



COLEÇÃO PÓS LETRAS

*Uma inquieta escritura:  
estudo e tradução de  
Exclamaciones e  
Vejamen de  
Teresa d'Ávila*

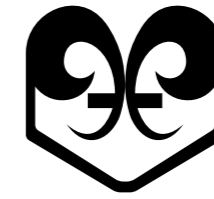


VOLUME 04

Maria Graciele de Lima



Desenho em tinta sobre cartolina - Pilar Roca



COLEÇÃO PÓS LETRAS

## Conselho Editorial



Alessandra Soares Brandão (UFSC)  
Ana Graça Canan (UFRN)  
Ana Mafalda Leite (Universidade de Lisboa)  
Anco Márcio Tenório Vieira (UFPE)  
Anita Martins Rodrigues de Moraes (UFF)  
Arnaldo Saraiva (Universidade do Porto)  
Brenda Carlos de Andrade (UFRPE)  
Gastón A. Alzate (California State University)  
Inocência Mata (Universidade de Lisboa)  
João Batista Pereira (UFRPE)  
José Rodrigues Seabra Filho (USP)  
Juliana Luna Freire (UFPB)  
Juliana Pasquarelli Perez (USP)  
Luciana Eleonora de Freitas Calado Deplagne (UFPB)  
Maria Nazareth de Lima Arrais (UFCG)  
Maurizio Gnerre (Università di Napoli L'orientale)  
Maximiliano Torres (UERJ)  
Ramayana Lira (UFSC)  
Regina Dalcastagnè (UnB)  
Saulo Neiva (Université Blaise Pascal - Clermont-Ferrand)  
Simone Schmidt (UFSC)  
Suzi Frankl Sperber (UNICAMP)  
Yuri Jivago Amorim Caribé (UFPE)

### **Projeto Gráfico:**

CDM Design e Consultoria Empresarial Ltda  
Camille Barbosa de Aquino  
Roberta Lima Designer

### **Diagramação:**

Roberta Lima Designer

## Uma inquieta escritura: estudo e tradução de *Exclamaciones e Vejamen* de Teresa d'Ávila

Maria Graciele de Lima

Ficha catalográfica elaborada na Biblioteca Setorial do CCTA da Universidade Federal da Paraíba

L732i Lima, Maria Graciele de.  
Uma inquieta escritura: estudo e tradução de  
Exclamaciones e Vejamen de Teresa d'Ávila [recurso  
eletrônico] / Maria Graciele de Lima. - João Pessoa:  
Editora do CCTA, 2020.

Recurso digital (1,28MB)

Formato: ePDF

Requisito do Sistema: Adobe Acrobat Reader

ISBN: 978-65-5621-122-0

1. Tradução literária - Teresa d'Ávila. 2. Teresa d'Ávila -  
Vida e obra. 3. Estudos Literários. I. Título.

UFPB/BS-CCTA

CDU: 81'255.4

Elaborada por Susiquine R. Silva – CRB 15/653

## Sumário



<b>09</b>	Lista de Figuras
<b>10</b>	Lista de Abreviaturas
<b>16</b>	Apresentação
<b>22</b>	Introdução
<b>28</b>	Teresa d'Ávila e o <i>Siglo de Oro</i> : entre Inquisição e transgressão
<b>52</b>	Heranças místicas e monacais na obra teresiana: alguns recortes
<b>78</b>	A tradução e a imagem da obra teresiana: discussões sobre cânone e fama literária
<b>128</b>	<i>Solilóquios de Teresa d'Ávila</i> e <i>Vexame</i> : dois grandes escritos teresianos
<b>156</b>	Considerações Finais
<b>164</b>	Referências
<b>178</b>	Anexos
<b>196</b>	Sobre a autora

## Lista de Figuras



- Figura 1 - Convento de San José de Carmelitas Descalzas (Granada – Espanha)  
Figura 2 - Página dos fragmentos apógrafos das *Exclamaciones* guardada no Convento de San José de Carmelitas Descalzas (Granada – Espanha)  
Figura 3 - Monastério de San José (Ávila – Espanha)  
Figura 4 - Convento de Carmelitas Descalzas de San José (Guadalajara – Espanha)  
Figura 5 - Página do autógrafo de *Vejamen* guardada no Convento de Carmelitas Descalzas de San José (Guadalajara – Espanha)

# Lista de Abreviaturas



## ESCRITOS DE TERESA D'ÁVILA

A – Apuntaciones (Apontamentos)  
Av – Avisos (Avisos)  
C – Camino de Perfección (Caminho de Perfeição)  
CC – Cuentas de Conciencia (Contas de Consciência)  
CE – Camino de Perfección, de El Escorial (Caminho de Perfeição - manuscrito de El Escorial)  
Cst – Constituciones (Constituições)  
CT – Camino de Perfección, de Toledo (Caminho de Perfeição - manuscrito de Toledo)  
Cta(s) – Carta(s) (Carta[s])  
CV – Camino de Perfección, de Valladolid (Caminho de Perfeição - manuscrito de Valladolid)  
D – Desafío Espiritual (Desafio Espiritual)  
E – Exclamaciones (Exclamações)  
F – Fundaciones (Fundações)  
FA – Fragmentos Ácronos (Fragmentos sem data)  
FP – Fragmentos Postizos (Fragmentos falsos)  
M – Moradas del Castillo Interior- 1M, 2M, 3M, 4M, 5M, 6M e 7M – primeras moradas, segundas moradas etc. (Moradas do Castelo Interior ou O Castelo Interior- 1M, 2M, 3M, 4M, 5M, 6M e 7M – primeiras moradas, segundas moradas etc.)  
Me – Memoriales (Memoriais)  
MC – Meditaciones sobre los Cantares (Meditações sobre o Cântico dos Cânticos)  
P – Poesías (Poemas)  
V – Vida/Libro de la Vida (Livro da Vida)  
VD – Visita de Descalzas (Visita de Descalças)  
Vej – Vejamen (Vexame)

## Outras Siglas

Ap. - Apocalipse  
BAC – Biblioteca de Autores Cristianos  
CCL – Carta de Clara de Assis  
Conf. – Confissões  
Ct – Cântico dos Cânticos  
EDE – Edición de Espiritualidad  
En - Enéadas  
Is - Isaías  
Jo – João  
Jó - Jó  
Lc - Lucas  
MEC – Maestros Espirituales Carmelitas  
MT – Mystica Theologia (Teologia Mística)  
Mt – Mateus  
OCD – Ordem das Carmelitas Descalças  
Os – Oseias  
Pr - Provérbios  
Sab - Sabedoria  
Sl - Salmo  
SJ – Societas Iesu (Companhia de Jesus)  
1Tm – Primeira Epístola a Timóteo  
Tt – Epístola a Tito

“siempre fui amiga de letras”  
(Teresa d’Ávila, em V 5, 3)

Para Tereza Maria de Lima, minha mãe.

Minha sincera gratidão todas as instituições e pessoas que colaboraram para a realização da pesquisa que resultou neste livro e que são representadas nos seguintes nomes: Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal da Paraíba (PPGL/UFPB); Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq); Professoras Dra. Luciana Calado (Programa de Pós-Graduação em Letras/UFPB), Dra. Rita Radl (Centro Interdisciplinar de Investigações Feministas e de Estudos de Xénero, da Universidad de Santiago de Compostela - CIFEX/USC); Dra. Suelma Moraes (Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões/UFPB); Professor Maximiliano Herráiz (CITeS/ Universidad de la Mística - Ávila - Espanha); Convento de Carmelitas Descalzas de San José (Guadalajara - Espanha) e Convento de San José de Carmelitas Descalzas (Granada - Espanha). Também a Fernanda Cardoso, Nazareth Lima Arrais e Renato Mota Arrais de Lima pelas constantes leituras.



## Apresentação



O presente número da Coleção PósLetras corresponde à primeira publicação da linha de pesquisa Estudos medievais, do Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal da Paraíba. A coleção foi criada em 2012 com o propósito de divulgar os resultados das pesquisas individuais e coletivas, desenvolvidas pelo corpo docente e discente de cada linha de pesquisa do PPGL. Apesar de existirem, há mais de duas décadas, pesquisas, grupos de estudo, eventos na área de estudos medievais vinculados ao Programa, a criação da linha só se concretizou em 2013. Foi um passo importante para dar uma maior visibilidade aos estudos em Literatura Medieval na UFPB, pois, desde a última década do século XX, as primeiras pesquisas nesse domínio despontaram nos dois departamentos de Letras que compõem o PPGL: Departamento de Letras Estrangeiras Modernas e Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas.

Importante ressaltar o pioneirismo da UFPB ao considerar que, já na última década do século XX, dissertações de mestrado nessa área de estudos eram defendidas no PPGL, momento simultâneo ao da fundação da Associação Brasileira de Estudos Medievais (ABREM), que teve como um dos membros fundadores o então professor do PPGL Maurice Van Woensel (**in memoriam**).

Uma homenagem ao docente foi realizada em 2008, durante o I Seminário de Estudos Medievais na Paraíba e contou com a participação do corpo docente e discente dos dois Departamentos referidos. Desde então, os Seminários de Estudos Medievais, que avançam para a sua sexta edição em 2021, vêm sendo promovidos com regularidade por integrantes da linha de Estudos Medievais do PPGL.

De 2013 a 2020, onze pesquisas foram concluídas, das quais nove dissertações de mestrado e duas teses de doutorado. Atualmente cinco projetos de mestrado e doutorado encontram-se em andamento. Os títulos das pesquisas, transcritos a seguir, indicam o trânsito entre as fronteiras da periodização histórica, a partir do diálogo transdisciplinar e transtemporal, bem como o interesse da área por tradução de textos medievais.

*Versos ao amado: mística e erotismo na poesia de Teresa d'Ávila*  
Maria Graciele de Lima

*As mulheres Soledade: transgressão e loucura em A História de Bernarda Soledade: a Tigre do Sertão*  
Aline Cunha

*Tradição e recriação trovadoresca em Amanhecência, de Stella Leonardos*  
Verônica Barbosa

*Um canto de amor e saudade: o neotrovadorismo na poesia de Vinicius de Moraes*  
Jonathan Lucas Moreira Leite

*Mito e criação literária: o repensar paródico dos mitos inesiano e isabelino*  
Simone dos Santos Alves Ferreira

*Jeanne D'Arc de Christine de Pizan: o encontro das letras e das armas femininas na Baixa Idade Média*  
Nathalya Bezerra

*Uma análise da educação feminina em o Livro das Tres Vertudes a Insinança das Damas de Christine de Pizan*  
Gizelda Ferreira

*Mácula clerical e jogos adúlteros nos fabliaux medievais*  
Laura Florentino

*Bailias de abril: lirismo e política na reescrita dos cantares de amigo de Natália Correia*  
Anália Sofia Cordeiro de Lima Gomes

*Exclamaciones de Teresa d'Ávila: uma proposta de tradução e de estudo à luz do barroco*  
Maria Graciele de Lima

*Amor e mística em Hadewich de Amberes e Adélia Prado: aproximações e distanciamentos*  
Paloma do Nascimento Oliveira

*O cantar do Mio Cid, uma velada exortação à mudança social: o contexto refletido no texto e vice-versa*  
Luis Ernest Barriga Alfaro

A especial condição da literatura peninsular ibérica através da figura de Don Juan Manuel. O frutífero diálogo didático/moralizante entre o capítulo XI da obra El Conde Lucanor e o capítulo V da obra Kalila e Dimna

*O Espelho que se torna véu: as alegorias como forma de transgressão na obra de Marguerite Porete*

Yasmin de Andrade Alves

Atualmente as pesquisas desenvolvidas na linha vinculam-se a três projetos: “Dos bestiários medievais aos bestiários americanos: visões reportadas do Velho Mundo nas crônicas de Índias”, “A mulher nos fabliaux eróticos medievais” e “Escritoras medievais: estudo e tradução”.

O projeto, coordenado pelo Prof. Juan Ignacio Jurado Centurión, **Dos Bestiários medievais as Bestiários americanos: visões reportadas do Velho Mundo nas crônicas de Índias** pretende indagar nas raízes dos relatos dos denominados, na sua forma mais ampla, Cronistas de Índias. Um conjunto de textos que carregam consigo todo o imaginário ocidental, desde a tradição greco-latina até o mais recente pensamento medieval. A associação dessas duas tradições com a nova realidade que se apresenta diante dos olhos dos recém-chegados vai dar como frutos uns dois mais importantes legados textuais dos últimos séculos e nos permite percorrer toda uma tradição historiográfica que tem como nexos o período medieval.

Coordenado pela Prof<sup>a</sup> Marta Pragma Dantas, o projeto **A mulher nos fabliaux eróticos medievais** estuda as representações da mulher em pequenos contos cômicos e eróticos medievais, mais conhecidos como fabliaux, buscando ainda analisar como essas narrativas vêm sendo traduzidas para a língua portuguesa do Brasil. Nessas histórias bastante breves, a matéria erótica e licenciosa é tratada de forma lúdica e bem-humorada, numa celebração dos apetites do corpo através da transgressão da linguagem. A pesquisa adota a visada dos Estudos Descritivos da Tradução, partindo do pressuposto de que toda tradução supõe uma manipulação do texto, e de que o contexto de chegada determina amplamente as escolhas tradutórias. Espera-se, dessa forma, contribuir para a produção de conhecimento sobre a presença da literatura medieval francesa no campo literário brasileiro.

Envolto à prática tradutória, o projeto **Escritoras medievais: estudo e tradução**, sob a coordenação da Prof<sup>a</sup> Luciana Calado Deplagne, vem buscando pôr em relevo a importância da tradução de obras medievais de autoria feminina como estratégia fundamental para se repensar o cânone e a História Literária desse período. O estudo dos escritos femininos representa para a crítica literária contemporânea uma via importante de reconhecimento da participação da mulher como produtora e não apenas como objeto da literatura ocidental. O projeto entende, assim, a tradução como ato político e forma possível de “descolonização do saber”<sup>01</sup>

A tese que ora apresentamos, **Uma inquieta escritura: estudo e tradução de**

<sup>01</sup> DE LIMA COSTA, Claudia. Feminismo, tradução cultural e a descolonização do saber. Fragmentos: Revista de Língua e Literatura Estrangeiras, Florianópolis, v. 21, n. 2, p. 045-059, jun. 2013. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/fragmentos/article/view/29649>. Acesso em: 25 jul. 2020.

**Exclamaciones e Vejamen de Teresa d'Ávila**, de autoria de Maria Graciele de Lima, foi a primeira da linha de Estudos Medievais do PPGL. A pesquisa desenvolveu-se no seio do projeto “Estudo e tradução de escritos de mulheres”, em conexão com o objetivo central da linha de pesquisa: a desconstrução de concepções reducionistas acerca do período que equivocadamente ficou conhecido como “Idade das trevas”.

A tese propõe a análise e tradução de duas obras da escritora ibérica Teresa d'Ávila, *Exclamaciones* e *Vejamen*, consideradas obras menores por editores e comentaristas dos escritos teresianos. A resignificação da imagem dessas obras e da própria escritora é o foco central da tese, que busca evidenciar na análise e tradução os recursos literários presentes na produção desses textos. Ao direcionar seu olhar para os Estudos Literários, Maria Graciele de Lima constrói um outro lugar de acolhida para os escritos da mística espanhola – mais conhecidos e valorizados pelo viés teológico –, possibilitando sua inclusão no cânone literário ocidental.

O estudo da performance estética das obras de Teresa d'Ávila permite também alargar a percepção da escritora para além do campo religioso, ao apresentar facetas até então silenciadas da sua produção. A escritora/santa era também crítica literária, como revela a obra *Vejamen*, cujo título remete aos jogos realizados durante os séculos XVI e XVII nas universidades espanholas, espécies de “trotes” literários reservados a formandos por professores catedráticos. O julgamento de poemas escritos pelos graduandos tornava-se um vexame, uma vez que os comentários se faziam de forma burlesca e depreciativa, conforme a regra do jogo.

A função social do gênero *Vejamen* determinou, segundo Graciele, a opção de manter o título em português Vexame e não Certame, título adotado na tradução brasileira publicada anteriormente a partir da edição do Pe. Gabriel C. Galache<sup>02</sup>. A pesquisadora e tradutora também propõe um novo título à tradução da segunda obra analisada. *Exclamaciones* foi traduzido por *Solilóquios de Teresa d'Ávila*. A escolha foi feita levando-se em consideração o gênero textual empregado pela autora, solilóquio, o mesmo utilizado na obra homônima de Santo Agostinho. A obra é formada por dezesseis pequenos textos em prosa que, em forma exclamativa, apresentam falas de um eu angustiado frente à sua condição terrena de incertezas.

Além de pôr em evidência essas duas obras de Teresa d'Ávila, ainda pouco conhecidas mesmo dos/das leitores/leitoras da autora, a tese propõe um aprofundado estudo acerca da tradição literária da mística ocidental desde a Idade Média. Segundo o estudo de Graciele de Lima, os escritos teresianos estão inseridos em uma genealogia de autoria feminina, na qual se encontram obras de outras místicas como Hildegarda de Bingen, Clara de Assis, Marguerite Porète, Margery Kempe, Juliana de Norwich, suas antepassadas, e das que a sucedem, como Maria de la Antígua e e Sor Gregória Francisca. O estudo sobre a obra de Teresa d'Ávila a revela como herdeira do medieval e antecipadora da estética barroca, e nos leva a conhecer múltiplos caminhos estéticos capazes de representar o denominado *Siglo de Oro*.

<sup>02</sup> GALACHE, Pe. Gabriel C. (Dir.). Obras Completas: Teresa de Jesus. Tradução de Adail Ubirajara Sobral, Maria Stela Gonçalves, Marcos Marcionilo e Madre Maria José de Jesus. 4. ed. São Paulo. Edições Loyola: 2009.

Importante ressaltar que essa referida linhagem de escritoras místicas não se encerra no período barroco. É um *continuum*, um discurso em movência, que persiste na contemporaneidade e para além do continente europeu, de forma muito viva, como revelam a poética de Adélia Prado e a de Hilda Hilst, aqui no Brasil. Nessa tradição insere-se a própria pesquisadora Maria Graciele de Lima, também escritora mística, cuja atividade acadêmica segue imbricada com a artística, como uma incessante busca de possibilidades de linguagens capazes de, como diria Certeau, “tornar perceptíveis as viagens indizíveis das coisas ou da vida interior”<sup>03</sup>. Em um de seus poemas<sup>04</sup>, Graciele nos confessa:

Escuto vozes  
de além-passado  
que sussurram  
das alcovas do tempo  
até o pavilhão de meus ouvidos.

Escuto vozes  
que me arrastam  
para dentro de mim.

Lá, nesses aposentos,  
elas gritam ainda  
e se impõem,  
inevitavelmente.

De além-passado  
(esse eterno-presente)  
cada voz  
destampa canais,  
martela caminhos,  
inaugura toda uma orquestra  
somente de tímpanos.

E já que as escuto,  
como calar?  
E se não as escutasse,  
ou as vozes não existissem,  
como calar, ainda assim?

É que eu também  
sou uma voz,  
filha de outras tantas,  
embora meu retrato

não seja pintado  
como reflexo.

A tese de Maria Graciele nos convida, assim, a problematizar a relatividade dos recortes temporais nos quais habituamo-nos a classificar as obras literárias, e nos proporciona uma leitura leve e profunda, mística e literária de sua viagem atemporal pela reescritura de Teresa d'Ávila.

Juan Ignacio Jurado-Centurión López  
Luciana Eleonora de Freitas Calado Deplagne  
Marta Pragana Dantas

<sup>03</sup> CERTEAU, Michel de. A fábula mística: séculos XVI e XVII. [Tradução de Abner Chiquieri]. Rio de Janeiro: Forense, 2015. Vol. I, p. 147.

<sup>04</sup> LIMA, Graciele de. Vozes no pavilhão. In: Toda mística é de si. João Pessoa: Ideia, 2016, p.13.

# Introdução



As obras produzidas por Teresa d'Ávila começaram a ser publicadas seis anos após sua morte, em 1588, sob a coordenação editorial de frei Luís de León, que não chegou a conhecer pessoalmente a escritora. Ela viveu, na Espanha, entre os anos de 1515 e 1582, correspondentes à primeira fase do chamado *Siglo de Oro* espanhol e produziu várias obras que hoje são estudadas em muitas áreas de saberes, principalmente a Teologia, a Filosofia, a Psicanálise, a Psiquiatria, entre outras várias, mas, deixando a desejar com relação à sua presença no universo dos Estudos Literários.

Teresa d'Ávila escreveu fartamente, porém, somente uma parte de seus escritos é conhecida, apreciada e estudada, na atualidade. Além disso, constata-se uma espécie de resistência para que suas obras circulem no meio secular e, nelas, sejam reconhecidas características artísticas que as tornem merecedoras de estudos e de apreciação, já que o plano religioso tem sido o aspecto mais destacado.

Seus escritos variam entre prosa e poesia, formando um conjunto de cerca de quinze títulos, somados a um vasto epistolário que mostra as diversas relações sociais que a autora travava em seu tempo, comunicando-se com pessoas de variados setores da sociedade, desde seus familiares, passando por seus confesores e diretores espirituais, até ao rei, D. Felipe II.

Essas relações sociais a auxiliaram no processo de reforma da Ordem Carmelita e fundação de um novo ramo chamado Ordem das Carmelitas Descalças, cuja primeira fundação foi o Monastério de San José, em Ávila, em agosto de 1562. A partir de então, Teresa d'Ávila passou a ser andarilha e fundadora de vários conventos espalhados em terras espanholas.

Suas andanças não a impediram de escrever tratados de oração e de Mística, a regra monástica que passou a vigorar na OCD, poemas, textos esparsos, comentários sobre livros bíblicos e as constantes cartas. Seus textos, no entanto, apesar de parecer que são unicamente devocionais, são portadores de uma retórica mais largamente planejada e repleta de nuances escondidas em características, tais como a ironia e o

discurso de autodepreciação, somente para citar alguns exemplos do plano exclusivamente linguístico.

É muito importante destacar que a escritora viveu em uma época que conheceu os terrores da perseguição inquisitorial e, além disso, “Pesava sobre ela o perigo de que a acusassem de se considerar sábia ou querer ser santa [...]”<sup>05</sup> pelo fato de haver se tornado inevitável que ela se destacasse em Ávila, no território castelhano, e mesmo em quase toda a Espanha, devido à sua iniciativa de fundar uma ordem religiosa reformada e, além disso, ainda escrever livros com temática duvidosa.

Era o caso do *Libro de la Vida* (*Livro da Vida*), por exemplo, um tratado de oração mental e recolhimento que levantou suspeitas devido aos elementos próprios do *recogimiento* (recolhimento), uma corrente de espiritualidade fortemente vigiada pelo Santo Ofício.

É importante acrescentar, ainda, que a autora não pôde frequentar a universidade, território proibido às mulheres da época e, por isso, ela se tornou autodidata após receber conhecimentos básicos no Monastério de Santa María de Gracia, das madres agostinianas (cf. BAC, 2015, p. 38), fora dos muros de Ávila. Evidentemente, foi muito importante o papel exercido por seu pai e sua mãe, leitores que criaram condições culturais, na família, para que Teresa d'Ávila fosse uma mulher culta.

O fato de a escritora ter vivido em uma época com essas características e ter experimentado determinadas vivências cerceadoras, trouxe consequências para a sua produção literária que começou a ser realizada quando ela já passava por sua quinta década de vida.

Apesar disso (a perspectiva de vida, na época, não ia muito longe dos 50 anos), ela escreveu proficuamente e, em poucos anos, e sob os olhares de confesores, diretores espirituais, pessoas relacionadas ao Santo Ofício e também algumas irmãs (religiosas) invejosas, Teresa d'Ávila construiu seu castelo literário e místico sobre o qual esta pesquisa se debruça, enfocando dois de seus mais afastados aposentos.

As obras que ficaram conhecidas como *Exclamaciones* e *Vejamen* motivaram a presente pesquisa. A primeira é formada por um conjunto de 17 textos avulsos que apresentam a voz de uma alma humana angustiada, em sua prisão terrena, e exclama ao seu Deus, mas também questiona à vida, à morte e aos mortais sobre as vaidades, os apegos e a efemeridade da condição carnal.

Mas, foi especificamente sobre a performance textual desse escrito que esta pesquisa direcionou a atenção, a fim de identificar traços antecipadores de um estilo de época que ainda não estava tão presente, o Barroco. Isso foi possível devido a algumas características da linguagem da Mística cristã medieval que se expressa por meio de elementos irmanados à Literatura. Trata-se das antíteses, dos paradoxos e da metáfora

<sup>05</sup> “Pesaba sobre ella el peligro de que le acusaran de presumir de sabia o de hacerse la santa [...]” (ALVAR, 2012, p. 285). Todas as traduções feitas para esta obra são de autoria de Maria Graciele de Lima.

ra, de maneira geral.

Quanto à obra intitulada como *Vejamen*, ampla é a motivação que tornou possível a investigação do texto, pois, a obra constitui-se como um jogo literário do qual participaram vários amigos de Teresa d'Ávila, tais como Julián de Avila, Francisco de Salcedo, Juan de la Cruz, Lorenzo de Cepeda e algumas irmãs do Monastério de San José, de Ávila.

O jogo se deu a partir da escrita de poemas que tinham como base o mote “Busca-te em Mim”, dado por Teresa d'Ávila. A elaboração de tais poemas aconteceu no locutório do Monastério de San José (Ávila) e, em seguida, os textos foram enviados a Toledo, onde se encontrava a escritora carmelita naqueles dias, para que ela “desse vexame” a cada uma das composições.

O resultado foi uma peça humorística, carregada de *flashes* de ironia sobre a soberba de um, o desvio de proposta de outro, o atrevimento intelectual de outro, entre outros elementos igualmente religiosos e esteticamente criticados. Chama a atenção o fato de que *Vejamen* apresenta uma religiosa “iletrada” que julga composições de um grupo de homens, a maioria sendo “letrada”, além de encerrar seu texto com um mandato a seu superior religioso, o bispo D. Álvaro de Mendoza. As ironias e a autoridade intelectual de Teresa d'Ávila, portanto, desvia a forte censura às mulheres da época, porque são expressas por meio de um jogo livre de desconfianças maiores.

Uma questão que merece ser mencionada é que as obras *Exclamaciones* e *Vejamen* têm sido consideradas, pelos editores e comentadores dos escritos de Teresa d'Ávila, como *Obras Menores* e esse fato constituiu-se como uma das inquietações capazes de justificar esta pesquisa, pois, em termos de construção literária, não se pode afirmar que exista hierarquia, seja pelo tamanho do aglomerado verbal, seja pelo assunto destacado.

Junto a essa questão, tem sido possível constatar que há uma distância entre os escritos teresianos e os Estudos Literários, pelo fato de a circulação dos referidos textos ocorrer exclusivamente (ou quase exclusivamente) nos meios em que o interesse por essas obras se restringe ao aspecto devocional. Tanto os modelos de tradução encontrados quanto os comentários realizados por especialistas são voltados à divulgação dos textos enquanto peças hagiográficas e de fé.

Tais constatações levam a concluir que há um aspecto sistêmico relacionado ao alcance dos textos de Teresa d'Ávila. Isto é, existe um sistema que permite ou impede a circulação de determinadas obras, em determinados meios, fazendo com que elas passem a ser investidas de conceitos formadores de uma imagem (das obras e dos/as autores/as) que facilitam ou dificultam seu acesso a determinados grupos sociais.

É o que ocorre com as obras teresianas: por serem editadas, traduzidas e comentadas quase exclusivamente pelo viés religioso, os aspectos artísticos recebem pouquíssima atenção, resultando em um vácuo formado pela ausência de publicações

referentes à produção literária de Teresa d'Ávila, mas também de outras autoras religiosas (sejam de ordens oficiais ou de beguinias) que, com ela, formam uma tradição nascida no Medievo e que carregam a linguagem da Mística cristã.

Por tudo o que foi mencionado até agora e por outros elementos implícitos em cada apontamento, esta pesquisa propõe o estudo e a tradução dos escritos de Teresa d'Ávila, ora intitulados como *Exclamaciones* e *Vejamen*, intencionando lançar luz sobre aspectos literários, neles presentes, sem negligenciar, no entanto, que fazem parte de um conjunto de produções voltadas à expressão da Mística cristã ocidental, cujo nascedouro encontra-se na Idade Média, embora não se restrinjam a esse período.

Para tanto, a investigação que será exposta nos capítulos desta obra apresenta um percurso de diálogos que passam pela História, pela Teoria da Literatura, pela Mística cristã e pelos Estudos de Tradução, formando um pensamento que propõe um novo olhar sobre os escritos de Teresa d'Ávila, especialmente os que foram escolhidos como pilares desta pesquisa.

O texto resultante desses estudos organiza-se da seguinte forma: o primeiro capítulo, intitulado “Teresa d'Ávila e o *Siglo de Oro*: entre Inquisição e transgressão”, versa a respeito do contexto de vida da autora e algumas das peculiaridades da época que incidem sobre o estudo de suas obras, mas, principalmente sobre características da sociedade europeia medieval. O estudo também questiona a terminologia “Idade Média”, considerando que esse termo nada diz a respeito do período a que é atribuído.

No conjunto das discussões do primeiro capítulo, também é colocado em evidência o papel da vigilância inquisitorial, no contexto da produção teresiana e, mais adiante, no texto, faz-se claro o motivo de a Inquisição se tornar uma das razões da existência de críticas veladas e até certas ironias nos escritos teresianos, como se verá na obra *Vejamen*. No capítulo, é estabelecido o diálogo com os estudos de Huizinga (2010), Le Goff (2014) e outros/as estudiosos/as, a fim de lançar um olhar mais flexível sobre a História, que não seja uma visão centrada nas classificações e nos recortes temporais categóricos.

O segundo capítulo encontra-se sob o título de “Heranças místicas e monacais na obra teresiana: alguns recortes”. Nesse trecho da obra, o diálogo será com as contribuições de Franco Júnior (2001), Wemple (1990), Nogueira (2015) e Certeau (2015), com o objetivo de oferecer um panorama sobre elementos da história das mulheres religiosas e suas produções intelectuais. Nesse espaço de discussões, a genealogia é um conceito que se faz presente como um elemento que atesta a existência de uma tradição de autoria feminina por parte dos escritos das mulheres místicas, desde o Medievo e chegando à produção de Teresa d'Ávila, autora de obras como *Moradas del Castillo Interior* (*Moradas do Castelo Interior*) e *Exclamaciones*, sendo esta última, junto ao *Libro de la Vida*, carregada de referências aos antepassados, homens e mulheres que escreveram sob as lentes da Mística e da Literatura.

O terceiro capítulo é voltado ao pensamento sobre tradução e recebe o título

“A tradução e a imagem da obra teresiana: discussões sobre cânone e fama literária”. Essa parte da obra apoia-se em uma visão sistêmica (LEFEVERE, 2007) relacionada à formação do cânone literário (REIS, 1992), como este se forma e se mantém, bem como a necessidade de revisão desse mesmo cânone (FLOTOW, 2013). Portanto, nesse capítulo, é problematizada a imagem dos escritos de Teresa d’Ávila que recebe tratamento canônico nos espaços de interesses religiosos, mas não têm recebido atenção satisfatória por parte da crítica literária.

O último capítulo intitula-se “*Exclamaciones e Vejamen*: dois grandes escritos de Teresa d’Ávila” e será dedicado à análise das obras referidas. A fim de aplicar o resultado das problematizações desenvolvidas ao longo do texto, o quarto capítulo lança luz sobre os temas tratados nas duas obras, bem como a respeito de certos recursos retóricos empregados (WEBER, 1990), procurando apresentar alguns pontos de ligação entre os escritos *Exclamaciones* e *Vejamen* e outras obras de Teresa d’Ávila. O capítulo mostra que a produção teresiana foi realizada sob um projeto de escrita, também literária, desenvolvido por uma mulher profundamente culta e que empregou uma retórica de sobrevivência intelectual, religiosa e literária. No contexto, é feito o diálogo com alguns pareceres de Compagnon (2009).

A culminância dessa discussão ocorre com a apresentação de uma proposta de tradução das obras mencionadas, sob o viés dos Estudos Literários. Isto quer dizer que o caminho adotado para levar os textos de um idioma para outro foi considerá-los mais que idioma, mas principalmente como uma peça estética.

Sob essa perspectiva, cada tradução possui seus critérios e se apresenta como nova, conforme o conceito de “novo” apresentado por Roland Barthes, quando afirma que “O Novo não é uma moda, é um valor, fundamento de toda crítica [...]” (BARTHES, 2010, p. 50). Nesse sentido, a tradução também é uma forma de crítica que será apresentada no corpo textual, aqui exposta, ao longo das discussões.

As traduções propostas enfatizam, portanto, a performance do texto teresiano, especialmente no que ela possui de patético e, portanto, carregada de dramaticidade. Esse olhar sobre os escritos de Teresa d’Ávila reconhece os elementos que os fazem trazer antecipações do estilo conhecido como Barroco (HATZFELD, 2002), embora cronologicamente ainda se estivesse sob os valores pretensamente renascentistas.

Após estas breves notas de apresentação, torna-se pertinente a leitura do texto que se segue, nele encontrando as discussões que o recorte traçado propicia. Espera-se que as reflexões desenvolvidas sejam oportunidade de alargamento das concepções sobre a produção literária de Teresa d’Ávila e, como consequência, de toda a tradição da qual seus escritos fazem parte.

# 1

## Teresa d'Ávila e o Siglo de Oro: entre Inquisição e transgressão



A vasta obra de Teresa d'Ávila tem envolvido leitores que, diante dela, assumem as mais diversas posturas. Pesquisadores ou apreciadores livres, todos atestam a singularidade dos escritos dessa espanhola que viveu durante o *Siglo de Oro* e que, portanto, recebeu o hálito das várias correntes, tanto religiosas quanto estéticas, que se misturavam naquele período.

Neste capítulo, interessa colocar em relevo alguns elementos relacionados ao contexto de escrita da obra teresiana, parte de suas principais influências quanto a seu pensamento religioso e como esse pensamento foi manifestado em obras que transcenderam motivações religiosas para se expressar por meio da arte literária, como foi o caso de *Exclamaciones* e *Vejamen*<sup>06</sup>. Também interessa, neste capítulo, questionar os limites das periodizações estanques na historiografia clássica, a fim de proporcionar novos olhares sobre as bases da obra de Teresa d'Ávila.

### Teresa d'Ávila e a vigilância inquisitorial: alguns elementos contextuais

Antes de colocar em relevo questões relacionadas ao *Siglo de Oro* espanhol (*Siglos*, no plural, talvez seja mais adequado), é fundamental discutir sobre a relatividade de qualquer periodização. No que toca às artes, como um todo, não é demais destacar que nenhuma corrente estética começa e termina em épocas totalmente recortáveis. Não é à toa que, numa periodização tradicional, o chamado *Siglo de Oro* abarca, no mínimo, os séculos XVI e XVII, englobando as manifestações do Renascimento e do Barroco.

Mais do que isso, esse momento da história espanhola apresenta elementos que demonstram uma continuação do uso de alguns valores medievais, especialmente no que toca à Literatura, à Teologia e à Filosofia. Mesmo no aspecto humanista adotado, é indispensável lembrar a importância que tiveram, já na Idade Média, autores clássicos como Platão e Aristóteles, por exemplo, na construção dos pensamentos patristico e escolástico, representados mais particularmente nos trabalhos de Agostinho de Hipona, Gregório Magno e Tomás de Aquino.

A esse aspecto, junta-se a tradição da Mística cristã que se intensifica, durante o *Siglo de Oro*, haja vista a ascensão dos “Espirituais” e suas obras como foi o caso de Juan de Ávila, Francisco de Osuna e a própria Teresa d'Ávila que, a duras penas, apresentou seu pensamento e sua estética.

Em primeiro lugar, é possível afirmar o fato de que há uma Mística que se inscreve numa produção literária e teológica (de uma teologia paralela à clássica) durante toda a Idade Média. Além disso, são passíveis de revisão as concepções sobre o período medieval em si, desde a própria terminologia conhecida (Idade Média), até a necessidade de se reconhecer que esse foi um período longo, oscilante em suas manifestações e que não cessou com o advento da Modernidade iniciada no fim do século XV e início do século XVI.

<sup>06</sup> “Exclamações” e “Certame”.

Nesse caso, fica evidente que uma crítica à historiografia clássica traz como consequência, pelo menos, a reformulação de conceitos relacionados aos recortes temporais, considerando-os como necessárias convenções que auxiliam o exercício de pensar a história e suas expressões nos diversos campos das atividades humanas.

Sobre essa temática, o historiador Jacques Le Goff, em seu ensaio *A história deve ser dividida em pedaços?* (2014), afirma que

[...] exceção feita ao tempo cíclico, que nunca ofereceu nenhuma teoria “objetiva”, todas as concepções de tempo são suscetíveis de serem racionalizadas e explicadas, tornando-se dessa maneira “história” e permitindo, tanto na memória das sociedades humanas quanto no trabalho do historiador, a elaboração de uma ou várias periodizações. (LE GOFF, 2014, p. 34)

De acordo com esse parecer, é possível concordar com Le Goff quando o objetivo é focar uma determinada época, no caso, os séculos XVI e XVII e sua vasta produção literária. Apesar de esse período ser tratado como *Siglo de Oro*, basta um breve olhar sobre a imensa gama de obras, dos mais diferentes tipos, que foram escritas nesses séculos, para notar a dificuldade de enquadramentos totalizadores. Nesse sentido, as diversas possibilidades de elaborar periodizações, como sinaliza Le Goff, mostram que as interpretações são flexíveis e o caso dos Estudos Literários se insere no campo do que está sempre aberto a revisitações.

Essa postura, inclusive, é adotada por pesquisas que se debruçam especificamente sobre as artes do período em destaque, como é o caso dos estudos de Maria Belén Molina Jiménez (2005), em sua tese sobre Literatura e Música do *Siglo de Oro*. Ela afirma que

A tradicional divisão da história da literatura dos séculos XVI e XVII em Renascimento e Barroco, respectivamente, chegou a considerar como diferenças o que, em realidade, foram confluências em ambos os períodos. Não em vão, muitos críticos se referem a esses períodos como dois lados de uma mesma moeda. Em realidade, os artistas europeus nunca localizaram entre um e outro momento uma fronteira e uma ruptura significativas. A literatura de ambos os séculos visa a um mesmo ideal, o Classicismo, que opõe a ambas o medieval, porém não entre elas, mesmo que os meios e a justificação estética variem consideravelmente de uma etapa para a outra.<sup>07</sup>

<sup>07</sup> “La tradicional división de la historia de la literatura de los siglos XVI y XVII en Renacimiento y Barroco, respectivamente, ha llegado a confundir como diferencias lo que en realidad han sido confluencias en ambos períodos, no en vano muchos críticos se refieren a estos períodos como las dos caras de una misma moneda. En realidad, los artistas europeos nunca localizaron entre uno y otro momento una frontera y una ruptura significativas. La literatura de ambos siglos mira a un mismo ideal, el Clasicismo, que opone a ambas con respecto a lo medieval, pero no entre ellas, aunque los medios y la justificación estética varíe considerablemente de una etapa a otra.” (JIMÉNEZ, 2005, p. 79). Disponível em <https://digitum.um.es/xmlui/bitstream/10201/200/1/molinajimenez1de2.pdf>. Acesso em: 25 jan 2016.

Apesar de reconhecer uma sintonia entre as produções artísticas dos séculos XVI e XVII, Jiménez segue o pensamento de que há uma ruptura com a Idade Média. Esse modo de conceber o referido momento histórico possui lacunas, pois a ruptura é relativa, principalmente ao considerar a história da formação de intelectuais, desde Agostinho de Hipona até Erasmo de Rotterdam e mesmo o aparecimento dos Espirituais, mais tarde incluídos no rol dos representantes da Mística cristã.

No contexto destas discussões, é possível dialogar com o trabalho do historiador holandês Johan Huizinga. Os apontamentos, aqui buscados, estão em seu famoso estudo chamado *O outono da Idade Média* (2010) cujo título, inclusive, já causou polêmicas no campo da tradução<sup>08</sup>. Por enquanto, interessa ao presente contexto destacar uma de suas afirmações:

A origem do novo é o que geralmente nosso espírito procura no passado. Deseja-se saber como os novos pensamentos e as novas formas de vida, que mais tarde brilharão em toda a sua plenitude, foram despertados; observa-se esse período sobretudo quanto às crenças que continuam no tempo seguinte. (HUIZINGA, 2010, p. 6)

Nesse excerto, Huizinga destaca a necessidade de considerar as manifestações históricas como fatos interligados no decorrer dos tempos. O passado, segundo ele, é onde se costuma buscar a origem das coisas, dos fenômenos. Isso ocorre quando se pensa nas expressões da mística cristã ocidental presentes nas obras dos Espirituais (místicos) do século XVI, principalmente na Espanha, onde Teresa d’Ávila atuou<sup>09</sup>.

Na mesma edição da referida obra de Huizinga, há uma entrevista que Jacques Le Goff faz a Claude Mettra. Num dos comentários, o entrevistador afirma:

[...] nota-se o quanto Huizinga se sentia incomodado pelas periodizações categóricas que predominavam na pesquisa histórica. Para ele, os conceitos de Idade Média e Renascimento são formas vazias. Ele sabe muito bem que o problema não reside nessa divisão abstrata do tempo. Quando atingimos as camadas profundas da história, o que vemos são continuidades. (LE GOFF, 2010, p. 589)

Desse posicionamento, é possível inferir que o fato artístico, de qualquer época, não pode ser visto como uma experiência que surge do inteiramente novo, mas se constitui como um elemento nascido de uma cadeia formada por outros elementos. Desse pensamento se pressupõe a razão de ser inadequada uma periodização que leve ao pé da letra as nomenclaturas utilizadas para denominar recortes de teor didático.

<sup>08</sup> Esta obra foi traduzida inicialmente, do holandês para o francês, por Julia Bastin, e publicada em 1932, sob o título *Le Déclin du Moyen Âge* (O Declínio da Idade Média). Mais tarde, em 1975, a mesma tradução foi publicada sob o título *L’Automne du Moyen Âge* (O Outono da Idade Média), o que expressou mais amplamente a ideia de Idade Média trazida por Huizinga.

<sup>09</sup> Sobre os ecos do medieval nas obras dos/das místicos/místicas do século XVI, será tratado no próximo capítulo desta tese.



Uma constatação que sustenta tais posturas teóricas pode ser encontrada no quesito da preocupação com a forma, nas artes, e com a razão, na Filosofia. No eixo temporal que costura os quinze primeiros séculos da era cristã, essa preocupação não é exclusiva do Renascimento do século XV, assim como a teorização e os relatos da Mística não são exclusivos do medievo, como foi dito sobre a significativa expressão que esta vivência religiosa teve no século XVI. Desde a patrística agostiniana, a escolástica tomista, ou o pensamento averroísta, a preocupação com a racionalidade e com um determinado modelo de humanismo (conceito, aqui, bastante relativo) já era uma constante discussão nas academias medievais, apresentada principalmente nas obras dos intelectuais que atuaram na época do aparecimento das universidades europeias.

Vale ressaltar o fato de os intelectuais dos séculos XII e XIII terem escolhido o termo “filósofo” (palavra advinda da Antiguidade, *philosophus*) para denominarem a si mesmos. Como esclarece Le Goff, em *Os intelectuais da Idade Média* (1989), era o tempo de Tomás de Aquino e de Siger de Brabante e “Na época de São Tomás de Aquino e de Siger, o filósofo por excelência, isto é, o filósofo com “F” maiúsculo, era Aristóteles. Na Idade Média, porém, é um filósofo cristão. Ele é a expressão do ideal das escolas do século XII ao XV: o humanismo cristão.” (LE GOFF, 1989, p. 18) Mesmo que esse humanismo sofra transformações, o que é natural e esperado, ele também recebeu contestações por meio de outras posturas de pensamento. Mas, como Le Goff sustenta, “[...] tudo se tornaria mais claro se abandonássemos o corte tradicional Idade Média/Renascimento, e considerássemos uma longa Idade Média até o século XIX [...]” (LE GOFF, 1989, p. 15).

Quanto ao conhecimento das obras gregas, latinas e árabes por parte dos europeus, a intersecção de culturas em algumas das sociedades europeias medievais foi a maior propulsora do acesso a manuscritos, devido à formação das cidades, especialmente aquelas onde havia grande afluência comercial. Durante a Idade Média central, o comércio intelectual estava relativamente aquecido, conforme o trecho a seguir:

Filha do tempo, a verdade o é também do espaço geográfico. As cidades são centros de irradiação na circulação dos homens, tão plenas de idéias como de mercadorias, lugares de trocas, mercados e encruzilhadas do comércio intelectual. Durante o século XII, quando o Ocidente nada tem a exportar além de matérias-primas, embora já esteja despontando o desenvolvimento têxtil, os produtos raros e os objetos de valor vêm do Oriente, de Bizâncio, Damasco, Bagdá ou de Córdoba. Junto com as especiarias e as sedas, os manuscritos trazem a cultura greco-árabe para o Ocidente cristão. (LE GOFF, 1989, p. 25)

Nesse contexto, além da chegada ao Ocidente europeu dos manuscritos vindos do Oriente, importa ressaltar que o papel desempenhado pelos tradutores cristãos ocidentais possuiu uma relevância indiscutível.<sup>10</sup> Junto à tradução propriamente dita das obras em questão, os comentários desses intelectuais também ofereciam a tônica de

<sup>10</sup> Sobre tradução, uma discussão mais abrangente será realizada no Capítulo 3, desta obra.

um determinado pensamento, num esforço de adaptação ao idioma e à cultura de chegada. Assim, obras de Aristóteles e de Platão, por exemplo, receberam variados olhares e, conseqüentemente, foram utilizadas de formas distintas, em diferentes momentos da história.

Ainda sobre esse intercâmbio intelectual, Le Goff esclarece:

As obras de Aristóteles, Euclides, Ptolomeu, Hipócrates e Galeno seguiam no Oriente os cristãos heréticos – monofisistas e nestorianos – e os judeus perseguidos em Bizâncio, sendo por eles doadas às bibliotecas e escolas muçulmanas, onde foram amplamente acolhidas. [...]. Duas zonas principais de contato recebem então os manuscritos orientais: a Itália e, mais ainda, a Espanha. Nesses locais, nem a ocupação temporária da Sicília e da Calábria pelos muçulmanos, nem o movimento de Reconquista cristã impediram jamais as trocas pacíficas. (LE GOFF, 1989, p. 26)

As informações apresentadas levam à compreensão fundamental quanto à sinuosidade das trilhas pelas quais passaram algumas obras clássicas até chegar à Espanha, espaço onde ocorreu a produção intelectual de Teresa d’Ávila. Como se verá adiante, seu contexto de vida e obra traz o resultado dessa multiplicidade de caminhos e heranças culturais.

Por tudo isso, vê-se como Antiguidade, Idade Média, Modernidade e Siglo de Oro são nomenclaturas que auxiliam o exercício de situar-se em cada época, em cada enfoque, mas não refletem todo o conjunto de práticas intelectuais de um momento da História. Por essa razão, pode-se continuar afirmando que a obra teresiana está situada no Siglo de Oro espanhol, mas tal afirmação não é capaz de englobar tudo nas contextualizações cronológicas.

Portanto, ao discutir sobre a relatividade dos recortes temporais usados pela Literatura (e pela própria História), pretende-se destacar “[...] a possibilidade de corrigir as distorções de uma história cronológica e biográfica das artes e de formular interpretações que, sem fugir ao rigor crítico, vejam no objeto artístico mais que simples reflexo de época ou projeção subjetiva” (ÁVILA, 1994, p. 23).

Com essa percepção, será possível tratar a obra teresiana como uma produção que engloba muitas heranças subjetivas, que traz elementos próprios das estéticas literárias de seu tempo e de outras épocas que se presentificavam constantemente nas suas construções verbais e, inclusive, nos silêncios intercalados.

Assim, com o objetivo de aprofundar a contextualização dos escritos teresianos, é indispensável tratar da presença do Santo Ofício na Europa, mais especificamente na Espanha. Tal presença definiu muito do teor das obras de Teresa d’Ávila, já que trouxe o constante medo de condenações inquisitoriais, algo frequente naquela época

e naquela sociedade.

Muitos elementos propiciaram a disseminação do cristianismo pelos territórios orientais e ocidentais. Inicialmente, a língua e a filosofia gregas, a política romana e a ética judaica foram basilares para que as ideias provenientes da mensagem cristã fossem divulgadas, tomassem corpo e também ganhassem interpretações diversas, dependendo dos valores subjetivos de cada grupo que as adotava. Como afirma Jean Daniélou, por meio de McGinn (2012), “Três mundos contribuíram para formar a Igreja cristã: três culturas, três visões e expressões da verdade – a judaica, a grega e a latina; e cada uma delas produziu sua própria teologia distinta.” (DANIÉLOU apud MCGINN, 2012, p. 275). Dessa origem diversificada é que nasceu uma expressão filosófica e teológica, igualmente ampla e multifacetada, tecendo uma religião que abarcou parte da variedade subjetiva humana daqueles adeptos. Alguns empunhavam bandeiras puramente territorialistas, enquanto outros desejosos de transcendência, atuavam no campo espiritual e intelectual.

Mais tarde, por volta dos séculos XI e XII, em que já existia uma Igreja cristã institucionalizada e ligada a uma organização feudal, essa divisão de atividades ficava bem mais evidente por meio da divisão social em ordens. Eram os *oratores* (os que oravam, os clérigos), os *bellatores* (o que guerreavam) e os *laboratores* (os que trabalhavam) (FRANCO JÚNIOR, 2001, p. 90). Essa configuração social apresentava um importante fato que era a variedade de perfis participativos da Igreja medieval, como aconteceu também ao longo dos séculos, até a contemporaneidade, já que o número de seus adeptos foi cada vez mais se alargando.

Retornando ao contexto da Igreja primitiva, considera-se que houve um processo de formação dessa cristandade e este durou séculos. Nesse processo, as perseguições aos grupos cristãos foram realidade incontestada na história, tanto advindas de setores internos da comunidade que absorveu a ideia messiânica do Cristo, quanto de grupos externos. As que provinham dos setores externos não cessaram ao longo do tempo, mesmo depois da conversão de Constantino (século IV) e das consequências políticas e religiosas que esse evento gerou, ao resultar na legalização do cristianismo.

