra de Teresa de Jesús em Brasil. In: *Santa Teresa de Ávila en Brasil*. Rio de Janeiro: Embaixada da Espanha no Brasil, 2015, p. 145.

Muitos críticos chegaram a sugerir que seu estilo deriva diretamente de seu gênero, fator que seria responsável por certos marcadores linguísticos pré-determinados encontrados na escrita da santa, como, por exemplo, suas declarações sobre sua ignorância e modéstia. Para Lázaro Carreter, três fatores precisam ser considerados quando se trata da fala de Teresa sobre suas capacidades:

a dificuldade de converter em linguagem a experiência mística, a radical e sincera humildade da autora como estratégias diante de sua condição de mulher e de mulher filha de pai descendente de judeus conversos, bem como a tópica retórica da incapacidade, da linguagem rude, incorreta, rústica.¹⁹

De fato, a descoberta de sua ascendência judia abriu um novo tópico de discussão entre os críticos e trouxe novas interpretações sobre seu texto incluindo debates acerca de seu distanciamento da formalidade da teologia corrente. De acordo com Américo Castro sua origem conversa era um fator determinante do seu estilo e de seu misticismo, porém essa influência era exercida de forma inconsciente:

Castro viu a casta racial de Teresa como um determinante crucial, porém inconsciente de seu estilo – e seu misticismo: alienados em um mundo obcecado pela raça e repleto de injustiças, conversos místicos como Teresa, São João de Ávila e João da Cruz encontraram refúgio explorando sua individualidade. Ao rejeitar uma autoridade mundana e afirmar sua intimidade com Deus, eles encontraram um jeito de recompensar sua falta de prestígio social.²⁰

Apesar do considerável progresso em relação as análises anteriores, Castro também partilhava da teoria sexista de que enfim a principal fonte da literatura teresiana era uma feminilidade e um emocionalismo que não poderiam ter outra explicação do

¹⁹ Carreter, Lázaro apud MARTÍNEZ, Begoña Sáez. (Coord.) *Maneras de hablar: lengua y traducción de La obra de Teresa de Jesús em Brasil*. In: *Santa Teresa de Ávila en Brasil*. Rio de Janeiro: Embaixada da Espanha no Brasil, 2015, p.146.

²⁰ Castro saw Teresa's racial caste as a crucial but unconscious determinant of her style - and her mysticism: alienated from a world of racial obsessions and patent injustice, converso mystics like Teresa, Saint John of Avila, and Saint John of the Cross found refuge in exploring their own individuality. By rejecting false worldly authority and affirming their intimacy with God, they thus compensated for their lack of socially esteemed lineage. (Minha tradução). WEBER, Alison. Introduction. In: *Teresa of Avila and the Rhetoric of Femininity*. Princeton: Princeton University Press, 1990, p. 9.

que sua condição como mulher. Durante anos esse pretensão paternalismo foi dominante entre os críticos até que finalmente, em 1968, Márquez Villanueva introduz o conceito de que fruto da necessidade, sua “feminilidade” seria uma estratégia subversiva, uma reação aos perigos que cercavam Teresa em seu tempo. Dez anos depois, Víctor Garcia de la Concha desenvolve ainda mais a ideia de que a literatura Teresiana advinha de um esforço consciente da autora como forma de navegar o turbulento período da Contrarreforma. O autor afirma que apesar de seu estilo informal, Teresa possuía uma poderosa retórica e seu texto variava consideravelmente dependendo do público ao qual ela se dirigia. Grande parte dos autores após de la Concha passaram a considerar o status de Teresa parte fundamental de sua obra.

Alison Weber utilizou-se da teoria sobre como as diferenças encontradas entre os discursos de homens e mulheres são melhores explicadas sob a luz das dinâmicas de poder entre os sexos, um modelo útil para analisar a obra teresiana, em particular, a forma como Teresa adaptou sua escrita dependendo do público endereçado e o uso exagerado de diminutivos e insultos para referir a si mesma, que, para Weber, eram estratégias camufladas de empoderamento:

Minha abordagem, assim, foi a de colocar em primeiro plano o gênero como determinante estilístico, sem negar sua correlação com outras variáveis sociais. O estilo de Teresa é visto como um padrão de escolha linguística motivado por estratégias deliberadas e papéis sociais impostos. Eu acredito que ao explorar características do discurso informal e privado de grupos subordinados em geral, a mulheres em particular, ela criou um discurso que era ao mesmo tempo público e privado, didático e associativo, autoritário e familiar.²¹

Weber sinaliza que o brilhantismo de Teresa em subverter preconceitos não pode ser encarado como maquiavelismo, sua retórica era, sobretudo, um mecanismo de sobrevivência. A maior parte do tempo em que atuou Teresa estava sob enorme pressão da Igreja e de seus detratores, seu caráter foi continuamente questionado enquanto suas

²¹ My approach, therefore, has been to foreground gender as a stylistic determinant, without denying its correlation with other social variables. Teresa’s style is seen as a pattern of linguistic choice motivated by deliberate strategies and constrained social roles. I have found that by exploiting features from the low-register, private discourse of subordinate groups in general, and women in particular, she created a discourse that was at once public and private, didactic and affiliative, authoritative and familiar. (Minha tradução). WEBER, Alison. Introduction. In: *Teresa of Avila and the Rhetoric of Femininity*. Princeton: Princeton University Press, 1990, p. 9.

obras foram vistas como prova irrefutável de sua heresia; ademais, a carmelita tinha plena consciência de estar vivendo sob a sombra dos Alumbrados.

Pelo fato de ter crescido durante essa transição entre a celebração da santidade feminina e a expansão de novas formas de religiosidade e a repressão contrarreformista que as acompanharam nos anos seguintes, Teresa possuía completa ciência da precariedade de sua situação. Seu status como mulher, conversa, e praticante defensora da oração mental não favorecia em nada sua situação frente à implacável posição da Inquisição em relação ao Iluminismo espanhol. Em um esforço consciente de se afastar sua imagem dos alumbrados, ela sublinhou constantemente sua ortodoxia e sua dependência da autoridade clerical. Na escrita, a santa adaptou conscientemente seu vocabulário as necessidades de sua realidade: “[Seu] sucesso teria sido impossível não fosse pelas acomodações a ideologia de gênero de sua audiência.”²²

Essas acomodações consistiam no processo de apropriação dos estereótipos femininos em uma espécie de psicologia reversa, Teresa abraçou o rótulo de mulher tímida e ignorante, muitas vezes de forma irônica, como estratégia retórica para desarmar as críticas de seus oponentes. A monja era, dentre outras coisas, nas suas próprias palavras, uma “*mujercilla*” e um “*verme tão vil*”. Para Weber, os comentários autodepreciativos transcendiam os excessos típicos da hagiografia comum, eles compunham uma espécie de “retórica da feminilidade”, ao contrário do que os críticos teresianos mais antigos postulavam Teresa não escrevia “como uma mulher”, ela escrevia como era esperado que uma mulher escrevesse no seu tempo.

Grande parte da obra de Teresa seria considerada herética não fosse pelo modo como ela adaptou seu discurso. Weber afirma que ao assumir o papel de “mulherzinha” Teresa se colocou em uma posição estratégica de submissão de onde ela pode negociar um espaço para sua atuação:

Para mulherzinhas como eu, fracas e com pouca fortaleza, me parece que convém, como Deus agora faz comigo, conduzir com presentes para que possa suportar alguns trabalhos que Sua Majestade quis que eu tenha. Mas a servos de Deus, homens de peso, letrados, inteligentes, que vejo fazerem tanto caso de que Deus não lhes dá

²² [Her] success would have been impossible had Teresa not made some accommodations to the gender ideology of her audience. (Minha tradução). WEBER, Alison. Women: Counter-Reformation Misogyny. In: *Teresa of Avila and the Rhetoric of Femininity*. Princeton: Princeton University Press, 1990, p. 36.