Além dessas formas de perseguições, também perduraram as internas, especialmente com relação às concepções teológicas que a mensagem cristã suscitava. Foram as chamadas “heresias”, isto é, posturas consideradas heterodoxas, segundo a formação de um cânone doutrinário que se organizava, aos poucos, naquela época.

Ao se tornar religião oficial do império romano, o cristianismo foi cada vez mais se institucionalizando como igreja, mas seu interesse em unificar uma doutrina nem sempre foi conseguido. A partir do concílio de Jerusalém (ano 49), os líderes adeptos da nova religião passaram a se reunir outras vezes a fim de tomar decisões, numa tentativa de estabelecer orientações que unificassem a postura doutrinária dos cristãos.

Assim, de tempos em tempos, os concílios iam sendo realizados, como o de

Arles (ano 313), Nicéia (ano 325), Cartago (ano 416)<sup>11</sup> e assim por diante. Nessa tentativa de organização doutrinária e teológica, desenvolveu-se o processo que elegeu o conjunto dos 27 livros do Novo Testamento, deixando de lado muitos textos, anteriormente usados pela comunidade cristã e que passaram a ser tratados como apócrifos, como foi o caso do *Evangelho de Pedro*, o *Evangelho de Enoque* e o *Evangelho de Maria Madalena*<sup>12</sup>, entre outros escritos.

Esse momento de formação institucional foi marcado pela atuação de intelectuais que ficaram conhecidos como os Pais da Igreja. São aqueles que, mais tarde, vieram a ser considerados os representantes da Patrística. Trata-se de uma terminologia que foi cunhada posteriormente, assim como esclarece Padovese:

O termo *teologia patrística* ou *patrística* foi empregado pela primeira vez em 1730 pelo protestante J. F. Budde. Como a patrologia, tem por objeto os textos literários cristãos dos primeiros séculos. Predomina na patrística o interesse dogmático e doutrinário desses escritos. (PADOVESE, 2003, p. 576)

Os textos da Patrística aos quais Padovese se refere tratavam de formular pareceres teológicos por meio de obras que desenvolveram regras de fé e, portanto, de conduta. São exemplos dos chamados Pais da Igreja, Clemente de Alexandria, Orígenes, Agostinho de Hipona, Gregório de Nissa, entre outros<sup>13</sup>, sendo Agostinho o mais famoso representante da Patrística latina. Escreveu obras como *A Cidade de Deus*, *De Magistro*, *De Trinitate* e *Confissões*, sendo esta última lida e apreciada por Teresa d'Ávila, pois a obra também é referência nas fundações da Mística cristã ocidental praticada pela reformadora da Ordem dos Carmelitas.

A Patrística contribuiu, nos primeiros séculos da era cristã, desempenhando o papel de base doutrinária e teológica, para a corporificação coletiva da cristandade. Porém, a igreja neonata daquela época possuía vários perfis de participação, desde as comunidades que frequentavam a ritualística pública, passando pelos clérigos intelectuais (alguns usurários e/ou belicosos), até os homens e as mulheres religiosos/as que se identificavam com a vida mística.

Nesse sentido, é importante destacar que a Igreja cristã não apenas defendeu-se das perseguições, mas também as empreendeu. Acrescente-se ao rol de tais perseguições, a dificuldade de conciliação entre os próprios líderes e suas comunidades. Em grande escala, essa dificuldade gerou o grande cisma entre a Igreja oriental e a Igreja ocidental, no ano de 1054, nascendo desse acontecimento, a Igreja Católica Ortodoxa

<sup>11</sup> Conferir cronologia apresentada pelo historiador Martin Marty, páginas 13 a 18, em seu trabalho intitulado *O Mundo Cristão: uma história global* (2014).

<sup>12</sup> Sobre os textos bíblicos apócrifos, importante compilação foi realizada por Maria Helena de Oliveira Tricca, cujo título é *Apócrifos: os proscritos da bíblia* (2007). Nesse trabalho, não foi incluído o Evangelho de Maria Madalena. Sobre este último, vale conferir o breve comentário de Milton L. Torres, disponível em <http://ciberteologia.paulinas.org.br/ciberteologia/wpcontent/uploads/2009/05/aimportanciadoassim-chamado.pdf>. Acesso em: 14 fev. 2016.

<sup>13</sup> Outros nomes ligados à Patrística podem ser encontrados em: <http://www.aquinate.net/portal/Tomismo/Fontes/patristicas.php>.

(oriental) e a Igreja Católica Apostólica Romana (ocidental).

Nessa configuração de variados conflitos encontra-se, por exemplo, o empreendimento das cruzadas que foi motivado pelo interesse de reconquistar Jerusalém e torná-la uma cidade governada por cristãos. Isso revelava uma radical postura de intolerância a outros grupos religiosos, no caso, aos muçulmanos, grande maioria em Jerusalém.

Sobre essas guerras, Martin Marty esclarece:

Os cristãos ocidentais não queriam ser impresados entre muçulmanos pelo leste e pelo oeste. No século XII, juntaram forças para retomar o território no mundo cristão do Oriente e recuperar os locais sagrados da Terra Santa. O resultado foi uma sequência de conflitos, as chamadas Cruzadas, devido à crux, a cruz de Jesus Cristo, que era seu estandarte. Aparecendo nos escudos dos cristãos, esse emblema recebeu homenagens constantes conforme o avanço das tropas, assim como os padres e papas também o invocavam. (MARTY, 2014, p. 108)

Esse aspecto que englobava conquista territorial e intolerância contra outras denominações religiosas continuou sendo um posicionamento político capaz de abarcar larga escala social, em vários espaços geográficos. Paralelo ao fim das cruzadas, a Igreja de Roma decidiu novos recursos de combate às posturas que fugissem do controle institucional. Porém, essa nova decisão também atingiu questões para além de território e rótulos de pertença a grupos religiosos. Mais uma vez, sob nomes relacionados ao divino, foi criado um sistema de perseguição: O Tribunal do Santo Ofício.

A instituição do Tribunal ocorreu em 1229, no Concílio de Tolouse<sup>14</sup>, pelo papa Gregório IX, “[...] com o objetivo de investigar e julgar possíveis suspeitos de heresia. Apresentava-se como uma nova forma de se fazer justiça, constituindo-se em novidade no sistema jurídico feudal” (SOUZA, 2003, p. 2). Importa destacar que

O Santo Ofício nasceu da necessidade de reformar, de restabelecer a ordem e de mantê-la, da necessidade de reafirmar a certeza. O conceito de ordem implicava na ausência de fermentações de ideias que pudessem sugerir revisões do pensamento e dos comportamentos, na eliminação das áreas conflituais, na inexistência de elementos que pudessem solapar as estruturas estabelecidas. (SIQUEIRA, 2015, p. 125)

De acordo com o trecho, o perfil ideológico do Santo Ofício comportava alto

<sup>14</sup> Apesar de o Tribunal haver sido instituído nessa ocasião, há relatos históricos de procedimentos inquisitoriais realizados em um período anterior a esse. Martin Marty afirma que, já em 1184, especialmente no sul da França, judeus foram os mais perseguidos pela atuação do que já se denominava como “Inquisição”. (MARTY, 2014, p. 111)

grau de inflexibilidade diante das manifestações plurais de religiosidade e de cultura que eram uma realidade nas sociedades, tanto orientais quanto ocidentais. À medida que avançam os séculos, essa tentativa de controle se tornou cada vez mais controversa, principalmente pelo fato de que, diferentemente das Cruzadas, as perseguições inquisitoriais atingiam grande parte dos adeptos do cristianismo (era justamente esse o interesse principal: combater os “maus cristãos”), inclusive muitos religiosos pertencentes a ordens monásticas.

Não é demais afirmar que, de acordo com o desenrolar dos fatos relacionados à Inquisição, o Santo Ofício configurou-se quase como uma instituição dentro de outra, traçando suas rotas de atuação que se manifestaram de maneiras específicas dentro de cada território onde atuou. São exemplos dessas atuações, os tratamentos oferecidos à França e à Espanha, no século XV:

Num caso, no vilarejo de Montailou, na França, o inquisidor tinha o propósito de educar, não de queimar, os hereges chamados albigenses. Ele interrogou centenas, mas fomos informados de apenas seis execuções. Na Espanha a história foi diferente, quase que totalmente impiedosa. Sob os monarcas Fernando e Isabel, o tratamento foi tão selvagem que o papa tentou contê-los. (MARTY, 2014, p. 111)

O comentário de Marty sobre a Espanha vai ao encontro das afirmações anteriores no quesito da relativa independência que o Santo Ofício possuía para atuar, mesmo estando sob o mesmo líder geral, o papa. Outra questão que merece destaque diz respeito às especificidades de ações para cada país. Nesse ponto, a Espanha apresentou vasto cenário de perseguição inquisitorial, o que atingiu diretamente a atuação de alguns escritores, marcando também, a obra de Teresa d’Ávila.

Esse enfoque é importante na construção de um olhar sobre a produção intelectual e artística da autora, mas é inegável que os fatos da perseguição inquisitorial nos dois países mencionados não podem ser resumidos nessas poucas afirmações. Especialmente no trato às mulheres, esse contexto possui muitas ramificações e a França não deixou de atuar com veemência.

Pelo menos dois casos chamam a atenção, no espaço francês (os mais famosos). O primeiro se dá em 1310, quando Marguerite Porète foi queimada viva e o segundo acontece em 1431 quando ocorreu o mesmo a Joana d’Arc, acusada de bruxaria, entre outras posturas consideradas inaceitáveis. Porète era beguina e escreveu *O Espelho das Almas Simples e aniquiladas e que permanecem somente na vontade e no desejo do Amor*<sup>15</sup>, obra mística mais antiga da Literatura francesa.

Joana d’Arc teve um processo inquisitorial longo que a levou a ser interrogada durante várias semanas. Ela esteve à frente de um exército de homens, defendendo a

<sup>15</sup> Título original: *Le miroir des âmes simples et anéanties et qui seulement demeurent en vouloir et désir d’amour*.

França dos ingleses. Sua condição de mulher e camponesa despertou a intolerância de muitos clérigos, o que moveu todo o percurso condenatório.

Retornando à temática central desta discussão, importa lembrar que o Cristianismo, antes de passar pela institucionalização de seu culto, bem como pelo grande cisma entre as condutas institucionais orientais e ocidentais, teve seu berço e identificação primeira entre os judeus. Dois elementos, possivelmente, causaram identificação entre os judeus e os cristãos. O primeiro é o da esperança messiânica que perpassa a fé judaica e o segundo, o fato de a prática ritualística ser realizada em templos, as sinagogas. Mais tarde, com a independência da fé cristã, outros tipos de templos (igrejas e catedrais) substituíram as sinagogas. Antes desse processo acontecer, porém, cristãos e judeus dividiam o mesmo espaço de fé, pois “A maioria dos cristãos da primeira geração eram judeus que continuavam a se considerar como tal e a frequentar as sinagogas normalmente” (MARTY, 2014, p. 37), isto é, não havia ainda uma clareza de singularidade ideológica para o cristianismo a ponto de ser reconhecido como religião.

No entanto, judeus conservadores perseguiam os primeiros cristãos, considerando-os como hereges, o que mais tarde veio a ser feito em ordem inversa. No espaço da atuação inquisitorial, por exemplo, eram os judeus convertidos (não raro, conversões forçadas) um alvo bastante frequente e, de forma especialmente marcante, essa perseguição ocorria na Espanha, no século em que Teresa d’Ávila viveu. Sua obra e de muitos de seus contemporâneos esteve sob vigilância por causa da mística que expressaram, mas a linhagem familiar da carmelita também sofreu com o antissemitismo do qual o Santo Ofício estava carregado.

É preciso manter em destaque o fato de que a Espanha do século XVI vivia uma espécie de redemoinho intelectual e religioso. Muitos representantes da Literatura, e de outras artes, tiveram reconhecimento de suas obras e são lembrados até os dias atuais. Ao lado do aparecimento de Miguel de Cervantes, Garcilaso de la Vega, Lope de Vega, entre outros nomes conhecidos e respeitados na arte literária, é inegável também que o surgimento de vários mosteiros católicos se constituiu como um fenômeno impactante na produção intelectual do País.

Mas, a vigilância do Santo Ofício recaía sobre os novos cristãos (judeus convertidos) e sobre a conduta dos religiosos, devido ao grande número de movimentos cristãos não reconhecidos pela Igreja Católica romana que se espalhavam por toda a Europa e, grande parte estava na Espanha.

Se os Goliardos<sup>16</sup> e as Beguinhas<sup>17</sup> tiveram seu lugar no auge da era medieval, agora os chamados Alumbrados, sobre os quais se verá adiante, eram ameaça às práti-

<sup>16</sup> Sobre os goliardos, segundo Franco (2009), “Foram chamados de *clerici vagi* (clérigos vagantes), ou apenas ‘vagantes’, ou ainda goliardos (epíteto este a eles atribuídos, de origem obscura, podia ser uma espécie de reverência a um certo tipo de monge mítico, devotado mais aos prazeres mundanos [...])” (FRANCO, 2009, p. 12)

<sup>17</sup> “[...] eram moças que não queriam entrar num mosteiro, queriam dedicar a vida ao serviço de Deus a do próximo. Até os 30 anos de idade viviam na de uma ‘beguina’ mais velha. Ao completar 30 anos, passavam a viver sozinhas numa casinha. Dedicavam a vida ao trabalho, ao serviço dos pobres, doentes e anciãos. Realizavam exercício de piedade em conjunto, mas cada uma tinha uma vida independente. Formavam às vezes ruas inteiras de casinhas semelhantes. Em certas

cas oficiais da Igreja. Além disso, era o tempo da Reforma Protestante e da contrapartida católica, a Contrarreforma da qual participava ativamente a Companhia de Jesus, ordem criada por Ignácio de Loyola.

Segundo Sônia Siqueira,

Nos séculos XVI e XVII as heresias que se combatiam apresentavam-se sob diferentes formas. Escondiam-se, mais refinadas, sob os rótulos do Erasmismo, Iluminismo, Pietismo, Luteranismo ou Judaísmo, entre outros. Talvez fossem mais graves do que as heresias medievais porque se ocultavam, disfarçadas, sob novas versões da espiritualidade cristã. (SIQUEIRA, 2015, p. 126)

No comentário, Siqueira destaca a nova maneira como as heresias se manifestavam no *Siglo de Oro*. É preciso levar em consideração que a comunidade cristã já estava totalmente instituída e oficializada e, portanto, mais forte. Além desse fato, as ideias advindas da cristandade já haviam ganhado muito mais espaço do que nos séculos anteriores. Isso fazia com que a sonhada unificação doutrinária fosse bem mais difícil.

A Espanha, nesse contexto, possuía uma singularidade, especialmente em algumas cidades como Toledo, Granada, Sevilha e Barcelona onde o comércio e as trocas culturais eram fervilhantes. Nessas e em outras cidades que desenvolviam atividades semelhantes, as práticas religiosas também variavam. Mulçumanos e judeus faziam parte dessa variedade cultural e religiosa e os judeus, prioritariamente cidadãos, protagonizavam destacadamente as atividades culturais.

Na conferência *La limpieza de sangre* (1991), o historiador e genealogista espanhol Jaime de Salazar Acha destaca que “Desde época imemorial, houve na Espanha uma importante colônia judia. Já desde antes da invasão muçulmana, os judeus formaram [...] numerosas e ricas sinagogas nas principais cidades”.<sup>18</sup> Essa presença tão marcante não poderia ser excluída e, ao mesmo tempo, incomodava por questões econômicas e religiosas, principalmente.

No reinado dos *Reyes Catolicos*, foi emitido um decreto que forçava a conversão dos judeus e, dez anos mais tarde, outro decreto obrigava a conversão dos muçulmanos. Aos primeiros, após a mudança de rótulo religioso, passou-se a chamar de

cidades formavam uma cidade dentro da cidade (*Begijnhof, Béguinage*). [...] Em síntese, essas ‘beguinhas’ eram leigas, não faziam votos, viviam na pobreza e na piedade. Praticavam a continência, mas podiam sair da vida de ‘beguinhas’ quando quisessem.” (COMBLIN apud CALADO, 2008, p. 22-23)

Para uma exposição mais ampla, sugere-se a leitura de “Beguinhas: a mística renano-flamenga”, presente na tese de doutorado intitulada *Escrita conventual: raízes da literatura de autoria feminina na América hispânica* (2014), escrita por Karine da Rocha Oliveira e disponível em: <http://repositorio.ufpe.br/bitstream/handle/123456789/13289/TESE%20Karine%20da%20Rocha%20Oliveira.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em: 15 out. 2018.

<sup>18</sup> “Desde época inmemorial hubo en España una importante colonia judía. Ya desde antes de la invasión musulmana, los judíos formaron [...] numerosas y ricas aljamas en las principales ciudades.” (ACHA, 1991, p. 290)

“*marranos*”<sup>19</sup> e, aos segundos, “*moriscos*”.

Quanto aos judeus, Rosa Rossi afirma que “[...] depois do Decreto de expulsão de 1492, os verdadeiros e autênticos judeus da Espanha já não existiam, pois haviam se convertido ou haviam emigrado”<sup>20</sup>. Mas, essa conversão, além de acontecer sob violência simbólica, custava muito caro à conduta dos “neocristãos”, já que passaram a ser constantemente vigiados e a viver sob o risco de serem anonimamente denunciados à Inquisição.

O decreto de expulsão foi uma espécie de culminação de um processo de rechaço ideológico que já havia sido oficialmente praticado. Aqui, é importante lembrar do “[...] primeiro «estatuto de limpeza», isto é, uma ordem de exclusão dos judeus de origem de cargos e regedorias da cidade de Toledo, em 1449”<sup>21</sup>, o que trouxe muita vigilância sobre as fundações teresianas, a começar pela primeira, a do Convento de São José, em Ávila.

Por causa do “estatuto de limpeza” de sangue, os conventos daquela época só admitiam pessoas que atestassem ser cristãos/ãs velhos/as, isto é, que não descendiam de nenhum/a judeu/judia, mesmo que fosse de um/a convertido/a. Por mais que esse procedimento tenha se modificado em seu uso, ao longo do tempo, vigorou na Espanha até segunda metade do século XIX, mais especificamente até 1865, segundo Acha (1991, p. 307).

Considerando essas informações, o período ao qual se convencionou chamar de *Siglo de Oro* esteve sob os olhos inquisitoriais e, evidentemente, muitas obras artísticas da época trouxeram elementos relacionados com esse fato. A obra de Teresa d’Ávila é uma delas, conforme será possível constatar adiante.

Quando ingressou no convento da Encarnação, em Ávila, Teresa Sánchez de Cepeda y Ahumada ofereceu o dote prescrito e, por ser filha de um fidalgo, lá era tratada como *Doña* Teresa. A futura escritora e reformadora da Ordem do Carmo era filha de Beatriz de Ahumada e Alonzo Sánchez de Cepeda, um toledano filho de comerciante.

Esses dados sobre Teresa d’Ávila são indispensáveis ao exercício de buscar compreender o impacto que sua obra e sua postura religiosa causaram na cultura de sua cidade, na Literatura conventual de sua época, bem como no Cristianismo católico e em outros inúmeros espaços subjetivos. São importantes também no contexto dos Estudos Literários interessados na construção de seu discurso.

Conforme já mencionado, foi em Toledo que se emitiu o primeiro estatuto de limpeza de sangue e, pouco mais de quarenta anos depois, o avô paterno de Teresa de

<sup>19</sup> O termo, na língua espanhola corrente daquela época queria dizer “cerdos indecentes”. Em língua portuguesa, “porcos indecentes”. (ROSSI, 2015, p. 44)

<sup>20</sup> “[...] después del Decreto de expulsión de 1492, los verdaderos y auténticos judíos de España ya no existían, se habían convertido o habían emigrado.” (ROSSI, 2015, p. 46)

<sup>21</sup> “[...] primer «estatuto de limpieza», es decir, una ordenanza de exclusión de los judíos de origen de cargos y regidurías de la ciudad de Toledo en 1449.” (ACHA, 1991, p. 292)

Ahumada (Juan Sánchez) sofreu um processo inquisitorial. Ele era um judeu convertido e fora denunciado ao Tribunal do Santo Ofício por manter, secretamente, práticas judaizantes. Esse fato era muito grave, pois “Encontrar sangue judeu na linhagem de uma pessoa - ser cristão/ã novo/a trazia consigo a exclusão e a marginalização social. As conversões forçadas eram motivo para cair sobre eles a suspeita quanto à autenticidade de sua conversão.”<sup>22</sup>

O processo contra Juan Sánchez trouxe como resultado o grande rebaixamento público de sua família, pois teria que aparecer entre todos, usando o *sambenito*, um capuz amarelo contendo seu nome. O uso do *sambenito* simbolizava desonra para o processado e para seus familiares.

Detalhadas informações sobre a família paterna de Teresa d’Ávila foram coletadas e divulgadas pela hispanista italiana Rosa Rossi, em sua obra *Teresa de Ávila: biografía de una escritora* (2015). Das páginas 43 a 54 da referida biografia, há o relato sobre a mudança de residência dos Sánchez, que deixaram Toledo e foram se instalar em Ávila. Entre outros detalhes, a estudiosa apresenta a razão pela qual a carmelita pode desenvolver seu protagonismo sem que nenhum de seus parentes, e nem ela mesma, fossem descobertos e tratados como “*marranos*”.

Juan Sánchez, após ser processado, não pôde lidar com as constantes humilhações e exagerada vigilância dos toledanos. Por isso, resolveu transferir sua morada para Ávila e, naquela cidade cuja população girava em torno de apenas mil habitantes na época,

[...] fez o que na Espanha do século XVI faziam todos os convertidos que se podiam permitir (e eram muitos): comprou um certificado falso de fidalguia, um certificado de pertencimento à classe nobre, que livrava dos sequestros, do cárcere por dívidas e da tortura, um estrato da sociedade cujos membros eram considerados –salvo que se provasse o contrário- de sangue *limpo*, enquanto descendentes de antigas famílias e, portanto, cristãos velhos.<sup>23</sup>

Isso quer dizer que havia um elemento a mais que fragilizava, na sociedade do *Siglo de Oro*, o percurso de atuação de Teresa d’Ávila. Não se pode afirmar, neste texto, que ela sofreu qualquer suspeita de “sangue impuro”, mas é sabido que seu pai (Alonso Sánchez de Cepeda) teve de provar autenticidade de fidalguia, em 1519, quatro anos após o nascimento da autora de *Exclamaciones* e de *Vejamen*.

Após a morte da escritora, todo um halo ao redor de sua imagem foi sendo

<sup>22</sup> “Encontrar sangre judía en el linaje de una persona-ser cristiano/a nuevo/a llevaba consigo la exclusión y la marginación social. Las conversiones forzadas eran causa de que cayera sobre ellos la sospecha en cuanto a la autenticidad de su conversión (GÓMEZ, 2014, p.55).

<sup>23</sup> “[...] hizo lo que en la España del siglo XVI hacían todos los conversos que se lo podían permitir (y eran muchos): compró un certificado falso de hidalguía, un certificado de pertenencia al estado noble, que eximia de los sequestros, de la cárcel por deudas, y de la tortura, un estrato de la sociedad cuyos miembros eran considerados –salvo prueba en contrario- de *limpia* sangre, en tanto descendientes de antiguas familias y, por lo tanto, cristianos viejos.” (ROSSI, 2015, p. 45)

construído e não interessava, no processo e resultados dessa construção, o reconhecimento de sua origem familiar paterna, já que possivelmente esse fator traria um olhar prejudicial sobre seu papel no contexto dos valores conservados por seu país e por sua religião. Dessa maneira, “A memória de uma Teresa filha de nobres e cristãos-velhos faz com que as evidências de sua real ascendência judaica seja esquecida propositalmente.” (SANTOS, 2012, p. 65)

No entanto, a idealização que foi nutrida em torno da Teresa de Ahumada, considerando-a santa e, portanto, sacralizada, passou a ser fortemente questionada, especialmente no século XX. Rosa Rossi, ao referir-se às atividades de pesquisa histórica dos anos setenta menciona que

[...] naqueles anos, a figura canônica foi questionada radicalmente e a figura real começava então a desenhar-se, graças a essa série de afortunados achados de documentos, em primeira mão [...]. O primeiro foi o descobrimento dos papéis do Arquivo de Valladolid que demonstraram, sem sombra de dúvida, que a família de Teresa era de origem judaica, destruindo de vez um dos fundamentos da construção tradicionalista da «santa» e levando a figura de Teresa ao centro da interpretação da história do século XVI espanhol [...] <sup>24</sup>

Além da descoberta relatada no trecho, essas afirmações trazem à luz um quesito bastante oportuno ao exercício da pesquisa voltada à obra teresiana. Trata-se das percepções novas e até inesperadas que podem advir dessa atividade. Isso ocorre devido à mesma idealização da qual já se falou acima que, no decorrer do tempo, deixou de lado certos aspectos importantes de serem considerados, ao atentar para a herança intelectual e artística deixada pela escritora de Ávila.

Apesar de não haver sofrido perseguição inquisitorial por causa de sua origem familiar, Teresa d'Ávila foi constantemente vigiada pelo poder inquisitorial por causa da sua mística e, conseqüentemente, da sua produção escrita. Sua conduta guiada por um obstinado espírito reformista era muito mais perigosa por ser atributos de uma mulher. Sobre essa questão, será tratado de maneira mais abrangente no segundo capítulo desta obra.

Neste contexto, é indispensável destacar o fato de Teresa d'Ávila ter sido educada por dois leitores assíduos. Sua mãe, Beatriz de Ahumada, era adepta das novelas de cavalaria e seu pai, Alonso de Cepeda, dos livros de devoção. Ambos costumavam repassar para seus filhos as obras lidas. Da junção desses dois universos de leitura, formou-se o gosto teresiano relatado em sua autobiografia, o *Libro de la Vida*, bem como

<sup>24</sup> “[...] en aquellos años, la figura canónica fue cuestionada radicalmente, y la figura real comenzaba a dibujarse entonces, gracias a esa serie de afortunados hallazgos de documentos de primera mano [...]. El primero fue el descubrimiento de los papeles de Archivo de Valladolid que demostraron, sin asomo de duda, que la familia de Teresa era de origen judío, destruyendo de golpe uno de los fundamentos de la construcción tradicionalista de la «santa» y llevando la figura de Teresa al centro de la interpretación de la historia del siglo XVI español [...]” (ROSSI, 2015, p. 25)

nas biografias da escritora.

Um dos fenômenos que ganhou destaque no século XVI foi o aparecimento de vários movimentos religiosos que iam de encontro ao posicionamento tradicional da Igreja de Roma. Tais manifestações partiram, assim como ocorreu na história do cristianismo primitivo, tanto dos setores internos da Igreja, quanto de grupos externos. No que compete à Reforma Protestante, a luterana, há um movimento de dentro para fora da Igreja, pois Martinho Lutero fora um monge que passou a negar dogmas e determinadas posturas do clero. Por essa razão, a Reforma luterana tornou-se famosa, mas foram muitos os movimentos religiosos de caráter reformista, tais como Calvinismo, Anabatismo e outros que não obtiveram o mesmo alcance.

Na Espanha, foi o tempo dos *Alumbrados*. Eles foram produto do meio católico e monástico, como uma corrente de experiência religiosa advinda de um ambiente franciscano, mas que foi logo considerada como herege, pela Inquisição. Segundo Ribeiro,

Por volta de 1512, no Convento franciscano de la Salceda, perto de Guadalajara, começaram a fazer-se sentir duas correntes espirituais fortemente influenciadas pela tradição da mística renana e flamenga [...]. Duas linhas interpretativas do caminho a seguir para chegar a Deus. Estas duas correntes, o *dejamiento* e o *recogimiento*, viveram juntas, não sem alguns atritos [...] (RIBEIRO, 2009, p. 30)

Essas informações apontam para o cerne do movimento ao qual se chamou de *Alumbrados* ou *Dejados*, isto é, Iluminados ou Despojados. A outra corrente, o *recogimiento* (recolhimento), continuou sendo praticada por muitos franciscanos, como os conhecidos Francisco de Osuna e Juan de Ávila. Por razão de sua origem em comum, o *recogimiento* atraía a vigilância inquisitorial, chegando mesmo a provocar a proibição de certos livros escritos por religiosos que defendiam o recolhimento como via de encontro com Deus.

Teresa d'Ávila defendeu o recolhimento e a oração mental como práticas que levariam a uma aproximação com Deus. Suas obras foram pautadas nesse pensamento e, por essa razão, estiveram constantemente sob o olhar inquisitorial. Além de haver declarado sua relação de apreço ao *Tercer Abecedario Espiritual* de Francisco de Osuna, a escritora também nutria amizade pessoal com Juan de Ávila, autor de *Audi, Filia*, obra presente na lista do *Índice Librorum Prohibitorum* de 1559.<sup>25</sup>

Quanto à segunda obra, não há citações sobre ela nos escritos teresianos, por razão do que agora foi dito. Sabendo que era constantemente vigiada, a escritora de Ávila protegia-se de várias formas. Uma delas era afirmar que escrevia sob ordem e licença (expressão ambígua) de seus confessores. Outra maneira era por meio do

<sup>25</sup> Índice de livros proibidos publicado pelo inquisidor espanhol, Fernando de Valdés. Poucas décadas antes, na Alemanha, os monges dominicanos Heinrich Kramer e James Sprenger publicaram o *Malleus Maleficarum* (1486) ou *Martelo das Bruxas* e que se converteu em manual de perseguição inquisitorial direcionado, mais frequentemente, às mulheres.

discurso de autodepreciação, muitas vezes levado ao pé da letra, inclusive em análises atuais de sua obra.

Assim, como será possível observar no desenvolvimento destas discussões, os escritos de Teresa d'Ávila demonstram o protagonismo transgressor de sua autora, sem que esse fator seja óbvio em suas construções textuais. A monja e escritora assumiu uma conduta que levou em consideração as diversas contradições do meio onde viveu. Ela estabeleceu uma possibilidade de convivência entre concepções tradicionais de conduta e suas propostas de reforma, tanto no espaço religioso, quanto na arte literária.

### **Tornar-se Teresa de Jesús em Ávila: a transgressão fundamental**

As mulheres contemporâneas a Teresa d'Ávila, especialmente as que pertenciam a uma linhagem de fidalguia, dispunham de duas opções: casar-se ou tornar-se religiosa. As que se tornavam religiosas, nem sempre o faziam porque desejavam a vida monástica. Muitas queriam oportunidade e a liberdade para o exercício intelectual.

Como foi mencionado, Teresa de Ahumada era amante dos livros. A convivência com novelas de cavalaria e com obras devocionais a inclinou para as letras e para a religião. Em seu *Libro de la Vida*, a autora fala de seus gostos literários, mas sinaliza que seus hábitos de leitura não eram totalmente livres. Ela escreve:

Era aficionada a livros de cavalaria [...]. E não me parecia mal gastar muitas horas do dia e da noite em tão vão exercício, embora escondida de meu pai. Era tanto o quanto me embebia nisso que, se não tinha um livro novo, parecia que eu não tinha contentamento.<sup>26</sup>

Esconder do pai que lia os livros de cavalaria leva a crer que ele não aprovava aquele costume. De fato, D. Alonso de Cepeda era responsável por criar em casa um ambiente de frequentes costumes católicos e as novelas de cavalaria não eram consideradas boas obras que inspirassem “bons costumes” às donzelas. Sua filha, no entanto, além de lê-las vorazmente, escreveu uma, conforme os apontamentos de Efrén de la Madre de Dios e Otger Steggink, ao *Libro de la Vida* (1974a, p. 25).

Na autobiografia, Teresa d'Ávila relata a convivência com seus primos (Capítulo 2), na adolescência, e como isso foi tratado como perigoso à sua condição de menina. Para evitar envoltórios amorosos antecipados e desfavoráveis, D. Alonso de Cepeda a enviou para um monastério que funcionava como colégio para moças. Era o monastério de Santa Maria da Graça, das monjas agostinianas. Lá, outras meninas seculares estavam internadas para aprender sobre conduta feminina e religiosa. Dentre outras vivências, a futura escritora conviveu mais frequentemente com uma das monjas, D.

<sup>26</sup> “Era aficionada a libros de caballerías [...]. Y parecíame no era malo, con gastar muchas horas de el día y de la noche en tan vano ejercicio, aunque escondida de mi padre. Era tan extremo lo que en esto me embebía, que, si no tenía libro nuevo, no me parece tenía contento.” (JESUS, 1974a, p. 30)

Maria de Briceño y Contreras, e foi nesse momento que a ideia de se fazer monja passou a habitar os pensamentos de Teresa de Ahumada, embora essa possibilidade ainda fosse considerada sofrida.

Como é possível observar, em vários trechos de sua autobiografia, os relatos mostram suas incertezas em relação ao que parecia ser uma escolha interessante. Assim, primeiramente ela diz: “E posto que eu estava, então, já inimicíssima de ser monja, folgava em ver monjas tão boas [...]”<sup>27</sup>. Apesar de apontar o extremo de sua aversão pela ideia de ingressar num monastério, vê-se que a possibilidade é cogitada nesse momento. Mesmo vivendo uma espécie de luta interior, mais adiante reforça que, ao encomendar-se à oração das irmãs da casa religiosa onde estava, afirma que desejava descobrir como poderia servir a Deus, mas “[...] desejava, no entanto, que não fosse como monja, que isto não fosse dado por Deus, para servi-lo, embora também temesse casar-me.”<sup>28</sup>

No mesmo capítulo, a autora demonstra que sua ideia de assumir a vida religiosa era por uma questão de escolha mais acertada em comparação ao casamento. Ela tinha vontade de ter vontade. E continuou seu relato, afirmando:

Estes bons pensamentos de ser monja me vinham algumas vezes e logo iam embora [...]. Embora não acabasse minha vontade de inclinar-me a ser monja, vi que era melhor e mais seguro estado; e assim, pouco a pouco me determinei a forçar-me para me tornar. Nesta batalha, estive três meses, forçando a mim mesma com esta razão: que os trabalhos e a pena de ser monja não poderia ser maior do que a do purgatório e que eu havia bem merecido o inferno, que não era muito estar ou que vivesse como se fosse no purgatório e que depois eu iria direto para o céu, que este era meu desejo. E neste movimento de forçar um estado parece que me movia mais um temor servil do que amor.<sup>29</sup>

O texto sinaliza que houve um processo de autoconvencimento. Sem dúvida, para a época em que Teresa d'Ávila viveu, não seria aconselhável que ela relatasse em seu texto o desejo de ser religiosa para que tivesse liberdade para o exercício intelectual.

<sup>27</sup> “Y puesto que yo estaba entonces ya enemiguísima de ser monja, holgávame de ver tan buenas monjas [...]” (JESUS, 1974a, p. 32). Chama a atenção esse trecho numa tradução brasileira na qual há uma suavização do superlativo usado pela escritora, apresentando a frase da seguinte forma: “Naquele tempo, desgostava-me a ideia de tornar-me monja,” (GALACHE, 2009, p. 33)

<sup>28</sup> “[...] todavía deseava no fuese monja, que ésto no fuese Dios servido de dárme, aunque también temía el casarme.” (JESUS, 1974a, p.33)

<sup>29</sup> “Estos buenos pensamientos de ser monja me venían algunas veces, y luego se quitaban [...]” Y aunque no acabava mi voluntad de inclinarse a ser monja, vi que era mejor y más seguro estado; y así poco a poco me determiné a forzarme para tomarle. En esta batalla estuve tres meses forzándome a mí misma con esta razón: que los trabajos y pena de ser monja no podía ser mayor que la del purgatorio, y que yo había bien merecido el infierno, que no era mucho estar lo que viviese como en purgatorio, y que después me iría derecha a el cielo, que éste era mi deseo. Y en este movimiento de tomar estado más me parece me movía un temor servil que amor.” (JESUS, 1974a, p.33)

tual. Isso ocorreu, um século depois, por exemplo, com Sor Juana Inés de la Cruz, na Nova Espanha, atual México. A poetisa que pertencia à ordem das Jerônimas, afirma o real motivo que a levou ao convento, na sua carta cujo título é *Respuesta a Sor Filotea de la Cruz*.

Porém, a “conversão de Teresa d’Ávila” em Teresa de Jesus demoraria alguns anos após aquele período no monastério de Santa Maria da Graça. Segundo Rosa Rossi, foi aos 2 de novembro de 1535 que a futura escritora saiu da casa do pai (a mãe havia morrido em 1527), ao amanhecer, para entrar no convento da Encarnação, em Ávila. Era uma casa religiosa pertencente às carmelitas da ordem antiga, no ramo feminino. As origens da antiga Ordem do Carmo são dos

[...] começos do século XIII. Alberto, patriarca de Jerusalém, havia dado uma regra a um grupo de ex-cruzados que, anteriormente, haviam se convertido em eremitas nas grutas das encostas do Monte Carmelo e depois haviam se reunido em um cenóbio, inspirados no culto à Virgem Maria e em recordação ao profeta Elias. [...] A antiga regra impunha a solidão, o silêncio e a dedicação à meditação. Sem dúvida, na atualidade, regia uma regra «mitigada». <sup>30</sup>

Apesar de suavizada, a proposta de vida da Encarnação tinha como base o que agora foi dito. Mas, não era assim que aquela comunidade de religiosas vivia. Logo, Teresa d’Ávila percebeu que os dias eram gastos com muitas visitas e conversas no locutório, as celas eram de variados tipos, conforme o poder monetário das famílias de origem de cada freira e, além disso, havia o tratamento de “*Doña*” para as ricas senhoras que ali viviam. Não havia o voto de pobreza para aquela Ordem, era uma comunidade das que se chamavam “*con renta*”, isto é, com posses financeiras. Esse fator dava margem a segregações internas e à adoção de criadas e escravas por algumas das religiosas.

Um ano após os votos professados solenemente (1538), a nova carmelita adoeceu. Eram “violentas palpitações cardíacas, vômitos e outros graves distúrbios que a prostraram, profundamente.”<sup>31</sup> Teresa d’Ávila foi, então, levada a um lugarejo (Beccadas) onde vivia uma curandeira, para que esta lhe desse um remédio mais forte, já que os médicos que a visitavam na Encarnação não podiam curá-la.

No caminho, foi à casa de um tio e este lhe deu um livro que acordaria a verve mística da carmelita. O tio era Pedro Sánchez de Cepeda e o livro era o *Tercer Abecedario Espiritual*, de Francisco de Osuna, um religioso franciscano, da Ordem dos Frades Menores. Pode-se dizer que, como atesta a própria religiosa, a leitura daquela obra

<sup>30</sup> “[...] comienzos del siglo XIII. Alberto, patriarca de Jerusalén, había dado una regla a un grupo de excruzados, quienes anteriormente se habían convertido en eremitas en las grutas de las pendientes del monte Carmelo y después se habían reunido en un cenobio inspirados en el culto a la Virgen María y en recuerdo del profeta Elias. [...] La antigua regla imponía la soledad, el silencio y la dedicación a la meditación. Sin embargo, en la actualidad, regia una regla «mitigada»” (ROSSI, 2015, p. 55)

<sup>31</sup> “Violentas palpitations cardíacas, vómitos y otros graves disturbios la prostraron profundamente.” (ROSSI, 2015, p. 56)

foi muito significativa. Ela registrou, mais tarde, no *Libro de la Vida* que o escrito de Osuna:

[...] trata de ensinar oração de recolhimento[...] e assim, eu me deleitei muito com ele e me determinei a seguir aquele caminho com todas as minhas forças; [...] comecei a ter momentos de solidão, e a confessar-me detalhadamente, e começar aquele caminho, tendo aquele livro por mestre; porque eu não encontrei mestre - digo, confessor que me entendesse - embora os tenha buscado por vinte anos depois disso que digo [...] <sup>32</sup>.

Teresa d’Ávila estava, então, em processo de conversão interior para tornar-se alguém que viveria a aspiração e a experiência do encontro interior com o Uno e desenvolveria uma obra com essa marca subjetiva, mas também por seu apreço à Literatura. Quando começa a ler Osuna, passa a vislumbrar o que realmente faria sentido em seu caminho religioso, nada menos que uma relação interior e ígnea com seu Amado.

Naquela época, a Espanha era cenário para o aparecimento de muitos religiosos que viviam a experiência mística enquanto vida interior e oração mental. Eram os chamados *Espirituais*, um forte retorno a uma prática mística típica do medievo e que, no *Siglo de Oro*, era muito mais rechaçada do que jamais fora.

No entanto, a vida de Teresa d’Ávila jamais retornou ao que fora antes. Sua autobiografia, uma obra composta por quarenta capítulos resultou, também, dessa transformação. Mas, é indispensável relatar que, desde os primeiros acompanhamentos por seus confessores, passou a escrever memórias de suas experiências de vida. Primeiro foram narrações esparsas, às vezes até descontínuas. Elas foram publicadas sob o nome de *Relaciones*<sup>33</sup> ou *Cuentas de Conciencia*<sup>34</sup>. Mas, um relato global, claramente trabalhado, chamou-se “*Vida*” ou “*Libro de la Vida*”. Este não escapou das mãos inquisitoriais.

Para os representantes do Santo Ofício (muitos eram dominicanos, outros jesuítas), tornava-se extremamente suspeito um texto de uma religiosa que propusesse uma “amizade com Deus” ou que tratasse do Divino como acessível àqueles/àquelas que o buscassem. Esse fato seria digno de maior suspeita se o texto fosse escrito por uma mulher, alma inferior e que deveria ser servil aos homens.

Por essa razão, o *Libro de la Vida*, a primeira obra escrita por Teresa d’Ávila e que chegou a ser lida por um público maior do que apenas seus confessores, foi perseguido. Em 1575, o atual bispo de Palencia, Álvaro de Mendoza, “[...] teve que entregá-lo à Inquisição, quando esta exigiu de forma explícita e peremptória. Portanto, seu livro

<sup>32</sup> “[...] trata de enseñar oración de recogimiento [...] y así holguéme mucho con él, y determinéme a seguir aquel camino con todas mis fuerzas; [...] comencé a tener ratos de soledad, y a confesarme a menudo, y comenzar aquel camino, teniendo a aquel libro por maestro; porque yo no hallé maestro- digo confesor que me entendiese-, aunque le busqué, en veinte años después de esto que digo [...]” (JESUS, 1974, p. 35).

<sup>33</sup> “Relações”

<sup>34</sup> “Contas de Consciência”



se encontrava agora no Conselho Central de Madri [...]”<sup>35</sup>. A partir de então, iniciava-se um processo contra a carmelita e aquele escrito seria investigado, questionando a validade das experiências ali relatadas.

A perseguição que se instalava naquele momento estava relacionada a muitas coisas, na verdade. Àquela altura, Teresa d’Ávila já havia fundado a Ordem das Carmelitas Descalças e já havia inaugurado vários conventos. Havia também renunciado, definitivamente, a ser chamada de “Doña Teresa de Ahumada” para adotar o nome de “Teresa de Jesús”.

Algumas novidades polêmicas, para aquele contexto, foram acrescentadas à proposta da Ordem das Carmelitas Descalças que, logo, passou a ter também um ramo masculino:<sup>36</sup> os/as adeptos/as faziam voto de pobreza e, para o ingresso na Ordem, não era exigido o certificado de limpeza de sangue. Além disso, a fundadora tivera que ser uma andarilha, a fim de dar conta das muitas fundações e assistência às novas casas, o que não era bem-visto como sendo atividades para ser desempenhadas por uma mulher.

Mas, outra questão grave, estava relacionada ao fato de Teresa d’Ávila ser escritora e, em seus escritos, defender a vida interior, de uma relação profunda com Deus. Também atraía a desconfiança dos representantes inquisitoriais, os relatos das visões e dos êxtases, pois sempre eram associados aos *Alumbrados*.

Importa destacar que, àquela época, fatos semelhantes aos relatados pela fundadora das Descalças eram frequentemente comentados. Segundo Martin Marty,

Especialmente nos mosteiros e conventos, homens e mulheres aspiravam a elevar-se acima das realidades terrenas para os reinos transcendentais do espírito, em união com o Uno, com Deus. A Espanha recebeu muitos desses místicos, que levavam a piedade cristã para o mais longe que podiam, a ponto de gerar suspeitas, pois seu apelo direto a Deus minimizava a necessidade do clero e dos sacramentos. (MARTY, 2014, p. 111)

A necessidade de manter o poder do clero oficial e da interpretação dos sacramentos como única forma de acesso ao Divino, bem como da autoridade dos confessores eram elementos muito presentes na época em que Teresa d’Ávila viveu. Como já foi mencionado, era necessário que ela e muitas religiosas suas contemporâneas deixassem claro em seus textos que escreviam sob ordem, mas também por obediência a seus confessores.

<sup>35</sup> “[...] tuvo que entregarlo a la Inquisición, cuando esta se lo exigió en forma explícita y perentoria. Por tanto, su libro se encontraba ahora en el Consejo Central de Madrid [...]” (ROSSI, 2015, p. 158)

<sup>36</sup> Para a formação do ramo masculino da Ordem, Teresa d’Ávila convidou o monge calçado Juan de Santo Matia que, ao aceitar viver na nova comunidade monástica, adotou o nome de Juan de la Cruz. Seus escritos são abundantes e de teor semelhante aos da fundadora das Descalças.

No quesito das perseguições oficiais,

Era preciso que alguma autoridade da hierarquia da Igreja a defendesse perante a Inquisição que a vigiava. Era sua vida que estava em jogo diante de denúncias feitas ao tribunal do Santo Ofício. Era preciso demonstrar que era presa do amor de Deus e não do diabo. Ela escreve um primeiro relato que se perde, e depois escreve o Livro da Vida, que ficará com o Santo Ofício até depois de sua morte. Uma cópia é feita e é essa cópia que circula em sua época. (GÓES, 2002, p.138)

Além das cópias, importa acrescentar que a escritora carmelita, inclusive, deixa registrado no fim de sua autobiografia, o pedido para que conservem o texto. Seus relatos no *Libro de la Vida* relatam até o momento em que ela fundou o Convento de São José, em Ávila e, imaginando que algum/a leitor/a de seu livro terá acesso também ao grupo de religiosas que ali vivia, escreveu: “[...] peço eu a vossa mercê, pelo amor de Deus que, se resolver rasgar as outras coisas que aqui estão escritas, vossa mercê guarde o que toca a este monastério e, quando eu morrer, dê às irmãs que aqui estiverem [...]”<sup>37</sup>. Estas palavras, portanto, revelam o fato de a autora ter ciência das fragilidades de conservação de sua obra, diante das polêmicas que ela suscitava.

As questões relacionadas à conservação do *Libro de la Vida* merecem, sem dúvida, mais enfoque. Entretanto, por enquanto é conveniente inserir o assunto no contexto dos estudos que reconhecem toda a obra teresiana como um conjunto de textos que, sob temas como experiência mística, conduta de mulheres e homens religiosos, entre outros assuntos semelhantes, trazem mais elementos que merecem ser considerados. Nem sempre, tais elementos são simples de ser reconhecidos. Mas, são fundamentais para aprofundar a compreensão de que os escritos teresianos não estão limitados a textos devocionais.<sup>38</sup>

Ainda sobre as leituras de Teresa d’Ávila, além dos estudos com o *Tercer Abecedario Espiritual*, teve contato com muitas obras valorizadas em seu tempo e com outras que continuam sendo lidas e estudadas até os dias atuais. Leu as *Confissões* de Agostinho de Hipona, as *Epístolas de São Jerônimo*, *Audi Filia*, de Juan de Ávila e outras obras, nem sempre mencionadas em seu texto autobiográfico. Algumas delas tiveram de ser queimadas por estarem na lista de livros proibidos de 1559.

Rosa Rossi atesta que, no *Libro de la Vida*, a carmelita “Eliminou muitas referências aos livros e às leituras. Era uma época na qual alguns pais, inclusive, proibiam suas filhas de aprender a ler e a escrever para que não fossem contagiadas por peri-

<sup>37</sup> “[...] pido yo a vuestra merced por amor de Dios, que si le pareciere romper lo demás que aquí va escrito, lo que toca a este monesterio vuestra merced lo guarde y, muerta yo, lo dé a las hermanas que aquí estuvieren [...]” (JESUS, 1974a, p. 167)

<sup>38</sup> Sem dúvida, os escritos de Teresa d’Ávila têm a sua função na prática devocional. Porém, o que este estudo defende é que há mais a ser considerado. Esse fato não reconhece hierarquia de valor, em nenhuma direção.

gosas doutrinas.”<sup>39</sup> Nesse sentido, não é possível ter uma visão exata das obras que chegaram às suas mãos.

Diante dos apontamentos agora realizados e adiantando discussões que terão enfoque mais específico no próximo capítulo, é oportuno questionar: Teresa d’Ávila teria lido os escritos de Hildegarda de Bingen? Conheceria as beguinhas? Lera *O Espelho das Almas Simples e Aniquiladas*, de Porète? Ou sua obra possui raízes apenas em ‘pais’ da Mística cristã? Por razão da época em que viveu e de todo o contexto de vigilância, teria a escritora omitido leituras como essas e de outros escritos deixados por místicas, assim como o fez com a obra *Audi, Filia*, com vistas a não se comprometer diante do Santo Ofício?

Tais questionamentos colocam em ênfase o lugar e a cronologia onde se insere a produção teresiana. Trata-se do *Siglo de Oro* espanhol, um tempo e um espaço nos quais transitavam os incontáveis caminhos subjetivos que aparecem nos textos de Teresa d’Ávila e, de formas diferenciadas, nas obras de seus contemporâneos.

Mas, se as configurações da vida da referida autora, bem como de seu tempo, de seu país e dos grupos sociais com os quais ela conviveu, fossem outras, seriam também outros os fatores a serem buscados em sua produção literária. É inegável que Teresa d’Ávila cometeu inúmeras transgressões e algumas delas receberão destaque no presente estudo porque, de alguma forma, essas transgressões causaram impacto em sua obra. Evidentemente, não é apenas isso que interessa, já que além dos caminhos trilhados pela autora, é preciso considerar também os caminhos por onde sua obra foi conduzida até os dias atuais.