devoção, me dá desgosto ouvir. Não digo que não a tomem, se Deus a der, e a considerem muito, porque então verá Sua Majestade que convém. Mas que, quando não a tiverem, não desanimem e entendam que não é necessária, uma vez que Sua Majestade não a dá, e sigam senhores de si.²³

No nono capítulo de “O Livro da Vida”, no qual Teresa relata o despertar de seus episódios místicos, ele revela um momento de fraqueza durante a oração:

Eu bem sabia que era lícito pedir, mas parecia-me que isso era para os que estão preparados depois de ter procurado o que é a verdadeira devoção com todas as suas forças, que é: não ofender a Deus e estar dispostos e determinados a todo bem. Parecia-me que aquelas minhas lágrimas eram coisas de mulher e sem força, pois não alcava com elas o que desejava.²⁴

Utilizando-se da modéstia e timidez feminina Teresa foi continuamente desarmando seus opositores. Ao reconhecer a necessidade da intervenção divina em seus trabalhos, assim como sua dependência dos conselhos dos “letrados”, a santa reforçava sua obediência aos dogmas do Catolicismo:

E depois conversei com grandes letrados e pessoas espirituais de muitos anos e viram que em apenas vinte e sete anos em que tenho oração, mesmo andando com tropeços e tão mal nesse caminho, me deu o Senhor, me deu Sua Majestade, a experiência de outros que, por quarenta e sete anos, sempre em penitência e virtude caminharam por ele.²⁵

A retórica da feminilidade também abraçou elementos de humildade principalmente tratando-se do seu misticismo, grande ponto de divergência entre teólogos da época, e da oração mental. Essa ação demonstra mais uma vez que Teresa reconhecia como seu status enquanto mulher implicava na necessidade de adaptar sua

²³ TERESA D'ÁVILA, Santa. *Livro da Vida*. São Paulo: Penguin Classics: Cia. das Letras, 2010, p. 111.

²⁴ *Ibid.*, p. 97.

²⁵ *Ibid.*, p. 103.

fala. Ao narrar seus episódios de êxtase ela teve o cuidado de ressaltar seu não merecimento das “dádivas” que recebia:

Seja bendito por tudo e sirva-se de mim, por quem Sua Majestade é. Pois bem sabe meu Senhor que não pretendo outra coisa com isso a não ser que ele seja louvado e engrandecido um pouquinho por ver que, em uma fossa tão suja e malcheirosa, fez um jardim de tão suaves flores.²⁶

Em uma segunda passagem de “Vida”:

Estando eu, no início, com medo, como me acontece quase em cada dádiva que me faz o Senhor, até que, indo adiante, Sua Majestade me reassegura, disse-me que não tivesse medo. E que tivesse em conta mais essa dádiva do que todas as que me havia feito, pois nessa dor de purificava a alma. (...) E ainda que tinha medo, por eu ser tão ruim, nunca pude acreditar que era mau. Antes, o bem tão superabundante me fazia ter medo, lembrando-me de quão mal eu o tinha merecido. Bendito seja o Senhor, que é tão bom!²⁷

O escudo que a retórica da feminilidade oferecia a Teresa contra seus detratores também a possibilitou explorar um vocabulário particular em seus textos, os quais ela mesma lembrava ao leitor que era obrigada a escrever: *“Terei que me valer de alguma comparação, ainda que eu as quisesse evitar, por ser mulher e escrever simplesmente o que me mandam.”*²⁸ Teresa também conseguiu contornar a questão do silêncio paulino de um modo simples e eficaz através do modo como escrevia: os relatos autobiográficos, os conselhos para monjas, as cartas de caráter administrativo, todos eles possuíam forte caráter pedagógico e incluíam ensinamentos sobre a espiritualidade teresiana camuflados em suas páginas.