No entanto, é possível dizer que a transgressão fundamental de Teresa d’Ávila provocou consequências que englobam toda a sua obra. Ao tornar-se Teresa de Jesus e empreender sua reforma, a escritora criou as condições favoráveis (e desfavoráveis) para desenvolver sua trajetória intelectual. Ela não apenas buscou ser religiosa para ter acesso a uma cela e a uma fatia de tempo dedicado à leitura e à escrita, mas desenvolveu uma obra que vai das fundações de conventos a livros, um protagonismo que não passou despercebido, mas ainda esperando ser mais revolvido.

Depois de propor a ideia de um *continuum* temporal para flexibilizar a compreensão dos inúmeros processos cíclicos dentro dos quais a arte literária se desenrola, além dos elementos que pouco a pouco constituíram o contexto de vida e obra teresianas, importa direcionar um olhar sobre os escritos de Teresa d’Ávila com o objetivo de reconhecer neles marcas próprias dos textos escritos por uma mulher (religiosa). Esse enfoque será capaz de colocar no centro a literariedade das obras teresianas e, principalmente, sua pertença a uma tradição de escritura literária e mística desenvolvida por mulheres, desde a Idade Média.

<sup>39</sup> “Eliminó muchas referencias a los libros y a las lecturas. Era una época en la que algunos padres incluso prohibían a sus hijas aprender a leer y escribir para que no fueran contagiadas por peligrosas doctrinas.” (ROSSI, 2015, p. 102)

# 2

## Heranças místicas e monacais na obra teresiana: alguns recortes



O contexto histórico e cultural em que a obra de Teresa d'Ávila foi elaborada definiu muitos dos recursos que a autora usou em seus escritos. A ironia, as inversões sintáticas, as alusões a textos canônicos e as modalidades textuais escolhidas, além de outros elementos, tudo acena para questões contextuais, sejam relacionadas ao *continuum* temporal, sejam relacionadas à cultura religiosa e literária próprias do *Siglo de Oro*, mas justamente por isso, cheias de elementos herdados do longo período imediatamente anterior à Idade Média.

Portanto, é indispensável apresentar algumas informações sobre a literatura conventual, especialmente a de caráter místico, desenvolvida no período medieval e que teve continuidade no *Siglo de Oro* espanhol, a fim de tornar perceptível como a obra teresiana se insere nesse quadro. Para tanto, importa considerar o fato de que existiram caminhos, no contexto que se pretende elucidar, que foram desenvolvidos de determinada forma pelo fato de se tratar de uma obra escrita por uma mulher, o que resultou em um modo específico de escrita e, posteriormente, um específico modo de recepção.

### Alguns percursos do monaquismo feminino: da Alta Idade Média a século XV

A obra de Teresa d'Ávila, assim como acontece com a de outros grandes escritores, requer um trabalho de análise que leve em conta, não somente o conteúdo explícito de cada texto, mas também, determinadas sutilezas linguísticas que revelam muitos elementos contextuais envolvidos na produção dos livros da referida autora. Seguindo esse pensamento, importa levar em consideração o reconhecimento de que os escritos teresianos têm a Idade Média como berço da cultura literária e religiosa à qual estão ligados. Como já foi elucidado no capítulo anterior, o Medieval (com relação aos valores que experimentou) se estendeu um pouco mais do que as convenções da historiografia clássica consideram, batendo à porta dos séculos XVI e XVII, especialmente.

É certo que a chamada Idade Média se constituiu como um período no qual ocorreram muitas mudanças no trato dos valores seculares e religiosos, principalmente relacionados às mulheres. Como consequência, casamento, bens e ingresso nos mosteiros foram assuntos que receberam muita atenção por parte da Igreja cristã que, naquele período, consolidava-se. Século a século, concílio a concílio, os acordos institucionais (ou as imposições) foram se moldando ao desenrolar cronológico. Isso leva à compreensão de que apesar de receber um nome genérico, a Idade Média não pode ser considerada como um período linear.

Numa época em que o acesso à prática intelectual era limitado a poucos grupos sociais, os mosteiros abrigavam grande parte dos leitores, escritores, copistas, tradutores e teólogos. Estes últimos, cabe lembrar, detinham autoridade intelectual suficiente para definir programas de ensino e, principalmente, o que deveria ser interpretado a partir das obras que surgiam ou que eram traduzidas e comentadas.

Desse período, muitas obras literárias, apologéticas, filosóficas e de outras áreas do pensar e do saber, saíram de dentro dos referidos espaços. Não foram poucos/

as aqueles/as que se entregaram ao trabalho intelectual, embora seja ainda dificultoso encontrar informações mais abrangentes sobre esses/as autores/as, bem como ainda é relativamente pequeno o número de obras medievais disponíveis à leitura e estudos, na contemporaneidade. Menor ainda é a quantidade de obras conhecidas e que foram escritas por mulheres.

Para elucidar as bases do nascedouro da Literatura conventual, é indispensável tratar, em linhas gerais, da origem das ordens religiosas cristãs. Assim como aconteceu com a própria religião onde se deu esse fenômeno, há um percurso elementar a ser considerado no processo de canonização da vida religiosa.

No entanto, é muito importante elucidar que, muito antes de o Cristianismo existir, a prática da ascese, da religiosidade mística por meio da procura do silêncio nos retiros mais ermos, em grutas, cavernas, entre outros espaços, já era realizada por vários grupos. Não eram raros os casos daqueles que traziam heranças do conhecimento estoico e platônico, por exemplo, e havia o caso dos eremitas isolados (como João Batista) ou das comunidades (recorde-se o caso dos essênios).<sup>40</sup>

Mas, na história das ordens religiosas do Cristianismo, considera-se o período da chamada Alta Idade Média como o marco fundamental de seu surgimento, especialmente a partir da Ordem de São Bento. Tanto esta quanto as que surgiram inspiradas em sua regra vêm sofrendo modificações até os dias atuais. Confirmando essas informações, o historiador Hilário Franco Júnior assevera que

No Ocidente, a primeira grande experiência de um clero regular, isto é, submetido a uma regra específica de vida, deu-se com São Bento (480-547). Sua Regra, elaborada em 534, aproveitava muito de similares anteriores, porém com clareza e simplicidade novas. (FRANCO JÚNIOR, 2001, p. 93)

A própria criação de uma regra e sendo esta registrada por meio da escrita configura-se como um elemento a mais que caracteriza uma afinidade com o exercício intelectual existente nas ordens religiosas. Por mais que essa ligação não seja o centro da conduta dos monges e das monjas, a convivência com livros começa a ser essencial para, ao menos, seguir os rituais, as práticas devocionais, como é o caso da liturgia das horas<sup>41</sup>, por exemplo. Além disso, cada vez mais a necessidade de unificação doutrinária e teológica, conforme discutido no capítulo anterior, levou à adoção de um conjunto de livros específicos que formaram o cânon de leituras cristãs<sup>42</sup>.

<sup>40</sup> A obra de Claudio Lanzani intitulada *Sedes Sapientiae: L'Universo Simbolico delle Catedrali* (Simmetria, 2009) traça um interessante histórico sobre a ascese e o nascimento das primeiras ordens religiosas cristãs como ramos provenientes das ordens religiosas e pagãs anteriores ao Cristianismo (cf. o cap. 3: "La religiosità medievale e l'asceti monastica").

<sup>41</sup> A *Liturgia das Horas* provem da tradição judaica de se distribuir momentos de oração em horários fixos durante todo o dia. A Igreja de Roma adotou essa tradição, especialmente nos modos de vida monástica, embora não esteja interdito à vida secular.

<sup>42</sup> No trabalho intitulado *Deus no Espelho das Palavras: teologia e literatura em diálogo* (2009), Antônio Magalhães discute sobre a importância da presença e do uso dos livros nas práticas cristãs. Junto a essa discussão, problematiza o papel da canonicidade nas interpretações dos textos cristãos.

Como foi dito, após a criação da Ordem de São Bento (OSB), outras ordens cristãs foram surgindo, adotando diversas posturas religiosas e, entre elas, as ordens femininas. As condições específicas das mulheres medievais fizeram com que o ingresso delas em mosteiros tivesse determinadas motivações, geralmente diferentes das que os homens tinham diante das mesmas escolhas. O termo "escolha", no presente contexto, é bastante relativo já que, tanto homens quanto mulheres, poderiam ser "entregues", por suas famílias, a ordens monásticas e ali viverem toda uma vida. Ainda assim, sendo entregues ou escolhendo a vida monástica, as motivações eram diferentes entre mulheres e homens.

Um dos motivos mais comuns da entrada de uma mulher na vida monacal estava relacionado à negação ao casamento e outro caso semelhante era o das viúvas que se negavam a casar uma segunda vez. Mais tarde, será possível encontrar, entre outros motivos, o desejo de transcendência por meio de uma experiência de vida religiosa e, não necessariamente de maneira isolada, o interesse no exclusivo exercício intelectual.

A estudiosa Suzanne Fonay Wemple considera que houve muitas fases distintas no movimento de ingresso de mulheres em mosteiros, especialmente entre os séculos V e X. Ela afirma que "[...] rebelião contra os pais ou os maridos, tensão e acomodação por intercessão de um homem influente, e obediência respeitosa – correspondem mais ou menos às três diferentes fases da história do monaquismo feminino." (WEMPLE, 1990, p. 249), isto é, não somente por causa de obediência, mas como se verá no decorrer da História, principalmente como uma forma de transgressão.

Wemple explica ainda que

Durante os séculos VII e VIII foram construídas por todo o lado instituições femininas, e as mulheres conseguiram encontrar homens de religião que intercedessem por elas. Nos séculos IX e X, época em que foi incentivada a clausura estrita das monjas, os pais pressionam as filhas para que entrem para um mosteiro. Este padrão observa-se não só na Gália, mas também, embora de forma atenuada, na Itália. Depois da invasão dos Ostrogodos, Bizantinos e Lombardos, sobressaem os esforços do papa Gregório Magno e da nobreza lombarda nesse sentido. Gregório Magno, por exemplo, ofereceu a abadesas vários edifícios em Roma que tinham sido destinados pelos seus doadores a instituições masculinas. Exortou também o clero a proteger as instituições femininas, lembrando aos clérigos que deveriam recomendar às monjas para permanecerem castas, sedentárias e para não esbanjarem os bens da comunidade. (WEMPLE, 1990, p. 249)

Conforme essas afirmações, torna-se perceptível a existência de uma postura dúbia por parte dos homens que definiam ou incentivavam o caminho das mulheres, especialmente quando se trata de autoridades eclesiásticas, como foi o caso de Gregó-

rio Magno<sup>43</sup>, que pertencia à Ordem de São Bento e atuou como papa do ano 590 até o ano 604. Se por um lado, ofereceu abrigo material (edifícios) e defendeu a proteção das religiosas por parte do clero, por outro, defendeu a clausura e o silêncio<sup>44</sup> como condição para a vida monástica feminina.

Ao recomendar que as monjas fossem sedentárias, Gregório Magno também cerceou a prática missionária e da pregação enquanto possibilidades de vida religiosa feminina. Essa recomendação, conseqüentemente, fortaleceu a censura às mulheres que, para realizar seus propósitos religiosos, tornaram-se andarilhas. Mais tarde, esse foi o caso de Teresa d'Ávila, criticada por seu empreendedorismo monástico e seu não enclausuramento constante e definitivo.

A postura dúbia assumida pelas autoridades eclesiásticas (proteção e censura), ao longo da História, prolongou-se até os dias atuais, especialmente por conta dos modelos femininos adotados no Cristianismo, envolvidos numa espécie de extremismo ideológico. Trata-se de Eva, a primeira mulher que existiu, segundo a tradição judaica, e Maria, o modelo do ideal feminino adotado pela tradição católica. A primeira é considerada a responsável por todo o pecado, por todo o desvio moral da humanidade e continua sendo punida subjetivamente, recebendo forte carga de culpabilização, inclusive e principalmente, pelos desvios masculinos.

Já Maria, a mãe de Jesus, representa todo o oposto a Eva, embora essa atribuição não seja consenso para todos os cristãos. Durante a Reforma Protestante, especialmente a luterana (alemã), houve uma espécie de dessacralização da imagem de Maria, passando a considerá-la como uma mulher comum, apenas com o diferencial de haver dado à luz ao Cristo.

Para os cristãos que formaram as igrejas católicas (romana, ortodoxa e copta), além de ser mãe de Jesus, Maria é considerada virgem e este termo possui, originalmente, várias acepções: intocada sexualmente, jovem, menina<sup>45</sup>. Em quaisquer desses

<sup>43</sup> Gregório Magno até hoje é referência como intelectual influente na Igreja cristã (na época de sua atuação ainda não havia acontecido o grande cisma). Deixou várias obras escritas e sua prática eclesiástica também teve participação na história da Música. Ele adaptou o cantochão para uso litúrgico, o que depois passou a ser chamado como Canto Gregoriano. Dentre as várias regras desse tipo de canto, estava proibido o uso de instrumentos musicais, bem como de vozes femininas, pois estes dois elementos eram considerados como “indução ao pecado” (PAHLEN, 1991, p. 32). Nas mudanças canônicas que vieram, a proibição da voz feminina foi a que mais demorou a ser oficialmente suprimida (largamente desobedecida, enquanto vigorou), vindo a ocorrer, segundo o compositor e estudioso da História da Música, o austríaco Kurt Pahlen, somente no Concílio Vaticano II (1962-1965).

<sup>44</sup> É preciso considerar que a vivência do silêncio possui, no imenso contexto da vida religiosa (de mulheres e de homens), duas formas de prática e, principalmente, de conceito: a primeira concepção de silêncio está relacionada diretamente com a conduta de religiosos/as que se fez obrigatória a partir da *Regra de São Bento* e que outras ordens passaram a adotar por meio de um voto, professado solenemente no ritual de profissão. Já a segunda concepção (que pode ou não vir junto à primeira) está no campo subjetivo e independe de votos solenes, de opção pela vida monacal ou mesmo da religião cristã. Trata-se da busca interior por autodescoberta espiritual e psíquica, da meditação que visa tais objetivos e de todas as práticas voltadas à interiorização. No seio do Cristianismo, esse tipo de concepção e de experiência é comum na Mística e liga-se, ao menos indiretamente, à ideia de desprendimento da qual tratou Mestre Eckhart (1260-1328), por exemplo.

<sup>45</sup> O dogma da virgindade perpétua de Maria é fundamentado no texto de Isaías (7,14) que é retomado por Mateus (1, 21-23) sobre a profecia da vinda de Jesus por meio de uma virgem. O texto de Isaías foi escrito em hebraico onde se usou o termo “*almah*” que quer dizer “intocada sexualmente, jovem, moça ou recém-casada”, mas foi traduzido, em Alexandria (Egito), para o grego como “*parthenos*” pelos setenta anciãos de Jerusalém que formaram a tradução conhecida como Septuaginta (LXX), significando “virgem”, no sentido de “aquela que nunca teve uma relação sexual”. A polêmica dessa fundamentação está no fato de o léxico hebraico possuir um termo específico para o sentido estrito de “virgem”, que é “*betulah*”. (FOUILLOUX; LANGLOIS, 1998, p. 164)

significados, ela encarna ideais femininos cristalizados e, portanto, dificultam a flexibilização da imagem feminina que é construída histórica e teologicamente dentro do Cristianismo, especialmente na Igreja de Roma.

Essa é uma das mais fortes razões para que se torne tão desafiador tratar da obra literária de uma monja católica. É muito frequente que os estudos voltados às obras de religiosas se preocupem somente com o quesito de suas contribuições devocionais e encontrando, inclusive, um imenso tabu a respeito das contribuições teológicas das obras dessas mulheres.

Ainda com relação à história das ordens religiosas na Igreja de Roma, é importante ressaltar que foram muitas as oscilações ocorridas durante a Idade Média. Conceitos como celibato, clausura, entre outros relacionados às posturas de monges e monjas foram discutidos nos concílios, com o intuito de unificar o discurso normativo eclesial e este recaía de forma distinta quando se tratava de mulheres ou de homens.

Para os homens, destinava-se a vida contemplativa ou peregrina, da pregação, do ensino e mesmo a junção dessas atividades. Poderiam ser parte do clero e atuar como autoridade eclesial. Quanto às mulheres, fixaram-se muitas questões defendidas pelo papa Gregório Magno e pelo rei franco Carlos Magno (742-814). Seus pareceres foram divulgados pelos homens da Igreja que eram de seu séquito, considerando que “[...] as mulheres eram o sexo mais fraco e tinham espíritos instáveis.” (WEMPLER, 1990, p. 252). Pode-se afirmar que essa forma de conceber as mulheres constituiu-se como a base de um tratamento de desconfiança usado para com as mesmas e, conseqüentemente, uma desvalorização de suas obras.

Os estudos historiográficos, filosóficos e literários, por exemplo, atestam que as sociedades medievais formadoras do território europeu se preocuparam em formular regras bem definidas a respeito do tratamento oferecido às mulheres. Com as oscilações de valores e conseqüentes comportamentos, houve épocas em que a independência sobre seus corpos e sobre suas escolhas como viver era concedida e, em outros momentos, dependiam das decisões e gostos dos pais e maridos.

Entre as épocas merovíngia e carolíngia houve mudanças no quesito das liberdades e proibições direcionadas às mulheres. A atuação de Carlos Magno propiciou o poder das rainhas e a segurança dos mosteiros para evitar raptos e, no século X, “[...] as mulheres eram, em teoria, capazes de escolher o seu estilo de vida, optar pelo mosteiro ou pelo casamento” (WEMPLER, 1990, p. 245), embora muitos noivados acontecessem ainda na infância.

Entre os acontecimentos que transformaram aspectos culturais na Idade Média, encontra-se o aparecimento das universidades, entre os séculos XI a XIII. E no contexto monacal, é preciso considerar o grande impacto resultante do surgimento das ordens mendicantes (na mesma época, surgiam também as ordens de Cluny, Cister e a tradicional Ordem do Carmo que, no século XVI, foi reformada por Teresa d'Ávila), como uma espécie de reforma interna na Igreja, após o grande cisma. Referindo-se a essas ordens, Jacques Le Goff esclarece que

[...] aparecem no século XIII. Receberam tal nome desde essa época, porque seu modo de subsistir pela *esmola* e não pelo recebimento de dízimos e de rendas do tipo feudal chocou os contemporâneos. A mendicância – que praticam de maneira diferente em relação aos “verdadeiros” mendigos – é um “valor” e um comportamento discutido no século XIII. (LE GOFF, 2010, p. 175)

A proposta central da mendicância chamava a atenção para os desmandos e excessos praticados pelos representantes do clero da época. Além disso, Domingos de Gusmão, Francisco de Assis e seus seguidores, defendiam a pregação como atividade evangélica indispensável à prática religiosa, o que provocou uma dinamização na experiência dos que ingressavam nessas ordens, bem como no corpo monástico geral.

No entanto, quando Clara de Assis decidiu ligar-se à proposta de Francisco não pôde ficar com o grupo que o seguia e nem viver alguns aspectos de sua regra (ainda não escrita), pois as mulheres não poderiam ser andarilhas e nem pregadoras<sup>46</sup>. Até aquele momento, havia sido imposto às religiosas o seguimento da regra de beneditina, em primeiro lugar, embora também existisse a opção pela ordem canônica, que foi liberada apenas em 816, enquanto a mesma regra, para os homens, já vigorava desde 766.

Salta aos olhos que abadessas, diaconisas e cónegas possuísem algumas possibilidades de ação religiosa e que foram suprimidas ao longo do tempo até chegar ao completo silêncio sobre elas durante o século XVI, época em que Teresa d'Ávila atuou. Em alguns momentos da história, especialmente na Alta Idade Média,

[...] as abadessas, especialmente nas comunidades duplas, tinham de ouvir a confissão das religiosas três vezes por dia. Desempenhavam igualmente uma função quase sacerdotal dando a bênção aos membros da comunidade. [...] Hilda, abadessa de Whitby, governava homens e mulheres simultaneamente. (WEMPLE, 1990, p. 251)

Essas atividades desempenhadas por mulheres, além de outras semelhantes, como a assistência a sacerdotes na celebração da eucaristia (*conhospitae* ou *co-hóspedes*), entre outras, promoviam uma divisão de atividades religiosas muito mais dinâmica, entre os dois sexos. Ainda como atestam os relatos do bispo Atão de Vercelli ou Ato II (séc. IX), “[...] as diaconisas batizavam mulheres” (WEMPLE, 1990, p. 259) e esse é mais um elemento importante que se soma ao grande poder que muitas abadessas detinham e que podiam ser a posse de exércitos, a autorização para cunhagem de mo-

<sup>46</sup> Chiara d'Offreducci e Giovanni di Bernadone eram os nomes reais de Clara e Francisco de Assis. Ela foi recebida por ele em março de 1212, quando recebe o hábito representativo da penitência e da pobreza. Francisco teve de deixá-la no Mosteiro de São Paulo, onde viviam religiosas beneditinas e onde Clara recebeu a tonsura que, pelos costumes relacionados ao uso dos cabelos femininos da época, evitou que seu pai a levasse de volta para casa. Algumas semanas mais tarde, Clara e algumas companheiras instalaram-se em São Damião. Ao fugir de casa e procurar Francisco, receber o hábito e a tonsura, bem como atrair seguidoras (e, principalmente, elaborar uma regra de vida religiosa), Clara tornou-se fundadora da Ordem das Senhoras Pobres, o que depois passou a ser a Ordem das Clarissas.

edas, tribunais próprios, a representação na assembleia imperial. Algumas dessas abadessas mantinham uma relação direta ou por meio de correspondência, com homens muito poderosos, como foi o caso da beneditina Hildegarda de Bingen que mantinha uma correspondência intensa com bispos, abades, imperadores e papas, além de defender seu convento politicamente diante de questões que feriam as regras da casa e da doutrina católica da época.

Entretanto, essas atuações não foram sustentadas da mesma maneira no decorrer da história. Enquanto era possível verificar tais acontecimentos em determinadas épocas e em determinadas regiões, os concílios e as obras de muitos homens influentes no clero foram reduzindo a participação pública das mulheres ou mesmo a sua influência no seio das ordens religiosas. Essas ações eram possibilitadas pela formação de conceitos misóginos e segregadores e que, por virem de autoridades clericais, possuíam o selo da Igreja e, portanto, atendiam ao interesse de uma significativa parte de um clero, nem sempre interessado em questões religiosas.

Assim, escrevia-se muito a respeito das mulheres, normatizando suas condutas e regulando o olhar que se deveria ter sobre elas. As cónegas, que exerciam um posto de relativo destaque, compunham um dos grupos que recebeu diretamente severas normatizações. No século IX, por exemplo,

Porque se considerava que eram fracas e de espíritos instáveis, as cónegas deviam levar uma vida mais austera do que os cónegos – tinham de estar estritamente enclausuradas e a gestão de seus bens privados tinha de ser confiada a um terceiro. Além do mais, tinham de velar a cara na igreja e manter-se cuidadosamente afastadas de qualquer contacto com os homens. Mesmo a sua comunicação com os padres era limitada – elas podiam confessar-se apenas em presença das outras irmãs. (WEMPLE, 1990, p. 252)

Esse tratamento não impediu que, no decorrer dos tempos, aumentasse cada vez mais a quantidade de ingressas em mosteiros. A multiplicação das ordens e de outras opções religiosas também contribuiu para que muitas mulheres buscassem essas possibilidades e, não somente as próprias aspirantes mas também era comum o interesse das famílias em ter uma filha em um mosteiro, especialmente no posto de abadessa, pois essa posição trazia prestígio social.

Conforme esclarece Elisja Schulte van Kessel,

Nos países católicos, os conventos conservavam a sua função de instituições de segurança pessoal, mas sobretudo em benefício da elite urbana. Uma união com Cristo exigia um dote comparativamente bastante menor do que um casamento. Além disso, o pai da noiva adquiria, de certa forma, direito de opinião em assuntos respeitantes à casa onde a filha dava entrada, e recebia mesmo certos rendi-

mentos, desde que conseguisse para ela uma das funções dirigentes no convento. (KESSEL, 1990, p. 205)

Essa questão era um dos pontos combatidos nas medidas disciplinares dos conventos que, naquele momento, ganhavam fama de lugares onde ocorria relaxamento das atividades religiosas e um excesso de contato com o mundo exterior, “mas era principalmente o contrário que se temia: uma devoção inflamada.” (KESSEL, 1990, p. 207). Daí a perseguição que se fez em torno das mulheres que desenvolviam relatos de suas experiências místicas.

Os séculos XV e XVI trouxeram algumas mudanças em muitos campos sociais, desde as possibilidades de expansão territorial das nações europeias, até o espírito de rebeldia abraçado por setores religiosos e políticos, dentro e fora da Igreja de Roma. Ideais racionalistas foram suscitados, mas na Península Ibérica, aquele momento também acendeu um grande fervor de retorno a valores espirituais pregados durante toda a Idade Média.

Foi um momento que propiciou grande número de ingressos na vida religiosa, como uma continuação do fenômeno iniciado alguns séculos antes. Mas, a vida religiosa em si não mais estava restrita aos mosteiros e à clausura. Kessel afirma que

Um dos mais espantosos aspectos desse processo de vulgarização da vida religiosa foi, no entanto, o aumento maciço do número de mulheres consagradas a Deus. Além disso, concentravam-se os esforços para refrear essa evolução explosiva, para suprimir sobretudo uma forma de vida religiosa que era praticada principalmente por mulheres: a vida semi-religiosa das reclusas, das beguinhas, das *pinzocchere* (Irmãs da Vida Comum), das beatas, das terceiras e de outras mulheres virtuosas, que não pertenciam ao estado eclesiástico por não terem feito qualquer voto solene. Aos olhos de seus adeptos, eram precisamente elas as autênticas consagradas a Deus, mulheres que, tal como as virgens do cristianismo primitivo, não juravam formalmente a sua devoção, mas a viviam de fato. (KESSEL, 1990, p. 188)

Tal efervescência trouxe consigo novas medidas que mostravam a inegável desconfiança que o clero devotava a alguns grupos, entre eles, judeus convertidos e mulheres em geral. Não é preciso dizer que as chamadas semirreligiosas também foram perseguidas pela Igreja de Roma e algumas delas foram mortas na fogueira, tal e qual aconteceu com a beguina Marguerite Porète, em 1310. Essas mulheres, além de não se encaixarem nos padrões eclesiais mais rígidos, como se verá adiante, eram pensadoras, escritoras e filósofas, tornando o papel dos intermediários como confessores e diretores espirituais, papéis necessários a uma convenção institucional, muito mais do que necessidades reais e isso afrontava as autoridades clericais masculinas.

Além de conservar a função de instituições de segurança pessoal, é importante destacar o fato de que, em muitos conventos, a desigualdade de classes era marcante. Era assim também no Convento da Encarnação, onde Teresa d'Ávila ingressou. Nessas casas religiosas havia

[...] uma grande diferença de posições sociais, mesmo no interior da comunidade religiosa. As freiras ricas, sobretudo, permaneciam ligadas a seus parentes de sangue. Dispunham de celas confortavelmente mobiladas, que depois eram legadas a um membro da família. Aí viviam totalmente de acordo com a sua condição, muitas vezes com uma irmã mais nova ou com uma sobrinha como pupila, e, no caso de serem viúvas, às vezes com uma filha pequena. (KESSEL, 1990, p. 206)

A realidade interna da maioria dos conventos apresentada no trecho acima estabelece uma ligação com o que já foi dito no capítulo anterior sobre o Convento da Encarnação, onde as religiosas viviam sob a regra da antiga Ordem do Carmo. A entrada de Teresa d'Ávila naquela casa religiosa, somada às reflexões e experiências interiores, a partir das leituras a que teve acesso, deslanchou, alguns anos mais tarde, a Reforma carmelita e, enquanto isso acontecia, uma extensa obra literária também foi desenvolvida pela reformadora.

Para compreender a atuação literária de Teresa d'Ávila, é indispensável reconhecer o caminho intelectual das mulheres religiosas (ou não religiosas) anteriores a ela e que, em determinado grau, mantiveram uma tradição de prática da Literatura. Nesse caso, é importante retornar, pelo menos, ao primeiro momento do medievo, à Alta Idade Média.

Naquele período, existiam mulheres cultas, tanto seculares quanto religiosas. As seculares eram nobres como Amasunta, filha de Teodorico (o Grande), e sua mãe Audofleda, Euquéria e Duoda, autora do *Liber Manualis*. Quanto às religiosas, “As oportunidades em matéria de educação, administração e literatura disponíveis para as mulheres que quisessem abraçar uma vida celibatária fornecem-nos um quadro mais satisfatório” (WEMPLE, p. 261). Elas estavam livres das obrigações do casamento, principalmente a geração e os cuidados com os filhos. Essa liberdade favorecia o uso do tempo e às condições de saúde para envolver-se com o trabalho intelectual.

Wemple acrescenta:

As comunidades religiosas ofereciam um ambiente acolhedor e uma atmosfera de paz onde as mulheres podiam viver, trabalhar e rezar. Servindo Deus e ocupando-se umas das outras com humildade, elas podiam participar na liturgia e encontrar uma saída para os seus talentos administrativos e intelectuais. Algumas mulheres desempenharam as funções de deãs, de camareiras, de despenheiras e de porteiras. Outras trabalharam como bibliotecárias, copistas e professoras. *A Regula sanctorum virginum*

de Cesário de Arles incluía a exigência de que as irmãs deviam ter idade suficiente para saberem ler e escrever. (WEMPLE, p. 261)

Como se pode concluir a partir do trecho apresentado, independentemente do interesse pela prática intelectual, a vida religiosa exigia um conhecimento básico relacionado à leitura e à escrita. Esse fator estava relacionado ao fato de que as práticas religiosas cristãs sempre estiveram ligadas, entre outras atividades de leitura, a uma liturgia da qual dependia a execução de cantos e orações vocais.

Nesse sentido, o mosteiro também passou a ser um espaço propício ao estudo, tanto para as religiosas, quanto para suas acompanhantes (filhas, das viúvas, ou sobrinhas, por exemplo). Ainda segundo Wemple, “Para educar as freiras e as crianças eram necessários livros e professores. Primeiramente os mosteiros francos fizeram vir livros e monges da Irlanda, mas depois, no século VII, também de Roma” (WEMPLE, p. 262) e, no decorrer dos séculos, outras formas de ensino e de estudo foram sendo viabilizadas. Esse fenômeno dependia da região, da época e dos recursos que cada comunidade dispunha.

Interessa destacar o papel que as correspondências desempenhavam na Idade Média e como esse recurso não servia apenas para trocar notícias entre pessoas e comunidades, mas tinha seu papel no ensino, na orientação de condutas, nas discussões de cunho intelectual e, inclusive na revisão de obras em processo de escrita.

Por volta de fins do século VIII e início do século IX, o conjunto de cartas de Alcuíno de Iorque revela que

A biblioteca de Chelles, para onde se retiraram a irmã de Carlos Magno, Grisla e a sua filha, Rotrude, e de onde mantiveram correspondência com Alcuíno, atesta o interesse das religiosas pelos livros. Alcuíno pediu-lhes que criticassem o seu comentário inacabado do *Evangelho* de S. João e mandou-lhes os escritos de Beda. Em contrapartida, elas pediram-lhe que lhes explicasse algumas passagens obscuras de Santo Agostinho, solicitaram-lhe uma carta de São Jerônimo e pressionaram-no para que acabasse o seu comentário. (WEMPLE, 1990, p. 264)

O comentário, entre outras questões, mostra exemplos de textos valorizados àquela época, além de colocar em relevo o fato de ser a crítica textual, realizada por mulheres, o centro dos assuntos tratados nas correspondências. Nessa crítica, longe de serem consideradas ignorantes, as mulheres das quais se fala no excerto eram solicitadas a avaliar uma obra exegética escrita por um homem, sem que isso pudesse ser considerado algo inconveniente.

No século X, no entanto, houve alguns cerceamentos, tanto no contato entre homens e mulheres religiosos, quanto no quesito da atuação feminina, nas funções

eclesiásticas e enquanto parte intelectual ativa nas práticas educacionais voltadas aos homens, pois “[...] mesmo as mulheres letradas e inteligentes não deveriam ousar ensinar homens” (WEMPLE, 1990, p. 253). Como fundamento para essa proibição, a clara descontextualização de algumas das exortações presentes nas cartas de Paulo, o apóstolo, em que há proibições feitas por ele às mulheres, para que não ensinem, não possuam autoridade sobre seus maridos e aprendam em silêncio, entre outras questões semelhantes (I Tim 2, 11-12 e Tit 2,5, por exemplo).

A breve exposição do percurso histórico relacionado às mulheres intelectuais (especialmente as religiosas) anteriores a Teresa d’Ávila oferece grande contribuição no exercício de compor uma análise literária sobre *Exclamaciones* e *Vejamen*, como é o caso desta obra. Seus escritos, assim como ocorre com quaisquer produções literárias, estão imersos num *continuum* temporal, embora não se limitem a esse fato. Por essa razão, faz-se necessário aprofundar essa discussão, tratando de uma genealogia literária de autoria feminina cujas raízes se firmam na Mística cristã ocidental.

### **Uma genealogia literária de autoria feminina na Mística cristã ocidental**

A produção intelectual de um determinado povo é capaz de manter viva uma parte significativa do patrimônio simbólico dessa sociedade por todo o tempo em que é possível conservar materiais e estudos, dados que compõem formas diversas de memória coletiva. Embora as interpretações futuras desse patrimônio simbólico, não raro, sofram mutações devido à mudança natural das mentalidades, é certo que obras intelectuais e artísticas sinalizam para épocas inalcançáveis, tornando possível o desenho de uma história social, considerando muitos dos seus aspectos.

Por essa razão, ao estudar as obras das mulheres medievais e de suas irmãs de tradição literária, como é o caso de Teresa d’Ávila em relação à produção literária conventual (inclua-se aqui a das beguinias), concretiza-se mais a fundo a percepção de um novo olhar sobre ideias preconcebidas como aquelas que rezam “as mulheres nada produziram na história” e outras semelhantes, pois “Nenhum perigo é mais mortal para a história das mulheres do que invocar a natureza humana invariante e universal, a que veste a mulher como pilar anônimo e invisível” (L’HERMITE-LECLERCQ, 1990, p. 277).

Pensar uma História pronta é negar a dificuldade de abarcar os detalhes escondidos nas entrelinhas de muitos tipos de poder. Ao considerar que as mentalidades e, portanto, a cultura é resultado de construções ideológicas, é possível pensar que “A historiografia, muito vasta, chegou a um largo consenso em tudo o que respeita às novas relações entre os homens. E quanto às mulheres?” (L’HERMITE-LECLERCQ, 1990, p. 273). Elas têm feito o cotidiano, ciência e arte ao longo do tempo e os Estudos Literários formam espaços simbólicos que levam em conta, não somente o impacto das obras literárias nas sociedades, mas principalmente a infinidade de suas impregnações subjetivas.

Com relação às obras das religiosas medievais, a estudiosa Émilie Zum Brunn apresenta questionamentos fundamentais:



Como mostrar [...] o que vincula a abadessa beneditina Hildegarda de Bingen – que pertence à Alta Idade Média – com as beguinhas – posteriores em quase um século – com Hadewijch de Amberes, Matilde de Magdeburgo, Margarita Porete, de Hainaut, ou com a priora cisterciense Beatriz de Nazaret, que foi educada entre as beguinhas e compartilhou sua espiritualidade? Certos textos da época põem em relevo o que constitui o profundo nexo entre elas [...] <sup>47</sup>

Continuando o questionamento de Zum Brunn, é possível acrescentar o nome de Teresa d'Ávila. O que vincula a obra da escritora carmelita às das outras místicas e escritoras citadas pela pesquisadora? Para esboçar uma possibilidade de resposta, torna-se necessário começar pelas primeiras, não apenas contemplando os nomes referidos. É possível constatar a existência de uma genealogia literária que, embora ainda possua poucas discussões sobre o assunto, aparece clara nos textos, quando são comparados, por meio das frequentes marcas estilísticas como figuras, construções de símbolos, alusões conscientes e inconscientes a elementos simbólicos envolvidos num fio de tradição literária e mística.

Sobre esse caminho de práticas intelectuais das mulheres, os estudos da nova historiografia, da Filosofia, da Teologia<sup>48</sup>, dos Estudos Literários e de outras áreas que se preocupam em evidenciar essa parte da história, têm reconhecido que existem peculiaridades a serem consideradas. Para reconhecê-las, é fundamental também reconhecer valores que essas obras expressam, levando em conta seu contexto de elaboração, por mais desafiador que possa ser evitar anacronismos e outras possibilidades de conclusões discutíveis.

Retomando o percurso acima apresentado, importa acrescentar que do século XI em diante há um significativo aparecimento de obras de autoria feminina no espaço conventual europeu. As obras das mulheres aparecem abarcando várias possibilidades de interesses, desde a Medicina até a Mística cristã, tornando-se mais acessíveis aos leitores/as da época e principalmente a apreciadores/as e estudiosos/as da contemporaneidade.

Dentro desse novo momento histórico em que a participação das mulheres intelectuais se tornou mais forte, é possível considerar a Mística como uma das expressões mais evidentes, tanto no espaço vivencial da ascese, quanto na construção de obras religiosas e literárias que sobreviveram século a século, não sem provocar sus-

<sup>47</sup> “¿Cómo mostrar [...] lo que vincula a la abadesa beneditina Hildegarda de Bingen –que pertenece todavía a la Alta Edad Media– con beguinhas –posteriores en casi un siglo– con Hadewijch de Amberes, Matilde de Magdeburgo, Margarita Porete, de Hainaut, o con la priora cisterciense Beatriz de Nazaret, que fue educada entre las beguinhas y compartió su espiritualidad? Ciertos textos de la época ponen en relieve lo que constituye el profundo nexo de unión entre ellas [...]” (ZUM BRUNN, 2007, p. 13)

<sup>48</sup> No campo da Teologia crítica, encontra-se o trabalho de Teresa Forcades i Villa, intitulado *La Teología Feminista en la Historia* (2011). Nela, a autora destaca as contradições presentes na forma em que a historiografia clássica trata da participação das mulheres na História, elucidando protagonismos como os de Anna Maria Van Schurman, Christine de Pizan, Isabel de Villena, Teresa d'Ávila, Sor Juana Inés de la Cruz e muitas outras que são mencionadas em seu livro.

peitas e perseguições, em determinadas épocas mais do que em outras.

As mulheres que praticaram e escreveram sobre a Mística na Idade Média pertenciam às ordens religiosas oficiais da Igreja de Roma e a outros espaços, como foi o caso das beguinhas. Estas últimas eram consideradas como semirreligiosas<sup>49</sup> e viviam em comunidades chamadas beguinarias onde trabalhavam, realizavam suas práticas devocionais e exerciam atividades de cunho intelectual. Algumas praticavam a mendicância e trabalhos de caridade, como o cuidado dispensado a enfermos.

Dentre as beguinhas, destacam-se os nomes de Hadewijch de Ambères (século XIII, com dados biográficos incertos) e Marguerite Porète (1260 [?]-1310), que foi processada pelo tribunal da Inquisição, por heresia, e queimada viva. De Hadewijch, chegaram aos dias atuais relatos de visões, poemas e cartas. Quanto a Porète, seu único livro, *O Espelho das Almas Simples e aniquiladas e que permanecem somente na vontade e no desejo do Amor*, foi a razão central de sua condenação realizada por uma equipe de 21 teólogos que enxergaram problemas em proposições apresentadas na obra e que, não raro, foram pensamentos defendidos por muitos místicos e místicas ao longo da História, sem grandes problemas (TEIXEIRA, 2008, p. 20).

Entretanto, não é difícil compreender a hostilidade recebida pelos escritos de Marguerite Porète, quando se lê no poema de abertura da obra em questão, o seguinte trecho: “Teólogos e outros clérigos,/ Aqui não tereis o entendimento/ Ainda que não tenhais as idéias claras/ Se não procederdes humildemente;/ E que Amor e Fé conjuntamente/ Vos façam suplantar a Razão,/ Pois são as damas da mansão” (PORETE, 2008, p. 5). Está clara, nessas palavras, a insubmissão do eu-lírico construído pela autora, numa atitude que demonstra uma consciência do espaço subjetivo por onde circulam as ideias apresentadas n’*O Espelho das Almas Simples*.

Trata-se, portanto, de um aviso e um anúncio para os teólogos daquele tempo, frequentemente defensores do pensamento tomista, segundo qual a fé deveria ser baseada na razão (aristotélica). Porète propõe, muito claramente na proposição 36, a desconstrução dessa forma de pensar, afirmando que a Alma não deve ser escrava da Razão, pois o divino esposo a libertou dessa servidão (PORETE, 2008, p. 83).

Conforme o parecer de Simone Marinho Nogueira,

[...] a mística é mais sensível à diferença meontológica e à unidade que a separação ontológica da causa e do efeito. Na mística há a primazia do Uno e não mais do Ser. A mística considera importante mais a teologia negativa do que a teologia da eminência. A mística considera mais a liberdade crítica frente às representações, do que a submissão de uma fé obediente às definições do magistério. A mística

<sup>49</sup> É importante ressaltar que a desconsideração das beguinhas como religiosas era uma forma de segregar as opções de vida religiosa que não se inseriam no cânone católico daquela época, por várias razões. Uma delas era o fato de essas mulheres não professarem solenemente nem o celibato perpétuo e nem a clausura, valores defendidos pelas ordens monacais e pelo alto clero.

diferencia fé e religião. (NOGUEIRA, 2015, p. 93)

Por causa das razões apresentadas, entre outras muitas, os textos que trazem um caráter místico, especialmente os que eram escritos por mulheres, frequentemente incomodavam, e esse fator ganhou corpo até o aparecimento da obra de Teresa d'Ávila. É importante lembrar que existiram oscilações de mentalidades durante o extenso período medieval. Assim como os séculos XV, XVI e XVII herdaram muitos valores da Idade Média (e os posteriores também), torna-se indispensável manter em destaque o fato de que a História não foi linear e nem una durante essa mesma Idade Média.

Por essa razão, houve momentos em que as obras das místicas não incomodaram tanto e houve outros momentos em que foram intensamente perseguidas. Também é verdade que, em um mesmo recorte temporal, essas duas situações poderiam ocorrer simultaneamente, considerando a diferença de cultura das diferentes sociedades formadoras do território europeu.

Assim, a realidade do espaço germânico, ou francês, ou espanhol, ou português e assim por diante, possuía, cada uma, suas especificidades culturais e esse fator leva a crer que os valores se desencontravam quando se faz uma comparação entre cada região. Por outro lado, existiam pontos de intersecção e são esses pontos que trazem a possibilidade de uma discussão que englobe, em linhas gerais, alguns fenômenos relacionados à existência desse tipo de construção intelectual profundamente híbrida, nas quais se podem encontrar aspectos teológicos, filosóficos e literários, no mínimo.

Quanto ao formato, *O Espelho das Almas Simples* traz uma estrutura textual híbrida, mesclando a forma diálogo e considerações, aparentemente livres, sobre a relação entre a Alma e seu esposo. Importa acrescentar que o texto de Porète está inserido numa tradição textual que remonta à Grécia em, pelo menos, dois aspectos: o dos diálogos filosóficos e o do teatro.

Entretanto, chama a atenção, muito mais do que o formato, a linguagem empregada em que, muito frequentemente, a alegoria é o centro. Este é um dos elementos típicos dos textos escritos por mulheres místicas. É esta a característica central, por exemplo, da obra de Hildegarda de Bingen (1098-1179), uma influente e famosa autora medieval, a cuja linguagem empregada no livro *Scivias* (*Scito Vias Domini*, em língua portuguesa, *Conhece os caminhos do Senhor*), podem ser aplicadas as palavras de Lieve Troch, quando afirma que nas obras da Mística feminina medieval há “[...] uma linguagem alegórica, uma linguagem<sup>50</sup> de visões, uma linguagem poética, um modo de vida e espiritualidade, mas também por uma reformulação teológica da divindade” (TROCH, 2013, p. 3). É o que se pode ler no trecho:

[...] vi a imagem de uma mulher tão ampla quanto uma grande cidade, com uma maravilhosa coroa na cabeça e

<sup>50</sup> Em outra pesquisa realizada pela autora destas discussões, no mestrado em Letras, foram apresentadas as características específicas e fundamentais da linguagem empregadas nos textos literários místicos e que são retomadas, em parte, nesta obra. A dissertação resultante da referida pesquisa pode ser lida em: <http://tede.biblioteca.ufpb.br/bitstream/tede/6266/1/arquivototal.pdf>. (ver páginas 62 a 66, principalmente)

braços dos quais pendia um esplendor como mangas, brilhando do céu para a terra. Seu ventre era perfurado como uma rede, com muitas aberturas, com uma enorme multidão de pessoas entrando e saindo. Não tinha pernas nem pés, mas permanecia equilibrada sobre seu ventre diante do altar que fica perante os olhos de Deus, abraçando-o com suas mãos estendidas e contemplando de maneira penetrante, com seus olhos, toda a extensão do céu. (HILDEGARDA DE BINGEN, 2015, p. 243)

Este excerto confirma os apontamentos de Lieve Troch no que concerne a uma linguagem alegórica e repleta de figurações aludindo à maternidade, entre outros fenômenos, para tratar da humanidade em geral, mas principalmente da cristandade que florescia na época de Hildegarda. Note-se que as figurações utilizadas possuem um marcante apelo feminino, oferecendo imagens de uma mulher alegórica e imensa, constantemente “dando a luz” ao mundo. Ligada ao céu e “perante os olhos de Deus”, a grande mãe não cessa seu imenso parto, realizando uma constante atividade de criar e recriar a humanidade.

O texto de Hildegarda utiliza-se de uma linguagem apocalíptica (de revelação), representando fenômenos espirituais por meio de recursos imagéticos e que recuperam a linguagem utilizada no conhecido livro bíblico chamado de *Apocalipse*, ou *Revelações*<sup>51</sup>, escrito por João, autor também do quarto evangelho<sup>52</sup>.

Entretanto, as imagens apresentadas no texto de Hildegarda desconstroem a catástrofe, a batalha e a destruição que aparecem em *Apocalipse* para dar lugar à maternidade incessante. Dessa forma, a alegoria hildegardiana, entre outras possibilidades metafóricas, valoriza um elemento puramente feminino, cujo papel é definidor da existência e experiência humanas.

Dos textos de Hildegarda e sua riqueza de alegorias, às cartas das místicas medievais, há um caminho a ser considerado, quando se leva em conta que as cartas também possuem uma expressiva participação na história da Literatura medieval. Elas carregavam, não somente notícias cotidianas, mas discussões de variado teor e em muitas das que foram conservadas, encontram-se marcas sinalizadoras de valores correntes naquela época, claramente observáveis no campo religioso.

<sup>51</sup> Conferir Ap. 12, 1-6.

<sup>52</sup> A atribuição da autoria desse famoso livro bíblico é controversa. Considerá-la como pertencente a João é um posicionamento advindo de uma tradição difundida durante o século II por Justino, Clemente de Alexandria, Tertuliano, entre outros pensadores cristãos. Sobre o assunto, é possível encontrar maiores apontamentos, entre outros textos de estudiosos/as, na introdução ao *Apocalipse*, na Bíblia de Jerusalém (2002, p. 2139).

São exemplos de tais escritos, as cartas de Catarina de Sena (1347-1380)<sup>53</sup> que formam um conjunto exemplar de textos onde são apresentadas muitas características de autoria feminina, principalmente a forte presença de ideias relacionadas à maternidade. Esse quesito perpassa, implicitamente, todo o conjunto de cartas dessa religiosa dominicana, nas quais exortava seus/suas destinatários/destinatárias a uma conduta moralmente adequada ao Cristianismo da época.

Na carta 354 das suas *Cartas Completas* (2005), lê-se:

Este é o desejo santo que as pessoas iluminadas possuem, conscientes do dever de amar o próximo e desprezar a própria sensualidade. A pessoa não se queixa, mas sofre apenas porque Deus é ofendido, como quando o esposo não a trata como esposa, mas como escrava, ou o filho não a trata como mãe, ou quando a escrava não a trata como tal a patroa, ou ainda se qualquer outra pessoa pretendesse mandar na casa. A pessoa tudo suporta com respeito e muita paciência as injúrias sofridas. Padece, sim, mas pela ofensa feita a Deus e reza por tais pessoas. Não para pedir a morte para elas, mas para que Deus as ilumine. (CATARINA DE SENA, 2005, p. 1198)

No excerto, encontram-se alguns pontos importantes que marcam a tônica estilística adotada pela autora. O primeiro deles refere-se à exortação a uma conduta autovigiada (“conscientes do dever de amar o próximo e desprezar a própria sensualidade”) e de acordo com preceitos religiosos cristãos adaptados aos valores daquela época. Esse aspecto subjetivo é característica que se repete em todo o epistolário, junto ao segundo ponto que se apresenta no excerto aqui em destaque e que se trata das comparações usadas em suas orientações de conduta religiosa aos/às seus/suas destinatários/destinatárias.

A autora faz uso de vários nomes relacionados a papéis sociais possivelmente valorizados pelas pessoas a quem escreve: o esposo, a esposa, a escrava, a mãe, o filho, a patroa. Esse recurso tende a provocar maior identificação afetiva por parte de quem recebe as exortações e, dessa forma, levando à maior probabilidade de acatamento dos conselhos oferecidos.

<sup>53</sup> Catarina de Sena ditou quase a totalidade de seus escritos a seus secretários escribas, assim como ocorreu com outras místicas medievais (foi o caso de Juliana de Norwich, por exemplo). Apesar disso, não era analfabeta, como frequentemente se difunde. Essa afirmação pode ser confirmada, no trecho final da carta 272, em que consta: “Esta carta e uma outra que vos mandei foram escritas de próprio punho em ilha de Rocca, com muitos suspiros e lágrimas. [...] Eu mesma fiquei cheia de admiração [...]. Como não tivesse aprendido a escrever por ignorância minha, Deus providenciou, dando-me a capacidade de aprender.” (CATARINA DE SENA, 2005, p. 900) e sua afirmação de aprendizagem milagrosa na continuação do texto (de que seus professores foram João, o evangelista e Tomás de Aquino) pode ser compreendida como recurso retórico e metafórico. Outro trecho em que autora apresenta seus conhecimentos de leitura encontra-se n’*O diálogo*, no discurso 36, parte 11, em que a fala de “Deus Pai” à “serva” é: “Leste na *Vita Patrum* [...]” (CATARINA DE SENA, 1985, 388). No caso deste último trecho, não há referência a uma experiência milagrosa, como ocorre na carta, reforçando a compreensão de que a autora sabia ler e lia as obras escritas em latim, o que demonstra erudição. Nesse sentido, o fato de Catarina de Sena ditar a maior parte de suas obras não quer dizer que ela fosse analfabeta, mas que lançou mão de um recurso para conferir autoridade a seus textos e essa era uma prática recorrente em sua época.

Nas cartas de Catarina de Sena, é forte e constante o uso da ideia de mãe. No papel de orientadora espiritual de seus/suas destinatários/as, a escritora adapta o conceito de maternidade aos seus princípios religiosos como ocorre, por exemplo, na carta 356, “Para três senhoras de Nápoles”: “Também nós não conseguiremos alimentar-nos com o leite da mãe-caridade, sem aceitar os sofrimentos.” (CATARINA DE SENA, 2005, p. 1204). Dessa forma, Catarina metaforiza um conceito que habita as mais profundas simbologias da *psiqué* humana, por meio de seu repertório linguístico religioso, ao mesmo tempo em que vai ao encontro dos valores de seu tempo, pois a maternidade era uma função imposta às mulheres: quando não era vivida na condição biológica, dentro do casamento tradicional, era esperada na atuação religiosa, dentro do casamento místico.

Não somente a imagem da mãe, Catarina e outras místicas deixaram, em seus escritos, a referência a outros papéis exercidos nas sociedades da época, especialmente aqueles papéis que eram frequentes na vida privada. Além da mãe, a filha, a servo, a escrava. Nas saudações das cartas era comum encontrar essas referências que delineavam o discurso de humildade, como se pode constatar ainda na carta 356: “[...] caríssimas mães e filhas no doce Cristo Jesus, eu Catarina, serva e escrava dos servos de Jesus Cristo [...]” (CATARINA DE SENA, 2005, p. 1204).

Também as cartas de Hadewijch de Ambères e de Clara de Assis formam um conjunto exemplar de textos onde são apresentadas muitas características de autoria feminina, principalmente a valorização da maternidade e o discurso de autodepreciação. Esse quesito perpassa, implicitamente, todo o conjunto de cartas da beguina e da fundadora da Ordem das Senhoras Pobres. Tanto Hadewijch quanto Clara foram líderes de comunidades religiosas e, por essa razão, escreviam para determinadas irmãs de outras beguinarias (Hadewijch) e de outros mosteiros (Clara), exortando-as para a conduta desejada em seu modo de vida.

Na Carta II, contida em *Deus Amor e Amante* (1989), Hadewijch escreve:

Sê tratável, sempre disposta para assistir os que necessitam de ti. Contenta-os sempre que possas sem te rebaixares. Alegra-te com os que te alegam, choram com os que choram, sê serviçal com quem necessita de ti, atenta com os enfermos, generosa com os indigentes e, ao mesmo tempo, mantém teu espírito na unidade, alheia a todas as criaturas. (HADEWIJCH DE AMBERES, 1989, p. 38)

Como se pode constatar, são marcadas algumas atitudes que devem ser adotadas pelas mulheres da época e dentro do contexto religioso. Acontece o mesmo numa das cartas de Clara de Assis a Inês de Praga, na qual há um “lembrete” à sua destinatária: “[...] sois esposa, mãe e Irmã” (1CCL, 12), como entre tantos outros trechos, a religiosa também ressalta os papéis que convinhavam ao esperado das mulheres da época.

Quanto a Teresa d’Ávila, a grande variedade das cartas deixadas por ela, entre outros aspectos, mostra que suas relações eram bastante dinâmicas, incluindo religio-

sos (monjas, monges, confessores, comunidades de religiosos ou ainda o papa), o rei (D. Felipe II), amigos e familiares. Além dessa rede de relações, tais cartas mostram diversos elementos relacionados à prática literária como poemas de sua autoria e de outros autores compartilhados com seus destinatários (Ctas. 165, 167 e 168, por exemplo), sendo o caso da carta à qual se chamou *Vejamin*, o caso mais elucidativo de crítica e de circulação literária e do qual se falará mais detidamente no capítulo destinado à análise literária.

Muitas cartas, portanto, formam um tipo de caminho de comunicação entre contemporâneos, porém, mais do que isso, são capazes de mostrar registros de memória intelectual e cultural de um determinado período, e ainda, posicionamentos políticos e teológicos. A partir desta e de outras informações apresentadas e discutidas, pode-se compreender que as mulheres têm desenvolvido suas obras intelectuais, têm opinado e sido convidadas a opinar e a escrever em diversos contextos, desde a Alta Idade Média, período aqui em destaque. Tais atividades oscilaram em intensidade, mas não se pode dizer que tenham cessado em algum momento do Medievo.

Hildegarda de Bingen, Marguerite Porète, Hadewijch de Ambères, Clara de Assis, Catarina de Sena, Teresa d'Ávila, junto a outras escritoras medievais como Juliana de Norwich, Margery Kemp e mesmo algumas das épocas posteriores, ligadas à Mística cristã como Maria de la Antigua, Teresinha de Lisieux, por exemplo, (a lista é considerável) formam o que se pode chamar de tradição de literatura de autoria feminina, no campo da Mística cristã. Embora os estudos sobre influências e outras questões relacionadas a essa tradição ainda sejam relativamente incipientes, leituras mais aprofundadas podem fornecer constatações sobre marcas de semelhanças que existem no conjunto das obras dessas mulheres, apesar das indiscutíveis peculiaridades de cada grupo de escritos.

De maneira geral, ao tratar sobre a referida tradição, nasce a possibilidade de se discutir a respeito de uma genealogia de autoria feminina a ela relacionada. O assunto é fecundo, a começar pelo termo que o nomeia, pois “genealogia” não possui um conceito fechado. Segundo a historiadora Claudia Brochado, a palavra em questão

Tem diversas definições que envolvem questões relativas à “origem das famílias”, “ascendência”, “linhagem”, “estirpe”, “raça”, “procedência”, “série de antepassados” ou “série de dados que compõem a história do desenvolvimento da atividade humana”. A genealogia seria, assim, um referencial importante para a construção de uma identidade, tanto individual, quanto coletiva, e que daria aos indivíduos uma sensação de “continuidade”. O conceito de genealogia tanto pode explicar uma “continuidade” mais restrita, por exemplo, de âmbito familiar, como mais ampla, referente a uma sociedade. (BROCHADO, 2001, p.1-2)

Assim considerando, a ideia de genealogia<sup>54</sup> bem cabe à tradição de autoria feminina ligada à Mística cristã, cujo desenvolvimento se dá no período medieval e se expressa nos diversos relatos de visões, nos poemas incendiados de um amor espiritual, nos tratados, nos textos onde a alegoria é nota dominante. Os sentidos possíveis mencionados como “família” e “linhagem”, por exemplo, também se aplicam como metáfora representativa, não apenas da tradição literária, mas também da tradição religiosa na qual as autoras são identificadas.

Nos textos que compõem a imensa genealogia de autoria feminina ligada à Mística cristã, há uma linha tênue entre a Mística e a arte literária, pois em ambos os universos, a linguagem carregada de metáforas, de antíteses e paradoxos é elemento caracterizador por excelência. Há, segundo essa concepção, um encontro entre o religioso e o estético, mas não é apenas isso, já que esses dois campos vivenciais humanos compõem a história da humanidade, em diversos aspectos, o que não poderia ser abarcado neste trabalho que é voltado à análise literária a partir de determinados recortes. Por enquanto, importa considerar a existência de uma tradição representada por autoras, a partir do Medievo, que apresentam uma autoria (estética literária) e uma Mística (experiência com o divino) específicas.

É cabível acrescentar que

De qualquer forma, podemos dizer que a mística feminina pode ser definida por um movimento feito por mulheres que buscavam o divino a partir da união das instâncias afetivas e intelectivas, às vezes acompanhado de visões (como em Hildegard Von Bingen e Hadewijch d'Anvers), outras vezes seguido apenas por uma intensa reflexão (como em Marguerite Porete). Independente das formas das expressões daquela relação, o fato é que temos um grupo de mulheres na Idade Média que deram voz às suas ideias sobre o divino [...] (NOGUEIRA, 2015, p. 94)

Essa voz, referida por Nogueira, transita pelos caminhos da arte literária, isto é, por meio da criação de textos nos quais há muitas camadas de sentidos e a atuação de um “eu” que trata da própria experiência, característica principal dos escritos pertencentes à Mística. Tais escritos, pouco a pouco, causaram um incômodo às correntes teológicas tradicionais, conforme já foi tratado ao destacar particularidades da obra de Marguerite Porète. No século XVI, os textos de Teresa d'Ávila também foram acompanhados por excessivo rigor e um de seus livros (*Libro de la Vida*) investigados diretamente pela Inquisição.

Após essas considerações, torna-se claro que as obras deixadas por escritoras ligadas à Mística cristã formam um caminho de produções escritas que englobam o caráter religioso e artístico e que se ligam, século a século, desenvolvendo uma genea-

<sup>54</sup> Também cabem, neste contexto, os apontamentos de Lélia Almeida apresentados em *Linhagens e ancestralidade na literatura de autoria feminina* (2009). Considerando, porém, os limites de espaço para essa discussão, nesta obra, optou-se por apenas sugerir-lo. Disponível em: <http://www.fatea.br/seer/index.php/angulo/article/viewFile/248/205>. Acesso em: 16 out. 2018.

logia e uma tradição. Cada escritora, cuja obra cabe nesse recorte, apresenta elementos que enriquecem essa genealogia e essa tradição. Teresa d'Ávila, nesse contexto, pode ser considerada como um marco importante dentro da linha de escritoras místicas, inaugurando aspectos específicos que foram continuados por outras religiosas, carmelitas ou não. É desse assunto que trata o tópico a seguir.

### Heranças e raízes intelectuais de uma “mulher iletrada”

A partir das considerações sobre o imenso percurso que a literatura de autoria feminina trilhou nos espaços subjetivos voltados à Mística cristã, torna-se compreensível a localização, subjetiva e cronológica, dos escritos de Teresa d'Ávila. Longe de ser um caso isolado, mas sem que esse fator diminua a singularidade de sua produção artística, a obra teresiana toma parte em uma tradição iniciada muito antes de seu nascimento e se irmana, de formas variadas, com suas antecessoras que passam por Hildegarda de Bingen, Clara de Assis, Catarina de Sena, Christina de Markyate, Margery Kempe, Juliana de Norwich, Maguerite Porète, Beatriz de Nazaret, Hadewijch de Ambères e Teresa de Cartagena, entre tantas outras místicas escritoras, relativamente conhecidas, ou ainda a ser reveladas.

Mas é imprescindível deixar claro que a produção literária dessas autoras não se enquadra em uma uniformidade de expressão artística. Cada obra produzida por elas espera estudos atentos e prolongados a fim de adentrar nos desafios que as peculiaridades de seus escritos oferecem. Sobre essa pluralidade, tomando como breves exemplos ilustrativos, é notável que os textos de Catarina de Sena, carregados de uma impregnação afetiva, cheios de amorosas advertências a seus destinatários (considere-se as cartas) fazem-se muito diferentes dos escritos de Marguerite Porète, que formulam uma incômoda crítica em seu famoso *O Espelho das Almas Simples*, ou dos relatos de visões apocalípticas de Hildegarda de Bingen (*Scivias*) ou ainda das construções dolentes de Teresa de Cartagena (*Arboleda de los Enfermos*, por exemplo). No entanto, ambas tratam do divino e do humano, mostrando uma relação sem intermediários na qual as visões e as experiências únicas e pessoais configuram o tom norteador de cada texto.

Também é importante acrescentar que a tradição da qual a obra teresiana faz parte não estancou em seu tempo nem em suas obras que, por sua vez, criaram motivos posteriormente usados por outras autoras, como é o caso das *Exclamaciones* de Soror Gregoria Francisca (1653-1736), ou mesmo dos poemas de Teresinha de Lisieux (1873-1897) que apresentam uma mística também ígnea e extática.

Levando-se em consideração os limites desta discussão e, antes de se tratar da herança intelectual deixada por Teresa d'Ávila, importa retornar ao fato de que é no Medievo o berço da linguagem usada na obra teresiana, no que se refere à Mística cristã. Essa afirmação se justifica quando se coloca em ênfase a discussão já realizada sobre os modos específicos de expressão da autoria feminina nos escritos de Teresa d'Ávila e de suas precursoras. Porém, é fundamental ter em mente que essas ideias se referem exclusivamente a uma determinada linguagem usada em um determinado grupo de escritos e não querem dizer, com isso, que a Mística cristã, como vivência

espiritual, tenha nascido na Idade Média.

Sem dúvida, é coerente a afirmação de que “[...] tem havido elementos místicos presentes na religião cristã desde suas origens [...]” (MCGINN, 2012, p. 17), já que elementos místicos formam uma parte importante da experiência religiosa. No entanto, é preciso considerar que há diferenças entre a existência da Mística, sua teorização e os textos referentes às experiências subjetivas (relatos, poemas, sermões etc.). A primeira refere-se a uma das formas experienciais de viver a religiosidade e não pressupõe, necessariamente, verbalizações; a segunda se apresenta como a discussão em torno dos conceitos e de suas possíveis ramificações, na tentativa de compreender a vivência da religiosidade em seu aspecto místico (mesmo sem usar a palavra “Mística”, no sentido atual). Já os relatos são narrativas, em diversos formatos, que buscam traduzir verbalmente o que o “eu” experiencia e que caberia dentro do que se considera, pela teorização da experiência religiosa, como Mística.

É importante acrescentar ainda que a palavra “mística” só passou a ser usada como substantivo a partir do século XVI. Os textos implicados nesse campo de vivência usavam (e usam) uma terminologia variada, cheia de símbolos recorrentes. Isso quer dizer que, mesmo sem o uso generalizado do termo “mística”, formulou-se um determinado campo de discurso, o que mais tarde passou a ser enquadrado no universo da chamada “Mística”, já nomeada como substantivo.

Conforme esclarece Michel de Certeau, no volume 1 do seu trabalho intitulado *A Fábula Mística*, “Com certeza, a palavra se liga às suas acepções antigas, determinadas pela exegese alegórica e/ou pela teologia dionisiana.” (CERTEAU, 2015, p. 146). Esta última refere-se aos escritos de Pseudo Dionísio<sup>55</sup>, o areopagita e, mais especificamente, ao seu tratado basilar de mística cristã, chamado de *Mystica Theologia* (Teologia Mística), cuja expressão formada, primeiramente por ele, é usada no *Libro de la Vida*, de Teresa d'Ávila, quando a autora trata de suas experiências interiores relacionadas à oração.

No capítulo 10 da obra referida, a carmelita narra uma de suas experiências de leitura, dizendo que sentira a presença de seu Deus, dentro de si, durante aquela atividade. Ela explica que “Isto não era como uma visão; creio, chamam-no de mística teologia”.<sup>56</sup> Essa afirmação ganha uma nova compreensão quando se leva em conta que o *Libro de la Vida*, muito mais do que uma autobiografia, pode ser considerado como um tratado sobre a vida contemplativa no qual Teresa d'Ávila discorre sobre quatro graus de oração que podem ser compreendidos como uma jornada ascendente

<sup>55</sup> A identidade de Pseudo Dionísio foi investigada durante catorze séculos, segundo esclarece Teodoro H. Martín, coordenador da edição das *Obras Completas - Pseudo Dionísio Areopagita* (2002), consultadas para esta tese. Martín explica tratar-se de um monge cristão que adotou posicionamento filosófico neoplatônico e que, por razão desses elementos, além da clara influência de Proclo (412-485 d. C.), é possível situar sua existência entre os anos de 450 e 520 d. C. (cf. *Introducción*, págs. XVII – XXXVII). O nome “Pseudo Dionísio Areopagita” deve-se ao fato de, por muito tempo, haver sido atribuída a sua identidade a Dionísio, o convertido por Paulo de Tarso, durante seu sermão no Areópago de Atenas, por volta do ano 50 (cf. At 17). O conjunto dos escritos de Pseudo Dionísio chama-se *Corpus Dionisiacum* e é composto por pequenos tratados. São eles: *Os nomes de Deus* (περι θεων ονοματων), *A hierarquia celeste* (περι της ουρανιας ιεραρχιας), *A hierarquia eclesiástica* (περι της εκκλησιαστικης ιεραρχιας), *A teologia mística* (περι μυστικης θεολογιας) e seu *Epistolário* (Επιστολαι).

<sup>56</sup> “Esto no era manera de visión; creo lo llaman <<mística teología>>.” (V 10, 1)

até a união mística.

A autora volta a usar a expressão dionisiana no capítulo 12 da mesma obra. “Na mística teologia da qual comecei a tratar, deixa de atuar o entendimento porque Deus o suspende, conforme falarei mais depois, se eu souber [...]”.<sup>57</sup> Nesse tom de explanação, a carmelita segue delineando seu discurso místico, teológico, mas também literário, sem que seja necessário fazer cisões diante das possibilidades interpretativas, a depender do viés de leitura que se fizer da obra.

O tratado de Pseudo Dionísio que é retomado indiretamente por Teresa d’Ávila é um texto curto e muito representativo no que se refere a um discurso preceitual relacionado à via Mística cristã. Em um dos trechos mais representativos da obra, consta que:

[...] com um contínuo exercício de contemplação mística, abandona as sensações e as potências intelectivas, todo o sensível e inteligível e tudo o que é e o que não é e, na medida do possível, deixando seu entendimento, esforça-se para subir e unir-se com aquele que está além de todo o ser e conhecimento.<sup>58</sup>

O excerto apresentado traz a ideia de jornada em busca da *Unio Mystica* tão cara aos escritos dos místicos e das místicas medievais e que é presente na obra teresiana de maneira muito ostensiva especialmente no que se refere ao discurso sobre o papel das “potências da alma” (vontade, memória e entendimento) na experiência mística que, na linguagem teresiana, pode vir referida nos graus de oração e êxtases, principalmente.

O texto dionisiano trata de uma mística apofática, que se expressa no discurso sobre o que Deus não é (mística negativa). É, portanto, o contrário da teologia catafática (afirmativa) que discorre sobre o que Deus é. A linguagem da mística apofática coloca a divindade como um ente ou uma força superior que não cabe em definições. Esse é o conteúdo específico do capítulo V, de *Teologia Mística*, conforme se pode constatar no trecho a seguir:

E ascendendo mais, acrescentamos que não é alma nem inteligência, não tem imaginação nem opinião, nem razão, nem entendimento. Não é palavra nem pensamento, não se pode nomear, nem entender. Não é número, nem ordem, nem magnitude, nem pequenez, nem igualdade, nem desigualdade, nem semelhança, nem dessemelhança, nem permanece imóvel, nem se move, nem está em calma. [...]<sup>59</sup>

<sup>57</sup> “En la mística teología que comencé a decir, pierde de obrar el entendimiento, porque le suspende Dios, como después declararé más, si supiere [...]” (V 12, 5)

<sup>58</sup> “[...] con un continuo ejercicio de la contemplación mística abandona las sensaciones y las potencias intelectivas, todo lo sensible e inteligible y todo lo que es y lo que no es, y, en la medida posible, dejando tu entender esfuérzate por subir a unirte con aquel que está más allá de todo ser y conocer.” (MT 1,1)

<sup>59</sup> “Y ascendiendo más, añadimos que no es alma ni inteligencia, no tiene imaginación ni opinión ni razón ni entendimiento. No es palabra ni pensamiento, no se puede nombrar ni entender. No es número ni orden, ni magnitud ni pequenez, ni igualdad ni desigualdad, ni semejanza ni desemejanza, ni permanece inmóvil ni se mueve, ni está en calma. [...]” (MT V, 1)

Importa considerar, junto ao texto de Pseudo Dionísio, o discurso apofático de Plotino (204-270 d. C.), principalmente nas *Enéadas VI*, sobre o Um<sup>60</sup>. Apesar de Plotino haver escrito antes de Pseudo Dionísio, é a *Teologia Mística* deste último que tem um impacto maior nas concepções da Mística cristã e, no caso dos escritos de Teresa d’Ávila, isso é bastante evidente, já que nestes se usa a terminologia dionisiana e se discorre a respeito da participação das potências da alma no percurso da via mística, além do uso intenso da referida linguagem apofática.

A linguagem apofática e a referência às potências da alma são elementos que perpassam quase todo o conjunto dos escritos teresianos, desde o *Libro de la Vida*, passando por *Camino de Perfección*, *Exclamaciones* e outros títulos, até aquela que é considerada sua *Opera Magna*, *Moradas del Castillo Interior*. Nesta última, Teresa d’Ávila aplicou toda a sua proposta religiosa, filosófica e literária, representando a alma por meio da metáfora (imagem) de um castelo. Nele, há sete moradas simbólicas e, na busca da plenitude de si mesma, quanto mais a alma se acerca de seu centro, mais se concretiza a jornada mística de autodescoberta e se encontra com o rei (majestade divina) que ali habita (*Unio Mystica*).

A passagem por cada morada é um estágio de busca mística que engloba felicidades e duras provas, até que a alma alcance e se funda com a divindade que já mora em seu centro (da alma). A autora usa termos-chave ricos em significados metafóricos, tais como “abelha”<sup>61</sup> (1M 2,8), “fonte”<sup>62</sup> (1M 2,2), “árvore”<sup>63</sup> (1M 2,1), “vassalos”<sup>64</sup> (1M 2,12), “rei”<sup>65</sup> (1M 2,8) e, evidentemente, o principal termo é “castelo”<sup>66</sup>, que costura toda a obra.

No *Libro de la Vida*, também se encontra uma linguagem na qual transbordam metáforas que se apresentam por meio de termos específicos, entre os quais encontram-se “águas”<sup>67</sup> (V 11, 8), “horto”<sup>68</sup> (V 11, 6), “poço”<sup>69</sup> (V 11, 7), “luz”<sup>70</sup> (V 5, 2), “trevas”<sup>71</sup> (V 30, 14), entre muitos outros que formam expressões próprias do texto teresiano. É conveniente acrescentar que os escritos teresianos possuem uma determinada terminologia e um determinado “sotaque”, cujo elemento que sobressai é a exclamação, a ponto de a autora elaborar textos exclusivamente para aplicar esse tipo de ênfase verbal.

Não se pode ignorar que a obra de Teresa d’Ávila foi produzida em uma época de transformação de linguagem dos textos pertencentes à Mística cristã. É o momento em que, segundo Certeau, o termo “[...] “místico” substitui “espiritual” para qualificar nomes tais como “pomarium” (1535), “rosarium” (1531), a “romã” (1582) etc., ele designa ainda um efeito de leitura e uma transformação das coisas em vocabulário de um ensinamento doutrinal ou moral [...]”. (CERTEAU, 2015, p. 147). Mesmo assim, nos textos de Teresa, ainda há uma ausência desse nome. Suas escolhas verbais, no entanto, enquadram-se no que Certeau afirma, com relação à “maneira de falar” que se torna cada vez mais peculiar.

<sup>60</sup> “E o Um não existe nem em outro, nem no divisível, nem é sem partes como a menor coisa [...]. E deve ser concebido também como sem limites, não porque sua grandeza ou seu número não podem ser percorridos, mas por não ser possível conceber seu poder.” (En VI, 1-2). Este excerto das *Enéadas* foi extraído da tradução realizada por Bernardo Guadalupe dos Santos Lins Brandão e apresentada em sua dissertação intitulada *Experiência Mística e Filosofia em Plotino* (2007).

<sup>61</sup> “Abeja”. <sup>62</sup> “Fuente”. <sup>63</sup> “Árbol”. <sup>64</sup> “Vasallos”. <sup>65</sup> “Rey”. <sup>66</sup> “Castillo”. <sup>67</sup> “Aguas”. <sup>68</sup> “Huerto”. <sup>69</sup> “Pozo”. <sup>70</sup> “Luz”.

<sup>71</sup> “Tinieblas”.

Sobre a linguagem dos textos da Mística, no século XVI, Certeau infere que

Ela serve para tornar perceptíveis as viagens indizíveis das coisas ou da vida interior. Mais do que uma inteligência teológica dos Desígnios divinos inscritos nos acontecimentos, ela remete a um processo didático ou poético, a uma “maneira de falar”. A um “estilo”. Ela se torna (volta a ser) uma metáfora. Assim vê-se multiplicarem-se os Discursos, Elucidações, Instituições, Questões ou “Tratados místicos”. (CERTEAU, 2015, p. 147)

As palavras de Certeau são bastante condizentes com o que se vê nos escritos de Teresa d’Ávila, conforme se discutiu acima. Pode-se, inclusive, dizer que, em certos aspectos, a autora intensificou uma linguagem que já se insinuava nos textos de sua predecessora, Teresa de Cartagena e que, mais tarde, também foi levada adiante na obra de Maria de la Antigua e de Sor Gregória Francisca.

Por tudo o que foi mostrado, torna-se evidente que os escritos de Teresa d’Ávila se inserem em uma tradição de escritura literária e mística que nasce no Medievo, mas que não muda completamente sua feição, ao entrar na Modernidade. Há uma tessitura de obras que vão desde Pseudo Dionísio, Agostinho de Hipona (cujas *Confissões* são mencionadas por Teresa d’Ávila) e as inúmeras escritoras medievais beguinas, anacoretas e religiosas conventuais que, embora não sejam referidas por Teresa, estão presentes por meio da “maneira de falar”, da “maneira de escrever” apresentadas nos textos teresianos.

Teresa d’Ávila lia muito, conforme as muitas referências que seus textos mostram. Lia em latim e citava<sup>72</sup>, *en passant*, quando achava conveniente. Escreveu em vernáculo, no entanto, e seu discurso de autodepreciação martela em todos os seus escritos, mas a autora não convence quando se afirma “iletrada”. Seria “iletrada” apenas por não ter frequentado a universidade? Intelectualmente, a carmelita que convidou Juan de Santo Matía (Juan de la Cruz) para empreender, com ela, a reforma do carmelito, não estaria à altura daquele jovem monge pelo fato de ele ter sido acadêmico na *Universidad de Salamanca*?

Estas são algumas das perguntas formuladas com o intuito de repensar o cânone que rege a crítica literária e a historiografia no quesito das definições dos valores intelectuais. Nessa direção de pensamento, é possível ir adiante na discussão ao estender as leituras da obra teresiana para além das interpretações mais imediatas e considerá-la como parte do imenso conjunto das manifestações artísticas existentes na história da humanidade, evidentemente, contextualizando-a em seu tempo e em sua localização geográfica e cultural, como um todo.

Assim como as transformações linguísticas dos textos da Mística ocorridas durante o século XVI, é fundamental considerar que a obra deixada por Teresa d’Ávila

<sup>72</sup> Somente para efeito de exemplo, algumas citações encontram-se em: V 20, 10; V 30, 19; 3M 1, 4; 4M 1, 5; CV 35; CV 38; CE 60; CE 72. Há vários outros trechos.

“[...] excede a literatura doutrinal ou piedosa” (CERTEAU, 2015, p. 147) e, portanto, merece ser lida sob a principal tendência de estilo que apresenta, isto é, sua aproximação e, de certo modo, antecipação da estética barroca, posteriormente tão expressiva na Literatura espanhola. Por esse motivo, o capítulo que se segue traz algumas questões sobre o Barroco que interessam à análise de *Exclamaciones* e *Vejamen*, objetivo central deste debate.

# 3

## A tradução e a imagem da obra teresiana: discussões sobre cânone e fama literária



Apesar do impacto religioso e estético que os escritos de Teresa d'Ávila provocaram em seu tempo e ao longo dos séculos, é perceptível que se formou uma imagem sob a qual se encontra toda a escrita da autora e que ainda resiste fortemente a uma proposta de ampliação. Absorvido por um determinado cânone, o religioso, todo o conjunto de sua obra recebe um tratamento, por vezes, contraditório: de um lado, como produto de uma iletrada, “mulher fraca e ruim” e, do outro, como marcantes escritos da mística escritora que reformou a Ordem dos Carmelitas e fundou vários conventos, em uma época de acentuada misoginia.

A fim de lançar luz a respeito dessa imagem tradicional das obras de Teresa d'Ávila, cabe apresentar algumas questões voltadas ao universo da tradução literária que agregam contribuições significativas à formação de um olhar (apreciativo e/ou analítico) mais amplo sobre essa produção literária. Por meio das informações e discussões propostas, será possível agregar uma problematização do cânone literário e seu ainda insuficiente abarcamento de escritos como os de Teresa d'Ávila e de outras autoras que são conhecidas por sua atuação religiosa, mas, em cujas obras são empregados recursos estéticos que, inegavelmente, inserem seus textos no universo da arte literária.

Para que essas problematizações aconteçam, é fundamental considerar o trabalho das edições e das traduções, pois estes são fortes veículos de formação da imagem de autores/as e suas obras. Nesse universo cultural, agem também as editoras, veiculando, junto às obras publicadas, os paratextos que apresentam e analisam os escritos, entre outros elementos dignos de serem considerados.

### Do pensamento sobre a tradução literária: alguns apontamentos

A tradução tem sido uma prática muito buscada por literatos/as e pensadores/as, ao longo da história do conhecimento humano. Mesmo antes de se teorizar sobre o assunto, muitas obras foram traduzidas e, junto aos textos levados a outros idiomas, a outras culturas, os comentários proliferaram a ponto de se conhecer alguns trabalhos apenas pelos apontamentos desses/as comentadores/as, restando lacunas quanto a possibilidades outras de apreciação e de estudo do texto de partida.

Desde as traduções dos escritos dos pitagóricos, das obras clássicas da filosofia grega ou da literatura latina, ou dos textos que integram o cânone bíblico, ou mais recentemente, da obra de Sigmund Freud, ou de Guimarães Rosa, ou de J. K. Rowling, apenas para citar exemplos que alcançam épocas, lugares e interesses diversos, entre tantos outros textos que pertencem às mais variadas áreas de conhecimento, existem discussões formando e desfazendo novos (e lacunas) de compreensões. Os vários pontos de vista teóricos tornam evidente que o campo de estudos da tradução habita um espaço nem sempre mapeável e previsível e que carrega significativas potencialidades para forjar perfis diversos de uma mesma obra, seja literária ou não.

Mário Laranjeira, em seu livro chamado *Poética da Tradução* (2003), oferece um conceito fundamental de tradução quando expõe o seguinte:



[...] traduzir (do latim, *trans + ducere*) significa *levar através de*. Ora, o verbo *levar (duco)* é essencialmente transitivo; portanto, a primeira pergunta a responder é: O que se leva? Informação? Emoção? Imagem? Cada resposta como uma atividade preferencialmente intelectual (conceitual-abstrata), ou psico-emocional, ou físico-sensitiva, o que iria determinar e diferenciar os processos e os resultados. *Levar através de* - implica ainda que se responda a indagações de natureza circunstancial: De onde? Para onde? Mediante o quê? As respostas a estas últimas perguntas expandem o lugar da tradução, levam-no para além do linguístico [...]. (LARANJEIRA, 2003, p. 15-16).

Partindo da etimologia do termo “traduzir”, as palavras de Laranjeira mostram que o exercício da tradução implica questionamentos fundamentais e norteadores de si mesmo. Isso acontece porque não seria possível, nessa atividade, realizar um trabalho significativo sem a consciência, ao menos em parte, do que o mesmo representa e o quanto podem ser abrangentes as suas respostas.

Portanto, se é verdade que traduzir significa “levar através de”, quando se realiza uma “[...] tradução propriamente dita [...]” (LARANJEIRA, 2003, p. 18), o que se leva e para onde se leva? E ao pensar nesse percurso, evidentemente, emerge à reflexão o pensamento de que cada idioma está embrenhado de seu contexto histórico, as marcas culturais que atravessam o passado e o presente.

Quando André Lefevere trata de *Tradução, Reescrita e Manipulação da Fama Literária* (2007), usa o termo “reescritores” para se referir a tradutores, editores, compiladores e outros “[...] intermediários, homens e mulheres que não escrevem literatura, mas a reescrevem.” (LEFEVERE, 2007, p. 13). Seu estudo menciona o imenso caminho que foi percorrido na história da reescritura mediante a presença desses agentes da cultura. Lefevere afirma:

Reescritores sempre estiveram presentes entre nós. O escravo na Grécia organizava antologias dos clássicos gregos para ensinar aos filhos dos senhores romanos. O erudito do Renascimento coletava vários manuscritos e trechos de manuscritos, a fim de publicar uma edição mais ou menos confiável de um clássico grego ou romano. Destacam-se, também, os compiladores das primeiras histórias da literatura grega e latina no século 17 que não foram escritas nem em latim nem em grego, e os críticos do século 19, que explicavam a doçura e a clareza contidas nos trabalhos de literatura clássica ou moderna a um público cada vez menos interessado. Chega-se ao tradutor do século 20, que tenta “transportar o original através” das culturas, como tantas gerações de tradutores tentaram antes dele e, ao compilador dos “Guias de Leitores” contemporâneos que fornecem referências rápidas sobre autores e livros

que deveriam ter sido lidos como parte da educação dos leitores não-profissionais, mas que cada vez mais não são. (LEFEVERE, 2007, p. 15)

Desse modo, identifica-se a tradução fazendo parte de um amplo conjunto de experiências relativas a práticas intelectuais pertencentes às letras (literárias ou de outros tipos) que têm possibilitado a circulação de uma infinidade de saberes e marcas culturais que se misturam por meio dos constructos forjados na reescritura.

Antes, porém, de estabelecer um diálogo mais pontual com as contribuições de Lefevere para esta pesquisa, faz-se importante tratar da construção de alguns parâmetros que foram surgindo, formando concepções que definiram, em certas épocas, a prática tradutória. Tais concepções, nascidas na Europa e, mais tarde, tornando-se influenciadoras das discussões e práticas da tradução literária no Brasil, são apresentadas por meio da tese de doutoramento de John Milton, publicada sob o título *Tradução: teoria e prática* (1998), na qual o autor afirma que “[...] a discussão entre tradução literal e a tradução mais livre tem sido a preocupação principal entre os comentaristas sobre a tradução literária, desde Cícero e Jerônimo até o presente.” (MILTON, 1998, p. 6). Com essa afirmação, portanto, o pesquisador apresenta o eixo motivador das oscilações de posicionamentos por parte de tradutores/as e comentadores/as ao longo dos séculos.

É possível identificar um afunilamento em determinadas tendências de pensamento a respeito da tradução literária, começando pelos séculos XVII e XVIII que, na Europa (destacadamente Inglaterra, França e Alemanha) formou o que ficou sendo chamado de período *Augustan*, fazendo referência a Augusto (63 a. C. - 14 d.C.), fundador do Império Romano, em cujo governo, prosperaram artes como a Arquitetura e a Literatura clássicas. O período *Augustan*, portanto, foi um momento em que os valores clássicos de clareza, razão e culto ao belo tiveram destaque e, por essa razão, é possível incluir os tradutores que aqui serão mencionados como participantes de um neoclassicismo, no universo da tradução literária.

Segundo Milton, os textos sobre tradução, dos escritores ingleses da época “Representam a primeira tentativa de uma teorização do ato de traduzir [...] muito pertinente às idéias sobre tradução do século XX.” (MILTON, 1998, p. 17). Antes da configuração dos posicionamentos que formularam o período *Augustan*, “A prática generalizada era traduzir, atualizar ou adaptar as obras de outros escritores sem referências às fontes.” (MILTON, 1998, p. 17), o que formava uma lacuna dentro da história da tradução ou, pelo menos, leva a reconhecer o período *Augustan* como um primeiro momento de sistematização de escolhas que norteavam o exercício da tradução literária.

Porém, segundo Milton, “No século XVI, encontramos pela primeira vez o conceito do dever público do tradutor” (MILTON, 1998, p. 18), o que sinaliza para a formação de um olhar importante direcionado ao trabalho da tradução, já que se reconhece a existência de um impacto cultural provocado por textos traduzidos, pois estes modificam e formam imagens das obras que veiculam.

Nomes como Abraham Cowley, Lorde Roscommon, Alexander Pope, Alexander Fraser Tytler (Lorde Woodhouslee), John Denham e John Dryden se tornaram referências do período *Augustan*. Dryden, no entanto, tornou-se o destaque no grupo por classificar as possibilidades de tradução literária, mais especificamente de poesia, em três tipos: metáfrase (ao pé da letra), paráfrase (texto de partida sempre considerado, mas não seguido ao pé da letra) e imitação (total liberdade do/a tradutor/a para mudar palavras e sentido do texto, atentando apenas para a ideia central).

Na França, o pensamento sobre tradução literária, bem como sua prática eram divulgados por um grupo de intelectuais que fizeram o contexto ser chamado de *Les belles infidèles*, pois os tradutores daquele grupo, “[...] a fim de chegar à clareza de expressão e à harmonia de som, muitas vezes fazem acréscimos, alterações e omissões nas suas traduções” (MILTON, 1998, p. 55).

De acordo com John Milton, o trabalho de Nicolas Perrot d’Ablancourt “[...] cujas traduções de Tácito, Ariano, Tucídides, Luciano e Xenófano tiveram grande importância na determinação do conceito das *belles infidèles*” (MILTON, 1998, p. 55), enquadra-se no modelo de “culto ao belo”, com base na “razão e clareza”, pois suas escolhas tradutórias sempre estavam voltadas à clareza e esta seria, conseqüentemente, bela também.

Entre a Inglaterra e a França existiam duas diferenças, no período *Augustan*, que merecem ser destacadas. Os tradutores ingleses consideravam o latim e o grego como línguas mais belas do que a inglesa, enquanto havia, na França, a crença de que a língua francesa poderia alcançar perfeição superior às línguas clássicas. Esse pensamento adotado pelos tradutores franceses demonstrava claramente a razão de fazerem escolhas mais radicais em busca da beleza e de utilizarem toda a liberdade no quesito de recriar as obras traduzidas.

No contexto da época *Augustan* também é importante mencionar a participação da Alemanha. De acordo com John Milton,

Desde a tradução da Bíblia de Martinho Lutero (1530), que forneceu um padrão escrito para os vários dialetos da língua alemã, estabelecendo, assim, as bases para uma futura literatura nacional, a tradução tem desempenhado um papel vital na literatura alemã. [...] as traduções de Wieland e Eschenburg de Shakespeare, e as de A. W. Schlegel e Ludwig e Dorothea Tieck (1797-1833) e as traduções de Voss da *Odisséia* (1781) e da *Ilíada* (1793) em hexâmetros são consideradas obras que ajudaram a fundar a literatura moderna alemã. O contato com literaturas estrangeiras foi considerado necessário para o desenvolvimento da literatura alemã. (MILTON, 1998, p. 61)

As palavras de Milton mostram que, assim como ocorreu com a Inglaterra e a França, a Alemanha também entrou no movimento de destaque e fortalecimento

da tradução literária durante a chamada época *Augustan*, criando uma tradição que a marcou, não somente no aspecto da divulgação de obras clássicas, mas também nos posicionamentos teóricos que desenvolveu.

Goethe e Schleiermacher, principalmente, trouxeram posicionamentos teóricos sobre a tradução que promoveram discussões estendidas, inclusive, até os dias atuais quando ainda são usadas terminologias advindas daquele momento de construção teórica, embora seja comum esse uso em contextos de crítica às mesmas.

Na contemporaneidade, a compreensão sobre escolhas tradutórias que se centralizam no texto de partida (estrangeirizantes) ou no texto de chegada (domesticadas) foi herdada das discussões de Schleiermacher. Porém, trata-se de posicionamentos divulgados anteriormente, por outros estudiosos, pois “Antes Herder fizera uma distinção semelhante: *Übersetzung* – o que visa adaptar-se a original – e *Übersetzung* – o que tenta acomodar a obra estrangeira na língua nativa.” (MILTON, 1998, p. 68), dialogando com o pensamento de Schleiermacher, embora por escolhas linguísticas particulares.

John Milton acrescenta, ainda, que há uma ponte entre o referido tradutor e Dryden, pelo fato de ser possível comparar a tradução estrangeirizante com a metáfrase e a tradução domesticada com a paráfrase, demonstrando uma interligação de tendências de pensamento que marcaram um período e formaram uma rede de reflexões.

Do início do século XX em diante, iniciou-se um movimento de renovação do pensamento sobre a tradução literária e, conseqüentemente de sua prática. Ezra Pound, dos Estados Unidos, surgiu com forte expressividade, ao conceber e praticar a tradução como recriação. Sua forma de conceber a prática tradutória chega ao Brasil por meio dos irmãos Augusto de Campos e Haroldo de Campos, tradutores e críticos que também inovaram no fazer literário ao propor uma quebra de paradigmas estéticos através do concretismo.

Haroldo de Campos discute sobre a impossibilidade de traduzir a poesia ou a prosa, já que estas pertencem ao campo do que ele, apresentando o pensamento de Max Bense, chamou de “informação estética”, como “[...] todo processo de signos que exhibe um grau de ordem” (CAMPOS, 2004, p. 32) estética. Disso resulta que qualquer modificação em uma sentença, seja em sua ordem de termos, sua pontuação e, evidentemente, seu idioma, faria com que os aspectos estéticos apresentados inicialmente deixassem de existir e surgissem novos.

Após discutir essa posição apresentando algumas situações relacionadas a obras como *Ulysses* (James Joyce), *Macunaíma* (Mario de Andrade), entre outros vários exemplos, Campos afirma que “[...] parece-nos mais exato, para estes e outros efeitos, substituir os conceitos de prosa e poesia pelo de texto” (CAMPOS, 2004, p. 34), já que a transposição de um texto de um idioma para outro (sem falar aqui na tradução intersemiótica que abarca linguagens estéticas diferentes) leva a uma recriação estética. Mais adiante, em sua exposição de ideias, o autor acrescenta: “[...] para nós, tradução de textos criativos será sempre *recriação*, ou criação paralela, autônoma

porém recíproca. Quanto mais inçado de dificuldades esse texto, mais recriável, mais sedutor enquanto possibilidade aberta de criação.” (CAMPOS, 2004, p. 35). Ao conceito de recriação, Haroldo de Campos acrescenta que “[...] a tradução é crítica” (CAMPOS, 2004, p. 43). Isso equivale a dizer que a tradução é uma forma de interpretação, leitura que leva a inferências criativas.

O século XX traz um conjunto de pensamento sobre a tradução que se multiplica por meio de inúmeros caminhos, assim como ocorre com a própria atividade tradutória, jamais limitada a uma única possibilidade. Na Europa e nas Américas surgem reflexões que possibilitam pensar a tradução literária como uma atividade muito mais abrangente do que apenas restrita à transposição de um texto entre idiomas, mas, muito além desse quesito, a tradução passa a ser vista como atividade que promove o diálogo entre culturas e alarga possibilidades estéticas, além de tornar possível a divulgação de obras que, por muito tempo, foram esquecidas, como as obras produzidas por mulheres, ao longo do tempo, em diversos campos do conhecimento, mas principalmente as que fazem críticas incômodas, como é o caso das obras feministas.

Os irmãos Campos situam-se em um contexto de aberturas de reflexões que recebeu as contribuições de autores/as, críticos/as e tradutores/as como Jorge Luis Borges, Walter Benjamin, Jacques Derrida, Octavio Paz, mas também no contexto em que o trabalho da tradução foi, muitas vezes, discreto como o foi aquele realizado por Rachel de Queiroz<sup>73</sup>, Clarice Lispector<sup>74</sup> e Ana Cristina Cesar<sup>75</sup>.

Concordando com John Milton, e acrescentando o mencionado trabalho discreto de tradução de alguns/mas autores/as (no Brasil, essa discricção é mais evidente quando se trata das tradutoras), “Podemos dizer que os elementos que Borges, Paz, Haroldo de Campos, Benjamin, Derrida, de Man e Meschonnic têm em comum é que a tradução é central no desenvolvimento da literatura.” (MILTON, 1998, p.172). Essa afirmação implica no reconhecimento da tradução como atividade cultural transformadora e que também se transmuta, no decorrer do tempo e sob as transformações de conceitos teóricos. É uma atividade que oferece mais do que textos, pois define perfis e imagens de autores e obras, como será possível discutir no tópico a seguir.

### **Muito além do campo verbal: tradução, cânone e manipulação da fama literária de Teresa d’Ávila**

Importa retomar o diálogo com as contribuições de André Lefevere veiculadas em seu estudo intitulado *Tradução, reescrita e manipulação da fama literária* (2007) em que o pesquisador trata das traduções como reescrituras e inclui, nesse campo, também as compilações, as antologias, as edições e textos críticos. A fim de realizar

<sup>73</sup> Entre alguns trabalhos sobre a atuação de Rachel de Queiroz como tradutora, conferir o artigo de Priscilla Pellegrino de Oliveira e Maria Clara Castellões de Oliveira, *Rachel de Queiroz e a tradução na década de 40 do século XX*. Disponível em: [https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/12705/12705.PDFXXvmi=](https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/12705/12705.PDFXXvmi=.). Acesso em: 04 set. 2018.

<sup>74</sup> Sobre Clarice Lispector como tradutora, ver o texto de Rony Márcio Cardoso Ferreira, intitulado *Traduzir pode correr o risco de não parar nunca: Clarice Lispector tradutora (um arquivo)*. Disponível em: <http://periodicos.unb.br/index.php/belasinfeis/article/viewFile/10630/7696>. Acesso em: 04 set. 2018.

<sup>75</sup> A publicação intitulada *Crítica e Tradução* (1999), de Ana Cristina Cesar, inclui traduções comentadas, bem como discussões sobre a prática tradutória.

uma discussão sobre como a obra produzida por Teresa d’Ávila tornou-se conhecida sob um determinado viés e, por outro lado, sofre resistências para ser incluída satisfatoriamente no cânone literário ocidental, alguns conceitos oferecidos por Lefevere vêm lançar luz à compreensão desses fenômenos que envolvem os escritos teresianos.

Um dos principais conceitos que cabem neste contexto é o de “reescritores”, mostrado no tópico anterior, exemplificado como tradutores, editores, compiladores. A existência desses agentes está intimamente relacionada aos objetos que dela resultam, isto é, tradutores, editores e escritores são o que são porque desenvolvem traduções, edições e compilações, ou seja, “reescrituras”.

Outro conceito adotado por Lefevere é o de “sistema”, que “[...] foi introduzido na moderna teoria literária pelos Formalistas Russos” (LEFEVERE, 2007, p. 29), porém, sem teorizar detidamente sobre o assunto, mas fazendo uso da ideia do pensamento sistêmico, a fim de tornar possível uma análise dos espaços simbólicos de localização e/ou de movimentação das reescrituras dentro de um determinado sistema literário.

De acordo com o estudioso,

A Literatura – uma literatura – pode ser analisada em termos sistêmicos. Segundo o pensamento sistêmico, ela poderia ser identificada como um sistema “artificial”, por constituir-se tanto de textos (objetos) quanto de agentes humanos que lêem, escrevem e reescrevem textos. Entretanto, o sistema educacional, especialmente no caso dos clássicos, dá a impressão de que textos produzidos por homens e mulheres de gênio estão suspensos num vácuo de atemporalidade [...]. (LEFEVERE, 2007, p. 31)

Além da explanação sobre o pensamento sistêmico aplicado ao campo da Literatura, é possível notar, nessas palavras, a presença de uma crítica à concepção de que há uma posição definitiva a ser ocupada pelos clássicos, bem como, ao usar a expressão “homens e mulheres de gênio”, formula-se uma provocação quanto ao halo de perfeição que envolveria os/as criadores/as de tais clássicos.

Desse modo, é chamada a atenção para o aspecto da construção do sistema literário, aqui não confundido com “o Sistema”. Neste contexto, a palavra “sistema” é “[...] um termo neutro e descritivo, usado para designar um conjunto de elementos inter-relacionados que possuem certas características que os separam de outros elementos percebidos como não pertencentes ao sistema.” (LEFEVERE, 2007, p. 30). É, portanto, uma forma de se referir à formação do cânone literário e sua sustentação.

Isso leva a compreender que a Literatura, dentro de uma visão sistêmica, não se resume ao texto, com pretensos méritos apenas intrínsecos, puramente em seu engenho estético, mas o texto literário é um dos elementos de uma complexa rede de interligações que engloba autores/as, reescritores/as, leitores/as profissionais e não

profissionais e uma força, tanto mobilizadora quanto conservadora, chamada de mecenato.

Antes, porém, de tratar do conceito de mecenato, é importante abordar outra ideia fundamental para a presente explanação. Seguindo o pensamento de Lefevere, considera-se que os objetos que compõem o sistema literário são os clássicos e os agentes humanos são aqueles aos quais o crítico denomina como “leitores profissionais” que

Dentro do sistema literário, [...] são os críticos, resenhistas, professores e tradutores. Ocasionalmente eles rejeitam alguma obra literária que se oponha de forma muito evidente ao conceito dominante do que a literatura deveria (ser permitido) ser – sua poética – e ao que a sociedade deveria (ser permitida) ser – ideologia. (LEFEVERE, 2007, p. 33-34)

A partir desse conceito, pode-se inferir que os/as chamados/as leitores/as profissionais são os/as que, por meio do discurso, elegem ou rejeitam determinadas obras literárias e, desse modo, facilitam ou dificultam o trabalho dos/as reescritores/as. Estes/as últimos/as, já referidos/as no início do tópico intitulado “Do pensamento sobre a tradução literária: alguns apontamentos”, são agentes que também fazem circular, diretamente, os objetos literários (textos), em suas várias possibilidades, não restritas à criação.