Um dos elementos cruciais da retórica teresiana foi o cuidado ao abraçar os estereótipos certos, era importante se aproximar das características que de certa forma ecoavam “virtudes femininas” e se distanciar das que reforçavam o mito de que as

²⁶ TERESA D’ÁVILA, Santa. *Livro da Vida*. São Paulo: Penguin Classics: Cia. das Letras, 2010, p. 103.

²⁷ *Ibid.*, p. 184.

²⁸ *Ibid.*, p. 106.

mulheres eram mais predispostas ao pecado e suscetíveis às más influências. É importante notar que os modelos de fraqueza e timidez feminina aplicados na retórica são quase sempre utilizados de forma irônica agindo como um mecanismo de defesa para sua controversa atuação como fundadora, reformadora e mística. Teresa em nenhum momento acreditava na inferioridade espiritual da mulher, ao contrário do modelo de santidade medieval que elevou a experiência de santidade feminina como algo excepcional a carmelita defendia a autoridade da mulher em reconhecer a natureza e a autenticidade de seus êxtases. Além disso, a santa demonstrou reconhecer como as mulheres não sofriam discriminação no Cristianismo primitivo e defendeu a autonomia administrativa e pedagógica feminina em conventos. Em uma passagem censurada de “O Caminho da Perfeição” Teresa faz sua única apologia explícita a religiosidade feminina: “*Senhor de minha alma, você não odiou as mulheres quando caminhou pelo mundo, ao contrário, as favoreceu sempre com muita piedade e encontrou nelas tanto amor e mais fé que nos homens.*”²⁹

2.2 Influências e Legado

É difícil afirmar exatamente quais obras influenciaram a escrita de Teresa. Boa parte dos clássicos citados em seus escritos, pelos quais a santa mostrou certa predileção, tiveram grande influência na sua formação espiritual, mas não se sabe ao certo quais foram as outras obras que possam ter tido impacto na construção de sua literatura.

A leitura das “Cartas de São Jerônimo” ajudou Teresa a tomar sua decisão final sobre sua vocação espiritual e, através da “Moralia” de São Gregório, ela entrou em contato com pensamento bíblico e aprendeu sobre a história de Jó. “Confissões” de Santo Agostinho é considerada a chave de sua segunda conversão, além de servir como um de seus modelos literários. Luís de Granada, São José de Ávila, Alonso de Madrid e Bernardino de Laredo foram autores que fizeram parte da curta preparação doutrinal da carmelita. Como já foi mencionado, O “Terceiro Abecedário da Vida Espiritual”, de

²⁹ Señor de mi alma, cuando andáades por el mundo, las mujeres antes favorecistes siempre con mucha piedad y hallastes en ellas tanto amor y más fe que en los hombres. (Minha tradução). TERESA D'ÁVILA apud WEBER, Alison. Little Women: Counter-Reformation Misogyny. In: *Teresa of Avila and the Rhetoric of Femininity*. Princeton: Princeton University Press, 1990, p. 41.

Francisco de Osuna, foi outra obra essencial no amadurecimento de sua fé, nele Teresa encontrou um guia para sua vida espiritual e descobriu a técnica da oração mental.

De acordo com Gillian Ahlgren, foi na biografia de Catarina de Siena, “The Life of St. Catherine of Siena, escrita por Raimundo de Cápuia por volta de 1385 que Teresa buscou um modelo hagiográfico. Durante a reforma espiritual empregada por Cisneros na Espanha a obra foi traduzida e publicada em espanhol e, como ávida leitora, não é difícil imaginar que Teresa teria lido e buscado inspiração em uma mística e reformadora que também sofreu com o intenso escrutínio misógino da Igreja. Em uma de suas cartas, Teresa menciona vagamente os problemas enfrentados pelas carmelitas descalças em Sevilha e menciona o exemplo de Catarina frente a falsas acusações feitas contra sua virtude: “*Lembre-se do que Santa Catarina de Siena fez com a mulher que a acusou de ser uma mulher ruim, e vamos refletir com medo o mal que faríamos se Deus tirasse sua graça de nós.*”³⁰