Quanto aos reescritores, é fato que,

Produzindo traduções, histórias da literatura ou suas próprias compilações mais compactas, obras de referência, antologias, críticas ou edições, reescritores adaptam, manipulam até um certo ponto os originais com os quais eles trabalham, normalmente para adequá-los à corrente, ou a uma das correntes ideológica ou poetológica dominante de sua época. (LEFEVERE, 2007, p. 23)

De acordo com esses conceitos, leitores/as profissionais e reescritores/as, muitas vezes, são um mesmo agente, pois tradutores/as podem ser críticos/as, e vice-versa, professores/as podem organizar edições, e assim por diante. O que é fundamental destacar relaciona-se com o papel de tais agentes, pois estes guardam uma determinada memória cultural, alimentando o que se concebe como cânone. Ao produzir traduções, histórias da literatura, compilações, entre outros modelos de textos de classe semelhante, eles formam a imagem de autores/as e obras, de uma determinada sociedade, isto é,

No passado, assim como no presente, reescritores criaram imagens de um escritor, de uma obra, de um período, de um gênero e, às vezes, de toda uma literatura. Essas imagens existiam ao lado das originais com as quais elas competiam, mas as imagens sempre tenderam a alcançar

mais pessoas do que a original correspondente e, assim, certamente o fazem hoje. (LEFEVERE, 2007, p. 18-19)

É o que ocorre com as obras pertencentes ao universo da Mística cristã de origem medieval. Se for considerado que a Europa abrigou muitas dessas escritoras e que suas obras têm sido constantemente traduzidas para inúmeros idiomas, torna-se evidente que, por exemplo, o *Scivias* de Hildegarda de Bingen não é lido em latim, no Brasil, mas é sua tradução para a língua portuguesa que apresenta aos/às brasileiros/as uma imagem da referida obra. Assim acontece também com os escritos de Clara de Assis, que são lidos em língua portuguesa e não em italiano, resultando, desse fenômeno, determinada imagem dessas obras.

No caso do uso do termo “reescritores”/as no lugar de “tradutores”/as, ressalta-se a força que a atividade da tradução possui, em vários níveis por ser capaz de modelar a imagem de um escritor e de sua obra. Ao lado da tradução propriamente dita, encontram-se as introduções, prefácios e comentários os mais diversos, reforçando determinadas ideologias implicadas em cada contexto de publicação. Além disso, é sabido que cada editora possui um perfil de publicações e divulga uma determinada ideologia. Nesse sentido, os comentários, as introduções, os prefácios e estudos variados estão sempre em sintonia com a editora que veicula tais textos. Como consequência, é mais comum que uma editora de obras religiosas publique as obras de teor místico de uma monja do que uma editora secular, fazendo com que os aspectos estéticos, políticos ou outros que não sejam religiosos não sejam evidenciados e isso também cria uma distância entre essas obras e as possibilidades de pesquisa no universo secular.

Evidentemente, a obra de Teresa d’Ávila (assim como a de Hildegarda de Bingen, Clara de Assis e tantas outras autoras) está incluída nesse contexto, pois não é por acaso que, para ser reconhecida no espaço dos Estudos Literários, necessite de mais atenção a partir da crítica especializada e do exercício tradutório. A leitura apreciativa e analítica das obras teresianas faz-se muito presente em diversas áreas, tais como a Mística, a Filosofia, a Teologia Clássica e outros ramos de saberes a estes relacionados. Mas, por que ainda sofre resistência por parte dos Estudos Literários, analisando de maneira geral? Pesquisadores/as e críticos/as literários/as não conhecem os escritos teresianos ou a imagem religiosa fortemente divulgada cria uma barreira para que o interesse pela pesquisa seja suscitado? E ainda, é legítimo o pensamento de que os escritos de Teresa d’Ávila não possuem elementos estéticos intrínsecos que valham estudos, apreciação e crítica com vistas a esses referidos elementos?

Os apontamentos de Lefevere sobre o sistema literário e suas configurações, acrescidos de uma discussão sobre cânone, iluminam um caminho de resposta para estes e outros questionamentos que possam estar relacionados. Nesse contexto, para fins de clareza, cabe considerar que

O termo (do grego “kanon”, espécie de vara de medir) entrou para as línguas românicas com o sentido de “norma” ou “lei”. Durante os primórdios da cristandade, teólogos o utilizaram para selecionar aqueles autores e textos que mereciam ser preservados e, em consequência, banir da

Bíblia os que não se prestavam para disseminar as “verdades” que deveriam ser incorporadas ao livro sagrado e pregadas aos seguidores da fé cristã. O que interessa reter, mais do que uma diacronia, é que o conceito de cânone implica um princípio de seleção (e exclusão) e, assim, não pode se desvincular da questão do poder: [...] os que selecionam (e excluem) estão investidos de autoridade para fazê-lo e o farão de acordo com seus interesses (isto é: de sua classe, de sua cultura, etc.). (REIS, 1992, p. 70)

Para contextualizar as palavras de Reis, é preciso levar em conta o que foi dito acima sobre as obras teresianas, pois, em primeiro plano, não se pode afirmar que se trata de obras esquecidas. Pode-se, sim, afirmar que seus escritos recebem atenção diferenciada por parte de diferentes visões canônicas. De um lado, os estudos religiosos, filosóficos e de outras áreas afins, que consideram os escritos de Teresa d’Ávila como um fenômeno da Mística cristã. Do outro lado, a insuficiência de uma abordagem dos Estudos Literários, isto é, o pouco número de investigações que destaquem os aspectos estéticos dos textos teresianos, as escolhas de construção que fizeram com que tantas edições e tantos idiomas diferentes acolhessem a imensa produção da fundadora da Ordem dos/as Carmelitas Descalços/as.

Considerando, portanto, que no âmbito das publicações com fins religiosos, os escritos teresianos circulam com fluidez, são muito apreciados e estudados, cabe afirmar que esse espaço simbólico de apreciação, estudos e devoção também se configura como um lugar que é regido por um modelo de cânone. Isto quer dizer que, para aproximar-se das expressões usadas por Reis acima, a medida que têm sido usada para com as obras teresianas, por parte de teólogos e outros estudiosos situados nesse lugar de fala, define-as como pertinentes ao universo religioso. Dessa maneira, também as sacraliza e as protege de outras leituras que não sejam filtradas pelas mesmas lentes, sejam cristãs ou de outras tradições, desde que mantenham a reverência própria de uma sacralização. Não é à toa que foram criadas as classificações como *Obras Maiores* e *Obras Menores* para definir grupos de escritos de Teresa d’Ávila a partir de sua carga doutrinária e de pertinência a sua tradição monacal. Sobre esse ponto, será discutido no tópico “Revisitando a imagem dos escritos de Teresa d’Ávila: *Obras Maiores* e *Obras Menores*”.

Se reescretores/as criam imagens de obras e de autores, é coerente afirmar que atuam na formação do cânone e na sua preservação. Por outro lado, se os/as reescretores/as não movimentarem informações, pesquisa, traduções sobre determinada obra, ela desaparecerá ou aparecerá minimamente, como publicações pouco expressivas por não pertencerem ao sistema literário.

Convém destacar que o sistema literário possui uma força motriz chamada mecenato, mencionada por Lefevere como sendo “[...] constituído por três elementos que podem ser vistos interagindo de diferentes formas. Há um componente ideológico que age restringindo a escolha e o desenvolvimento tanto da forma quanto do conteúdo.” (LEFEVERE, 2007, p. 35), ou seja, as produções literárias que o sistema divulga

estão em sintonia de ideias com o sistema que as abarca.

Mais adiante, Lefevere continua a enumerar os componentes do mecenato, afirmando que “Há também um componente econômico; o mecenas garante que escritores e reescretores sejam capazes de ganhar a vida, dando-lhes uma pensão ou indicando-os algum cargo.” (LEFEVERE, 2007, p. 36) e, tratando do terceiro elemento constituinte do mecenato, acrescenta que “[...] há também um elemento de *status* envolvido. Aceitar o mecenato implica a integrar-se num grupo de apoio determinado e ao seu estilo de vida [...]” (LEFEVERE, 2007, p. 36). Este último componente, junto aos anteriores, não apenas é elemento que faz parte de um cânone, mas o sustenta, já que, independentemente de o/a autor/a estar vivo/a, sua obra veicula ideologias e faz circular o componente econômico porque ocupa um *status* representativo dentro do sistema literário. Portanto, autor/a e obra confundem-se, dentro do referido sistema e, por esse motivo, não é estranha a construção de expressões metonímicas como “ler Fernando Pessoa”, “traduzir Rachel de Queiroz”, entre outras de semelhante teor.

Lefevere expõe mais uma especificidade do mecenato ao explicar que este pode ser diferenciado ou indiferenciado. O primeiro modelo ocorre “[...] quando o sucesso econômico é relativamente independente de fatores ideológicos e não traz necessariamente *status*, ao menos não aos olhos da elite literária que preserva seu próprio estilo.” (LEFEVERE, 2007, p. 37). Já o segundo modelo existe “[...] quando os seus três componentes, o ideológico, o econômico e o componente de *status*, são todos fornecidos pelo mesmo mecenas [...]” (LEFEVERE, 2007, p. 37). Diante desses elementos apresentados, seria viável considerar que os escritos de Teresa d’Ávila, apesar de não serem ainda suficientemente considerados pela crítica literária, por outro lado, são veiculados por um determinado tipo de mecenato?

Ora, as pesquisas voltadas às obras teresianas exigem um esforço de busca de edições e de estudos em espaços não seculares a fim de construir uma leitura relativamente nova e direcionada, principalmente, aos espaços seculares. Levando-se em conta que a obra literária de Teresa d’Ávila já alcança quase quinhentos anos de existência e, no entanto, a(s) imagem(ns) criada(s) sobre ela ainda gravitam quase unanimemente sobre o universo religioso, há de se considerar que foi exercida, enfaticamente, uma proteção ideológica típica dos sistemas literários regidos por mecenatos indiferenciados que, inclusive, definem como a obra deve ser lida e compreendida.

São coerentes as afirmações de que “Em sistemas com mecenato indiferenciado, por outro lado, a expectativa dos leitores é mais restrita e a interpretação “correta” de várias obras tende a ser enfatizada por meio de vários tipos de reescritura.” (LEFEVERE, 2007, p. 46). É o que acontece com relação aos textos teresianos dentro do espaço religioso ao qual pertence a autora, tendo-se em vista o fato de que os textos teológicos (comentários, por exemplo) em torno dos referidos escritos, de modo geral, definem certas compreensões como adequadas e refutam outras.

Evidentemente, as traduções exercem esse papel de formação da imagem das obras teresianas por meio das escolhas vocabulares, dos comentários que envolvem as edições (não apenas das traduções), do controle da posse dos originais (autógrafos) e

da proteção a partir do cânone religioso.

Indo ao encontro desse pensamento, Luise von Flotow, entre outros vieses, discute sobre as traduções de textos escritos por mulheres e apresenta a temática afirmando que:

A tradução é deliberada. Ela é intencional e, usualmente, feita com um propósito. Nenhuma tradução é produção somente do/a tradutor/a. Por outro lado, o texto fonte e o/a autor/a estão envolvidos: eles/as tornam-se mais ou menos significativos ou úteis em momentos diferentes numa cultura, mais ou menos interessantes para traduções e retraduições; editoriais e editores/as estão envolvidos; assim como há financiadores dispostos a pagar pelo trabalho e, finalmente, há diagramadores/as e tipógrafos/as que criam o produto final e podem mudar um texto. A tradução nunca é responsabilidade unicamente do/a tradutor/a; ela é uma colaboração. Isso se tornou evidente em grande parte do trabalho sobre tradução dentro do movimento de mulheres, e continua sendo desde então, e é elucidado nos exemplos de releituras e retraduições abaixo. (FLOTOW, 2013, p. 171-172)

Flotow engloba, em seu comentário, muitos dos conceitos que Lefevere organiza por meio de uma terminologia específica. Seu texto menciona a importância das reescrituras (traduções, retraduições, editoriais) e dos/as profissionais que possibilitam a circulação da Literatura e, conseqüentemente a possibilidade da formação de um sistema literário. Também cita o mecenato como a força monetária que financia o trabalho das editoras, bem como os intermediários da produção como diagramadores/as e tipógrafos/as.

Quanto a estes últimos, correspondem a profissionais que interferem, muito mais do que se observa, na existência e na imagem das obras literárias. Junto a eles, outros intermediários têm peso significativo na distribuição das obras, por exemplo. Tal percepção não é adequada somente para a atualidade, pois desde que o livro impresso existe, sua carga de ideias não chega a seu público sem tais intermediários, agentes contextualizados a cada época.

Sobre esse assunto, o historiador americano Robert Darnton chama a atenção, em seu livro intitulado *O beijo de Lamourette* (2010), para “Os intermediários esquecidos da Literatura”. No texto, o autor discorre sobre o papel dos caixeiros-viajantes, “[...] trapeiros, fabricantes de papel, tipógrafos, carroceiros, livreiros e até leitores” (DARNTON, 2010, p. 150) na circulação das obras literárias (e de outros tipos) durante o século XVIII, na França. Na mesma página, Darnton acrescenta que “A literatura livre faz parte de um sistema que produz e distribui livros. Mas a maioria das pessoas que fizeram funcionar esse sistema desapareceu da história literária”.

Apesar de essas informações e críticas estarem relacionadas a uma história

contextualizada na França, bem como em um determinado recorte de época, ainda assim, reforçam o pensamento de que no presente, e nas mais diversas sociedades, os intermediários da produção (dos objetos e de seus conteúdos) e circulação de livros influenciam significativamente o sistema literário.

Acrescido a isso, para retomar os apontamentos do Flotow, há em suas palavras afirmações bastante relevantes a serem consideradas sobre a tradução: ela é deliberada, intencional e tem propósitos. Não se faz uma tradução apenas com a atividade realizada pelo/a tradutor/a, mas dentro de um processo de colaboração entre editores/as, financiadores/as, diagramadores/as, tipógrafos/as e, em seguida, todos/as os/as intermediários/as que compõem o processo de distribuição, incluindo o *marketing* e todos os demais elementos que possibilitam a chegada dos livros a seus/suas destinatários/as que, nas palavras de Lefevere, são os/as leitores/as profissionais e/ou os/as não profissionais.

As palavras de Flotow, no trecho em análise, destacam a importância de levar em conta essas informações, nos estudos da tradução implicados nos movimentos de mulheres. No contexto deste estudo, essas mesmas informações cabem no quesito da autoria feminina, considerando que esse olhar influencia decididamente nas conclusões, (imagem resultante) sobre os caminhos de produção que se formam desde a escrita dos textos até o ponto de chegada: as mãos dos/as leitores/as, sejam profissionais ou não profissionais.

Sob esse ponto de vista, as reflexões construídas por meio deste estudo “expandem o lugar da tradução” (conforme as palavras de Mário Laranjeira, citadas neste capítulo), tornando claro o fato de que a “[...] tradução é, pois, inseparável da transformação das relações inter-culturais.” (MESCHONNIC, 2009, p.21), pois são levadas para sociedades relativamente diferentes daquelas de onde provêm os textos de partida e, como consequência, promovem o alargamento de fronteiras comunicativas e estéticas.

Nesse sentido, é possível inferir que a tradução influencia na formação do cânone e no sistema literário, já que “O leitor não-profissional mais frequentemente deixa de ler a literatura tal como ela foi escrita pelos seus autores, mas a lê reescrita por seus escritores. Sempre foi assim, mas isso nunca pareceu tão óbvio como hoje” (LEFEVERE, 2007, p. 18) e é exatamente isso que tem ocorrido com os escritos de Teresa d’Ávila e de muitas outras religiosas, principalmente as que escreveram no período medieval e nos séculos vizinhos. Esse contato (consumo) com o texto traduzido inclui a enorme influência que os comentários, apresentações, prefácios, entre outros paratextos, exercem na formação de conceitos relacionados aos autores e às suas obras traduzidas.

No rol destas discussões, Lefevere acrescenta mais um termo e um conceito importante: a poética. Sobre esta, pode-se afirmar que “[...] consiste de dois componentes: um deles é um inventário de recursos literários, gêneros, motivos, personagens e situações protótipos, e símbolos; o outro, um conceito do que é, ou deveria ser, o papel da literatura no sistema social” (LEFEVERE, 2007, p. 51). Uma poética, dessa maneira, agrega vários elementos que variam desde questões estéticas a culturais, de

modo mais amplo.

Também é possível conceber um conceito de poética, mais especificamente, como o resultado de uma seleção de elementos estéticos que compõem uma obra literária. Em conjunto, e somadas ao fato de que não se pode delinear um conceito definitivo, por enquanto, tais concepções levam a concluir que um determinado modelo de cânone é perpassado por uma determinada poética que, se for transformada, modificará esse modelo de cânone.

Portanto, fica evidente o fato de que

Reescrituras, principalmente traduções, afetam a interpenetração de sistemas literários, não apenas projetando a imagem de um escritor ou obra em outra literatura, ou deixando de fazê-lo [...] mas também pela introdução de novos recursos dentro do componente inventarial de uma poética, preparando o caminho para mudanças em seus componentes funcionais. (LEFEVERE, 2007, p. 68)

Ao considerar o pensamento de Lefevere, torna-se coerente pensar que as traduções modificam e criam novas poéticas. Possibilitam, dessa maneira, a troca de elementos culturais e interferem no sistema literário como um todo, gerando novas preferências de leituras, bem como novas necessidades de escrita, pois textos geram textos. As traduções também podem intensificar a canonicidade de algumas obras, como ocorre com as traduções dos clássicos, ou vários outros movimentos possíveis, já que elementos culturais são fluidos, a curto ou a longo prazo. É certo que “Uma poética, qualquer poética, é uma variável histórica: não é absoluta [...]. Porém, toda poética tende a se apresentar como absoluta [...]” (LEFEVERE, 2007, p. 63) porque, apresentando-se como tal, o sistema literário do qual faz parte tende a conservar-se e a ter seu cânone reforçado.

O que esta obra discute vai ao encontro da crítica à ideia de um cânone literário estanque; questiona o pensamento de que obras literárias são “textos produzidos por homens e mulheres de gênio” e tanto autores/as quanto suas obras estariam “suspensos num vácuo de atemporalidade” (retomando citações anteriores). Esse pensamento pode ser ampliado com os apontamentos de Roberto Reis, que escreveu o seguinte:

Os defensores do cânon possivelmente argumentariam que as obras literárias possuem qualidades *intrínsecas*, estão dotadas de um valor estético – a sua “literariedade” (e uso o termo de um modo emblemático, para condensar distintas correntes que privilegiaram e continuam a privilegiar o primado do texto, acabando por instituir, ao sacramentá-lo e fetichizá-lo, a tirania do texto). Em poucas palavras, é possível detectar este valor inato e inerente à obra, sem levar em conta nenhum elemento “externo”. Não é à toa, convém frisar, que a canonização abstrai esta

eleita plêiade de obras de suas circunstâncias históricas. (REIS, 1992, p. 71)

As palavras de Reis estão sintonizadas com a principal reivindicação destas discussões, que é trazer os escritos de Teresa d’Ávila para o universo dos Estudos Literários e o contexto faz ressurgir as perguntas desenhadas anteriormente sobre a resistência, por parte dos agentes de pesquisa do referido campo de investigações, em buscar os textos teresianos, seja por razão da imagem destes (obras de uma freira, uma mística), seja pelo julgamento sobre valores estéticos.

Quanto a este último argumento, há duas questões que merecem ser levadas em conta: 1) quem faz a crítica literária, não raro, considera que não há “literariedade” o suficiente para que as obras teresianas sejam introduzidas no cânone literário (isso ocorre muito mais no Brasil do que na Espanha). Além disso, para estar no cânone literário lido no Brasil, depende-se muito das traduções que existem no País, aquelas exclusivas das edições direcionadas aos interesses devocionais; 2) quem escreve sobre as obras teresianas defendendo a visão comprometida com os aspectos devocionais, frequentemente, exerce uma resistência à ampliação de estudos sobre os escritos de Teresa d’Ávila (isso ocorre muito mais na Espanha do que no Brasil). É comum a ideia de que a crítica literária seria ofensiva aos valores que formam a aura sacralizadora dos textos teresianos.

Estas constatações, portanto, levam ao aprofundamento das reflexões sobre a temática que motivou este livro. Sem dúvida, conforme será visto na continuação deste texto, a discussão não se esgota e possui inúmeros caminhos de possibilidades. Também é verdade que ser inesgotável torna-se um motivo a mais para empreendê-la, pois, assim (inesgotáveis) são as artes e, entre elas, a Literatura (que é discurso) e, como já se pode inferir, é permeada pelo explícito e pelo implícito, pelo dito e pelo não dito, pelo texto e pelo contexto.

### **Revisitando a imagem dos escritos de Teresa d’Ávila: *Obras Maiores e Obras Menores***

As discussões levantadas no tópico anterior ligam-se ao percurso que será agora apresentado a respeito das edições dos escritos de Teresa d’Ávila, mais especificamente, nos volumes conhecidos, em geral, como *Obras Completas de Santa Teresa de Jesus*, ou outro título muito semelhante. O recorte desta explanação contempla as mais famosas publicações espanholas e a mais conhecida edição brasileira, a que tornou os escritos teresianos relativamente populares, no Brasil, notadamente entre os católicos. Neste contexto, tornar-se-á clara a pertinência das conclusões sobre a importância de uma revisão do cânone literário no que se refere à abertura para o recebimento de outras produções, sejam elas em seu idioma de partida e/ou em traduções que contemplem os aspectos voltados às escolhas estéticas.

Quanto às publicações dos escritos de Teresa d’Ávila, as edições das suas obras que se sucederam, velozmente, após a publicação inaugural organizada por Frei Luis de León, foram delineando o perfil de obra que passaria a ser conhecida, ao longo

dos tempos. Seu referido primeiro editor, em 1588<sup>76</sup>, publicou as obras consideradas doutrinárias, o que mais tarde passou a ser chamadas de *Obras Maiores* e compreendem, principalmente, o *Libro de la Vida, Camino de Perfección e Moradas del Castillo Interior*, por se configurarem como os escritos que contêm mais expressiva e didaticamente o que se pode denominar de doutrina teresiana. Junto a essas obras e ao final das *Moradas*, também foram publicadas as *Exclamaciones*. Apesar de haver sido publicadas nessas edições iniciais, as *Exclamaciones* entraram no conjunto dos livros considerados como *Obras Menores*.

É de fundamental importância manter em destaque fato de que, desde 1588, os principais editores e críticos das obras teresianas pertencem ao universo da Teologia, embora esse espaço esteja se abrindo cada vez mais, ainda que apenas a partir dos anos 70 do século XX. Por outro lado, é importante também acrescentar que, no tocante às biografias, algumas das principais publicações escapam a esse perfil. Basta considerar a popularidade de *La vie de Saint Thérèse d'Avila: la dame errante de Dieu* (1946)<sup>77</sup>, que rendeu à jornalista e escritora Marcelle Auclair um prêmio pela Academia Francesa e, mais recentemente, a publicação de Rosa Rossi, cujo título é *Teresa d'Avila: biografia di una scrittrice* (1993)<sup>78</sup>. Evidentemente, os religiosos produziram e produzem muitas biografias, tais como *Vida de Santa Teresa de Jesús* (1890), de P. Fr. Bonifacio Moral, ou *Tiempo y Vida de Santa Teresa* (1968) e várias outras que continuam surgindo na atualidade.

No quesito das publicações das obras de Teresa d'Ávila, vale retomar a questão específica presente na afirmação de que as edições dos textos teresianos têm sido feitas, prioritariamente, por teólogos. Sem dúvida, a contribuição dessas edições abarca muitos aspectos, mas também é verdade que esses textos deixam de alcançar uma variedade de leitores/as, cujo perfil não se enquadra no universo religioso ou que não teriam outros motivos para buscar essas leituras.

Se elas chegam a ser conhecidas por algum público diferente daquele que tem interesses religiosos, não forma ainda uma comunidade de leitores/as e nem de estudiosos/as a ponto de desenvolver um pensamento, por exemplo, voltado especificamente às escolhas estéticas presentes nos textos – viés central deste estudo –, ou a questões filosóficas, ou mesmo à apreciação textual de um/a leitor/a que se debruça sobre uma obra com toda a liberdade que move o prazer de descobrir um texto impresso em livro, entre tantas e inúmeras possibilidades existentes.

Mais além dessas possibilidades, o fato de as edições estarem sempre revestidas dos apelos devocionais e teológicos, dificilmente provocam outros interesses e, como consequência, as apreciações e os estudos sob outros olhares deixam de aconte-

<sup>76</sup> Com relação à estrutura das primeiras publicações das obras teresianas, foram consultadas as seguintes edições: a de 1588 e a de 1589, impressas por Guillelmo Foquel (em Salamanca); a de 1604, de Constantín Vidal (Nápoles); a de 1611, impressa por Luis Sanchez (em Madri) e a de 1628, impressa por Pedro Cabarte (Saragoça), ambas contendo o texto de censura escrito por Frei Luis de León.

<sup>77</sup> A biografia foi lançada, em língua portuguesa, em 2001 (Portugal) sob o título de *Santa Teresa de Ávila: a dama errante de Deus*.

<sup>78</sup> Para esta obra, foi consultada a tradução, em língua espanhola, lançada em 2015, com o nome de *Teresa de Ávila; biografia de una escritora*. A tradução brasileira, de 1988, intitula-se *Teresa de Ávila*.

cer ou acontecem muito lentamente, sustentando uma imensa lacuna, um conhecido silêncio formador de preconceitos tantos, de ausências às quais se deve, no universo dos Estudos Literários, um cânone que deve ser repensado.

A partir dessas observações, tornam-se perceptíveis alguns dos motivos pelos quais seria cabível, em determinadas edições, uma classificação dos escritos de Teresa d'Ávila como *Obras Maiores* e *Obras Menores*. Essa divisão parte dos estudos teológicos voltados à Mística cristã e aparece muito discretamente, nas edições brasileiras de 1995<sup>79</sup>, dirigidas por Pe. Gabriel C. Galache (SJ) e coordenadas por Fr. Patrício Sciadini (OCD). Aparece categoricamente, porém, nas *Obras Completas* organizadas por Pe. Maximiliano Herráiz (OCD), impressas em 2015, na Espanha.

As edições brasileiras mencionadas foram baseadas nas que Fr. Tomás Álvarez (OCD) organizou (MEC) e nas quais não se encontra a classificação das obras teresianas em *Obras Maiores* e *Menores*. Entretanto, na *Introdução Geral* da publicação brasileira há o subtítulo *Obras menores e escritos esparsos* referindo-se aos *Conceitos do amor de Deus* (outro título para *Meditaciones sobre los cantares*), *Exclamaciones*, *Vexame* (esse título aparece no miolo como *Certame*), *Resposta a um desafio* e *Poesias*.

Já nas *Obras Completas* organizadas por Pe. Maximiliano Herráiz a subdivisão é apresentada no índice, classificando como *Obras Maiores* o *Libro de la Vida, Camino de Perfección, Moradas e Las Fundaciones*. Como *Obras Menores*, a lista contempla as *Poesias, Cuentas de conciencia, Meditaciones sobre los cantares, Exclamaciones del alma a Dios, Constituciones, Visita a las descalzas, Desafio espiritual, Vejamen, Escritos sueltos e Memoriales*.

Quanto às outras edições das *Obras Completas* consultadas durante esta pesquisa (BAC, de 1974 e de 2015, MEC, de 2014 e EDE, de 2016), nenhuma delas apresenta as obras teresianas sob a divisão em *Obras Maiores* e *Obras Menores*. Portanto, essa parece ser uma concepção que não é unânime por parte dos editores, ou pelo menos que não recebe a atenção de todos eles. Nota-se ainda que essa subdivisão é recente e, de acordo com as edições consultadas, que é divulgada no pensamento teológico do século XXI.

No entanto, a existência de uma subdivisão, sugerindo uma hierarquia entre os textos de Teresa d'Ávila, divulga a ideia de que haveria obras mais importantes do que outras dentro do conjunto de escritos da monja. Diferentemente dos estudos da Teologia Mística, para desenvolver pareceres sob o viés dos Estudos Literários, não se pode conceber os escritos teresianos dessa maneira. Para esse campo de pesquisas, obras como *Exclamaciones, Vejamen* e os poemas de Teresa d'Ávila não poderiam ser considerados obras menores do que o *Libro de la Vida*, ou o *Camino de Perfección* ou mesmo as *Moradas do Castelo Interior* que é considerada a *Opera Magna* teresiana.

Os apontamentos de André Lefevere continuam colaborando com essa discussão, ao apontar que, no contexto da formação de um cânone,

<sup>79</sup> Para este texto, foi consultada a 4ª edição, de 2009.



O processo seletivo também opera dentro das obras completas de um determinado autor, comumente considerado um clássico. Certos livros de certos autores, que são a espinha dorsal dos cursos em instituições de ensino (superior), estarão amplamente disponíveis, ao passo que outras obras do mesmo autor serão difíceis de encontrar, a não ser em edições completas, cuidadosas, nas prateleiras das bibliotecas. (LEFEVERE, 2007, p. 41-42)

Sobre o que Lefevere explica no excerto, nem todas as afirmações são pertinentes ao caso das obras de Teresa d'Ávila, pois seus escritos ainda não são canônicos no sistema literário, principalmente no contexto das traduções do Brasil, isto é, os escritos teresianos não são vistos suficientemente ainda como arte literária, no conjunto das obras traduzidas para a língua portuguesa deste país.

Quanto ao contexto da Espanha, é importante acrescentar que, mesmo constando em alguns manuais da história da Literatura espanhola, mesmo recebendo comentários e memoriais espalhados pelo país onde aparece o termo “escritora”, referindo-se à autora (especialmente na cidade de Ávila), o país natal de Teresa d'Ávila frequentemente coloca em destaque a monja, em detrimento de seus escritos e, quanto a estes, certas obras são destacadas em detrimento de outras.

É fato que há uma hierarquia, quanto aos livros de Teresa d'Ávila. É fato também que, como consequência, alguns títulos são quase desconhecidos pela maioria dos/as que lêem suas obras. É o caso das *Exclamaciones*, mas isso é muito mais radical com *Vejamen*, que não conta com nenhuma edição (ao menos nenhuma foi localizada, no processo desta pesquisa) individual, tanto na Espanha, quanto no Brasil.

Essas informações formam parte dos motivos para se colocar em xeque a classificação das obras teresianas como *Maiores* ou *Menores*, já que constituem uma realidade que alimenta a si mesma, até que uma crítica seja estabelecida. Se há um discurso de hierarquização dos escritos, há diferenças na disponibilidade desses títulos para serem lidos, apreciados, estudados, pois, “A canonização (potencial) influencia grandemente a disponibilidade de uma obra literária” (LEFEVERE, 2007, p. 43).

Em outra direção, se os escritos tidos como *Menores* são pouco conhecidos, lidos, estudados, uma das consequências é justamente a pouca ou nenhuma motivação para que sejam publicados com atenção igualitária, dentro das edições de obras completas e, muito menos, para uma edição individual.

Ao analisar os tipos de escritos que cabem na classificação aqui em destaque, constata-se que as chamadas *Obras Maiores* compreendem o conjunto daquelas consideradas como doutrinárias, conforme já foi mencionado. *O Libro de la vida* (*Livro da Vida*), ou apenas *Vida*, sempre colocado em primeiro plano dentro das *Obras Completas*, constitui-se como um tratado de Mística e de oração, em que Teresa d'Ávila discorre sobre os “quatro graus de oração”, fazendo com que se esmaçam as características de um texto específico sobre Mística, já que usa o termo “Mística” em um único

trecho<sup>80</sup>. Teresa d'Ávila desenvolve seu livro, em mais de uma redação, sob o pano de fundo do relato autobiográfico, como também o fez Agostinho de Hipona (ou seria “de Tagaste”?), em suas Confissões. Não somente o aspecto da tonalidade textual das Confissões agostinianas está presente no *Libro de la Vida*, mas uma referência direta no trecho: “Nesse tempo, me deram as «Confissões» de Santo Agostinho [...]. Eu sou muito aficionada a Santo Agostinho [...]”<sup>81</sup> e, na continuação, “[...] comecei a ler as «Confissões» e parecia que eu me via ali.”<sup>82</sup> *O Libro de la Vida* teve sua última redação concluída em junho de 1562, conforme declarou sua autora.

Sem dúvida, a referência ao texto agostiniano continuou existindo nos escritos de Teresa d'Ávila porque a imagem de Agostinho permaneceu intacta dentro da Igreja Católica Romana (recorde-se a criação do *Índice Librorum Prohibitorum*, em 1559) e, inclusive, fora dela, nas construções doutrinárias e teológicas protestantes que vigoraram a partir do século XVI, época vivida por Teresa. Porém, neste ponto da discussão, não cabe tanto retomar as questões já problematizadas, no primeiro capítulo, sobre o repertório de leituras da autora, devido ao fato de o presente recorte levar à exposição de aspectos gerais encontrados em outra obra: *Camino de Perfección* (*Caminho de Perfeição*).

O mencionado escrito foi elaborado “[...] a pedido das monjas do convento de São José de Ávila”<sup>83</sup> podendo ser considerado como um texto didático e pedagógico direcionado às monjas carmelitas do monastério de Ávila (primeira fundação teresiana). No entanto, o alcance do texto passou a ser muito maior do que esse aparente direcionamento. Neste contexto, a expressão “aparente direcionamento” é válida por se levar em conta que os escritos teresianos são perpassados por recursos retóricos, visando à sobrevivência dos mesmos e, frequentemente, o que se encontra na construção textual admite várias formas e camadas de interpretações.

*O Camino de Perfección* é, até os dias atuais, uma obra estudada por monjas carmelitas descalças de todo o mundo porque é uma espécie de manual de espiritualidade redigido pela madre fundadora da Ordem reformada. Foi conservado em dois manuscritos, duas versões: a de 1562, mantido na *Real Biblioteca do Escorial*<sup>84</sup> (CE), que é a mais antiga, e a versão de 1569, conservada no Convento de Santa de Teresa, em Valhadolid (CV), sendo a mais longa e tendo sido escrita em Toledo. Ambas as versões continuam sendo editadas integralmente, na Espanha, mas, na edição brasileira consultada durante esta pesquisa, encontra-se apenas uma das versões, aquela que foi produto de várias reescritas da autora por razão das reformulações feitas pelo censor da obra, o Padre García de Toledo e, embora não se faça menção direta ao manuscrito de Valhadolid, é o que se infere por razão de algumas informações que podem ser associadas ao referido autógrafo.

<sup>80</sup> “[...] «mística teología».” (V 10, 1).

<sup>81</sup> “En este tiempo me dieron me dieron las «Confesiones» de San Agustín [...]. Yo soy muy aficionada a San Agustín [...]” (V 9, 7)

<sup>82</sup> “[...] comencé a leer las «Confesiones», pareceme me vía yo allí.” (V 9, 8)

<sup>83</sup> “[...] at the request of the nuns of the convent of San José in Avila.” (WEBER, 1990, p. 77).

<sup>84</sup> *Real Biblioteca de El Escorial* é o nome da biblioteca que faz parte de um complexo formado por uma biblioteca, um museu e um monastério. O complexo localiza-se na comunidade autônoma de *San Lorenzo de El Escorial*, a cerca de 45 km de Madri.

É fundamental ter em consideração que, no *Camino de Perfección*, a conduta orientada pela madre a suas pupilas de San José extrapola os limites da casa monástica de Ávila (e de toda a Ordem das Carmelitas Descalças) e chega, junto aos outros títulos, a um público secular que se interessa pelos textos de Teresa d'Ávila. Extrapola também os limites cronológicos, pois não se torna ultrapassado ou desconexo, em termos de sentido e de linguagem, dentro do conjunto da obra teresiana. O texto versa sobre conduta religiosa e busca espiritual, mas sua construção linguística permite outras leituras, devido às construções metafóricas próprias da retórica utilizada pela escritora.

Outra obra de Teresa d'Ávila caracterizada como *Maior* é aquela intitulada como *Moradas del Castillo Interior* (*Moradas do Castelo Interior*), escrita em 1577, em Toledo. Conforme já foi mencionado, é considerada a *Opera Magna* de Teresa d'Ávila pelo fato de apresentar toda a sua doutrina por meio da representação (metáfora) da alma, por meio da imagem de um castelo ou palácio que possui sete aposentos (moradas). A alma, que busca ascender na via mística e alcançar o centro de seu castelo interior, deve passar por cada uma das sete moradas até chegar ao centro e então encontrar o “el rey” (1M 2, 8), o Amado. Mas, esse Amado também pode ser lido como metáfora representativa da *Unio Mystica* e, sendo chamado de “o rei”, traz uma simbolização de uma mística mais abrangente. Não é à toa que esse livro teresiano é estudado por várias correntes religiosas e esotéricas, de um modo geral.

A edição das *Obras Completas* organizadas pelo Pe. Maximiliano Herráiz, de 2015, inclui as *Fundaciones* (*Fundações*) como uma das *Obras Maiores* de Teresa d'Ávila. O livro é uma narração das fundações teresianas, conforme o título anuncia, porém, constitui-se também como um escrito didático que reforça o *Camino de Perfección*, já que traz a defesa da obediência e os demais valores da Ordem das Carmelitas Descalças, a Ordem Carmelita reformada. A obra (o livro das *Fundações*) foi concluída em 1582, ao narrar a fundação do monastério de Burgos.

Quanto às obras que receberam a classificação de *Menores*, encontram-se os títulos: *Cuentas de Conciencia* ou *Apuntaciones* (*Contas de Consciência* ou *Anotações*), *Meditaciones sobre los Cantares* ou *Conceptos de Amor a Dios* (*Meditações sobre o Cântico dos Cânticos* ou *Conceitos de Amor a Deus*), *Constituciones* (*Constituições*), *Visitas de Descalzas* (*Visitas de Descalças*), *Desafío Espiritual* (*Desafio Espiritual*), *Escritos Suelos* (*Escritos Soltos*), *Fragmentos Ácronos* (*Fragmentos sem data*), *Fragmentos postizos* (*Fragmentos postizos*), *Poesías* (*Poemas*), *Memoriales* (*Memoriais*) e *Avisos* (*Avisos*). Também fazem parte deste conjunto os escritos destacados no presente estudo, as *Exclamaciones* (*Exclamações*) e a carta intitulada *Vejamen* (*Vexame*).

Devido ao recorte desta discussão e ao volume da obra teresiana, neste contexto, não permitir maiores detalhamentos, importa saber que a maioria dos títulos incluídos no rol das chamadas *Obras Menores* está relacionada a uma espécie de ensaio, rascunho ou semelhança de conteúdo com as *Obras Maiores*. Esta afirmação não é categórica, mas abarca, de maneira geral, uma leitura importante com vistas ao prosseguimento desta discussão.

Por exemplo: a obra intitulada *Cuentas de Conciencia* (traduzida como *Rela-*

*ções*, na edição brasileira, de Pe. Gabriel C. Galache) pode ser comparada ao *Libro de la Vida*, por ser um conjunto de relatos sobre a vida da autora. Também os *Escritos Suelos* são anotações fragmentadas, como nomes de santos de devoção, ou acontecimentos como a fundação do Monastério de San José de Ávila, entre outros assuntos.

As *Constituciones* são a regra da vida religiosa das carmelitas descalças, escrita por Teresa d'Ávila e aprovadas por D. Álvaro de Mendoza, bispo de Ávila, pelo padre geral da Ordem, Fr. Juan Bautista Rubeo, em 1568. A regra fora outorgada por Pio IV, em 1565. Tais informações constam no texto de abertura da obra, na edição da BAC (2015), páginas 817 e 818.

Um escrito teresiano que pode ser relacionado ao *Camino de Perfección*, mesmo indiretamente, é o conjunto dos 69 *Avisos*, que são admoestações do bem proceder no caminho espiritual. Ainda sobre comportamentos adequados para as monjas carmelitas, existe a obra *Visitas de Descalzas* (traduzida ainda como *Modo de Visitar os Conventos*) que se constitui como um texto sobre etiqueta, modos de receber visitas nos monastérios e, por último, os *Memoriales* são um conjunto de documentos como licenças para fundações e profissões<sup>85</sup>, entre outras circunstâncias formais.

Há ainda os *Fragmentos Ácronos* (*Fragmentos sem data*), *Fragmentos postizos* (*Fragmentos postizos*) que são, respectivamente, trechos de cartas, sendo os primeiros sem data. Tanto esses fragmentos quanto as cartas completas, somam 479 peças, segundo a edição de Pe. Maximiliano Herráiz. Na edição MEC, no entanto, constam 486 textos; na BAC são 483, e na EDE, 476 peças epistolares.

É muito importante acrescentar que as cartas de Teresa d'Ávila, assim como ocorre com as de tantos intelectuais, merecem ser estudadas sob vários enfoques, tais como as relações sociais que a autora possuía e como esse fator influenciou em sua história e produção literária, o estilo empregado e tantos outros aspectos que podem iluminar um raio imenso de compreensões. As cartas teresianas são sempre publicadas em uma sessão à parte, isto é, não são classificadas dentro de suas obras *Menores* e nem *Maiores*. Existem edições, como é o caso da MEC, que publicam o epistolário teresiano em um tomo separado.

Para continuar a tratar daquelas consideradas como *Obras Menores* de Teresa d'Ávila, é destacável o quesito dos conteúdos encontrados em escritos como *Meditaciones sobre los Cantares* ou *Conceptos de Amor a Dios* (traduzidas por *Conceitos de Amor a Deus*), *Desafío Espiritual*, *Poesías*, *Exclamaciones* e *Vejamen*, todos voltados à experiência de leitura, escrita e apreciação do texto (leitura e/ou composição), destacadamente, a Literatura.

As *Meditaciones sobre los Cantares* ou *Conceptos de Amor a Dios* comentam o famoso livro bíblico chamado de *Cântico dos Cânticos* (ou *Cantares de Salomão*). No comentário de abertura à obra, na página 770 da edição de Pe. Maximiliano Herráiz,

<sup>85</sup> Na liturgia católica romana, “profissão” é o nome que se dá à cerimônia na qual são proferidos votos religiosos femininos, sejam temporários ou perpétuos. Uma noviça torna-se monja quando passa pela “profissão”, geralmente renovável, por certo período, até que se torne definitivo. O ritual é sempre ministrado por um ou mais sacerdotes.

consta que o escrito teresiano teve uma primeira redação concluída em 1566 e foi reescrita em 1574, tendo logo sido copiado várias vezes.

Sobre o conteúdo do texto, Teresa d'Ávila faz uma leitura do *Cântico dos Cânticos* pelo viés do matrimônio espiritual, em sintonia (não declarada verbalmente) com os escritos de Jan Van Ruysbroeck (1293-1381), o místico flamenco autor de *O Ornamento do Casamento Espiritual* (2013), explicando conceitos e caminhos para a *Unio Mystica*.

Outro escrito que importa ser comentado é aquele intitulado *Desafio Espiritual*, que é formado por 28 “sentenças” ou desafios lançados por monjas do Convento da Encarnação contra os “[...] valentes e esforçados cavaleiros [...]”<sup>86</sup>, monges visitantes do monastério, naquela ocasião. Trata-se de um jogo em que as armas de combate são as virtudes e exercícios piedosos.

Por exemplo, encontra-se o desafio lançado pela irmã Jerónima de la Cruz, que é o seguinte: “A irmã Jerónima de la Cruz diz que rezará três credos por dia e oferecerá um ano dos sofrimentos que passou a qualquer um dos referidos que pedir, para ela, humildade, paciência e luz para servir ao Senhor. E que peça todos os dias.”<sup>87</sup> Como se observa, o desafio consiste em propor condutas elogiáveis, no contexto da vida religiosa, e oferecer virtudes, bem como ações devocionais para ver quem é capaz de fazer mais, em seus propósitos monásticos.

O humor e a ironia próprios dos escritos de Teresa d'Ávila são o tom de encerramento dessa obra quase desconhecida, quando comparada com as outras deixadas pela autora em questão. O último desafio parece não receber comparação, em dificuldade diante dos anteriores. A escritora diz que dá metade de todas as suas benesses espirituais merecidas, por dia, e no dia em que alguém cumprir esse desafio, a “[...] qualquer cavaleiro da Virgem que fizer um só ato, por dia, muito determinado a suportar, por toda a sua vida, um prelado muito néscio, vicioso, glutão e mal preparado [...]”<sup>88</sup>. Após lançar esta proposta, a autora complementa dizendo que tudo o que se fizer para realizar o feito será pouco, mas que se considere a humildade de Cristo diante de seus juízes e ao carregar a cruz até a morte.

Teresa d'Ávila também escreveu poesia e seus textos são largamente apreciados por religiosos/as, tanto seculares, quanto monásticos/as. Neste sentido, tal apreciação atende muito mais aos interesses religiosos que sobressaem aos interesses estéticos, embora também se possa reconhecer que um determinado campo de leitura não necessariamente teria de excluir outros.<sup>89</sup>

Quanto às obras *Exclamaciones* e *Vejamen*, o primeiro título nomeou um conjunto de 17 solilóquios e o segundo refere-se a uma carta de teor cômico (nesse aspecto,

<sup>86</sup> “[...] valerosos y esforzados caballeros” (D 1)

<sup>87</sup> “La hermana Jerónima de la Cruz dice que a cualquiera de los dichos que le pidiere humildad y paciencia y luz para servir al Señor, les rezará tres credos cada día y un año de los trabajos que ha padecido. Hácele de pedir cada día.” (D 24).

<sup>89</sup> O enfoque na poesia de Teresa d'Ávila, sob o viés dos Estudos Literários, foi empregado na pesquisa, já mencionada neste texto, desenvolvida pela autora desta obra. É possível ler a dissertação em: <http://tede.biblioteca.ufpb.br/bitstream/tede/6266/1/arquivototal.pdf>.

junta-se ao *Desafio Espiritual*) que encerra críticas a poemas de amigos e de algumas monjas do Monastério de San José de Ávila. Sobre estes dois textos, o capítulo seguinte se deterá mais profundamente.

Se uma parte dos textos classificados como *Obras Menores* são relacionados em significados e/ou estrutura com as *Obras Maiores*, pode-se constatar que a outra parte (notadamente a partir das *Meditaciones sobre los Cantares*, neste tópico) tem uma ligação com a apreciação de determinados textos, conforme já foi comentado.

A partir dessas reflexões, surge o questionamento: qual ou quais os critérios de classificação dos textos de Teresa d'Ávila como *Maiores* ou *Menores*? Ora, um dado que tem sido largamente considerado, nesta pesquisa, é o fato de que as reescrituras da obra teresiana (edições de *Obras Completas*, traduções, comentários, estudos etc.), principalmente as edições das *Obras Completas*, têm sido realizadas quase sempre por teólogos ou por reescritores/as muito próximos a esse lugar de fala.

A visão que rege a Teologia, ao direcionar-se para os textos teresianos, procura, evidentemente, seu principal objeto de interesse: a grosso modo, um *theós* buscado e versado por um *logos*. A partir desse pensamento, é lógico concluir que existem livros de Teresa d'Ávila mais representativos desse campo de busca. Sob esse aspecto, isso quer dizer que é justo considerar a obra *Moradas del Castillo Interior* como o mais importante escrito da autora, pois o texto apresenta todo o pensamento representativo da Mística cultivada por Teresa d'Ávila. As metaforizações presentes na obra trazem à luz uma imensa tradição que pode ser mapeada desde as antigas escolas de mistérios, passando pelos construtos doutrinários e de experiência religiosa que não se limitam ao cristianismo.

Também, sob uma visão que se afina com a Teologia, as obras que ficaram conhecidas como *Libro de la Vida* e *Camino de Perfección* trazem uma destacada contribuição para os estudos a essa área de saberes. O primeiro, como um tratado de oração e, ao mesmo tempo, uma autobiografia importante de ser conhecida no universo do catolicismo, pois apresenta e divulga a imagem de uma religiosa exemplar, ela mesma pertencendo a um cânone de condutas, cujo reconhecimento público se dá com a conferência do título de “santa” (por Gregório XV, em 1622) e, mais ainda, com o título de doutora da Igreja (em 1970, por Paulo VI). Justamente por essa canonicidade religiosa, o *Camino de Perfeccion* se torna um escrito que representa uma parte do que se considera louvável na busca espiritual cristã e católica.

Como consequência, o livro das *Fundaciones* passa a ser uma das maiores obras de Teresa d'Ávila, sob a perspectiva da Teologia (aqui o catolicismo é mais presente). Talvez não alcance o status da *Moradas del Castillo Interior*, pois esta não se limita a ser apreciada por cristãos e, muito menos, por católicos. Mas, o livro *Fundaciones* faz parte das *Obras Maiores* porque narra uma “aventura religiosa” e (por que não considerar?) política. Para uma parte significativa da cultura católica, uma mulher que se tornou monja e andarilha, no século XVI, reformou uma ordem religiosa e fundou vários mosteiros pessoalmente, é um ícone de bravura e inteligência. Portanto, *Fundaciones* é uma obra de alta importância, pois configura-se como o texto portador

da voz dessa mulher pioneira que não esqueceu nunca de defender a obediência e sua profunda “ignorância e miséria espiritual”.

Entretanto, uma visão que seja construída pelos íngremes caminhos da crítica literária não se contenta com a literalidade do texto. Parte de outros lugares de observação: se considera todas essas questões agora apresentadas, e outras inúmeras a elas relacionadas, se considera os conteúdos explicitados em cada texto, desconstrói o que está aparente para reconstruir sob um pano de fundo que eternamente retorna ao texto uma vez, e outra vez, *ad infinitum*.

Para olhar o conjunto das obras de Teresa d’Ávila sob o viés dos Estudos Literários, importam significativamente os escritos tidos como *Menores*, aliás, essa classificação desaparece, pois os *Poemas*, o *Desafío Espiritual*, o *Vejamén*, as *Exclamaciones*, os Avisos e os demais títulos receberam o engenho e todos os recursos estéticos que sua autora quis e pode empregar. Foi pelo “prazer do texto”, como assim chamou Roland Barthes (2010), que a escritora comentou o *Cântico dos Cânticos* e procurou a rima para casar palavras (jogo estético) em seus poemas: “O luxo da linguagem faz parte das riquezas excedentes, do gasto inútil, da perda incondicional?” (BARTHES, 2010, p. 31), ou pode ser ganho das artes? A presente discussão defende que é ganho, especificamente nas obras da escritora nascida em Ávila, às vésperas do Barroco.