O fato de Teresa ter-se utilizado de uma referência hagiográfica para traçar um paralelo com sua situação é muito revelador. É verdade que a única referência direta que Teresa faz a Catarina em suas obras se encontra em uma passagem de Vida, na qual a carmelita diz buscar inspiração na figura de santa, porém muitos paralelos podem ser traçados entre a história contada por Teresa e a narrativa criada por Cápuia. Um dos pontos que Ahlgren toca se refere a menção de Maria Madalena quando Teresa descreve a sua conversão, que muito se assemelha a experiência de Catarina narrada por Cápuia em sua biografia. Outro tópico de comparação diz respeito ao conceito de humildade dentro da literatura teresiana, considerado por Teresa o fator mais importante no crescimento espiritual de uma pessoa, da mesma forma que Cápuia utilizou-se da humildade para reforçar a santidade de Catarina.

Cápuia construiu um modelo de santidade no qual o altruísmo e sacrifício eram constantemente recompensados por Deus, ao mesmo tempo em que tais recompensas divinas eram recebidas com extrema modéstia e desconfiança, reação que não só era apropriada, mas que também era uma garantia de autenticidade principalmente no que

³⁰ Remember what Saint Catherine of Siena did to the woman who accused her of being a bad woman, and let us consider with fear what evil we would do if God took his favor from us. (Minha tradução). AHLGREN, Gillian T. W. Ecstasy, Prophecy, and Reform: Catherine of Siena as a Model for Holy Women of Sixteenth-Century Spain. In: BOENIG, Robert. (Ed.) *The Mystical Gesture: Essays on Medieval and Early Modern Spiritual Culture in Honor of Mary E. Giles*. [local desconhecido]: Ashgate Pub Ltd, 2000, p. 60.

diz respeito aos episódios místicos. Catarina foi alvo de muitas críticas por sua atuação em seu tempo e é possível inferir que Teresa tenha buscado na hagiografia bem sucedida da santa italiana uma forma de conceber sua própria narrativa.

A retórica de Teresa, por sua vez, influenciou a atuação de outras mulheres santas. No Brasil do século XVIII, a beata fluminense Jacinta de São José, fundadora do convento de Santa Teresa no Rio de Janeiro, é apenas um exemplo das inúmeras mulheres santas que buscaram em Teresa um modelo de santidade. Enquanto mística Jacinta teve que lidar com a desconfiança de seus superiores, o fato de suas visões possuírem um cunho profético e muitas vezes político rendeu a carmelita brasileira uma denúncia no Tribunal da Inquisição. As acusações feitas à Jacinta, muito se assemelhavam aquelas feitas as beatas europeias suspeitas de alumbradismo, seus detratores encaravam seu visionarismo e os sinais de santidade manifestados em seu corpo com ceticismo, no melhor dos casos.

Em 1753, mesmo ano em que foi denunciada ao Santo Ofício, uma comissão de cônegos se reuniu a pedido de Antônio do Desterro para avaliar as correspondências e textos de Jacinta, o grupo chegou a conclusão de que os êxtases e revelações descritos pela beata eram ilusões demoníacas. Jacinta, assim como Teresa, era uma figura controversa em sua época. Tendo completa ciência de sua posição vulnerável adaptou sua escrita consideravelmente dependendo de quem ela se endereçava em suas cartas de confiança e aplicou a retórica da feminilidade para desarmar seus opositores utilizando-se de termos pejorativos para falar de si mesma:

Nestes dias tive várias cartas de algumas pessoas que me comunicaram os seus males, e outros em que pediam conselho para o que haviam de fazer, o que olhando para mim que sou uma besta mulher respondi a todos como entendi, dizendo-lhes conforme o que tratavam, e despersuadindo do conceito que faziam em buscá-lo aonde o não havia, que buscassem padres e lhes [ilegível] os quais também eu buscava: assim remeti de mim o aconselhar em matéria do espírito, que é coisa de que tenho muito medo, pois para todo, padre meu, me dá fundamento a minha brutalidade.³¹

³¹ DE SÃO JOSÉ, Jacinta apud MARTINS, William de Souza. Práticas do corpo e conhecimento do além da beata fluminense Jacinta de São José (c.1744-1754). In: ANDRADE, M.; SEDREZ, L.; MARTINS, W. (Orgs.). *Corpo: Sujeito e objeto*. Rio de Janeiro: Ponteio., 2012, p. 173.