Ao observar o todo dos escritos de Teresa d’Ávila, chega-se à constatação de que os critérios para a classificação como *Obras Menores* ou *Maiores* são critérios de ordem religiosa e eclesial. Juan Antonio Marcos, teólogo e filólogo espanhol que escreveu o texto “La prosa teresiana: lengua y literatura” (2002), o que em língua portuguesa corresponde a “A prosa teresiana: língua e literatura”, afirma:

Seria um pecado mortal contemplar a obra teresiana com as frívolas lentes da literatura apenas (ou da história apenas, ou da espiritualidade apenas). Um pecado que, sem dúvida alguma, Deus nos cobraria. Teresa é sempre muito mais. Humanamente imensa e desmesurada, escapa à análise de qualquer disciplina. E por isso, somente um olhar multidisciplinar, cercado sua obra e sua pessoa, a partir de diversos enfoques, conseguirá nos devolver a melhor imagem da verdadeira Teresa, a do século XVI, aquela que, por ser um clássico da literatura espanhola, conservará sempre seu vigor, desenvolvendo, em cada época, potencialidades novas. Também na nossa.<sup>90</sup>

O referido texto encontra-se no livro intitulado *Introducción a la lectura de Santa Teresa* (2002), isto é, *Introdução à leitura de Santa Teresa*, e é uma publicação

<sup>90</sup> “Sería un pecado mortal contemplar la obra teresiana con los frívolos anteojos de la literatura sola (o de la historia sola, o de la espiritualidad sola), un pecado que, sin duda alguna, Dios iba a demandarnos. Teresa es siempre mucho más. Humanamente inmensa y desmesurada, se escapa al análisis de cualquier disciplina. Y por eso sólo una visión multidisciplinar, asediando su obra y su persona desde diversos enfoques, logrará devolvernos la mejor imagen de la verdadera Teresa, la del siglo XVI, la que, por ser un clásico de la literatura española, conservará siempre su vigencia, desarrollando en cada época unas potencialidades nuevas. También en la nuestra.” (p. 325)

recomendada para quem busca a edição das *Obras Completas* conhecidas como EDE. Isto quer dizer que é uma leitura que acompanha a visão dos escritos teresianos, ao menos na Espanha.

Como se pode ver no excerto, mesmo sendo versado em Filologia, o autor caracteriza o olhar da crítica literária como sendo frívolo, quando se trata da análise dos textos de Teresa d’Ávila. Ao continuar a leitura do excerto, pode-se constatar que isso se deve ao caráter laudatório presente no texto, ou seja, sobressai a visão religiosa e eclesial, cuja parcialidade intenciona colocar as possíveis observações dos aspectos artísticos em um patamar menor, quando direcionados às obras teresianas.

É certo que uma visão multidisciplinar é bastante pertinente para os estudos dos escritos de Teresa d’Ávila, mas isso não quer dizer que cada campo de saber, sozinho, possa ser caracterizado como “inútil”, “leviano”, “superficial”, significações que formam a carga semântica do termo “frívolo”, atribuído, em especial, aos Estudos Literários.

A estas percepções, juntam-se os seguintes apontamentos de Lefevere:

É significativo [...] que obras literárias canonizadas há mais de cinco séculos tendem a permanecer seguras em suas posições, independentemente da frequência de mudança a que a poética dominante esteja sujeita. Essa é uma indicação clara das tendências conservadoras do próprio sistema e também do poder da reescritura, uma vez que, enquanto a obra literária, em si, permanece canonizada, a interpretação “recebida”, ou mesmo a interpretação “correta” em sistemas de mecenas indiferenciados, simplesmente muda. Em outras palavras, a obra é reescrita para alinhar-se à “nova” poética dominante. (LEFEVERE, 2007, p. 40)

Ao considerar as palavras de Lefevere, encontram-se dois pontos que não são exatos em se tratando das obras teresianas. O primeiro refere-se ao tempo de canonização dos seus escritos, que ainda não somam quinhentos anos e o segundo ponto é o fato de a interpretação “correta” dos textos de Teresa d’Ávila não estar em processo claro de mudança, por parte dos trabalhos de reescrita internas ao cânone do qual eles fazem parte.

O que se quer colocar em ênfase, a partir dos apontamentos de Lefevere, está relacionado à constatação de que há uma resistência à mudança de leituras e essa resistência é perceptível ao observar a classificação que dá o mote a este tópico. Repetir em cada edição e cada manual de interpretação que existem obras mais importantes que outras é defender um ponto de vista que é legítimo, sem dúvida, mas ainda assim é “um” ponto de vista e não pode ressoar eternamente sozinho.

Concordando com Antoine Compagnon, “Ora, é mais cômodo anular a litera-

tura que reconstruir sobre ela” (COMPAGNON, 2009, p. 45), já que a Literatura exige um olhar aberto a muito mais do que as aparentes significações. A Literatura e sua crítica/estudos solicitam a inesgotável energia do (re)ver e do (re)significar. Trata-se de um campo não definitivo, não seguro e que não admite posse, mas sempre possibilidades.

### ***Exclamaciones e Vejamen: sobre uma proposta de tradução e suas implicações***

Após tudo o que foi apresentado e discutido, chega-se ao ponto de se colocar em evidência uma das propostas desta obra, que é o desenvolvimento de uma tradução das obras *Exclamaciones e Vejamen*. As reflexões sobre cânone e reescritura alicerçam as ideias que dão um norte a essa proposta, pois destacam particularidades do universo das publicações literárias, com base em um pensamento sistêmico, que considera tudo o que envolve a circulação de uma obra literária e vai muito além da tradução propriamente dita e/ou reunião de títulos para serem impressos, embora esses elementos também sejam de suma importância.

O primeiro aspecto fundamental em uma tradução (e publicação) sob a perspectiva dos Estudos Literários relaciona-se ao olhar conferido à obra a ser traduzida. Importa, sobretudo, o trabalho linguístico, as escolhas de estrutura e vocabulário que traduzam um determinado tom de escrita, pois estes elementos compõem o estilo empregado pelo/a autor/a. Evidentemente, as escolhas de tradução variam bastante, a depender dos interesses de cada projeto tradutório, mas em geral, no campo da Literatura, preocupam-se com o estilo da obra traduzida, seja do texto de partida, seja no texto de chegada.

Outro aspecto fundamental são os textos que apresentam cada obra traduzida (paratextos como prefácios, apresentações, rodapés, entre outros tipos), situando-a no cenário das produções literárias de uma determinada sociedade e destacando sua importância no sistema literário, tanto nos casos em que há a proposta de ingresso nesse sistema (os escritos de Teresa d’Ávila, por exemplo), quanto nos casos em que se pretende dar ênfase à força da permanência em um dado sistema literário (*Dom Quixote*, de Cervantes, que já é lida em traduções brasileiras, pode ser um exemplo).

Somando-se a isso, faz-se importante atentar para o perfil das editoras que publicarão esses trabalhos, pois, conforme discussões anteriores, a ideologia adotada por cada editora também define o público que receberá suas publicações. É sabido que “[...] toda tradução requer espaço interlocutório, todo/a tradutor/a busca acesso a isso. Alguns/algumas tradutores/as talvez ultrapassem os limites usuais desse espaço, ou lutem contra o confinamento que ele impõe” (FLOTOW, 2013, p. 181). Sob essa perspectiva, como já foi dito, para que os escritos de Teresa d’Ávila alcancem leitores/as, bem como reescritores/as interessados em apreciá-los e/ou estudá-los sob o viés da prática literária, é fundamental que novas traduções sejam veiculadas por editoras cujo perfil seja voltado para o universo secular.

Quanto à atenção dada aos aspectos linguísticos, na proposta de tradução que resultou nestas considerações, uma das escolhas recai sobre a estrutura das frases,

especialmente no caso de *Exclamaciones*. No referido texto, a autora empregou muitas inversões como “Deus meu”, a mais frequente, ou outras mais complexas como “Desejo eu, Senhor, contentar-Vos [...]” (E 15, 2), entre outras parecidas. A opção tradutória, nesses casos, foi por manter as inversões o máximo possível, pois, estas são um dos recursos estilísticos que sintoniza o escrito de Teresa d’Ávila com a tendência estética barroca que se avizinhava, cronológica e culturalmente, na Espanha.

Na tradução, foi intensificado o uso de sinais de exclamação e de interrogação com o propósito de conferir mais vivacidade e dramaticidade ao texto. Sobre esse quesito, é importante lembrar que Teresa d’Ávila não pontuou, não separou as palavras na hora de grafá-las e nem diferenciou claramente o uso de maiúsculas e minúsculas. Essas características eram próprias dos manuscritos de sua época, cabendo aos tradutores e editores, o papel de adequar os textos à leitura. No decorrer das edições, desde 1588, muitas atualizações foram realizadas, conforme as transformações lexicográficas da língua espanhola.

Para o trabalho de tradução que será apresentado adiante, foi usado, como texto de partida de *Exclamaciones*, a versão individual de frei Luís de León editada pela Editora Cultor de Livros (organizada por Maria Isabel Gonçalves), bem como as *Obras Completas* da BAC, tanto para a referida obra, quanto para *Vejamen*. O motivo de escolha desta última edição deve-se ao fato de nela, constar a diferenciação entre muitos termos usados nos autógrafos e quais as modificações realizadas pelos editores. Eventualmente, outras edições foram usadas para cotejamento do texto.

As opções tradutórias agora relatadas não foram tão marcantes na publicação de Pe. Gabriel C. Galache e, menos ainda, na tradução cuja organização foi realizada por Maria Isabel Gonçalves (s/d)<sup>91</sup>. Esta última, mais do que a anterior, centra-se na mensagem do texto, trazendo fluidez à leitura e destaca os aspectos devocionais, tanto nas opções linguísticas, quanto no envoltório da publicação que sugere um teor de relíquia ao objeto (caixinha contendo livro junto a cartões com pinturas representativas da monja carmelita).

Cabe expor, ainda, mais uma questão relacionada à escolha de tradução adotada, neste trabalho. Refere-se a um elemento que tem fortes implicações na concepção da obra *Exclamaciones*, na sua imagem e na abertura para a pesquisa, no campo verbal. Conforme escreveu Tomás Álvarez, na introdução da obra (MEC),

As «exclamações» pertencem ao gênero literário dos solilóquios. Santa Teresa conhecia, especialmente, os atribuídos a Santo Agostinho, os altissonantes solilóquios de Jó, no livro bíblico e na *Moralia Magna* de São Gregório, os incandescentes solilóquios inseridos nas «Confissões»

<sup>91</sup> Trata-se de uma edição comemorativa dos 500 anos de nascimento de Teresa d’Ávila, comemorados em 2015. A obra *Exclamaciones* foi publicada individualmente, pela editora Cultor de Livros, dentro de uma caixa contendo diversos cartões com pinturas e, no verso, excertos de vários escritos da monja. É uma publicação bilíngue, com o *fac simile* da edição de Frei Luis de León (de 1588). Os dados editoriais não informam quem realizou a tradução e nem explicitam o ano da publicação, subentendido apenas pelo fato de ser uma edição comemorativa dos 500 anos de nascimento da autora.

do santo de Hipona, as deliciosas orações monologais da «Vida de Cristo» de Ludolfo da Saxônia, o Cartusiano, e tantos outros solilóquios espirituais.<sup>92</sup>

Considerando essas informações e as leituras realizadas da obra aqui em destaque, propõe-se outro título para esse escrito teresiano, a saber: *Solilóquios de Teresa d'Ávila*. O título escolhido deve-se ao principal aspecto composicional da obra, isto é, o fato de que os dezessete textos formadores de *Exclamaciones* são um conjunto de solilóquios, isto é, na obra em questão, a alma dirige-se ao Deus de sua afeição, mas o discurso é monologal, em primeiro plano.

Outra questão diferenciadora da proposta de tradução relacionada a esta discussão refere-se ao escrito conhecido como *Vejamen*. Até o presente, não se pode dizer que o referido texto tenha recebido edição individual, seja em língua espanhola ou língua portuguesa, pois não ocupa um status de leitura devocional, mas é associado a outro escrito intitulado *Desafío Espiritual*, no quesito da comicidade.

Com um tratamento semelhante ao oferecido às demais obras teresianas, a tradução do *Vejamen* contida na edição de Pe. Galache centra-se na disponibilidade conteudística direcionada a um público de leitores/as que buscam os escritos de uma santa católica. A procura dessa edição com fins de pesquisa literária ou outros semelhantes, constitui-se, ainda, como casos isolados.

Após essas constatações, tornam-se coerentes as razões pelas quais a opção de título adotada pelos/as tradutores/as<sup>93</sup> da edição dirigida por Pe. Galache tenha sido “Certame”, o que suaviza toda a carga contextual implicada no termo “vexame”. Sobre este termo e seu contexto, o capítulo seguinte tratará mais demorada e satisfatoriamente.

Outra opção adotada pelos/as tradutores/as que trabalharam na edição de Pe. Galache foi a omissão em traduzir e publicar o fragmento do poema de Lorenzo de Cepeda, irmão de Teresa d'Ávila, único poema analisado pela crítica teresiana que alcançou as publicações da atualidade. Isso ocorreu porque Pe. Galache e sua equipe tiveram como base a edição de 1919, de Frei Silvério de Santa Teresa que, semelhante a quase todas as outras que se tornaram populares a partir do século XX, na Espanha, omitem o poema citado.

Já a tradução proposta, no presente trabalho, é baseada nas *Obras Completas* da BAC, não somente por essa razão, mas ainda por conta do trato linguístico oferecido por Efrén de la Madre de Dios e Otger Steggink<sup>94</sup>. Além de acrescentar o texto de

<sup>92</sup> “Las «exclamaciones» pertenecen al género literario de los soliloquios. Santa Teresa conocia especialmente los atribuidos a san Agustín, los altisonantes soliloquios de Job en el libro bíblico y en los Morales de san Gregorio, los incandescentes soliloquios insertos en las «Confesiones» del santo de Hipona, las deliciosas oraciones monologales de la «Vida de Cristo» del Cartujano Landulfo de Sajonia, y tantos otros soliloquios espirituales.”

<sup>93</sup> Adail Ubirajara Sobral, Maria Stela Gonçalves, Marcos Marcionilo e Madre Maria José de Jesus foram os/as tradutores/as dos textos de Teresa d'Ávila contidos nas *Obras Completas* dirigidas por Pe. Gabriel C. Galache (2009).

<sup>94</sup> No texto de abertura de *Vejamen*, os editores informam que extraíram o poema de Lorenzo de Cepeda das edições de Lafuente, editor que atuou no século XIX.

Lorenzo de Cepeda a fim de oferecer uma aproximação maior ao contexto de escrita do *Vejamen*, os editores optaram por atualizar ou “consertar” a grafia de muitos termos usados por Teresa d'Ávila, mas fazendo grifos para que ficassem claras muitas das particularidades dos textos deixados pela escritora.

A partir de tais considerações, pode-se inferir que “[...] todos os textos são originais porque cada tradução é distinta. Cada tradução é, até certo ponto, uma invenção e assim constitui um texto único.” (PAZ, 2009, p. 15). Neste sentido, ao referir-se às traduções existentes da obra de Teresa d'Ávila, não se trata de percebê-las como nulas ou inadequadas, já que

Traduções permitem várias *performances* de um texto; elas fomentam diferenças nessas *performances* – de uma língua a outra, mas também de uma língua a muitas versões de outra; mas, mais importante, elas retomam o “espaço interlocutório” – ganhando mais nessa transformance do que “perdem na tradução”, para contrariar aquele velho e tedioso clichê. (FLOTOW, 2013, p. 181)

Considerando o parecer de Flotow sobre a potencialidade performática das traduções, o que se torna central, no presente contexto, é uma proposta que não tenha como ponto crucial o fato de a autora ter sido reformadora dos/as carmelitas, ou fundadora de conventos, ou simplesmente, uma religiosa que a Igreja de Roma proclamou como doutora e santa. Porém, o que passa a ser basilar é o texto com suas construções metafóricas, com sua estrutura pensada e sentida como arte e, portanto, como um objeto estético (e nunca será “apenas” isso), plurissignificante, aberto às infinitas possibilidades de leitura.

Assim, há o reconhecimento de que “A linguagem torna-se paisagem e esta paisagem, por sua vez, é uma invenção, a metáfora de uma nação ou de um indivíduo.” (PAZ, 2009, p. 19), isto é, as obras em evidência, nesta discussão, traduzem muito de seu país de origem, de seus valores, de seu tempo. Mas, ao serem traduzidas, virão a ser, também, metáfora do presente e se impregnarão de muitos elementos somente possíveis via língua portuguesa, pois, “[...] cada língua é uma visão de mundo, cada civilização é um mundo.” (PAZ, 2009, p. 13) e as traduções são produtos de cada mundo, que, por sua vez, são capazes de alavancar transformações dentro dos espaços simbólicos onde passam a habitar.

Sobre tradução literária, Henri Meschonnic dialoga com Lefevere, ao afirmar que

[...] a poética implica literatura. [...] a poética só evolui em procedimento de descoberta se ela articula a teoria da literatura. Se ela própria se torna a teoria da linguagem. Aqui, a poética desempenha, na tradução, um papel importante como poética experimental. [...] Assim sendo, ela tem um papel e um efeito críticos. Críticos sim, por reconhecer as estratégias e se configurar como estratégia contra a manutenção da ordem constituída pelos dogmatismos fenome-

nológicos ou semióticos, esses produtores de ignorância de circulação apenas interna. (MESCHONNIC, 2009, p.20)

De acordo com Meschonnic, portanto, a tradução pode movimentar a crítica, já que produz leituras específicas e, conseqüentemente, reflexões outras, a cada vez que surge sob algum novo aspecto. Dentro de tal fenômeno, a poética apresenta-se como fator mobilizador de estruturas simbólicas, pois ela é um elemento do universo literário e, além disso, “As fronteiras de uma poética transcendem línguas e entidades étnicas e políticas” (LEFEVERE, 2007, p. 57), alargando espaços de pensamento e de trocas culturais.

Fazendo prosseguir esse ponto de vista e levando a reflexões muito particulares quanto à tradução do texto literário, Octávio Paz especifica ainda mais o exercício da tradução, quando considera que “Do mesmo modo que a literatura é uma função especializada da linguagem, a tradução é uma função especializada da literatura” (PAZ, 2009, p. 21).

Tal afirmação é verdadeira pelo fato de, implicitamente, reconhecer que a Literatura está centrada no texto, mas é muito mais do que o texto e é desse modo que se comporta a tradução literária: não transporta apenas idiomas, mas culturas, olhares, *feelings*, como “uma certa forma de dizer” que é específica de cada resultado tradutório, como “uma certa forma de (des)construir” cada possibilidade textual, mesmo sabendo que o texto traduzido, quando é arte, pode sempre ser revisitado.

Nesse sentido, é pertinente considerar que

A literatura deve, portanto, ser lida e estudada porque oferece um meio – alguns dirão até mesmo o único – de preservar e transmitir a experiência dos outros, aqueles que estão distantes de nós no espaço e no tempo, ou que diferem de nós por suas condições de vida. Ela nos torna sensíveis ao fato de que os outros são muito diversos e que seus valores se distanciam dos nossos. (COMPAGNON, 2009, p. 47)

Compagnon explica, no excerto, uma importante razão pela qual se torna pertinente desenvolver traduções dos escritos de Teresa d’Ávila, bem como de outras inúmeras escritoras que ainda não possuem suas produções literárias visitadas mais abrangentemente pela crítica literária. Não raro, isso tem ocorrido pelo fato de pertencem ao universo religioso, especialmente quando se trata daquelas que produziram durante a Idade Média ou em um tempo muito próximo, cujos nomes chegam aos dias atuais com o acompanhamento do título de “santa” ou “soror”, ou ainda por conter em seus dados biográficos que foram religiosas (monjas ou beguinas, ou mesmo beatas).

Neste sentido, pode-se inferir que estas reflexões nascem de uma inquietação impulsionadora do desejo “[...] redescobrir o que havia sido reprimido ou marginali-

zado [...]”<sup>95</sup> Evidentemente, este parecer, quando se trata da obra teresiana, leva em conta o entremeado dos contextos de silenciamento. Leva em conta, ainda, a construção da canonicidade religiosa da autora, fazendo com que o referido silenciamento soe como uma crítica ambígua ou insuficiente, quando não é amparada pela explanação dos mencionados contextos.

Portanto, ao tratar de propostas de tradução das obras *Exclamaciones* e *Vejamen*, bem como de um estudo que as considere como *corpus* a ser analisado, é preciso o reconhecimento de que “O critério para se questionar um texto literário não pode se descurar do fato de que, numa dada circunstância histórica, indivíduos dotados de poder atribuíram o estatuto de literário àquele texto (e não a outros), canonizando-o.” (REIS, 1992, p. 69). Isto quer dizer que, enquanto não se esgotarem as possibilidades tradutórias dos textos em questão, bem como suas possibilidades de leitura pelo viés literário, a classificação como *Obras Menores* continuará sendo o resultado de uma concepção que está filiada a outro/s campo/s de saberes, e não é/são o dos Estudos Literários.

É coerente a concepção de que “Há [...] um pensamento da literatura. A literatura é um exercício de pensamento; a leitura, uma experimentação dos possíveis.” (COMPAGNON, 2009, p. 52) e, assim sendo, é fundamental que esse exercício de pensamento também lance seu olhar para os escritos de Teresa d’Ávila e, sobre eles, construa experimentações, trace novos caminhos.

Para tanto, faz-se importante continuar o desenvolvimento das discussões aqui propostas, a fim de se chegar a uma análise mais detida dos dois escritos de Teresa d’Ávila que motivaram a pesquisa aqui apresentada. Assim, o próximo capítulo traz, sob esta proposta, uma leitura de *Exclamaciones* e de *Vejamen*, mostrando uma parte dos possíveis sentidos que estas obras comportam, entre outras questões cabíveis ao estudo. Antes, porém, do capítulo anunciado, serão expostas as traduções das duas referidas obras, acrescidas de informações complementares às que estão contidas neste tópico.

### **Das inquietudes de uma alma: Solilóquios de Teresa d’Ávila**

Para realizar a tradução que se segue, foi usado o dicionário intitulado *Señas: diccionario para la enseñanza de la lengua española para brasileños* (2010) e buscas algumas ferramentas disponíveis na web, tais como o google tradutor e os sites “context.reverso.net” e “www.linguee.com.br”, entre outras plataformas e recursos auxiliares.

As demais observações serão apresentadas nas notas de rodapé cuja identificação está grafada com NT (Nota da Tradução). Foram mantidos os rodapés com referências bíblicas contidos na edição da BAC, a fim de conservar o roteiro de leituras aludido pela autora e identificado pelos organizadores da referida edição.

<sup>95</sup> “[...] redescubrir lo que había estado reprimido o marginado [...]” (ZUM BRUNN, 2007, p. 247).

É sabido que a autora não deu um nome ao conjunto de seus textos exclamativos, mas Frei Luis de León intitulou a reunião desses escritos esparsos como *Esclamaciones o Meditaciones del Alma a sv Dios escritas por la madre Teresa de Iesvs, em diferentes dias, conforme al espiritu que le comunicaua nuestro Señor despues de hauer comulgado, año de mil y quinientos y sesenta y nueve* (*Exclamações ou meditações da alma a seu Deus escritas pela madre Teresa de Jesus, em diferentes dias, conforme o entusiasmo que lhe comunicava nosso Senhor, depois de comungar, ano de mil quinhentos e sessenta e nove*), em sua edição de 1588, impressa por Guillelmo Foquel. Os editores da BAC optaram ainda por dar títulos a cada texto, em particular. São os seguintes: 1. Ausência de Deus; 2. Solidão sedenta de almas; 3. Redentor misericordioso e justo juiz; 4. Vendo o tempo perdido; 5. Queixas que são de amor; 6. Cresça, Senhor, minha pena ou remediai-a de tudo; 7. Para que quereis meu amor?; 8. Abri, Senhor, ao que não chama; 9. Fontes vivas das chagas do meu Deus; 10. «E Jesus chorou»; 11. Oh tormento sem fim!; 12. Entre Cristo e Satanás; 13. Ó, almas amantes!; 14. Doce olhar, terrível olhar!; 15. Oh! Padeceres, consolos desta vida!; 16. Chaga sobre chaga; 17. Querei vós de mim o que quiserdes querer!

Nesta tradução, permanecerá a sequência de textos organizada por Frei Luis de León, porém, sem os títulos apresentados na edição da BAC, texto base para a presente pesquisa e tradução. Será usada apenas uma enumeração que corresponde àquela da primeira edição. Além disso, conforme já foi dito no tópico anterior, será proposto outro título geral para a obra: *Solilóquios de Teresa d'Ávila*, por razões igualmente apresentadas.

A tradução proposta é a seguinte:

### Solilóquios de Teresa d'Ávila

## 1

Ó vida, vida! Como podes sustentar-te estando ausente de tua vida? Em tamanha solidão, em que te ocupas? Que fazes, pois todas as tuas obras são imperfeitas e falhas? O que te consola, ó alma minha, neste tempestuoso mar?

Lamento por mim e mais ainda pelo tempo que não vivi a lamentar! Ó, Senhor, vossos caminhos são suaves, mas, quem caminhará sem temor? Temo não estar servindo-Vos e quando Vos sirvo, não faço o suficiente para pagar o quanto devo! Parece que eu queria me empregar inteiramente nisto e, quando considero bem minha miséria, vejo que não posso fazer nada que seja bom, se não me for dado por Vós.

Ó Deus meu, misericórdia minha! Que farei para que eu não desfaça as grandezas que Vós fazeis comigo? Vossas obras são santas, são justas, são de inestimável valor e com grande sabedoria, pois a mesma sois Vós, Senhor. Se nela se ocupa meu entendimento, queixa-se a vontade, pois queria que ninguém a impedisse de amar-Vos — pois o entendimento não pode, em tamanha grandeza, alcançar quem é seu Deus —, e ela O deseja gozar, e não vê como, posta em cárcere tão penoso como esta mortali-

dade, tudo a impede, embora tenha sido ajudada na consideração de Vossas grandezas, onde se acham melhor as inumeráveis baixezas minhas.

Para que eu disse isso, meu Deus? A quem me queixo? Quem me ouve, senão Vós, meu Pai e Criador? Pois, para que Vós entendais minha pena, que necessidade tenho de falar, pois claramente vejo que estais dentro de mim? Este é meu desatino. Mas, ai, Deus meu! Como poderei eu saber ao certo que não estou apartada de Vós? Ó vida minha, que hás de viver tão insegura sobre coisa tão importante! Quem te desejará, pois, o ganho que de ti se pode obter ou esperar, que é agradecer a Deus em tudo, está tão incerta e cheia de perigos?

## 2

Muitas vezes, Senhor meu, considero que, se com algo se pode sustentar o viver sem Vós, é em solidão, porque a alma descansa com seu descanso, posto que, como não se goza com inteira liberdade, muitas vezes o tormento é dobrado; mas o que dá o ter que estar com as criaturas e deixar de estar a alma a sós com seu Criador, o faz por deleite. Mas que é isso, meu Deus <sup>96</sup>, que o descanso cansa a alma que só pretende contentar-Vos?

Ó amor poderoso de Deus! Quão diferentes são teus efeitos, do amor do mundo! Este não quer companhia por pensar que lhe hão de tirar do que possui; o de meu Deus, quanto mais amadores entende que há, mais cresce e, assim, seus gozos se amornam ao ver não gozam todos daquele bem. Oh, bem meu, que isso faz com que, nos maiores regalos e contentamentos que se tem Convosco, lastime a memória dos muitos que não querem esses contentamentos e dos que, para sempre, os hão de perder; e assim a alma busca meios para buscar companhia e, de boa vontade, deixa seu gozo quando pensa que será alguma parte para que outros procurem gozar.

Mas, Pai celestial meu, não valeria mais deixar esses desejos para quando a alma estiver com menos regalos Vossos e agora empregar-se toda em gozar-Vos? Oh, Jesus meu! Quão grande é o amor que tendes aos filhos dos homens, que o maior serviço que se pode fazer-Vos é deixá-los a Vós para seu amor e lucro e, sendo assim, sois possuído mais inteiramente; pois, embora a vontade não se satisfaça tanto em gozar, a alma desfruta do que contenta a Vós e vê que os gozos da terra são incertos, mesmo que pareçam dados por Vós, enquanto vivemos nesta mortalidade, se não vão acompanhados do amor ao próximo. Quem não o amar, não Vos ama, Senhor meu, pois, com tanto sangue, vimos demonstrado o amor tão grande que tendes aos filhos de Adão.

## 3

Considerando a glória que tendes, Deus meu, preparada aos que perseveram em fazer Vossa vontade e, com quantos trabalhos e dores a ganhou vosso Filho e quão

<sup>96</sup> Note-se que, no início do parágrafo, o texto apresenta “Senhor meu” e aqui “Meu Deus”. A inversão provoca sentidos diferentes. Em “Senhor meu”, há uma reciprocidade de posse. Esse tom é bastante recorrente na linguagem teresiana, como ocorre nos poemas “*Búscate en Mí*” e “*Mi Amado para mí*”, por exemplo. (NT)



pouco O teríamos merecido e o muito que merece que não se dê ingratidão pela grandeza de amor que tão custosamente nos ensinou a amar, afligiu-se minha alma, grandemente. Como é possível, Senhor, que tudo isso seja esquecido e que tão esquecidos de Vós estejam todos os mortais quando vos ofendem? Ó, Redentor meu, e quão esquecidos se esquecem de si! E, que seja tão grande vossa bondade, que então Vós vos lembreis de nós, e que, havendo caído por ferir-Vos de golpe mortal, esquecido disto, tornais a nos dar a mão e nos despertais do frenesi tão incurável para que vos procuremos e vos peçamos saúde! Bendito seja isso, Senhor! Bendita tão grande misericórdia e louvado seja, para sempre, por tão piedosa piedade!

Ó, alma minha, bendize para sempre a tão grande Deus! Como é possível se voltar contra Ele? Oh, que aos ingratos, a grandeza dos favores lhes fere! Remediam-os, Vós, meu Deus! Ó, filhos dos homens! Até quando sereis duros de coração<sup>97</sup> e vos torneis contra esse mansíssimo Jesus? Que é isto? Porventura permanecerá nossa maldade contra Ele? Não, pois se acaba a vida humana como a flor do feno e há de vir o Filho da virgem e dar aquela terrível sentença. Ó, poderoso Deus meu! Mesmo que não queiramos, haveis de nos julgar. Por que não olhamos o que importa para contentar-Vos nessa hora? Mas, quem, quem não quererá Juiz tão justo? Bem aventurados os que, naquele ponto, alegrarem-se Convosco, ó Deus e Senhor meu! Ao que Vos haveis levantado e ele conheceu quão miseramente se perdeu por ganhar um pequeno contentamento e está determinado a contentar-vos sempre e, ajudando-o vosso favor (pois não faltais, Bem meu de minha alma, aos que vos querem, nem deixais de responder a quem vos chama). Que remédio, Senhor, para poder depois viver, que não seja morrendo, com a memória de haver perdido tanto bem como se estivesse na inocência que restou do batismo? A melhor vida que se pode ter sempre é morrer com esse sentimento; mas, a alma que, ternamente vos ama, como poderá dele padecer?

Mas, que desatino vos pergunto, Senhor meu! Parece que tenho olvidadas as vossas grandezas e misericórdias e como viestes ao mundo pelos pecadores e nos comprastes por tão alto preço e pagastes nossos falsos contentamentos com o sofrer tão cruéis tormentos e açoites. Remediastes minha cegueira, tapando vossos divinos olhos, e minha vaidade, com tão cruel coroa de espinhos. Ó, Senhor meu! Tudo isso é mais lastimado por quem Vos ama; só consola saber que será louvada, para sempre, Vossa misericórdia, quando se souber minha maldade e, contudo, não sei se retirarão essa fadiga, até que, ao ver-Vos, acabem-se todas as misérias desta mortalidade.

## 4

Parece, Senhor meu, que descansa minha alma, considerando o gozo que terá se, por vossa misericórdia, lhe for concedido desfrutar de Vós. Mas queria primeiro servir-Vos, pois haverá de gozar do que Vós, servindo-lhe, ganhaste-a para si. Que farei, Senhor meu? Que farei, meu Deus? Oh! Que tarde acenderam-se meus desejos e que cedo andáveis Vós, Senhor, granjeando e chamando para que toda eu me ocupasse de Vós! Porventura, Senhor, desamparastes o miserável ou afastastes o pobre mendigo quando quer chegar até Vós? Porventura, Senhor, têm fim as Vossas grandezas ou as

<sup>97</sup> Sl 4, 3.

Vossas magníficas obras? Ó, Deus meu e misericórdia minha! E como podeis mostrá-las agora, em vossa serva! Poderoso sois, grande Deus; agora será possível entender se minha alma compreende a si mesma, vendo o tempo que perdeu, e como em um ponto podeis Vós, Senhor, que retorne a ganhar. Parece-me que desatino, pois costumam dizer que o tempo perdido, não se pode recuperar. Bendito seja meu Deus.

Ó Senhor! Confesso vosso grande poder. Se sois poderoso, como o sois, que há de impossível ao que tudo pode? Querei Vós, Senhor meu, querei, que embora eu sendo miserável, firmemente creio que podeis o que quereis e enquanto maiores maravilhas vossas escuto e considero que podeis fazer mais, mais se fortalece minha fé e com maior determinação creio que isso Vós o fareis. E que há de maravilhar do que faz o Todo-Poderoso? Bem sabeis Vós, meu Deus, que entre todas as minhas misérias nunca deixei de conhecer vosso grande poder e misericórdia. Valha-me, Senhor, isto em que Vos temos ofendido. Recuperai, Deus meu, o tempo perdido com dar-me graça no presente e no porvir, para que pareça diante de Vós com vestimentas matrimoniais, pois se quereis, podeis.

## 5

Ó, Senhor meu! Como vos ousa pedir favores quem tão mal Vos há servido e guardado do que haveis dado? O que se pode esperar de quem muitas vezes foi traidor? Pois, que farei, consolo dos desconsolados e remédio de quem quer ser remediado por Vós? Porventura será melhor calar, com minhas necessidades, esperando que Vós as remedieis? Não, por certo, pois Vós, Senhor meu e deleite meu, sabendo das muitas que há e o alívio que não há, por contá-las a Vós, dissestes que Vos peçamos e que não deixareis de dar.

Recordo-me, algumas vezes, da queixa daquela santa mulher, Marta, que não apenas se queixava de sua irmã, mas antes tenho por certo que seu maior sentimento era pensar que não doía em Vós, Senhor, do trabalho que ela fazia, nem Vos importava que ela estivesse convosco. Talvez tenha parecido, para ela, que não era tanto o amor que tínheis por ela como o que tínheis por sua irmã e isso lhe devia provocar maior sentimento do que o ato de servir a quem ela tinha tanto amor, pois este sentimento leva a ter o trabalho por descanso. Parece que, por não haver dito nada a sua irmã, mas antes ter ido a Vós, Senhor, o amor a fez atrever-se a dizer que isso não vos preocupava. E é na resposta que parece ser e proceder o que digo: só amor é o que dá valor a todas as coisas e que seja tão grande que nenhuma delas lhe entrave o amar, isso é o mais importante.

Mas, como o podemos ter, Deus meu, conforme o que merece o amado, se o que Vós me tendes não se junta ao que temos a ele? Queixar-me-ei com essa santa mulher? Oh! Que não tenho nenhuma razão, pois sempre vi em meu Deus maiores e mais largas mostras de amor do que eu soube pedir ou desejar. A não ser que me queixe do muito que vossa benignidade tem suportado de mim, não há outro motivo. Pois, que poderá pedir uma coisa tão miserável como eu? Que me deis, Deus meu, que Vós me deis, com Santo Agostinho, para pagar algo do muito que vos devo, que vos lembreis de

que sou vossa criatura e que eu conheça quem é meu Criador, para que o ame.

## 6

Ó, deleite meu, Senhor de tudo o criado e Deus meu! Até quando esperarei ver a Vossa presença? Que remédio dais a quem tão pouco tem na terra para ter algum descanso fora de Vós? Ó vida imensa! Ó vida penosa! Ó vida que não se vive! Ó que deserta solidão! Que ausência de todo remédio! Pois, até quando, Senhor? Até quando? Que farei, Bem meu? Que farei? Porventura, desejarei não vos desejar? Ó meu Deus e meu Criador, que chagais<sup>98</sup> e não aplicais o remédio, feris e não se vê a chaga, matais deixando com mais vida; enfim, Senhor meu, fazeis o que quereis como poderoso, pois a um verme tão desprezível, meu Deus, quereis que sofra estas contrariedades; seja assim, meu Deus, pois Vós o quereis, que eu não quero sem que o queirais.

Mas, ai! Ai, Criador Meu! Que a dor grande faz queixar e dizer o que não tem remédio até que Vós queirais e alma tão encarcerada deseja sua liberdade, desejando não sair um ponto sequer do que Vós quereis. Querei, glória minha, que cresça sua pena ou remediá-la de tudo. Ó morte, morte! Não sei quem te teme, pois está em ti a vida! Mas, quem não temerá, havendo gastado parte dela em não amar a seu Deus? E, pois, sou esta. Que peço e que desejo? Porventura o castigo, tão bem merecido, de minhas culpas? Não o permitais Vós, bem meu, que vos custou muito meu resgate.

Ó alma minha! Deixa fazer-se a vontade de teu Deus; isso te convém; serve e espera em sua misericórdia, que remediará tua pena quando a penitência de tuas culpas haja ganhado algum perdão delas; não queira gozar sem padecer. Ó verdadeiro Senhor e Rei meu! Que nem para isto sirvo, se não me favorece vossa soberana mão e grandeza, que com isso, tudo poderei.

## 7

Ó esperança minha e Pai meu e meu Criador e meu verdadeiro Senhor e Irmão! Quando considero como dizeis que são vossos deleites com os filhos dos homens, muito se alegra minha alma. Ó Senhor do céu e da terra, e que palavras são estas para que nenhum pecador desconfie! Falta-vos, Senhor, porventura, com quem vos deleitar, a ponto de buscar um vermezinho de odor tão fétido, como eu? Aquela voz que foi ouvida no batismo disse que vos deleitais com vosso Filho. Haveremos, pois, de sermos todos iguais, Senhor?

Oh! Que grandíssima misericórdia e que favor tão imerecido por nós! E que, nós os mortais, esquecemos tudo isso! Lembrai-vos, Deus meu, de tanta miséria e olhai nossa fraqueza, pois de tudo sois sabedor.

Ó alma minha! Considera o grande deleite e o grande amor que tem o Pai em conhecer o Filho e o Filho em conhecer o Pai, e a inflamação com que o Espírito

<sup>98</sup> Este termo encontra-se equivocado na edição de 1974 (BAC), constando “llegais” que corresponderia a “chegais”. Na edição de 2015 foi alterado para “llagáis”, de acordo com a edição de frei Luís de León, nas quais se lê “llagays”. (N.T.)

Santo se junta com eles e como ninguém os pode apartar deste amor e conhecimento, porque são uma mesma coisa. Estas soberanas Pessoas se conhecem, estas se amam e se deleitam umas com as outras. Pois, que necessidade há de meu amor? Para que o quereis, Deus meu, o que ganhais em tê-lo? Oh! Bendito sejais Vós! Ó, bendito sejais, Deus meu, para sempre! Que todas as coisas vos louvem, Senhor, sem fim, pois este não pode existir em Vós!

Alegra-te, alma minha, pois há quem ame a teu Deus como Ele merece. Alegra-te, pois há quem conheça sua bondade e potência. Dá-lhe graças, pois nos deu na terra quem assim a conhece como a seu único filho<sup>99</sup>. Debaixo deste amparo poderás chegar a suplicá-lo que, pois sua<sup>100</sup> Majestade se deleita contigo, que todas as coisas da terra não sejam o suficiente para impedir de deleitar-te e alegrar-te na grandeza de teu Deus, e como merece ser amado e louvado, e que te ajude para que tu sejas alguma partezinha para ser bendito em seu nome, e que possas dizer de verdade: «Engrandece e louva minha alma ao Senhor».

## 8

Ó Senhor, Deus meu, e como tendes palavras de vida, onde todos os mortais achariam o que desejam, se o quisermos procurar! Mas, que prodígio, Deus meu, que esqueçamos vossas palavras com a loucura e a enfermidade que causam nossas más obras? Ó Deus meu! Deus, Deus Criador de todo o criado! E que é o criado, se Vós, Senhor, quiséreis criar mais? Sois todo-poderoso; são incompreensíveis vossas obras<sup>101</sup>. Pois fazei, Senhor, que não se apartem de meu pensamento as vossas palavras.

Dizeis Vós: “Vinde a mim todos vós que trabalhais e estais sobrecarregados, que eu os consolarei.”<sup>102</sup> Que mais queremos, Senhor? Que pedimos? Que buscamos? Por que todos do mundo se perdem buscando descanso? Valha-me, Deus! Oh! Valha-me, Deus! Que é isto, Senhor? Oh, que lástima! Oh, que grande cegueira é buscar-vos onde é impossível que vos encontre! Tende piedade, Criador, destas vossas criaturas! Vede que não nos entendemos, nem sabemos o que desejamos, nem atinamos o que pedimos. Dai-nos, Senhor, luz! Vede que esta nos é mais necessária do que ao cego de nascença, que desejava ver a luz e não podia<sup>103</sup>. Agora, Senhor, não se quer ver! Oh, que mal tão incurável! Aqui, Deus meu, há de se mostrar o vosso poder! Aqui, vossa misericórdia!

Oh, que grande coisa vos peço, Deus meu: que queirais a quem não vos quer, que abrais a quem não vos chama<sup>104</sup>, que deis saúde a quem gosta de estar enfermo e anda procurando a enfermidade! Vós dizeis, Senhor meu, que vindes buscar os peca-

<sup>99</sup> A palavra “filho”, na edição da BAC está grafada com “f” maiúscula. Na versão de Fr. Luis de León, porém, a mesma letra está minúscula. Pelo sentido que se pode obter da frase, é justo adotar a grafia de Fr. Luis de León, pois não se trata de um caso de destaque para “O Filho”, uma das divindades do corpo trinitário cristão. (N.T.)

<sup>100</sup> O termo “sua” também recebe o mesmo tratamento, quanto às iniciais, que o termo “filho”, referido na nota anterior. (N. T.)

<sup>101</sup> Jó 9, 10

<sup>102</sup> Mt 11, 28

<sup>103</sup> Jo 9,1

<sup>104</sup> Construção inversa à que consta em Mt 7, 8. (NT)

dores<sup>105</sup>. Estes, Senhor, são os verdadeiros pecadores. Não olheis nossa cegueira, meu Deus, senão o muito sangue que derramou vosso Filho, por nós. Resplandeça vossa misericórdia em meio a tamanha maldade. Vede, Senhor, que somos feita vossa; valha-nos vossa bondade e misericórdia.

## 9

Ó piedoso e amoroso Senhor de minh'alma! Também dizeis Vós: “Vinde a mim todos os que têm sede e eu vos darei de beber.”<sup>106</sup> Pois, como pode deixar de ter sede aquele que está ardendo em vivas chamas, na cobiça destas coisas miseráveis da terra? Há grandíssima necessidade de água para que nela não acabe por se consumir. Já sei de vossa bondade, Senhor meu, e sei que lhe dareis, Vós mesmo o dizeis, e Vossas palavras não podem falhar. Pois, se de tão acostumados a viver nesse fogo e por serem criados nele, já não o sentem nem o percebem, de tão desatinados que estão, não veem sua grande necessidade, que remédio há, Deus meu? Vós viestes ao mundo para remediar tão grandes necessidades como estas. Começai, Senhor! Nas coisas mais dificultosas se há de mostrar vossa piedade.

Vede, Deus meu, que têm ganhado muito os vossos inimigos. Tende piedade dos que não a têm por si mesmos. Já que sua desventura os levou a um estado de não querer vir a Vós, vinde Vós a eles, Deus meu! Eu vos peço, em seu nome, e sei que, se compreenderem e caírem em si, começarão a gostar de Vós e esses mortos ressuscitarão.

Ó vida que a dais a todos! Não negueis a mim essa água dulcíssima aos que a querem!<sup>107</sup> Eu a quero, Senhor, venho a Vós e a peço. Não Vos escondais de mim, Senhor, pois sabeis minha necessidade e que ela é o verdadeiro remédio para a alma chagada por Vós.

Ó Senhor, que tipos de fogo há nesta vida! Oh! Quanta razão há para se viver com temor! Uns consomem a alma, outros a purificam para que vivam sempre gozando de Vós.

Ó fontes vivas das chagas de meu Deus, como jorrareis sempre e com grande abundância para o nosso mantimento e quão seguro andará por entre os perigos desta miserável vida aquele que procura sustentar-se com esse divino licor!

## 10

Ó Deus de minh'alma, quanta pressa temos em vos ofender e como tendes ainda mais em nos perdoar! Que causa há, Senhor, para tão desatinado atrevimento? Seria por razão de já haver entendido vossa misericórdia e esquecido de que é justa a vossa justiça? “Cercaram-me as dores da morte”<sup>108</sup>. Oh! Oh! Oh! Que grave coisa é o

<sup>105</sup> Mt 9, 13

<sup>106</sup> Jo 7, 37

<sup>107</sup> Jo 14,10

<sup>108</sup> Jo 7, 37

pecado, que bastou para matar a Deus com tantas dores! E quão cercado estais deles, meu Deus, deles! Aonde podeis ir para que não vos atormentem? Em toda parte Vos provocam feridas mortais.

Ó, cristãos, é tempo de defender vosso Rei e de acompanhar-lhe em tamanha solidão, pois são muito poucos os vassallos que ficaram e grande a multidão que acompanha Lúcifer. E o pior é que se mostram amigos em público e o vendem em segredo. Quase não há em quem confiar. Ó, amigo verdadeiro, com quanto mal vos paga aquele que vos é traidor!

Ó, cristãos verdadeiros, ajudai vosso Deus a chorar, que não são apenas por Lázaro aquelas piedosas lágrimas, senão pelos que não querem ressuscitar<sup>109</sup>, mesmo que Sua Majestade os chamasse. Ó, bem meu, quão presentes tínheis as faltas que cometi contra Vós! Que se acabem, Senhor, que se acabem as minhas e as de todos! Ressuscitai esses mortos! Sejam Vossas vozes, Senhor, tão poderosas que mesmo sem que vos peçam, a vida lhes seja dada para que depois, Deus meu, saiam da profundidade de seus deleites.

Lázaro não vos pediu que o ressuscitásseis: por uma mulher pecadora é que o fizestes. Vede-a aqui, Deus meu, e muito mais pecadora! Resplandeça vossa misericórdia! Eu, mesmo miserável, peço-Vos em nome dos que não querem pedir. Já sabeis, Rei meu, o quanto me atormenta vê-los esquecidos dos grandes tormentos que hão de padecer, por tempo sem fim, se não voltarem a Vós.

Ó, vós que estais entregues a deleites, contentamentos, oferendas e a fazer sempre a própria vontade, tende pena de vós mesmos! Lembrais-vos de que estais sujeitos sempre, sem fim, às fúrias infernais! Vede, vede o que vos pede agora o juiz que vos há de condenar e que não tendes um só momento seguro na vida. Por que não quereis viver para sempre? Oh, dureza dos corações humanos! Abrande-os a Vossa imensa piedade, meu Deus!

## 11

Ó, valha-me, Deus! Ó, valha-me, Deus, que grande tormento é para mim quando considero o que sentirá uma alma que sempre foi temida e querida e servida e estimada e regalada, quando em, acabando de morrer, veja-se já perdida para sempre e entenda claramente que não há de ter fim – que ali não lhe valerá querer não pensar as coisas da fé, como fez aqui -, e se perceba, vendo-se apartar do que lhe parecia ainda não haver começado a gozar! E com razão, porque tudo o que com a vida se acaba, é um sopro. E rodeada daquela companhia disforme e sem piedade, com quem sempre há de padecer, metida naquele lago hediondo, cheio de serpentes (que a que mais puder lhe dará maior bocado), naquela miserável escuridão onde nada se verá, senão o que atormenta e dói, sem ver a luz, senão a de uma chama tenebrosa... O! Quão pouco essas palavras dizem do que realmente é essa visão!

<sup>109</sup> Jo 11,35

Ó Senhor, quem pôs tanto lodo nos olhos desta alma que não tenha visto isso até que se encontre ali? Ó Senhor, quem tapou seus ouvidos para que não ouvisse as muitas vezes que se falou disso e da eternidade desses tormentos?

Oh, vida que não se acabará! Oh, tormento sem fim! Como não Vos temem os que temem dormir em uma cama dura para que não doa o corpo?

Ó Senhor, Deus meu! Choro o tempo em que não entendi isso! E, pois, sabeis, meu Deus, o quanto me aflige ver tantos que existem sem querer compreender, ao menos um, Senhor, ao menos um que agora Vos peço para que alcance a luz de Vós, o que deveria ser para muitos! Não por mim, Senhor, que não mereço, senão pelos méritos de vosso Filho, vede suas chagas, Senhor e, pois, Ele perdoou aos que as fizeram, perdoai-nos.

## 12

Ó meu Deus e minha verdadeira fortaleza, que é isto, Senhor, que para tudo somos covardes, menos para ser contra Vós? Aqui se empregam todas as forças dos filhos de Adão. E se a razão não estivesse tão cega, não bastariam as de todos juntos para atrever-se a tomar armas contra seu Criador e sustentar guerra contínua contra quem os pode afundar nos abismos em um momento. Senão, como está cega, ficam como loucos que buscam a morte porque, em sua imaginação, pensam com ela ganhar a vida. Enfim, como gente sem razão, que podemos fazer, Deus meu, aos que estão doentes de loucura? Dizem que o mesmo mal lhes faz ter grandes forças; assim são os que se apartam do meu Deus, gente enferma, cuja fúria se dirige a Vós que lhes fazeis tanto bem.

Ó sabedoria que não se pode compreender! Como foi necessário todo o amor que tendes a vossas criaturas para poder sofrer tanto desatino e aguardar que saremos, buscando por mil maneiras de meios e remédios! É coisa que me espanta quando considero que falta o esforço para ter à mão uma coisa muito leve e que verdadeiramente se fazem entender a si mesmos, que não podem (mesmo que quisessem) sair de uma situação e apartarem-se de um perigo em que perdem a alma e que tenhamos esforço e ânimo para atacar uma tão grande Majestade como sois Vós. Que é isso, bem meu? Que é isso? Quem dá essas forças? Porventura, o capitão a quem seguem em vossa batalha contra Vós não é vosso servo e está posto em fogo eterno? Por que se levanta contra Vós? Como dá ânimo ao vencido? Como seguem ao que é tão pobre a ponto de deixarem as riquezas celestiais? Que pode dar quem não tem nada para si, senão muita desventura? Que é isso, meu Deus? Que é isso, meu Criador? De onde vêm essas forças contra Vós e tanta covardia contra o demônio? Ainda que Vós, Príncipe meu, não favorecêsseis aos vossos, ainda se devêssemos algo a esse príncipe das trevas, não valeria a pena diante do que Vós tendes guardado para nós e ao ver todos os seus gozos e promettimentos falsos e traidores. Que não haverá de fazer conosco quem é contra Vós?

Oh, que grande cegueira, Deus meu! Oh, imensa ingratidão, Rei meu! Ó que incurável loucura, que sirvamos ao demônio com o que nos dais Vós, Deus meu, e que paguemos o grande amor que nos tendes com amar a quem assim vos aborrece e há

de aborrecer para sempre! Diante do sangue que derramastes por nós, dos açoites e das grandes dores que sofrestes, dos grandes tormentos que passastes, em lugar de vingarmos vosso Pai Eterno – já que Vós não quereis vingança e o perdoastes por tão grande desacato cometido contra seu Filho – tomarmos por companheiros e por amigos aos que assim O trataram. Pois, se seguimos ao seu infernal capitão, claro está que estamos unidos a ele e viveríamos para sempre em sua companhia se Vossa piedade não nos remediasse e não nos perdoasse nosso passado, fazendo-nos retornar o senso.

Ó mortais, retornai, retornai a vosso senso! Contemplai vosso Rei, que agora O encontrareis manso. Acabe-se já tanta maldade!<sup>110</sup> Voltai as vossas fúrias e forças contra quem vos faz guerra e vos quer tirar os direitos! Retornai, retornai a vosso senso! Abri os olhos, pedi a luz, com grandes clamores e lágrimas, a quem a deu ao mundo! Entendei-vos, pelo amor de Deus, que vais a matar com todas as vossas forças a quem, por dar-vos a vida, perdeu a Sua; vede que é Ele quem vos defende de vossos inimigos e, se tudo isso não basta, baste-vos saber que não podeis nada contra Seu poder e que cedo ou tarde haveis de pagar com o fogo eterno tão grande desacato e atrevimento. É porque vedes a esta Majestade atada e ligada ao amor que nos tem? Que mais faziam os que lhe deram a morte, senão, depois de atado, dar-lhe golpes e feridas?

Ó Deus meu, como padeceis por quem tão pouco sofre por Vossas penas? Tempo virá, Senhor, em que haverá de dar-se a entender Vossa justiça e se é igual a vossa misericórdia. Vede, cristãos, considerando-vos bem e jamais poderemos compreender completamente o que devemos a nosso Senhor Deus, nem as magnificências de suas misericórdias. Pois, se é tão grande a Sua justiça, ai que dor! Ai, que dor! Que será dos que tiverem merecido que ela se execute e resplandeça neles?

## 13

Ó almas que já gozais sem temor de vosso gozo e estais sempre embebidas em louvores a meu Deus! Venturosa foi vossa sorte! Que grande razão tendes em ocupar-vos sempre com esses louvores e que inveja vos tem minha alma porque já estais livres da dor que traz as ofensas tão grandes que, nestes desventurados tempos, são feitas a meu Deus e de ver tanta ingratidão, e de ver que não se quer ver<sup>111</sup> essa multidão de almas que chegava a Satanás!

Ó, bem-aventuradas almas celestiais! Ajudai a nossa miséria e intercedei ante a divina misericórdia para que nos dê algo de vosso gozo e reparta conosco esse claro conhecimento que tendes!

Dai-nos, Deus meu, o entendimento do que é dado aos que pelejam varonilmente nesse sonho desta miserável vida! Dai-nos a entender, ó almas amantes, o gozo que tendes por ver a eternidade de vossos gozos e como é coisa tão deleitosa ter cer-

<sup>110</sup> Este é um dos trechos em que esta tradução usa mais sinais de exclamação do que, frequentemente, são usadas nas edições mais comuns, pois é uma parte fortemente exortativa e de encorajamento a determinadas atitudes. Além disso, evidencia a presença do *pathos* teresiano. (N.T.)

<sup>111</sup> Esta expressão foi traduzida ao pé da letra (*de ver que no se quiere ver*) para manter um aspecto da fala coloquial usada no texto teresiano. O coloquialismo, neste caso, também promove ritmo, constituindo elemento estético. (N.T.)

teza de que não terão de se acabar. Oh! Desventurados de nós, Senhor meu, que bem sabemos e cremos, mas com o costume tão grande de não considerar estas verdades! Elas são tão estranhas a essas almas que nem as conhecem, nem as querem conhecer!

Ó gente interesseira! Cobiçosa de seus gostos e deleites que, por não esperarem um breve tempo, gozando-os em tanta abundância, por não esperarem um ano, por não esperarem um dia, por não esperarem uma hora e (porventura, não será mais que um momento?) perdem tudo por gozar daquela miséria que veem ali presente!

Oh! Oh! Oh! Quão pouco confiamos em Vós, Senhor! Quantas grandes riquezas e tesouros confiastes a nós, pois com trinta e três anos de grandes sofrimentos e, em seguida, uma morte tão intolerável e lastimável, deste-nos a vosso Filho e tantos anos antes de nosso nascimento! E mesmo sabendo que não Vos haveríamos de pagar, não quisestes deixar de nos confiar tão inestimável tesouro para que não fosse por causa de Vós a razão de não ganharmos o que, granjeando com Ele, podemos ganhar Convosco, Pai piedoso!

Ó almas bem-aventuradas, que tão bem soubestes aproveitar e comprar herança tão deleitosa e duradoura, com esse precioso preço! Dizei-nos: como granjeardes com o Bem tão sem fim? Ajudai-nos, pois estais tão perto da fonte! Colhei água para nós, que aqui perecemos de sede!

## 14

Ó Senhor, Senhor e verdadeiro Deus meu! Quem não Vos conhece, não Vos ama! Oh, que grande verdade é essa! Mas, ai, que dor! Ai, que dor, Senhor, dos que não Vos querem conhecer! Temerosa coisa é a hora da morte! Mas, ai, ai, Criador meu, quão espantoso será o dia em que se faça executar Vossa justiça! Considero muitas vezes, Cristo meu, quão saborosos e quão deleitosos se mostram Vossos olhos a quem Vos ama e a quem Vós, bem meu, quereis olhar com amor. Parece-me que apenas um olhar, às almas que tendes por Vossas, basta como prêmio por muitos anos de serviço. Oh! Valha-me, Deus! Quão mal se pode dar isso a entender, senão aos que já compreenderam quão suave é o Senhor!<sup>112</sup>

Ó cristãos, cristãos! Vede a irmandade que tendes com este grande Deus! Conheci-O e não o menosprezeis porque assim como esse olhar é agradável para quem o ama, é terrível, com espantosa fúria, para seus perseguidores. Oh! Não entendemos que o pecado é uma guerra campal dos sentidos e potências da nossa alma contra Deus e quem mais pode, mais inventa traições contra seu Rei!

Já sabeis, Senhor meu, que a mim me fazia mais temor recordar-me que haveria de ver Vosso rosto irado contra mim nesse espantoso dia do juízo final do que todas as penas e fúrias do inferno que se apresentavam a mim, e eu Vos suplicava que Vossa misericórdia me valesse de coisa tão lastimosa para mim. E assim Vos suplico agora, Senhor! Que me pode ocorrer, na terra, que chegue a isso? Tudo junto eu quero,

<sup>112</sup> Sl 33,9

meu Deus, mas livrai-me de tão grande aflição! Que eu não deixe, meu Deus, de gozar de tanta formosura, em paz! Vosso Pai nos deu-vos a nós: que eu não perca, Senhor meu, joia tão preciosa! Confesso, Pai Eterno, que a tenho guardado mal, mas ainda há remédio, Senhor! Há remédio enquanto vivemos neste desterro!

Ó, irmãos! Ó, irmãos e filhos desse Deus! Esforcemo-nos, esforcemo-nos, pois sabeis que Sua Majestade diz: se arrependermo-nos de A haveremos ofendido, não se recordará de nossas culpas e maldades. Oh, piedade tão sem medida! Que mais queremos? Porventura, há quem não tivesse vergonha de pedir tanto! Agora é tempo de receber o que nos dá esse Senhor piedoso e Deus nosso, pois quer amizade. Quem a negará a quem não se negou a derramar todo o seu sangue e perder a vida por nós? Vede que não é nada o que Ele pede, que para nosso proveito é benéfico fazê-lo.

Oh! Valha-me Deus, Senhor! Oh, que dureza! Oh, que desatino e cegueira! Que, se se perde uma coisa, uma agulha, ou um gavião – que não se dá mais o gostinho à vista de vê-lo voar pelo ar –, nos dá pena e que não tenhamos de perder esta águia real da majestade de Deus e um reino onde não há de ter fim o aproveitá-lo! Que é isso? Que é isso? Eu não o entendo. Remediai, Deus meu, tão grande desatino e cegueira!

## 15

Ai de mim, ai de mim, Senhor! Que é muito grande este desterro e transcorre com grandes penas do desejo de meu Deus! Senhor, que fará uma alma metida neste cárcere? Oh, Senhor, que longa é a vida do homem, embora se diga que é breve! Breve é, meu Deus, para ganhar, com ela, vida que não se pode acabar, mas muito longa para a alma que se deseja ver na presença de seu Deus. Que remédio dais a esse padecer? Remédio não há, senão quando se padece por Vós.

Oh, meu suave descanso dos que amam o meu Deus!<sup>113</sup> Não falteis a quem vos ama, pois por Vós há de crescer e mitigar-se o tormento que causa o Amado à alma que o deseja. Desejo eu, Senhor, contentar-vos, mas meu contentamento, bem sei que não está em nenhum dos mortais. Sendo assim, não me culpareis pelo meu desejo. Eis-me aqui, Senhor, se é necessário viver para fazer-Vos algum serviço, não recuso todos os sofrimentos quantos na terra me podem vir, como dizia vosso amador São Martinho<sup>114</sup>.

Mas, ai que dor, ai que dor de mim, Senhor, porque ele tinha obras e eu tenho somente palavras e que não sirvo para mais! Valham meus desejos, Deus meu, diante de Vosso divino acatamento e não olheis o meu pouco merecer! Mereçamos todos amar-Vos, Senhor, já que se há de viver, vivamos para Vós! Acabem-se já os desejos e interesses nossos! Que maior coisa se pode ganhar do que Vos contentar? Oh, contentamento meu e Deus meu! Que farei eu para contentar-Vos? Miseráveis são os meus serviços, embora fizesse muitos a meu Deus! Então, para que tenho de estar nesta miserável miséria? Para que se faça a vontade do Senhor.

<sup>113</sup> Possivelmente esta construção faz parte do conjunto daquelas em que a autora fez questão de manter um desvio linguístico a fim de parecer ignorante. Foi mantida a construção presente na edição de frei Luis de León. (N.T.)

<sup>114</sup> Do ofício litúrgico de São Martinho: “Senhor, se ainda sou necessário ao teu povo, não recuso o sofrimento” (11 de novembro).

Que ganho maior, alma minha? Espera, espera, que não sabes quando virá o dia nem a hora. Vela, com cuidado, porque tudo se passa com brevidade, embora o teu desejo torne o certo duvidoso e o tempo breve, longo. Vê que quanto mais pelesares, mais mostrarás o amor que tens ao teu Deus e mais gozarás com teu Amado, com gozo e deleite que não podem ter fim.

## 16

Ó verdadeiro Deus e Senhor meu! Grande consolo é para a alma a quem fatiga a solidão de estar ausente de Vós, ver que estais em todo lugar! Mas quando o vigor do amor e os grandes ímpetos desta pena crescem, o que se aproveita, Deus meu? Pois perturba-se o entendimento<sup>115</sup> e se esconde a razão para conhecer essa verdade de maneira que não se pode entender nem conhecer. Conhece apenas o estar apartada de Vós e nenhum remédio admite porque o coração que muito ama não admite conselho nem consolo senão de quem o feriu, pois daí espera que lhe venha o remédio para sua pena. Quando quereis, Senhor, logo sarais a ferida que haveis feito! Antes disso, não há de se esperar saúde nem gozo, senão o que se obtém por um padecer tão bem empregado.

Ó verdadeiro Amador, com quanta piedade, com quanta suavidade, com quanto deleite, com quanto regalo e com quão grandíssimas mostras de amor curais essas chagas que, com as setas do mesmo amor, haveis feito! Ó Deus meu e descanso de todas as penas, que desatinada sou! Como poderia haver meios humanos que curassem os que adoeceram pelo fogo divino? Quem há de saber até onde chega essa ferida, nem de onde procedeu, nem como se pode aplacar tão penoso e deleitoso tormento? Seria sem razão que tão precioso mal pudesse aplacar-se por coisa tão baixa, como são os meios que podem tomar os mortais. Com quanta razão diz a Esposa nos Cantares: “Meu amado é para mim e eu sou para meu amado, e meu amado é para mim”<sup>116</sup> porque semelhante amor não é possível começar de coisa tão baixa como o meu.

Pois, se é baixo, Esposo meu, como não para em coisa criada até chegar ao seu Criador? Ó meu Deus! Por que eu sou para meu Amado? Vós, meu verdadeiro amador, começais essa guerra de amor, que não parece outra coisa: um desassossego e desamparo de todas as potências e sentidos, que saem pelas praças e pelos bairros, conjurando as filhas de Jerusalém para que falem de seu Deus.<sup>117</sup> Pois, Senhor, começada essa batalha, a quem hão de combater, senão a quem se fez senhor dessa fortaleza onde moravam – que é o mais superior da alma – e deixando-as fora para que tornem a conquistar seu conquistador? E já cansadas de terem-se visto sem Ele, logo se dão por vencidas e se empregam perdendo todas as suas forças e pelejam melhor e, dando-se por vencidas, vencem a seu vencedor.

<sup>115</sup> A palavra “entendimiento”, nas obras teresianas, frequentemente é traduzida por “intelecto”. Neste trecho, porém, há três razões a mais para traduzi-la como “entendimento”: a primeira está relacionada à sonoridade e escolha da palavra que a aproxima dos dizeres do texto de partida, trazendo um sabor linguístico que se diferencia, em parte, de um texto que traria as mesmas ideias, porém, com o léxico da atualidade. A segunda razão está no fato de que “entendimento” é o termo dicionário mais aproximado de “entendimiento” e a terceira razão é justificada na continuação do texto em que a ideia da palavra “entendimento” é retomada no trecho “que não se pode entender”, causando um modelo de coerência desejado. (N. T.)

<sup>116</sup> Ct 2, 16.

<sup>117</sup> Ct 3, 2

Ó alma minha, que batalha tão admirável tiveste neste penar e quão ao pé da letra isso se passa! Pois, se meu Amado é para mim e eu sou para meu Amado, quem será que se meteria a apartar e a apagar dois fogos tão acesos? Seria trabalhar em balde, por já se hão tornado um só.

## 17

Ó Deus meu e minha sabedoria infinita, sem medida e sem comparação e acima de todos os entendimentos angélicos e humanos! Ó Amor que me amais mais do que eu posso amar e entender! Para que quero, Senhor, desejar mais do que Vós que-reis me dar? Para que quero me cansar em pedir-vos coisa ordenada por meu desejo, pois tudo o que meu entendimento pode alcançar e meu desejo pode desejar, tendes Vós já entendido seus fins enquanto eu não entendo como aproveitar isso? Nisso que minh'alma pensa ganhar, talvez esteja minha perdição porque, se vos peço para me livrar de um sofrimento que tem como fim a minha mortificação, que é então o que vos peço, Deus meu? Se, no entanto, vos suplico que me dê tal sofrimento, não convém, talvez, à minha paciência, que ainda está fraca e não pode sofrer tão grande golpe. E se, com paciência, suportar, mas não estou forte na humildade, poderá ser que eu pense que fiz algo quando Sois Vós que fazeis tudo, meu Deus! Se quero padecer, não convém que seja em coisas que vosso serviço perca o crédito, já que, por mim, não entenda em meu sentimento de honra, e poderá ser que, pela mesma causa que penso se há de perder, ganhe-se mais para o que pretendo, que é servir-vos.

Muitas coisas mais eu poderia dizer nisso, Senhor, para dar a entender a mim mesma que não me entendo. Mas, como sei que as compreendeis, para que falo? Para que quando eu vir desperta a minha miséria, Deus meu, e cega a minha razão, possa ver se a encontro aqui, nisto escrito por minha mão. Que muitas vezes me vejo, meu Deus, tão miserável e fraca e pusilânime, que ando a buscar o que sua serva fez de si mesma, aquela que parecia haver recebido favores de Vós para lutar contra as tempestades deste mundo. Não, meu Deus, não! Não mais confiança em coisa que eu possa querer para mim! Querei Vós, de mim, o que quiserdes porque isso eu quero, pois meu bem está todo em Vos contentar! E se Vós Deus meu, quiserdes contentar-me, cumprindo tudo o que pede meu desejo, vejo que estaria perdida.

Que miserável é a sabedoria dos mortais e incerta a sua providência!<sup>118</sup> Prove-de pela vossa os meios necessários para que minh'alma vos sirva mais ao vosso gosto do que ao seu. Não me castigueis dando-me o que quero e desejo, se vosso amor (que, em mim, viva sempre) não o desejar! Morra já esse eu e viva em mim outro que é mais do que eu e, para mim, melhor que eu, para que eu O possa servir! Que Ele viva e me dê vida! Que ele reine e seja eu cativa, pois minha alma não quer outra liberdade! Como será livre aquele que, do Sumo, estiver alheio? Quão grande e miserável cativo é estar a alma solta da mão de seu Criador? Ditosos os que, com fortes grilhões e cadeias dos benefícios e da misericórdia de Deus, virem-se presos e inabilitados para ser poderosos e soltarem-se!

<sup>118</sup> Sab 9, 14

Forte como a morte é o amor e duro como o inferno <sup>119</sup> ! Oh! Quem se visse já morto de suas mãos e arrojado nesse divino inferno, de onde, de onde já não se esperasse poder sair ou, para melhor dizer, já não temesse ver-se fora! Mas, ai de mim, Senhor, que enquanto dura esta vida mortal sempre corre perigo a eterna!

Ó vida inimiga de meu bem e quem teria licença para acabar-te! Sofro-te porque Deus te sofre; mantenho-te por que és d’Ele; não me sejas traidora nem ingrata! Com tudo isso, ai de mim, Senhor, pois meu desterro é grande! Breve é todo o tempo para dá-lo por vossa eternidade! Muito grande é um só dia e até mesmo uma hora para quem não sabe e teme se Vos há de ofender!

Ó livre arbítrio, tão escravo de tua liberdade, se não viver encravado no temor e no amor de quem te criou! Oh! Quando será aquele ditoso dia em que te haverás de te ver afogado naquele mar infinito da suma verdade, onde já não serás livre para pecar, nem o quererás ser, porque estarás assegurado de toda miséria, naturalizado com a vida de teu Deus!

Ele é bem-aventurado porque se conhece e ama e goza de si mesmo, sem ser possível outra coisa! Não tem nem pode ter, nem seria perfeição de Deus poder ter liberdade para esquecer-Se de Si e deixar-Se de amar!

Então, alma minha, entrarás em teu descanso, quando te entranhares nesse Sumo Bem e entenderes o que Ele entende, e amares o que ama, e gozares do que goza. Já que verás perdida a tua vontade, já não haverá mais mudanças porque a graça de Deus poderá tanto que te fará partícipe de Sua divina natureza, com tanta perfeição que já não possas nem desejes poder esquecer-te do Sumo Bem, nem deixar de gozá-Lo junto com o Seu amor!

Bem-aventurados os que estão inscritos no livro desta vida! Mas tu, alma minha, se o estás, por que estás triste e me perturbas?<sup>120</sup> Espera em Deus que ainda agora confessarei a Ele meus pecados e Suas misericórdias e, de tudo junto, farei cântico de louvor, com suspiros perpétuos ao Salvador meu e Deus meu! Pode ser que venha algum dia em que Lhe cantarei minha glória<sup>121</sup> e não seja compungida a minha consciência, onde terão cessado todos os suspiros e medos, mas em esperança e silêncio estará minha fortaleza!<sup>122</sup> Mais quero viver e morrer em pretender e esperar a vida eterna, que possuir todas as criaturas e todos os seus bens, que hão de acabar! Não me desampares, Senhor, porque em Ti espero! Não seja confundida minha esperança!<sup>123</sup> Que eu sempre Te sirva e faz de mim o que quiseres!

### **Vexame: uma tradução de *Vejamen* para a língua portuguesa**

A tradução abaixo teve como apoio o uso dos mesmos recursos utilizados durante o exercício tradutório de *Solilóquios de Teresa d’Ávila* (ver tópico anterior). Sobre

<sup>119</sup> Ct 8, 6

<sup>120</sup> Sl 41, 12

<sup>121</sup> Sl 29, 13

<sup>122</sup> Is 30, 15

<sup>123</sup> Sl 30, 1

o texto de partida, também para esta tradução, utilizou-se o que consta nas edições da BAC devido ao trato linguístico e à presença do poema de Lorenzo de Cepeda. Acrescente-se que alguns elementos puderam ser observados e comparados diretamente com os autógrafos das Carmelitas Descalças de Guadalajara.

### **Vexame**

Se a obediência não me forçasse, sem dúvida eu não responderia nem admiraria a judicatura, por algumas razões, mesmo que não seja pelo que dizem as irmãs daqui, que é o fato de meu irmão estar entre os opositores, o que poderia a afeição fazer torcer a justiça; porque a todos quero muito, como quem me ajudou a levar meus trabalhos, que meu irmão veio a fim de beber o cálice, apesar de ter alcançado alguma parte e alcançará mais, com o favor do Senhor. Ele me dê a graça de não dizer algo que mereça uma denúncia à Inquisição, considerando como está minha cabeça depois das muitas cartas e negócios que escrevi de ontem à noite para cá.

Mas a obediência tudo pode e assim farei o que Vossa Senhoria manda, bem ou mal. Desejei divertir-me um pouco com os papeis e não poderia ser diferente.

### **Do Sr. Francisco de Salcedo**

Ao que parece, o mote é do Esposo de nossas almas, que diz: “Busca-te em Mim”. Pois, é sinal de que o senhor Francisco de Salcedo erra em dizer tanto que Deus está em todas as coisas, pois Ele é sabedor de que está em todas as coisas.

Também fala muito de entendimento e de união. Já se sabe que na união o entendimento não age. Assim, se não age, como pode buscar? Aquilo que diz Davi: “Ouvirei o que Deus fala em mim”, contentou-me muito porque isto de paz nas potências é muito de estimar e é o que entendo por povo.

Mas não tenho a intenção de dizer bem das coisas o quanto já têm dito e, assim, digo que não está bem porque não diz a letra que “ouçamos”, senão que “busquemos”.

E o pior de tudo é que, se ele não se desdisser, terei que denunciá-lo à Inquisição, que está por perto, porque, depois de vir dizendo, no papel inteiro que isto é dito de São Paulo e do Espírito Santo, diz que está assinando coisas néscias. Que venha logo a correção, senão, verá o que acontece!

### **Do Padre Julián de Ávila<sup>124</sup>**

Começou bem e terminou mal e, assim, não se há de lhe dar glória porque aqui não se lhe pedem para falar da luz incriada, nem criada, nem como se juntam, senão que nos busquemos em Deus. Nem lhe perguntamos o que sente uma alma quando está tão junta a seu Criador. E se está unida a Ele, como sabe a diferença de si mesma

<sup>124</sup> Segundo a edição de Efrén de la Madre de Dios e Otger Steggink, bem como a análise dos autógrafos para esta tradução, este título consta no fragmento guardado no mosteiro de Guadalajara, o que leva a supor que a autora pode haver intitulado os outros pareceres da mesma forma. Por essa razão, esse modelo de título foi conservado, nesta tradução.

ou não? Pois não há ali entendimento para essas disputas, penso eu, porque, se houvesse, bem se poderia entender a diferença entre o Criador e a criatura.

Também diz: “quando está purificada”. Creio eu que não bastam, aqui, virtudes nem purificação porque é coisa sobrenatural e dada por Deus a quem Ele quer e, se algo dispõe, é o amor.

Mas eu lhe perdoo os erros porque não foram tão grandes quanto os do meu padre frei João da Cruz.

### **Do Padre João da Cruz**

Farta boa doutrina diz em sua resposta para quem quiser fazer os exercícios que fazem na Companhia de Jesus, mas não para o nosso propósito. Caro custaria se não pudéssemos buscar a Deus senão quando estivéssemos mortos para o mundo. Nem a Madalena, nem a Samaritana, nem a Cananeia estavam quando O acharam.

Também trata muito de se fazer uma mesma coisa, com Deus, em união. Quando isso vem a acontecer e Deus fizer essa mercê à alma, não dirá que O busquem, pois já O haverá encontrado.

Deus me livre de gente tão espiritual que, de tudo, quer fazer contemplação perfeita, dê no que der. Contudo, lhe agradecemos por nos haver tão bem dado a entender o que não perguntamos. Por isso, é bom falar sempre de Deus que, de onde não pensamos, vem-nos o proveito.<sup>125</sup>

### **Do Sr. Lorenzo de Cepeda, seu irmão<sup>126</sup>**

Como aconteceu ao Sr. Lorenzo de Cepeda, a quem agradecemos muito suas estrofes e respostas que, se nos disse mais do que entende, pela diversão que elas nos deram, perdoamo-lo a pouca humildade em meter-se com coisas tão subidas, como diz em sua resposta, e pelo bom conselho que dá (sem que lhe seja solicitado) de que tenham oração de quietude, como se isso estivesse em suas mãos. Já se sabe a pena a que se obriga aquele que isso faz. Que agrade a Deus se conseguir algo por estar junto ao mel, que farto consolo me dá, embora eu veja que teve ampla razão em envergonhar-se. Aqui não se pode julgar que houve melhora, pois em tudo há falta sem que se cometa injustiça.

<sup>125</sup> Corresponde a “no”, última palavra do manuscrito de Guadalajara. Já Efrén de la Madre de Dios e Otger Steggink (BAC) fizeram sua edição usando, como complemento, o manuscrito 12.764 da Biblioteca Nacional.

<sup>126</sup> Fragmento do que escreveu Lorenzo de Cepeda:

Na realidade, não foi tão a despropósito, como aqui parece supor: “Deus inclui em Si todas as Suas criaturas e nenhuma está fora d’Ele. Por conseguinte, o mesmo Deus está nelas, mais do que elas mesmas e Ele é o centro da alma. Se a tiver tão limpa que não impeça essa admirável união, achar-se-á a si em Deus e a Deus em si, sem rodeios...”

De amor, a suprema fonte,  
sem baixar das alturas,  
com seu amor onipotente  
acha-se, sempre presente,  
e encerra, em Si, suas criaturas.

### **A Dom Álvaro de Mendoza<sup>127</sup>**

Mande Vossa Senhoria que se emendem, que eu me emendarei para não me parecer pouco humilde, como meu irmão. Todos são tão divinos esses senhores que perderam por carta demais. Porque, como tenho dito, a quem alcançar esta mercê de ter a alma unida com Deus, não lhe será dito que O busque, pois já O possui.

Beijo as mãos de Vossa Senhoria muitas vezes pela mercê que me deu em sua carta. Para não cansar mais a Vossa Senhoria com estes desatinos, não escrevo mais agora.

Indigna serva e súdita de Vossa Senhoria,

Teresa de Jesus.

E o mesmo amor que foi delas  
seu princípio, sem tê-Lo,  
ama tanto estar com elas  
que está muito mais dentro delas  
que elas mesmas, sem querê-Lo.

Pois a alma, limpa e pura,  
que amar nisso pensar,  
achará grande ternura,  
nessa suma Formosura,  
a si mesma, sem rodear.” (Lorenzo de Cepeda)

<sup>127</sup> Este trecho final aparece junto ao parecer sobre o poema de Lorenzo de Cepeda na edição de Efrén de la Madre de Dios e Otger Steggink (BAC), bem como na edição de Tomás Álvarez (MEC), sem divisão e sem título, apenas com a enumeração de parágrafo, como se pertencesse ao mesmo destinatário. Algumas edições posteriores, no entanto, como a de Maximiliano Herráiz (Sígueme), bem como a de Alberto Barrientos (EDE), trazem a separação e intitula o trecho de “Recomendación a don Álvaro” (Recomendação a dom Álvaro).

Nesta tradução, optou-se por separar o trecho e intitulá-lo por ser clara a mudança de assunto e de tom, não mais configurando pareceres, como ocorre ao restante da obra, e mostrando dirigir-se a um superior que estava a par do jogo, no caso, o bispo de Ávila, D. Álvaro de Mendoza.



# 4

## *Solilóquios de Teresa d'Ávila e Vexame<sup>128</sup>: dois grandes escritos teresianos*



<sup>128</sup> Coerente com as propostas de tradução apresentadas ao final do capítulo anterior, os títulos das obras em questão serão citados, a partir daqui, conforme a referida tradução, exceto nos casos em que serão mencionadas publicações específicas. Também as referências seguirão o modelo canônico, usando E para *Solilóquios de Teresa d'Ávila* e V para *Vexame*, a fim de propiciar a conferência de qualquer trecho em quaisquer edições canônicas, desde 1588. Nos demais casos, considere-se a obra *Exclamaciones* quando for usado *Solilóquios de Teresa d'Ávila* (ou simplesmente *Solilóquios*) e a obra *Vejamen* quando for citado o termo *Vexame*.

Este capítulo tem como enfoque uma proposta de leitura dos *Solilóquios de Teresa d'Ávila (Exclamaciones)* e de *Vexame (Vejamen)*, escritos elaborados no século XVI, às vésperas das mais expressivas manifestações da arte barroca. Os apontamentos oferecidos, neste ponto da presente abordagem, têm como base todas as discussões já expostas nos capítulos anteriores, trazendo novos olhares e situando a configuração dessas obras no contexto de algumas de suas escolhas estéticas.

### **Breves notas sobre os *Solilóquios de Teresa d'Ávila***

O escrito de Teresa d'Ávila ao qual seu primeiro editor, Frei Luís de Leon, chamou de *Exclamaciones*, é formado por 17 textos em prosa, que apresentam a fala inquieta de um eu angustiado diante das contradições que vê em si mesmo e no mundo. Há um tom de fala que aproxima os textos da poesia, a despeito de sua estrutura.

O eu que se expressa no todo da obra não representa apenas a autora, mas “a alma” angustiada diante de sua miséria existencial, embora confiante no Divino a quem se dirige, chamando-o como “Deus meu”, “Meu Deus”, “Senhor meu”, entre outras expressões semelhantes e encontradas, também, em outras obras teresianas.

1588 foi o ano da primeira publicação das obras reunidas, de Teresa d'Ávila, conforme já informado no capítulo anterior, mais especificamente, no tópico “Revisitando a imagem dos escritos de Teresa d'Ávila: *Obras Maiores e Obras Menores*”. O índice dessa primeira publicação trazia três títulos e, curiosamente, o segundo e o terceiro títulos anunciavam que, após a obra principal, haviam sido anexados outros textos.

O índice é o seguinte: 1) “Um tratado de sua Vida, chamamento, e vivência de algumas coisas de oração”; 2) “Outro tratado do Caminho de perfeição, juntamente com umas regras e avisos” e 3) “Outro que se intitula Castelo espiritual ou as Moradas. Com umas exclamações ou meditações espirituais”.<sup>129</sup> Note-se que a obra conhecida atualmente apenas como *Exclamaciones*, estava anexada à *Moradas do Castelo Interior*, assim como também não possuía o status de livro. Foram apresentados como grupo de textos esparsos, nomeados com base na caracterização do conteúdo e dicção textuais.

Diferentemente do índice, no interior do tomo, o título aparece como *Esclamaciones, o meditaciones del alma a sv Dios escritas por la madre Teresa de Iesvs, en diferentes dias, conforme al espiritu que le comunicaua nuestro Señor despues de hauer comulgado, año de mil y quinientos y sesenta y nueve*, o que corresponde, em língua portuguesa, a: *Exclamações ou meditações da alma a seu Deus escritas pela madre Teresa de Jesus, em diferentes dias, conforme o entusiasmo que lhe comunicava nosso Senhor, depois de comungar, ano de mil quinhentos e sessenta e nove*.

<sup>129</sup> 1) “Vn tratado de su Vida, llamamiento, y aprouechamiento con algunas cosas de oración.”; 2) “Otro tratado del Camino de la perfeccion juntamente con unas reglas y avisos.” e 3) “Otro que se intitula Castillo espiritual o las Moradas. Con unas exclamaciones o meditaciones espirituales.” (Disponível em: [https://books.googleusercontent.com/books/content?req=AKW5QaeyjQ3QRHNuevvhM\\_uopqRrZgRoNkym\\_rR9zCMJQ6dto\\_Zrl9oYn\\_\\_EY9TXndAZ\\_IMdzQdSGh-ZCiWSmLGot83mRXXe6aSQwE24WFBYSTFXxcHeS1mnL463sYeYAED2VIQRWvio8VtN12rXcGyGNSvTewGoD3D-5JN-vCBb5ew\\_\\_gNS-oEi7iRd6bSRve8BM\\_h1GXL2l8J4yhqjBa-qyxNcklcyqr\\_JTeT6jYBX3pqy27sg8zv1St7QDBaw\\_M1fRoq-f5majbEswOcQSu\\_3AAE4StP5QwaTAXei\\_3TAbdBp6uWL4RRc](https://books.googleusercontent.com/books/content?req=AKW5QaeyjQ3QRHNuevvhM_uopqRrZgRoNkym_rR9zCMJQ6dto_Zrl9oYn__EY9TXndAZ_IMdzQdSGh-ZCiWSmLGot83mRXXe6aSQwE24WFBYSTFXxcHeS1mnL463sYeYAED2VIQRWvio8VtN12rXcGyGNSvTewGoD3D-5JN-vCBb5ew__gNS-oEi7iRd6bSRve8BM_h1GXL2l8J4yhqjBa-qyxNcklcyqr_JTeT6jYBX3pqy27sg8zv1St7QDBaw_M1fRoq-f5majbEswOcQSu_3AAE4StP5QwaTAXei_3TAbdBp6uWL4RRc). Acesso em: 04 jul. 2018). A enumeração não consta no livro citado.

Aparentemente, os referidos textos não foram escritos com a intenção de formar uma obra isolada. Ao menos, os/as estudiosos/as e biógrafos/as, cujos trabalhos foram consultados durante a escrita destas reflexões, jamais mencionaram qualquer documento ou mesmo qualquer afirmação de Teresa d'Ávila que indicasse o propósito de reunir os escritos, em questão, para compor um livro. Esse, possivelmente, tenha sido o principal motivo para que Frei Luís de León intitulasse o conjunto de textos com um nome que caracterizasse, principalmente, a dicção da obra.

Quanto ao ano em que foram escritos cada texto, a maioria dos/as teresianistas consideram como recorte difícil de fazer, pois, além do título dado por Frei Luis de León, não se encontram indicações a esse respeito, nem nos textos de Teresa d'Ávila, nem em outros materiais de informação segura.

Na *Introducción às Exclamaciones del Alma a Dios (Exclamações da Alma a Deus)*, da edição EDE (2016), José Vicente Rodríguez chama a atenção para o trecho escrito por Teresa d'Ávila: “E, pois, sabeis, meu Deus, o quanto me aflige ver tantos que existem sem querer compreender, ao menos um, Senhor, ao menos um que agora Vos peço para que alcance a luz de Vós o que deveria ser para muitos!”<sup>130</sup>, considerando a possibilidade de, nele, haver uma pista indicativa da época em que os *Solilóquios de Teresa d'Ávila* foram escritos, por meio da identificação da pessoa a quem a autora se referia. O comentador questiona se poderia ser D. Francisco de Guzmán ou García de Toledo a partir de trechos do *Libro de la Vida* (V 34, 6-7). No entanto, reconhece a vagueza da suposição e que não há dados mais pontuais capazes de sinalizar para a época exata, restando apenas, considerar o título dado por Frei Luís de León.

Outra questão importante de ser destacada refere-se à atual localização dos manuscritos autógrafos desses textos teresianos. Quanto a isso, algumas informações parecem entrar em conflito. Por exemplo, na edição de Efrén de la Madre de Dios e Otger Steggink, BAC, (2009)<sup>131</sup>, há uma nota introdutória às *Exclamaciones*, onde consta que:

María de San José Dantisco disse que viu os originais «de caligrafia da mesma M. Teresa..., umas Exclamaciones que estão no final de suas Obras» (Proc. Madrid 1610 54). Porém, só há notícias de uns fragmentos insignificantes. Existem, no entanto, cópias muito veneráveis, como a de Ribera (Universidad Literaria de Salamanca, ms. 449), que coincidem com a edição de frei Luis de León, e os fragmentos apócrifos das carmelitas descalças de Granada<sup>132</sup>.

Portanto, se por um lado, o paradeiro dos originais é ignorado, existem cópias que coincidem com os textos conhecidos até o presente, bem como existem *Solilóquios*

<sup>130</sup> “y pues sabéis, mi Dios, lo que me fatiga ver los muy muchos que hay que no quieren entenderlo, siquiera uno, Señor, siquiera uno que ahora os pido alcance luz de Vos, que sería para tenerla muchos.” (E 11, 3)

<sup>131</sup> A edição brasileira das *Obras Completas* (2009) contém as mesmas informações.

<sup>132</sup> “María de San José Dantisco dice que vio los originales «de letra de la misma M. Teresa..., unas Exclamaciones que están al cabo de sus Obras» (Proc. Madrid 1610 54). Pero solo hay noticias de unos fragmentos insignificantes. Existen, sin embargo, copias muy venerables, como la de Ribera (Universidad Literaria de Salamanca, ms. 449), que coincide con la edición de fray Luis de León, y los fragmentos apócrifos de las carmelitas descalzas de Granada.” (DIOS; STEGGINK, 2015a, p. 635).

considerados apócrifos, embora os mesmos editores não expliquem quais são os elementos que negariam a autenticidade da obra.

Porém, o fato de os fragmentos que permanecem sob a guarda das religiosas de Granada corresponderem à versão conhecida na contemporaneidade abre uma possibilidade que não pode ser negligenciada: a questão é que, embora não sejam autógrafos, mas cópias, por que teriam tanto valor como cópias?

Nesse caso, o termo mais adequado para caracterizá-los é “apógrafos” (cópias de um original) e não “apócrifos” (textos falsos), conforme Efrén de la Madre de Dios grafa em seu comentário. Afinal, se fossem realmente apócrifos, qual seria a razão para conservá-los? Além disso, a conservação de uma cópia não autográfica de um texto teresiano (sem a existência ou exposição dos originais) não é um fenômeno que se veja com outros escritos, mas apenas com os *Solilóquios de Teresa d'Ávila*.

Figura 1 – Convento de San José de Carmelitas Descalzas (Granada – Espanha)



Fonte: Acervo pessoal, 2017.

Figura 2 - Página dos fragmentos apógrafos dos Solilóquios de Teresa d'Ávila guardada no Convento de San José de Carmelitas Descalzas (Granada – Espanha)



Fonte: Acervo pessoal, 2017.

Tomás Álvarez, um dos mais famosos editores contemporâneos da obra teresiana, junto a Rafael Pascual, publicou uma coleção intitulada *Estudios Teresianos* (2014), na qual o V volume é dedicado aos autógrafos de Teresa d'Ávila. Sobre *Exclamaciones (os Solilóquios)*, os referidos editores afirmam: “Ignoramos o paradeiro, nes-

se momento, do autógrafo das *Exclamações*, que seis anos depois<sup>133</sup> (1588) parece não haver chegado às mãos de seu primeiro editor frei Luis de León<sup>134</sup>. Na mesma página, há a suposição da existência de um caderninho de anotações que estaria sob a proteção das religiosas carmelitas do Monastério San José, em Ávila. Segundo Tomás Álvarez, tal caderninho poderia guardar o todo ou partes de *Exclamaciones (Solilóquios de Teresa d'Ávila)* autógrafos.

Porém, os/as estudiosos/as espanhóis/espanholas da obra teresiana (teólogos, em primeiro plano) ainda não declaram a existência ou o real desaparecimento dos autógrafos dos *Solilóquios de Teresa d'Ávila*. De um lado, parece não haver interesse por parte dos/as citados/as estudiosos/as sobre o tema e, de outro, a aura de sacralidade que envolve o espaço do Convento de San José, em Ávila, dificulta o diálogo com as religiosas quando o assunto é a guarda de possíveis autógrafos não declarados.

Figura 3 – Monastério de San José (Ávila – Espanha)



Fonte: Acervo pessoal, 2017.

Diante de tais apontamentos, dois pontos importantes merecem ser destacados: o primeiro está ligado à história das publicações da obra teresiana conhecida atualmente como *Exclamaciones*, desde sua primeira publicação, em 1588. Ela foi levada a público já com as obras mais destacadas, mais especificamente junto a *Moradas del Castillo Interior*. Além disso, não era uma obra una, mas um conjunto de textos reunidos por frei Luís de León, por meio do critério da semelhança de dicção textual. Além disso, Teresa d'Ávila não intitulou seus textos e esse procedimento foi realizado pelo editor citado.

Vale lembrar que o primeiro título da obra foi sendo reduzido, publicação a publicação, a ponto de chegar a ser conhecido, na atualidade, como *Exclamaciones del alma a Dios* ou apenas *Exclamaciones*. Acrescente-se que, no tomo das *Obras Completas* brasileiras consultadas durante esta pesquisa, o título usado no interior da edição é *Exclamações da Alma a Deus* e, no índice geral, consta *Exclamações da Alma de Deus*, causando uma ambiguidade de escolha e de significados.

<sup>133</sup> Referindo-se ao falecimento de Teresa d'Ávila, ocorrido em outubro de 1582, em Alba de Tormes.

<sup>134</sup> “Ignoramos el paradero, en ese momento, del autógrafo de las *Exclamaciones*, que seis años después (1588) ya no parece haber llegado a manos de su primer editor fray Luis de León.” (ÁLVAREZ; PASCUAL, 2014, p.18)

O segundo ponto importante diz respeito à conservação de cópias importantes da obra aqui em destaque, especialmente dos fragmentos que são guardados pelas religiosas de Granada e que correspondem a uma parte dos textos usados por frei Luís de León. Por outro lado, no quesito da conservação de autógrafos, muitos questionamentos ressoam sobre a existência ou o desaparecimento dos originais, pois ainda não foi dado um parecer definitivo sobre o assunto, por parte daqueles/as que cuidam dos objetos relacionados à memória de Teresa d'Ávila.

### **Solilóquios de uma alma inquieta: algumas nuances literárias**

É fundamental manter em destaque que os escritos de Teresa d'Ávila são interligados e formam uma obra internamente coerente e una. Ao desenvolver uma leitura da poesia, por exemplo, torna-se inevitável recorrer a outros escritos, pois, assuntos, imagens e cenas podem ser adaptados de uma estrutura textual para outra, possibilitando performances diversas. O exemplo mais famoso desse jogo de releituras composicionais encontra-se no poema *Traspasada (Transpassada)*<sup>135</sup>, que é uma adaptação de um trecho do *Libro de la Vida*<sup>136</sup> (V 29, 13).

Essa constatação guia uma das compreensões fundamentais sobre os escritos que ficaram conhecidos como *Exclamaciones*, pois toda a obra teresiana é perpassada por frases exclamativas, por interjeições interpostas a afirmações, entre outras possibilidades de aplicação do recurso estilístico da exclamação, mesmo de maneira relativamente velada.

Para que se realize o destaque dos quesitos importantes, nesta análise, os *Solilóquios de Teresa d'Ávila* não mais serão tratados, nesta obra, como um conjunto de textos esparsos organizados por seu primeiro editor, mas como obra inteira, que se

<sup>135</sup> O poema mencionado tem sido considerado, por alguns editores, como sendo de autoria duvidosa. O título varia de um ano para outro, em uma mesma edição. A BAC, por exemplo, usou o título *Traspasada* na edição de 1974 e *En las internas entrañas* na edição de 2015. Nesta última, há uma nota de rodapé tratando da possibilidade de o poema pertencer a uma das discípulas de Teresa d'Ávila, Maria de San José. As edições MEC (2014), EDE (2016) e a tradução brasileira (Paulus, 2009) suprimiram o texto da seleção de poemas. A edição de Maximiliano Herráiz (Sígueme, 2015) mantém o texto sob o título *Traspasada* e sem nenhuma nota. Segue o fragmento que corresponde à adaptação ao trecho do *Libro de la Vida*: “En las internas entrañas/ sentí un golpe repentino:/ el blasón era divino/ porque obró grandes hazañas.// Con el golpe fui herida./ y aunque la herida es mortal/ y es un dolor sin igual./ es muerte que causa vida.” (P 34). Uma tradução possível é: “Nas profundas entranhas/ senti uma dor repentina/ a seta era divina/ porque fez grandes façanhas.// Com o golpe fui ferida/ e era ferida mortal/ e sendo uma dor sem igual/ é morte que causa vida.”

<sup>136</sup> “Quiso el Señor que viese aquí algunas veces esta visión: vía un ángel cabe mí hacia el lado izquierdo en forma corporal, lo que no suelo ver sino por maravilla [...]. Víale en las manos un dardo de oro largo, y al fin del hierro me parecía tener un poco de fuego; este me parecía meter por el corazón algunas veces y que me llegaba a las entrañas. Al sacarle, me parecía las llevaba consigo, y me dejaba toda abrasada en amor grande de Dios. Era tan grande el dolor, que me hacía dar aquellos quejidos, y tan excesiva la suavidad que me pone este grandísimo dolor, que no hay desear que se quite, ni se contenta el alma con menos que Dios. No es dolor corporal, sino espiritual, aunque no deja de participar el cuerpo algo, y aun harto. Es un requiebro tan suave que pasa entre el alma y Dios, que suplico yo a su bondad lo dé a gustar a quien pensare que miento” (V 29, 13).

Uma possibilidade de correspondência à língua portuguesa, é: “Quis o Senhor que eu tivesse, algumas vezes, essa visão: via um anjo ao meu lado esquerdo, em forma corporal, o que não costumo ver senão raramente [...]. Via-lhe, nas mãos, um comprido dardo de ouro e, na ponta do ferro, parecia haver fogo. Parece que ele perfurava meu coração com o dardo até chegar às minhas entranhas. Ao tirá-lo, parecia que as levava consigo e me deixava toda abrasada, no grande amor de Deus. Era tão grande a dor, que me fazia dar aqueles gemidos, e tão grande a suavidade que me dá essa grandíssima dor, que eu não quero que o tire, nem a alma se contenta com menos do que Deus. Não é dor corporal, senão espiritual, embora o corpo não deixe de participar um pouco, e até mesmo muito. É uma cortesia que acontece entre a alma e Deus, que eu suplico, por Vossa bondade, possa ser dado a experimentar a quem pensar que minto.”

tornou, cujo fio de conexão interno pode ser identificado em dois aspectos: a escolha do tom (o discurso monológico costurado por inúmeras exclamações) que é usado para criar a atmosfera desejada pela autora e o conjunto de metáforas e antíteses, que atravessam a obra, tornando-a ligada à Mística e à Literatura, ao mesmo tempo.

Veja-se o excerto:

Ó vida, vida! Como podes sustentar-te estando ausente de tua vida? Em tamanha solidão, em que te ocupas? Que fazes, pois todas as tuas obras são imperfeitas e falhas? O que te consola, ó alma minha, neste tempestuoso mar? Lamento por mim e mais ainda pelo tempo que não vivi a lamentar. Ó, Senhor, vossos caminhos são suaves, mas, quem caminhará sem temor? Temo não estar servindo-Vos e quando Vos sirvo, não faço o suficiente para pagar o quanto devo! Parece que eu queria me empregar inteiramente nisto e, quando considero bem minha miséria, vejo que não posso fazer nada que seja bom, se não me for dado por Vós.<sup>137</sup>

O trecho exposto corresponde aos dois parágrafos iniciais dos *Solilóquios de Teresa d'Ávila* e mostra a expressão do eu que está presente em toda a obra. É um eu inquieto a indagar à própria vida qual o sentido dela, a vida, e de suas ocupações. Em seguida, a indagação é dirigida à alma, mas é feita pela mesma alma interpelada, criando um paradoxo, assim como acontece nas primeiras *Moradas*, onde se encontra o seguinte:

Tornando, pois, a nosso formoso e deleitoso castelo, temos de ver como podemos entrar nele. Parece que digo algum disparate porque, se esse castelo é a alma, claro está que não há por que entrar, pois já é ele mesmo, como pareceria desatino dizer a alguém que entrasse em um quarto, estando já dentro.<sup>138</sup>

Tanto nos *Solilóquios de Teresa d'Ávila* quanto na estruturação da ideia fundamental da *Moradas do Castelo Interior*, o paradoxo formado inscreve-se na personagem que viverá toda a jornada proposta: a alma. Esse fato remete à ideia à figura do herói, que nos escritos teresianos está no feminino, pois é a alma essa heroína.