Jacinta também se apropriou de muitas passagens escritas por Teresa em seus próprios textos. Em uma de suas cartas ela utiliza a metáfora do jardim descrita no “Livro da Vida”, na qual Teresa descreve como a prática da oração se assemelha à atividade de irrigar um jardim. No entanto, ao contrário de Teresa, Jacinta abraçou o modelo do “profetismo medieval”, tendência que Teresa teve o cuidado de evitar.

Dentre as outras carmelitas que tentaram seguir os passos de Teresa estavam sua amiga e enfermeira Ana de San Bartolomé, que seguindo os passos da santa publicou autobiografias espirituais; María de San José, fundadora do primeiro Carmelo descalço de Portugal; e María de San Alberto e Cecília Del Nacimiento ambas autoras de poesias místicas e traduções bíblicas, assim como responsáveis pela catalogação das cartas de Teresa; e Ana de Jesús Lobera, que junto a Luis de León realizou a publicação póstuma das obras teresianas. Monjas de outras ordens religiosas também buscaram em Teresa um modelo de santidade: Mariana de San José fundou diversos conventos de agostinianas recoletas; María Vela y Cueto, reformadora da ordem cisterciense, ficou famosa por seus arrebatamentos e mortificações.

Levando em consideração como muitas das diretrizes teresianas acerca da origem e classe das noviças foram revertidas após sua morte e como a contínua pressão exercida pela Contrarreforma tirou todo poder administrativo das carmelitas descalças e o colocou nas mãos dos membros masculinos da ordem é possível afirmar que apesar de suas incríveis realizações o legado teresiano se manteve vivo, sobretudo, através de seus textos e suas ideias mais controversas, que ironicamente contribuíram para que a espiritualidade teresiana permanecesse tão atual. A crença de Teresa de que as mulheres eram tão capazes quanto os homens de compreender as escrituras sem intermediários, de sua validade enquanto educadoras da fé e de sua capacidade de distinguir a origem de seus episódios místicos trouxe à luz um questionamento profundo acerca da igualdade espiritual entre homens e mulheres, que para Alison Weber, contribuiu para um desenvolvimento posterior do pensamento feminista eclesiástico e, por extensão do pensamento feminista em geral.

Conclusão

Assim como a época em que viveu, Teresa era uma figura cheia de contradições e dualidades. A santa cativou sua audiência com seu charme e humor, porém, apesar de seu estilo espontâneo e simples, a carmelita demonstrou possuir um incrível poder de persuasão. Seu texto refletia um esforço consciente para se afastar de figuras heréticas, servindo como um registro de sua ortodoxia e sua obediência ao dogma católico; entretanto, sua escrita não seguiu um modelo maquiavélico, Teresa fez uso de sua tenacidade e inteligência para subverter estereótipos e moldou suas estratégias em torno dos fracassos das experiências de liderança feminina para garantir sua sobrevivência e dar continuidade ao trabalho que considerava sua missão na terra.

O objetivo central do presente trabalho foi analisar o sucesso de Teresa em navegar um turbulento período marcado por retrocessos e perseguições e manejar as expectativas colocadas sobre sua figura pública através do que Alison Weber cunhou de “retórica da feminilidade”. Para entender os perigos que cercavam a santa foi importante estabelecer como a relação entre poder e gênero perpetua e legitima a dominação masculina; da mesma forma, foi necessário traçar um panorama acerca da misoginia estrutural reforçada no período pós-tridentino em contraste com a disseminação de novas formas de expressão religiosa que surgiram durante o Renascimento, em particular, a noção da *devotio moderna* e a popularização do Iluminismo espanhol.

Monjas e místicas barrocas encontraram em Teresa um modelo de santidade a ser seguido. A prática da oração mental, arrebatamentos, visões e mortificações, tais mulheres aspiravam seguir de forma autêntica o caminho da carmelita descalça. Para Sanchez Lora, o “papel de santa viva” era uma forma de alcançar o prestígio social que era negado as mulheres em todas as outras esferas sociais.³² O pensamento teresiano contribuiu, inclusive, para o desenvolvimento posterior do que hoje se entende por feminismo.

³² SANCHEZ LORA, José Luis. *Mujeres, Conventos y Formas de La Religiosidad Barroca*. Madrid: Fundacion Universitaria Española, 1988, p.31-32.

A escrita teresiana passou por inúmeras interpretações ao longo dos anos, mas foi a descoberta de sua ascendência judia que trouxe à luz uma nova forma de examinar seu texto pelo prisma da retórica. Ao invés de considerar sua obra apenas como uma reação à demanda de seus confessores e seus traços linguísticos como marcadores irrefletidos de seu sexo, críticos passaram a enxergar uma voz ativa e consciente no seu texto. Ao realizar o que Weber chamou de “acomodações de gênero”, a retórica da feminilidade possibilitou a Teresa uma forma de atuação dentro da ortodoxia, ainda que muitas de suas crenças e ações desafiassem diretamente os dogmas do Catolicismo. Posteriormente, outros fatores iriam contribuir no fortalecimento da memória coletiva espanhola em torno de sua figura, porém sua ascensão não seria possível sem as estratégias que Teresa inseriu em seu texto.

Referências Bibliográficas

AHLGREN, Gillian T. W. Ecstasy, Prophecy, and Reform: Catherine of Siena as a Model for Holy Women of Sixteenth-Century Spain. In: BOENIG, Robert. (Ed.) *The Mystical Gesture: Essays on Medieval and Early Modern Spiritual Culture in Honor of Mary E. Giles*. [local desconhecido]: Ashgate Pub Ltd, 2000.

ÁLVAREZ, Tomás. Teresa de Jesus. In: ERMANO ANCILLI (Org.). Dicionário de Espiritualidade. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

BOURDIEU, Pierre. *A Dominação Masculina*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.

KING, Margaret. *A mulher do Renascimento*. Lisboa: Editorial Presença, 1994.

MARTÍNEZ, Begoña Sáez. (Coord.) Maneras de hablar: lengua y traducción de La obra de Teresa de Jesús em Brasil. In: *Santa Teresa de Ávila en Brasil*. Rio de Janeiro: Embaixada da Espanha no Brasil, 2015.

MARTINS, William de Souza. Práticas do corpo e conhecimento do além da beata fluminense Jacinta de São José (c.1744-1754). In: ANDRADE, M.; SEDREZ, L.; MARTINS, W. (Orgs.). *Corpo: Sujeito e objeto*. Rio de Janeiro: Ponteio., 2012.

POUTRIN, Isabelle. Las mujeres em el siglo de las Reformas religiosas. In: PENA, Luís Cortés. (Coord.). *Historia del Cristianismo III. El mundo moderno*. Granada: Editorial Trotta, S.A., 2006.

SANCHEZ LORA, José Luis. *Mujeres, Conventos y Formas de La Religiosidad Barroca*. Madrid: Fundacion Universitaria Española, 1988.

SCOTT, Joan W. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. Educação e Realidade, vol. 20, no 2, Porto Alegre, jul./dez. 1995.

TERESA D'ÁVILA, Santa. *Livro da Vida*. São Paulo: Penguin Classics: Cia. das Letras, 2010.

WEBER, Alison. Teresa de Ávila. La mística femenina. In: ORTEGA, M.; LAVRIN, A. e PÉREZ CANTO, P. (Coords.). *El Mundo Moderno* (Historia de las mujeres em España y América Latina sob a dir. de Isabel Morant). Madrid: Cátedra, 2005.

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