Retomando à leitura do primeiro excerto e à análise iniciada, a voz, no texto, percorre um caminho de interpelações que começa dirigindo-se à vida e, em seguida, à própria alma, para culminar direcionando-se a Deus, que será frequentemente bus-

<sup>137</sup> “¡Oh, vida, vida!, ¿cómo puedes sustentarte estando ausente de tu vida? En tanta soledad, ¿en qué te empleas?, ¿qué haces, pues todas sus obras son imperfectas y faltas? ¿Qué te consuela, ¡oh ánima mía!, en este tempestuoso mar? Lástima tengo de mí y mayor del tiempo en que no viví lastimada. ¡Oh, Señor!, que vuestros caminos son suaves; mas ¿quién caminará sin temor? Temo de estar sin serviros, y cuando os voy a servir no hallo cosa que me satisfaga para pagar algo de lo que devo. Parece que me querría emplear toda en esto, y cuando bien considero mi miseria veo que no puedo hacer nada que sea bueno, si no me lo dais Vos.” (E 1, 1-2)

<sup>138</sup> “Pues tornando a nuestro hermoso y deleitoso castillo, hemos de ver cómo podremos entrar en él. Parece que digo algún disparate; porque si este castillo es el ánima, claro está que no hay para qué entrar, pues se es él mismo; como parecería desatino decir a uno que entrase en una pieza estando ya dentro.” (1M 1,5)

cado como destinatário. O trecho culmina no estabelecimento da condição da alma frente a seu Deus: ela nada possui, a não ser miséria e ausência de bondade. Para que ela faça algo de bom, depende de seu destinatário<sup>139</sup> verbal.

No mesmo texto, a alma continua o seu discurso:

Ó Deus meu, misericórdia minha! Que farei para que eu não desfaça as grandezas que Vós fazeis comigo? Vossas obras são santas, são justas, são de inestimável valor e com grande sabedoria, pois a mesma sois Vós, Senhor. Se nela se ocupa meu entendimento, queixa-se a vontade, pois queria que ninguém a impedisse de amar-Vos — pois o entendimento não pode, em tamanha grandeza, alcançar quem é seu Deus —, e ela O deseja gozar, e não vê como, posta em cárcere tão penoso como esta mortalidade, tudo a impede, embora tenha sido ajudada na consideração de Vossas grandezas, onde se acham melhor as inumeráveis baixezas minhas.<sup>140</sup>

Há uma continuação do elogio ao destinatário divino e começa a surgir o que se pode chamar de potências da alma: entendimento (intelecto) e vontade. Posteriormente, surge a referência à memória, formando a tríade à qual Teresa d'Ávila sempre se refere, ao explicar como se dá a experiência mística, principalmente os êxtases, especificamente no *Libro de la Vida* e na *Moradas del Castillo Interior*.

A presença da temática que envolve as potências da alma (entendimento ou intelecto, vontade e memória), nos escritos teresianos, suscita largas discussões e aplicações hermenêuticas, pois a autora atualiza uma de suas principais fontes de estudos religiosos (e filosóficos), que são os escritos de Agostinho de Hipona. Essa atualização do pensamento agostiniano está escondida na linguagem religiosa que emprega e, por vezes, a escritora libera relances dessa influência, como a dar pistas a quem lê seus textos.

Um dos trechos onde se pode ver a comparação, encontra-se em: “Pois, que poderá pedir uma coisa tão miserável como eu? Que me deis, Deus meu, que Vós me deis, com Santo Agostinho, para pagar algo do muito que vos devo, que vos lembreis

<sup>139</sup> A escolha do termo “destinatário/a” em vez de “interlocutor/a” para se referir à alma, à vida e a Deus, na obra *Exclamaciones*, é usada em razão de a fala que se expressa no texto ser monológica. Não há (em termos de texto) uma fala da alma interpelada, nem da vida, nem de Deus. Quanto a este último, compare-se *Exclamaciones* com o poema *Coloquio de Amor* que, textualmente, há a voz da alma e há também a voz do Divino, o Amado:

“[...] Decidme, ¿en qué me detengo?/ O Vos, ¿en qué os detenéis?// - Alma, ¿qué quieres de mí?” (“[...] Dizei-me, em que me detenho?/ Ou Vós, em que vos detendes?// - Alma, que queres de mim?” (P 28).

<sup>140</sup> “¡Oh Dios mío, misericórdia mía!, ¿qué haré para que no deshaga yo las grandezas que Vos hacéis conmigo? Vuestras obras son santas, son justas, son de inestimable valor y con gran sabiduría, pues la misma sois Vos, Señor. Si en ella se ocupa mi entendimiento, quéjase la voluntad, porque querría que nadie la estorbese a amarnos—pues no puede el entendimiento en tan grandes grandezas alcanzar quién es su Dios—, y deséale gozar y no ve cómo, puesta en cárcel tan penosa como esta mortalidad, todo la estorba, aunque primero fue ayudada en la consideración de vuestras grandezas, adonde se hallan mejor las innumerables bajezas mías.” (E 1, 3)

de que sou vossa criatura e que eu conheça quem é meu Criador, para que o ame”.<sup>141</sup> Os rodapés das publicações dos *Solilóquios de Teresa d’Ávila* sugerem a ligação entre esta passagem e *Confissões*, de Agostinho de Hipona, possivelmente no Livro 2, capítulo 2 (BAC), ou Livro 10, capítulo 29 (MEC e EDE) e Livro 11, capítulo 12 (edição de Maria Isabel Gonçalves).

Vários outros trechos são relacionados a *Confissões* e aos *Solilóquios*, nos rodapés das publicações das obras teresianas, principalmente na edição das *Obras Completas* de Tomaz Álvarez (MEC). Devido ao recorte desta pesquisa, no entanto, o estudo referente à comparação entre aspectos dos escritos de Teresa d’Ávila e dos textos de Agostinho de Hipona aguardará outro momento.

Retornando à análise do último trecho exposto acima, dos *Solilóquios de Teresa d’Ávila*, note-se a concepção de vida terrena expressa, no texto, como sendo “cárcere tão penoso como esta mortalidade”, seguida da apresentação de uma das antíteses centrais, não apenas desse escrito, mas de toda a obra e pensamento teresianos: de um lado, as grandezas divinas e, do outro, as baixeiras humanas, reconhecidas em si mesma, pela alma (personagem) que se expressa, no texto.

A continuação da obra traz esse valor central agora mencionado, que é a dicotomia “divino/humano”, com características opostas, embora um/a viva na/o outra/o<sup>142</sup>. O discurso teresiano, nesse sentido, quebra linearidades, não apenas por meio dos paradoxos e antíteses que apresenta, mas também pelo emprego das inversões sintáticas. Ao dizer “misericórdia minha”, “inumeráveis baixeiras minhas”, “alma minha”, entre outras situações semelhantes, a obra performatiza sua linguagem e se inscreve em seu tempo, unindo Mística cristã medieval e Literatura que prenuncia o Barroco.

Antes, porém, de situar esse livro teresiano no conjunto das produções literárias do século XVI, na Espanha, é muito importante destacar algumas características específicas da linguagem empregada nos *Solilóquios de Teresa d’Ávila*, a saber: o discurso de autodepreciação, a presença de antíteses e de paradoxos, o uso expressivo das exclamações e as inversões sintáticas.

O discurso de autodepreciação é uma das mais frequentes características da linguagem dos textos da Mística cristã medieval, especialmente quando se trata de textos escritos por mulheres. Nas obras de Teresa d’Ávila e, mais especificamente na obra aqui em análise, esse elemento é bastante presente, costurando o tecido interno das significações.

<sup>141</sup> “Pues, ¿qué podrá pedir una cosa tan miserable como yo? Que me deis, Dios mío, que os dé con san Agustín, para pagar algo de lo mucho que os devo, que os acordéis que soy vuestra hechura y que conozca yo quién es mi Criador, para que le ame.” (E 5, 3)

<sup>142</sup> O tema da alma que mora no Amado e, ao mesmo tempo, é morada d’Ele, é o eixo do poema *Búscate en Mí*, do qual se segue um fragmento: “Alma, buscarte has en Mí/ Y a Mí, buscarme has en ti./[...] Fuiste por amor criada/ [...] En mis entrañas pintada//[...] Porque tú eres mi aposento/ Eres mi casa y morada [...]” (P 4). Uma tradução possível é: “Alma, buscar-te-ás em Mim/ E a Mim, buscar-me-ás em ti./ [...] Foste, por amor, criada/ [...] Em minhas entranhas, pintada// [...] Porque tu és meu aposento/ És minha casa e morada [...]”. (Note-se a relação dos dizeres e da temática com a obra *Moradas del Castillo Interior*.)

Conforme já se pode constatar em um dos excertos acima citados, para falar da pequenez humana, a alma torna extrema sua diferença mediante o Divino, ao perguntar: “[...] que poderá pedir uma coisa tão miserável como eu?” ou “enfim, Senhor meu, fazeis o que quereis, como poderoso, pois a um verme tão desprezível, meu Deus, quereis que sofra estas contrariedades”<sup>143</sup>, ou “Falta-vos, Senhor, porventura, com quem vos deleitar, a ponto de buscar um vermezinho de odor tão fétido, como eu?”<sup>144</sup>, ou ainda “[...] embora eu sendo miserável, firmemente creio que podeis o que quereis [...]”<sup>145</sup> e mais veementemente, em: “Lázaro não Vos pediu que o ressuscitásseis: por uma mulher pecadora é que o fizestes. Vede-a aqui, Deus meu, e muito mais pecadora! Resplandeça vossa misericórdia! Eu, mesmo miserável, peço-Vos em nome dos que não querem pedir”<sup>146</sup> ou “Miseráveis são os meus serviços, embora fizesse muitos a meu Deus! Então, para que tenho de estar nesta miserável miséria? Para que se faça a vontade do Senhor”<sup>147</sup>. São trechos espalhados em toda a obra para que não reste dúvida quanto à sua consciência de pequenez.

Há uma peculiaridade em tais discursos de autodepreciação que os diferencia das outras obras teresianas. Nos *Solilóquios de Teresa d’Ávila*, as marcações de gênero são mais tênues em relação às que ocorrem no *Libro de la Vida*, por exemplo. Os trechos citados trazem-nas implícitas, especialmente quando se considera que os livros mais famosos de Teresa d’Ávila apresentam tais marcações, de forma ostensiva, o que gera um eco nos discursos das outras obras. Esse ponto de vista pode não ser absoluto (nenhum ponto de vista o é), mas serve como aspectos de uma bússola na compreensão geral da produção literária e mística da autora espanhola em questão.

Os termos “miséria”, “miserável”, “verme”, “pecadora”, entre outros de autodiminuição, têm via de compreensão dupla, já que não são exclusivas da autoria feminina. No entanto, se for considerada a observação primeira deste tópico, torna-se fundamental levar em conta essa relação entre os textos teresianos que a autora reconhece, em um trecho ambíguo, no prólogo da obra *Moradas del Castillo Interior*, quando afirma que as coisas ditas em suas obras são “[...] casi todas las mismas” (quase todas as mesmas).

Considerando os inúmeros recursos de sobrevivência intelectual (uma mulher crítica poderia ser queimada pela Inquisição), religiosa (a autora tratava de oração de recolhimento e isso era vigiado pelo Santo Ofício e seus “olheiros”) e literária (uma linguagem criativa que não ofendesse aos “letrados”), Teresa d’Ávila toca em várias questões, nesse trecho de sua obra.

Por um lado, é uma forma de dizer que não haveria grandes coisas em seus escritos e esse fato abrandaria os olhares perseguidores de sua produção. Por outro lado,

<sup>143</sup> “en fin, Señor mío, hacéis lo que queréis como poderoso, pues un gusano tan despreciado, mi Dios, queréis sufra estas contrariedades;” (E 6, 1)

<sup>144</sup> “¿Fáltaos, Señor, por ventura, con quien os deleitéis, que buscáis un gusanillo tan de mal olor como yo?” (E 7, 1)

<sup>145</sup> “[...] aunque soy miserable, firmemente creo que podéis lo que queréis [...]” (E 4, 2)

<sup>146</sup> “No os pidió Lázaro que le resucitádes; por una mujer pecadora lo hicisteis. Veisla aquí, Dios mío, y muy mayor; resplandezca vuestra misericordia; yo, aunque miserable, lo pido por los que no os lo quieran pedir;” (E 10, 4)

<sup>147</sup> “Miserables son mis servicios aunque hiciese muchos a mi Dios: ¿pues para qué tengo de estar en esta miserable miseria? Para que se haga la voluntad del Señor.” (E 15, 3)

há que se levar em conta a possibilidade de ser uma menção a um projeto de escrita que estabelece um eixo interno, isto é, cada um de seus livros passa a ser visto como uma peça do grande castelo de experiência religiosa, filosófica e literária que a monja carmelita escritora erigiu.

Os trechos de autodepreciação, com marcação de gênero, são inúmeros, tais como os seguintes: “Terei de usar alguma comparação, embora eu as quisesse recusar, por ser mulher e escrever simplesmente o que me mandam. Mas, esta linguagem do espírito é tão difícil de declarar aos que não sabem letras, como eu [...]”<sup>148</sup> e “por que comparando os bons a uma mulherzinha ruim, fraca e medrosa como eu, não parece nada, assim falando [...]”<sup>149</sup>. Assim, a voz dos textos teresianos identifica-se com a autora, na maioria das vezes, e marca que sua “miséria” inclui o fato de “ser mulher”.

Segundo Rivera Garretas,

Se analisarmos os textos de mulheres, isoladamente e fora de seus contextos, pode resultar inevitável render-se à aparência de que sim, de que com frequência elas parecem haver assimilado o discurso patriarcal, com mais dureza do que os próprios homens. Costuma chamar fortemente a nossa atenção, ao ler as escritoras medievais, que se torne praticamente impossível traçar uma genealogia de temas e atitudes próprias e surpreende-nos, ainda mais, que, muitas vezes, sejam elas que soltem, com maior convicção, tremendas declarações moralizantes sobre a culpa de Eva, o valor da castidade, a humildade e a obediência [...]”<sup>150</sup>

Esse olhar isolado, ao qual a pesquisadora refere-se, desconsidera a performance do texto, isto é, que a peça textual é o resultado de uma construção e é carregada das intencionalidades de quem a elabora. Nesse sentido, é válido o pensamento de que as mulheres que escreveram durante a Idade Média e aquelas que vieram em seguida como foi o caso de Teresa d’Ávila, Maria de la Antigua, Soror Gregória Francisca, entre outras, usaram a autodepreciação em seus textos a fim de escaparem à perseguição sofrida pelas mulheres escritoras.

O caso de Teresa d’Ávila é ainda mais veemente, quanto à necessidade de sobrevivência intelectual, religiosa e literária (sem que estes aspectos estejam desligados entre si), pois seu tempo e seu país foram intensamente marcados pela presença in-

<sup>148</sup> “Havré de aprovecharme de alguna comparación, aunque yo las quisiera escusar por ser mujer, y escribir simplemente lo que me mandan; mas este lenguaje de espíritu es tan malo de declarar a los que no saben letras, como yo [...]” (V 11, 6)

<sup>149</sup> “porque contradicción de buenos a una mujercilla ruin y flaca como yo y temerosa, no parece nada así dicho [...]” (V 28, 18)

<sup>150</sup> “Si analizamos los textos de mujeres aisladamente y fuera de sus contextos, puede resultar inevitable rendirse a la apariencia de que sí, de que con frecuencia ellas parecen haber asimilado el discurso patriarcal con más dureza que los propios hombres. Nos suelen llamar fuertemente la atención, al leer las escritoras medievales, que resulte prácticamente imposible trazar una genealogía de temas y actitudes propias; y todavía nos sorprende más que, muchas veces, sean ellas las que con mayor convicción nos suelten tremendas peroratas moralizantes sobre la culpabilidad de Eva, el valor de la castidad, la humildad y la obediencia [...]” (RIVERA GARRETAS, 2005, p. 27-28).

quisitorial. Somado a isso, a autora tinha um perfil que afrontava a cultura patriarcal muito ostensiva da Igreja Católica de Roma, pois era andarilha, fundadora, reformadora e intelectual.

Continuando os apontamentos sobre o fio simbólico que liga, internamente, os escritos teresianos, poderia haver o argumento de que, sob a perspectiva do modelo de autodepreciação presente nos *Solilóquios de Teresa d’Ávila*, a discussão estaria criando uma dependência da obra em relação aos outros escritos de Teresa d’Ávila. Se assim o fosse, tal fato incorreria em defender a mesma ideia canônica de que os *Solilóquios de Teresa d’Ávila* caberiam na classificação de *Obra Menor*.

No entanto, se for considerado o eixo interno de significações que existe entre as obras teresianas, caso a descoberta de sua literatura comece por *Moradas del Castillo Interior* ou o *Libro de la Vida*, ou o *Camino de Perfección*, ou ainda *Fundaciones*, como ocorre frequentemente, ainda assim, é de fundamental importância conhecer seus poemas, ou *Cuentas de Conciencia*, ou *Exclamaciones (Solilóquios de Teresa d’Ávila)* e *Vejamen (Vexame)*, entre outros títulos, para fazer uma leitura mais aprofundada e que permita vislumbrar mais claramente elementos do estilo de escrita teresiano. Ou seja, de qualquer ponto que se comece a andar, é importante trilhar as mesmas vias do labirinto simbólico formado pela produção de Teresa d’Ávila, se o interesse repousa na chegada a um pensamento, que é uma forma metafórica de chegar a um centro.

Nesse ponto da discussão, chega-se ao tema da presença de metáforas que ligam *Solilóquios de Teresa d’Ávila* a dois campos importantes, dentre as possibilidades de conhecimento e expressão humanas: a Mística e a Literatura. Nas obras teresianas, esses dois campos se entrecruzam, sem que seja possível (no espaço da linguagem verbal) cisões ou hierarquizações. Mas, à medida que esta discussão avança, tornar-se-á evidente que a metáfora está presente, no texto em análise, principalmente em desdobramentos formadores das antíteses e/ou dos paradoxos.

A escrita de Teresa d’Ávila liga-se a uma imensa tradição literária, criada e mantida por mulheres, que vem de muito antes de 1515, ano de nascimento da autora. Como já foi discutido, os livros teresianos são ligados aos escritos de autoras religiosas (monjas ou beguinas) que começaram a surgir no Medievo e tiveram continuidade, na época de Teresa d’Ávila, bem como depois dela. A referida tradição foi sustentada pela linguagem da Mística e da Literatura que, em muitas situações, encontram-se completamente embrenhadas uma na outra, alargando as possibilidades de criação literária.

Nesse contexto, importa afirmar que

Essa ampla gama de possibilidades diz respeito, também, à reescrita de uma paixão que verificamos em todas elas, independente do contexto em que se encontravam, dentro, fora ou à margem das Instituições religiosas; nos limites dos muros de suas Ordens ou das beguinarias; escrevendo para Papas, príncipes, reis ou simplesmente para as suas irmãs; pregando para eclesiásticos ou apenas para o povo;

enclausuradas em suas celas ou em seus corpos; livres de determinados poderes que lhe eram externos ou completamente livres de suas vontades ou seus “quereres”, não importa: a par das diferenças [...] as mulheres [...] são, verdadeiramente, trovadoras de deus, anunciadoras do divino, que nos oferecem um corpus de textos e ideias que ultrapassam, em muito, os simples limites da razão, sem cair, entretanto, na ideia infelizmente difundida de que são apenas históricas que dizem coisas sem sentido. (NOGUEIRA, 2015, p. 95)

As palavras de Nogueira trazem um reforço significativo à compreensão de que a existência de uma tradição de autoria feminina de caráter místico e literário, de origem medieval, veicula um *pathos* que rege o tom de escrita de cada uma das autoras pertencentes à mencionada tradição. É assim que ocorre com Teresa d'Ávila e foi assim, antes dela, com as outras autoras que deixaram textos de caráter místico e literário.

Para tratar da presença de antíteses e paradoxos, em *Solilóquios de Teresa d'Ávila*, além de se levar em conta o caráter patético da obra, é fundamental situá-la em seu contexto cultural. Cronologicamente, os escritos teresianos encontram-se no primeiro momento do chamado *Siglo de Oro* espanhol e, se os períodos das manifestações artísticas fossem recortados de maneira inexorável e as produções literárias fossem um reflexo das suas tendências contemporâneas, eles seriam renascentistas, lineares, e responderiam à onda que apelava para a razão e a clareza. No caso específico da Espanha, seria indispensável que, para atender aos interesses culturais da época, os escritos teresianos também fizessem parte de um projeto declarado de enaltecer e melhorar a língua espanhola.

Essa exigência se tornaria mais intensa ao levar em conta o fato de Teresa d'Ávila ser de Castilha, ter escrito em castelhano e, dessa forma, atender à proposta implícita no impactante trabalho de Antonio de Nebrija (1441-1522), autor da primeira gramática da língua castelhana e do primeiro dicionário de língua espanhola. Nesse contexto, evidentemente, não entraria apenas a produção de Teresa d'Ávila, mas de sua precursora, Teresa de Cartagena<sup>151</sup> (1420/1430 - ?), autora de *Arboleda de los enfermos* e *Admiración de las Obras de Dios*, e considerada a primeira escritora castelhana (de Burgos) a produzir no tom da Mística cristã.

Apesar disso, a escritura teresiana inclinou-se para uma tendência que só veio a destacar-se depois de sua obra ser concluída: o Barroco. É sabido que as manifestações do Barroco não foram lineares e nem unânimes em seu formato, meios de expressão e cronologia. Mas, de maneira geral, é possível dizer que o estilo foi a expressão de um movimento artístico que se manifestou em várias sociedades, a partir de finais do século XVI, tendo seu apogeu durante o século XVII.

<sup>151</sup> Possivelmente, a autora tenha sido monja agostiniana, embora esta informação ainda seja incerta. A ideia de que Teresa de Cartagena tenha sido religiosa conventual advém das características de sua segunda obra, *Admiración de las Obras de Dios*, que se avizinha dos escritos de Agostinho de Hipona.

No estudo intitulado *A cultura do Barroco* (2009), Antonio Maravall explica:

As épocas históricas não podem ser recortadas e isoladas umas das outras pelo marco de um ano, de uma data, mas – sempre por meio de uma intervenção arbitrária da mente humana que a contempla – separam-se umas das outras ao longo de um lapso de datas, mais ou menos amplo, através do qual amadurecem, para desaparecer em seguida, transformando-se em outras, passando inevitavelmente a outras sua herança. Desde 1600, aproximadamente (apesar de certos fenômenos de precoce significação barroca terem sido anunciados anos antes, nos últimos momentos do maneirismo miquelangelesco e, entre nós, com a construção do Escorial), até 1670-1680 [...] (MARAVALL, 2009, p. 41- 42)

Além da concepção de *continuum* temporal, Maravall menciona a existência de “certos fenômenos de precoce significação barroca” e, apesar de se referir mais especificamente a manifestações na arquitetura, também pode ser considerado uma possibilidade no campo da Literatura, especialmente, na expressão literária de Teresa d'Ávila.

Para contextualizar as manifestações barrocas, é importante lembrar que os estudos sobre as expressões literárias ocorridas na Europa do século XVI e XVII direcionam-se, quase sempre de maneira polêmica, para o reconhecimento da existência de um conjunto multifacetado de expressões. Tais estudos, ora discutem sobre a força renascentista, resultada de um ideal artístico pautado na linearidade das formas e das ideias, ora sinalizam para um intrigante labirinto de subjetividades ao qual se deu o nome genérico de Barroco. Sobre esta denominação, muitos posicionamentos teóricos surgiram, especialmente a partir do século XIX, com Cornelius Gurlitt (1850-1938), Heinrich Wölfflin (1864-1945), Benedetto Croce (1866-1952), entre outros estudiosos, tratando ainda de questões adjacentes tais como as do Maneirismo e as do Rococó e fazendo com que as contribuições oferecidas, até o presente, ainda não sejam definitivas.

O filólogo hispanista Helmut Hatzfeld (1892-1979) aponta para a importância da Espanha como sendo um país onde o Barroco possuiu mais desenvoltura subjetiva e afirma que o gérmen de tal estilo tenha partido de solo castelhano. Em seu trabalho *Estudios sobre o Barroco* (2002), Hatzfeld traz fortes argumentos sobre a profundidade com a qual os artistas espanhóis experimentaram as propostas simbólicas do referido estilo. Trata ainda da afinidade dos escritores espanhóis com temáticas religiosas católicas, desconstruindo o antigo parecer que dizia ser essa característica uma consequência da Contrarreforma, especialmente no que concerne ao significado da presença da Companhia de Jesus, Ordem religiosa criada por Ignácio de Loyola.

Segundo Hatzfeld, não se trata de a Contrarreforma inaciana ser a causadora das expressões artísticas religiosas na Espanha, mas, é justamente o fato de o País carregar uma profunda tendência religiosa que fez com que fosse um dos seus a empreender o impactante aspecto da Contrarreforma (HATZFELD, 2002, p. 24). Isto quer dizer

que, não necessariamente um fato histórico como o mencionado foi o responsável por determinados movimentos nas artes, mas as temáticas religiosas que permeiam as práticas artísticas espanholas são uma marca constante que provêm da identidade nacional daquele povo acostumado ao gosto arábico e oriental, possuidor de um “espírito moçárabe” (HATZFELD, 2002, p. 24). Tal formação cultural, portanto, provocou muitas sensibilidades diferenciadoras da Itália, por exemplo, que possuía uma tendência maior para as construções artísticas mais racionais, de influência clássica greco-romana como pedia o Renascimento, enquanto a Espanha introjetou a religiosidade e a efervescência espiritual das misturas de culturas. Por essa razão,

Ainda que o Barroco não seja um fenômeno exclusivamente hispânico, não há dúvida de que a Espanha foi a primeira fomentadora e missionária da literatura barroca. Suas obras do Século de Ouro, pós-renascentistas, junto com outros fatores culturais, criaram o predomínio do espírito espanhol na literatura europeia do século XVII, e até puseram o timbre barroco sobre a literatura mundial, inclusive dos séculos posteriores. (HATZFELD, 2002, p. 295)

O parecer agora exposto dá sentido à conhecida tendência espanhola relacionada à Literatura mística, especialmente a que foi praticada dentro dos espaços conventuais e, embora no trecho em questão, o filólogo considere que a Espanha tenha vivido um momento renascentista, também afirma, em outra parte de seu texto, que “[...] o espírito e a arte espanhola têm afinidade com o Barroco desde os primeiros tempos, e se opõem intrinsecamente ao Classicismo, ao italianismo, ao espírito de harmonia, de geometria, de beleza amável;” (HATZFELD, 2002, p. 296), sugerindo que as ideias renascentistas não se desenvolveram no País na mesma intensidade como aconteceu na Itália que, essencialmente, mostrou ser um espaço acolhedor do clássico.

Nesse sentido, interessa enfatizar os elementos que existem em *Exclamaciones* e que se coadunam com os traços tipicamente barrocos, a começar pela indefinição de sua estrutura a partir do momento em que se torna difícil de classificá-la nos chamados gêneros literários tradicionais. Assim como acontece em muitos textos barrocos, há uma “[...] não conformidade à partilha clássica dos gêneros e suas correlatas convenções literárias [...]” (CAMPOS, 1979, p. 296) por meio de uma íntima vizinhança à poesia (pelo teor lírico), mas uma disposição, em parágrafos, dos dizeres composicionais.

Nesse contexto, aclara-se o porquê da profusão de paradoxos, antíteses e ricas metáforas, expressando a “[...] a obscuridade, a complexidade, a profundidade, a densidade, a multiplicidade do Barroco.” (MARTINS, 1989, p. 157). Estes últimos aspectos não são demonstrados unicamente pelos citados elementos, mas, especialmente, pela natureza “exclamativa” da obra que traduz um quê agônico do ser humano inserido naquele tempo: um ser conflituoso, possuidor de “[...] uma autêntica tensão psicológica, pelo anelo de paz espiritual [...]” (MARTINS, 1989, p. 158). Por isso mesmo, expressa-se como alguém que “Tende para o majestoso, o elevado, o sublime, o perfeito.” (MARTINS, 1989, p. 158).

Vejam-se os seguintes trechos: 1) “Oh, que grande coisa vos peço, Deus meu: que queirais a quem não vos quer, que abraís a quem não vos chama, que deis saúde a quem gosta de estar enfermo e anda procurando a enfermidade!”<sup>152</sup> e 2) “Não falteis a quem Vos ama, pois por Vós há de crescer e mitigar-se o tormento que causa o Amado à alma que o deseja.”<sup>153</sup>

Como se pode observar, há um jogo de antíteses nos excertos apresentados. No primeiro recorte textual, encontram-se expressões que demarcam a diferença entre as direções de atividades simbólicas por parte da alma (aspecto humano) e Deus (divino destinatário das falas da alma): querer/não querer; abrir/não chamar; dar saúde/gostar e procurar a enfermidade.

No recorte 2, a diferença de ações entre a alma e seu Amado é menos explícita. Entretanto, o aspecto do sofrimento de amor é mais evidente. A alma suplica ao Divino destinatário que lhe corresponda ao amor dedicado e esse amor é abrasador a ponto de causar tormento.

Em outro trecho de *Solilóquios de Teresa d’Ávila*, pode-se ler:

Mas, ai! Ai, Criador Meu! Que a dor grande faz queixar e dizer o que não tem remédio até que Vós queirais e alma tão encarcerada deseja sua liberdade, desejando não sair um ponto sequer do que Vós quereis. Querei, glória minha, que cresça sua pena ou remediá-la de tudo. Ó morte, morte! Não sei quem te teme, pois está em ti a vida!

As exclamações que abrem o excerto intensificam a ideia de sofrimento e uma expressão que sugere condição de miséria existencial quase irremediável pode ser reconhecida em: “Que a dor grande faz queixar e dizer o que não tem remédio”. É quase irremediável porque essa condição existe “até que Vós queirais”, isto é, pode ter fim por meio do querer/ação advindo/a de Deus.

Os ais que iniciam o período verbal ganham intensidade de significado por meio da frase “Ó morte, ó morte!” e esta é encerrada com um expressivo paradoxo: “Não sei quem te teme, pois está em ti a vida!”. Em primeiro lugar, a alma diminui o poder daquela que é temida, pois é ela mesma a ceifadora de vidas e condutora de almas (“Não sei quem te teme”). Em segundo lugar, a alma formula o grande paradoxo que tem profunda implicação espiritual, ao afirmar que “pois está em ti a vida!”.

Outro paradoxo pode ser encontrado no texto número 17: “Ó livre arbítrio, tão escravo de tua liberdade, se não viver encravado no temor e no amor de quem te

<sup>152</sup> “¡Oh, qué recia cosa os pido, verdadero Dios mío: que queráis a quien no os quiere, que abraís a quien no os llama, que deis salud a quien gusta de estar enfermo y anda procurando la enfermedad!” (E 8, 4)

<sup>153</sup> “no faltéis a quien os ama, pues por Vos ha de crecer y mitigarse el tormento que causa el Amado a el alma que le desea.” (E 15, 2)

<sup>154</sup> “Mas ¡ay, ay, Criador mío!, que el dolor grande hace quejar y decir lo que no tiene remedio hasta que Vos queráis; y alma tan encarcerada desea su libertad, deseando no salir un punto de lo que Vos queréis, quered, gloria mía, que crezca su pena u remediadla del todo. ¡Oh, muerte, muerte!, ¡no sé quien te teme, pues está en ti la vida!” (E 6, 2).



criou!”<sup>155</sup>. O “livre arbítrio” é mais um elemento que pertence à própria alma a quem ela dirige-se, fazendo indagações. O fato de a alma conversar com seu livre arbítrio (assim como ocorre quando conversa com a própria vida [E 1]) pode ser considerado como um fenômeno de antítese, mas é um paradoxo muito claro a construção “Ó livre arbítrio, tão escravo de tua liberdade”. Pode-se, inclusive, afirmar que os dois paradoxos apresentados agora constituem os mais veementes de toda a obra em análise.

Segundo Juan Martín Velasco, a linguagem da Mística é carregada de uma “transgressividade verbal” e “Os recursos mais claramente expressivos da transgressividade da linguagem mística são, sem dúvida, a [...] metáfora, o paradoxo e a antítese”.<sup>156</sup> A partir dessa afirmação, fica mais evidente a ligação entre a linguagem usada nos textos de caráter místico<sup>157</sup> e a linguagem da arte literária, pois esta última também é marcada por um “modo de dizer”, permeado pela metáfora e não é qualquer metáfora, mas aquela que é burilada pelo/a artista e se torna infinitamente aberta ao olhar de quem a lê. A metáfora é o que torna o texto possuidor de inacabáveis camadas de sentido.

Outro elemento importante a ser considerado quanto à linguagem da Mística, talvez abra espaço para alguma diferença que pode haver entre esta e a Literatura:

Em relação com o uso da linguagem por parte do sujeito, a linguagem mística se caracteriza por surgir como uma linguagem autoimplicativa e testemunhal. Autoimplicativa porque o sujeito fala sempre em primeira pessoa, inclusive quando evita o gênero autobiográfico. Por isso, sempre que se refere a Deus, fala de “meu Deus”.<sup>158</sup>

A explicação apresentada por Velasco lança mais uma luz sobre as características de *Solilóquios de Teresa d’Ávila*, a fim de identificar a obra no campo da linguagem da Mística. Mas, nesse contexto, também é possível ligar a obra, às produções barrocas, nela reconhecendo, inquietações (plano do sentido) e engenho (plano da estética) próprios das expressões artísticas que foram produzidas naquele período.

Tomando-se como base os trechos: 1) “Ó Senhor, Deus meu, e como tendes palavras de vida, onde todos os mortais achariam o que desejam, se o quisermos procurar!”<sup>159</sup>; 2) “Ó, deleite meu, Senhor de tudo o criado e Deus meu! Até quando esperarei ver a Vossa presença?”<sup>160</sup> e 3) “Então, alma minha, entrarás em teu descanso, quando te enranhares nesse Sumo Bem e entenderes o que Ele entende, e amares o

<sup>155</sup> “¡Oh, libre albedrío, tan esclavo de tu libertad, si no vives enclavado con el temor y amor de quien te crió!” (17, 6)

<sup>156</sup> “Los recursos más claramente expresivos de la transgresividad del lenguaje místico son, sin duda, junto a [...] metáfora, la paradoja y la antítesis” (VELASCO, 2009, p. 54)

<sup>157</sup> Essa característica não se restringe os textos da Mística cristã. No entanto, o recorte desta pesquisa limita-se a esse universo de escrita.

<sup>158</sup> “En relación con el uso del lenguaje por parte del sujeto, el lenguaje místico se caracteriza por aparecer como un lenguaje autoimplicativo y testimonial. Autoimplicativo, porque el sujeto habla siempre en primera persona, incluso cuando evita el género autobiográfico; por eso, siempre que se refiere a Dios habla de «mi Dios».” (VELASCO, 2009, p. 57)

<sup>159</sup> “¡Oh Señor, Dios mío, y cómo tenéis palabras de vida, adonde todos los mortales hallaran lo que desean, si lo quisiéremos buscar!” (E 8, 1)

<sup>160</sup> “¡Oh, deleite mío, Señor de todo lo criado y Dios mío! ¿Hasta cuándo esperaré ver vuestra presencia?” (E 6, 1)

que ama, e gozares do que goza”,<sup>161</sup> é possível identificar a busca pelo anelo espiritual mencionado por Martins e que é corroborado por Hatzfeld, quando ele afirma que “No Barroco, pois, o amor divino significa a libertação triunfante de todas as travas terrestres, a liberdade que só é possível conseguir através deste amor” (HATZFELD, 2002, p. 151) e, portanto, reconhece-se, neste parecer, o centro de sentidos da obra *Solilóquios de Teresa d’Ávila*. Mas, o centro não é tudo.

Por fim, em *Solilóquios de Teresa d’Ávila*, conforme o título da obra cunhado por frei Luis de León anuncia, há a presença efusiva de exclamações, tais como: “Valha-me, Deus! Oh! Valha-me, Deus! Que é isto, Senhor? Oh, que lástima! Oh, que grande cegueira é buscar-vos onde é impossível que vos encontre!”<sup>162</sup> e em “Ó sabedoria que não se pode compreender!”<sup>163</sup> ou “Ó mortais, retornai, retornai a vosso senso!”<sup>164</sup>, ou “Oh, que grande cegueira, Deus meu! Oh, imensa ingratidão, Rei meu!”<sup>165</sup> e em interjeições repetidas, conforme o texto número 13, parágrafo 5, que usa “Oh! Oh! Oh!”.

Esse é mais um elemento que tanto é comum ao universo dos textos pertencentes à Mística, quanto ao do Barroco. No primeiro caso, destaque-se que “Os superlativos são substituídos, com frequência pelo uso dos ‘Oh!’, os ‘Quão!’ e outros sinais de admiração, inclusive em autores de uma linguagem provavelmente sóbria”<sup>166</sup>.

Mas, essa característica também é própria do Barroco em que o exagero está presente, pois a expressividade da linguagem barroca é carregada de um teor agônico devido à presença constante do conflito via experiência da dualidade, mas também do inebriamento e admiração, o que implica em uma “desconcertante complexidade”<sup>167</sup> inscrita na linguagem (e não é um aspecto exclusivo da Literatura).

As antíteses, os paradoxos e as exclamações somam-se às inversões e estas causam, pelo menos dois efeitos, no texto. O primeiro efeito relaciona-se com a estranheza da construção, isto é, se é comum a expressão “Meu Senhor”, há uma recriação linguística no uso de “Senhor meu” ou, como já foi mencionado neste texto “baixezas minhas” em vez de “minhas baixezas”.

O segundo efeito aplica-se, especificamente, ao tratamento dado pela alma ao destinatário quando o chama como “Senhor meu”<sup>168</sup> ou “Deus meu”<sup>169</sup>, ou ainda “Bem meu”<sup>170</sup> e “Rei meu”.<sup>171</sup> Note-se que tanto pode ser interpretado como uma inversão sintática para atender a um estilo de construção linguística que preza pelo cultismo,

<sup>161</sup> “Entonces, alma mía, entrarás en tu descanso, cuando te enranarés con este sumo Bien y entenderes lo que entiende, y amares lo que ama, y gozares lo que goza.” (E 17, 7)

<sup>162</sup> “¡Válame Dios, oh, válame Dios! ¿Qué es esto, Señor? ¡Oh, qué lástima; oh, qué gran ceguiedad, que le busquemos en lo que es imposible hallarle!” (E 8, 2)

<sup>163</sup> “¡Oh sabiduría, que no se puede comprender!” (E 12, 2)

<sup>164</sup> “¡Oh mortales!, volved, volved en vosotros” (E 12, 4)

<sup>165</sup> “¡Oh, ceguiedad grande, Dios mío! ¡oh qué grande ingratitud, Rey mío!” (E 12, 3).

<sup>166</sup> “Los superlativos son sustituidos con frecuencia por el uso continuado de los ¡oh!, los ¡cuán! Y otros signos de admiración incluso en autores de un lenguaje probadamente sobrio.” (VELASCO, 2009, p. 54).

<sup>167</sup> “desconcertante complejidad” (PAZ, 1972, p. 33)

<sup>168</sup> E 13, 3.

<sup>169</sup> E 13, 3.

<sup>170</sup> E 3, 2.

<sup>171</sup> E 12, 3.

quanto pode ser considerada uma transmutação de significados, mudando e/ou misturando o sentido de posse. Se em “Meu Senhor”, a posse do amor está no ser divino, em “Senhor meu”, a posse pode estar na alma humana, o que não seria uma possibilidade inadmissível nos textos de Teresa d’Ávila, pois a autora trata da relação humano/divino sob a condição da intimidade, em conformidade com o modo literário dos textos da Mística cristã.

Após estas considerações, passa-se à análise da obra intitulada *Vejamen* (*Vexame*), a fim de oferecer discussões que complementem e enriqueçam esta abordagem. Junto aos *Solilóquios*, a obra que agora será analisada forma uma amostra dos escritos de Teresa d’Ávila que, impregnados de sua experiência religiosa, estão voltados também para o prazer da escrita artística, a Literatura.

### **Vexame: contextos, crítica literária e humor**

O escrito teresiano que recebeu o nome de *Vejamen*, foi escrito em Toledo, em meados de janeiro de 1577, para dar “vexame” a seus amigos que lhe enviaram poemas (de Ávila) sob o mote “*Búscate en Mí*”. A escrita e envio dos poemas para análise, a ser feita por Teresa d’Ávila, ocorreu no natal de 1576, no locutório do Convento de San José, de Ávila. Trata-se de um jogo literário que foi autorizado pelo bispo de Ávila, D. Álvaro de Mendoza, e participado por Francisco de Salcedo, Julián de Ávila, Juan de la Cruz, Lorenzo de Cepeda e algumas monjas do convento de San José. As cartas teresianas n.º 168<sup>172</sup> e n.º 179<sup>173</sup> fazem menção ao texto teresiano que mistura ironia, humor e crítica literária.

*Vejamen* (*Vexame*) ou *gallos* eram os nomes que se davam a um jogo que costumava ser realizado nas universidades da Espanha, especialmente durante os séculos XVI e XVII, como se fosse uma espécie de trote intelectual e literário contra os graduandos que estavam prestes a se formar. O(s) graduando(s) escreviam poemas para serem julgados em público por professores catedráticos, e estes faziam comentários burlescos e depreciativos às composições do formando. A linguagem, muitas vezes, poderia ser depreciativa, chegando a ser grosseira.

<sup>172</sup> “Hecho me han reir algunas de las respuestas de las hermanas. Otras están estremadas, que me han dado luz de lo que es; que no piense que yo lo sé.” (Ct 168, 28). Em língua portuguesa, “Algumas respostas das irmãs me fizeram rir. Outras são tão exageradas, que me mostraram o que é, pois não pense que eu o sei.” Esta carta é dirigida ao irmão de Teresa d’Ávila, Lorenzo de Cepeda, aos 02 de janeiro de 1677.

<sup>173</sup> “Sepa que pensé lo que había de ser la sentencia y que se había de sentir; mas no se sufría responder en seso, y si miró vuestra merced, no dejé de loar algo de lo que dijo.” (Ct 179, 17). Em língua portuguesa, “Saiba que pensei o que haveria de ser a sentença e o que se haveria de sentir, mas, não se sofreria responder com seriedade e, se vossa mercê observou, não deixei de louvar algo do que disse.” Outra carta enviada a Lorenzo de Cepeda, aos 10 de fevereiro de 1577.

<sup>174</sup> “Es el fin de los Bejámenes, según el Señor San Gregorio, humillar al Graduando, para que poniéndole sus faltas a la cara, no se ensoberbezca con la Dignidad a que aspira. Assí se practica oy en las más de las Universidades de España; e esto que parece cosa de mofa, está autorizadíssimo en las universidades más Antiguas y en las primitivas Academias [...]” (GUZMÁN apud EGIDO, 2003, p. 170)

<sup>175</sup> “La historia del conceptismo no puede hacerse sin estas piezas efímeras que, gracias a la imprenta, fueron rescatados del olvido común al que normalmente iban destinadas [...]” (EGIDO, 2003, p. 170)

<sup>176</sup> “[...] la poesía satírico-burlesca del siglo XVI se transmitió fundamentalmente en copias manuscritas que favorecieron su carácter erótico, escatológico e insultante, sin miedo a la censura de los impresos.” (EGIDO, 2003, p. 130-131)

<sup>177</sup> “Los vejámenes o gallos constituyen una parcela riquísima para quien quiere indagar sobre las fiestas escolares y sus fronteras con la sátira, [...], el chiste, las advinanzas y cuanto linde con lo escatológico, el mundo al revés y la locura.” (EGIDO, 2003, p. 169-170)

Para tornar claro o conceito de *vexame*, é fundamental saber que

É finalidade dos Vexames, segundo o Senhor São Gregório, humilhar o Graduando para que, expondo seus defeitos, não se ensoberbeça com a Dignidade a que aspira. Assim se pratica hoje nas principais Universidades da Espanha e isso que parece coisa de mofa, está autorizadíssimo nas universidades mais Antigas e nas primeiras Academias [...] <sup>174</sup>

O excerto apresentado foi colhido dentre papéis, de Granada, conservados desde o século XVII e serve para apresentar um conceito de vexame considerado na época em que o gênero atingiu seu apogeu, nas universidades, com destaque para as de Salamanca e Granada. Há grande importância nesse resgate de concepção, pois, os eventos possuíam a característica de serem efêmeros e, muito do que se produziu, foi perdido.

Conforme explica Aurora Egido, “A história do conceptismo não pode ser feita sem essas peças efêmeras que, graças à imprensa, foram resgatadas do esquecimento comum, ao que normalmente seriam destinadas [...]”.<sup>175</sup> Portanto, a escrita de *vejámenes* e de *gallos* (alguns teóricos estabelecem diferenças conceituais) também está incluída nas manifestações barrocas, sendo suas características voltadas, principalmente, à sátira e ao engenho empregado na formação de conceitos, principalmente, nos textos dos graduandos que eram satirizados.

Egido afirma, ainda, que “[...] a poesia satírico-burlesca do século XVI se transmitiu, fundamentalmente, em cópias manuscritas que favoreceram seu caráter erótico, escatológico e insultante, sem medo de censura aos impressos.”<sup>176</sup> e acrescenta, em páginas adiante, que “Os vexames ou *gallos* constituem uma parcela riquíssima para quem quer indagar sobre as festas escolares e suas fronteiras com a sátira, [...], as piadas, as adivinhações e tudo o que se limita com o escatológico, o mundo às avessas e a loucura.”<sup>177</sup>

Nesse contexto, o escrito teresiano, aqui analisado, desconstrói o esperado, em vários aspectos, sendo os principais relacionados ao fato de que Teresa d’Ávila era considerada iletrada, por não ter frequentado a universidade, também por razão de a auto-

**Figura 4** - Convento de Carmelitas Descalzas de San José (Guadalajara – Espanha)



Fonte: Acervo pessoal, 2017.

Figura 5 - Página do autógrafo de Vejamen guardada no Convento de Carmelitas Descalzas de San José (Guadalajara – Espanha).



Fonte: Acervo pessoal, 2017.

ra ser mulher, por ser uma monja a “dar vexame a letrados”, pois dentre os satirizados encontrava-se Juan de la Cruz, que havia estudado Artes e Teologia, na Universidade de Salamanca.

O texto do *Vexame* foi conservado em quatro fragmentos autógrafos, que estão sob a guarda das monjas carmelitas do Convento de Carmelitas Descalças, de Guadalajara, na Espanha. Já o poema de Lorenzo de Cepeda, que a edição da BAC publicou e foi traduzido, no presente trabalho, conforme explicado no capítulo anterior, foi colhido pelos editores do texto de partida (BAC) das edições de Lafuente, que circulavam no século XIX.

Quanto ao conteúdo de *Vexame*, Teresa d’Ávila inicia seu texto com um lembrete que consta em quase todos os seus escritos e que é a declaração referente à autora escrever apenas por obediência. Ela escreve: “Se a obediência não me forçasse, sem dúvida eu não responderia nem admitiria a judicatura [...]”.<sup>178</sup> Trata-se de um recurso retórico martelado nos escritos teresianos para evitar mais perseguições, incluindo as dificuldades cotidianas no convívio com outras monjas, não escritoras.

Para iniciar seu percurso como escritora, Teresa d’Ávila precisou da licença para escrever e sempre trata dessa atividade referindo-se à obediência que a teria movido. Entre os nomes que estão implicados no acompanhamento da escritura teresiana, especialmente dos livros doutrinários, encontram-se diretores espirituais e confessores, tais como Pe. Diego de Cetina, Maestro Daza, Pedro de Alcántara, Pe. Pedro Ibáñez, entre outros religiosos, cuja identificação pode ser feita nos escritos teresianos e na vasta documentação biográfica e relacionada ao seu processo de canonização.

Porém, chama a atenção a ambiguidade que consta no prólogo do *Libro de la Vida*, em que Teresa d’Ávila escreve: “Quisera eu que, como me mandaram e deram ampla licença para que eu escreva o modo de oração e as mercês que o Senhor me

<sup>178</sup> “Si la obediencia no me forzara, cierto yo no respondiera ni admitiera la judicatura [...]”. (Vej. 1, 1)

fez, ma dessem para que muito detalhadamente e com clareza dissesse meus grandes pecados e minha ruim vida”.<sup>179</sup> Ora, o mandato obriga e a licença libera. Como se deu esse movimento antitético que está inclinado à autoanulação por motivo de direcionamentos contrários?

Esse contexto pode ser compreendido, por um lado, como uma maneira usada pela escritora para ampliar suas obrigações de relatar suas experiências espirituais, inserindo seu pensamento doutrinário, sua proposta de via mística, por meio de suas técnicas de escrita. Por outro lado, a ambiguidade questionada pode ser uma pista de que atestar o exercício da escrita como obediência configurou-se como um dos muitos recursos de sobrevivência intelectual, religiosa e literária, da monja escritora.

Além de *Vexame* e do *Libro de la Vida*, a obra *Moradas del Castillo Interior* também traz, em seu prólogo, a declaração de que Teresa d’Ávila escreve por obediência, ao afirmar que “Pocas coisas que me manda a obediência se fizeram tão difíceis como escrever agora [...]”.<sup>180</sup> Também ocorre que, em *Meditaciones sobre los Cantares*, no primeiro parágrafo do Prólogo, a autora relata que lê os *Cantares de Salomão*, mas não compreende, com clareza, o latim em romance.

No parágrafo 3, entretanto, explica como chegou a escrever aquela obra, afirmando: “Agora, com o parecer de pessoas a quem estou obrigada a obedecer, escreverei alguma coisa do que o Senhor me dá a entender [...]”.<sup>181</sup> Dessa maneira, além de declarar sua escrita por obediência, também quer evidenciar que não foi seu entendimento das letras o que a fez redigir um comentário sobre um livro bíblico, mas fora a ação milagrosa divina que a tornara capaz de entender algo, que era dado com exclusividade aos letrados, isto é, aos homens que haviam frequentado as universidades e sabiam latim e grego. Mais que isso, o tipo de texto que Teresa d’Ávila escreveu, era próprio do conhecimento que se encontrava na autoridade dos teólogos.

No *Camino de Perfección*, embora direcionado às monjas carmelitas, discípulas da madre fundadora, também há um relato que pretende ofuscar a iniciativa e autoridade monástica de Teresa d’Ávila:

Sabendo as Irmãs deste monastério de San José, que eu tinha licença do padre apresentado como frei Domingo Báñez, da Ordem de São Domingo e que, no presente, é meu confessor, para escrever algumas coisas de oração e que parece, por haver tratado com muitas pessoas espirituais e santas, posso imaginar, importunaram-me para

<sup>179</sup> “Quisiera yo que, como me han mandado y dado larga licencia para que escriba el modo de oración y las mercedes que el Señor me ha hecho, me la dieran para que muy por menudo y con claridad dijera mis grandes pecados y ruin vida” (Prólogo do *Libro de la Vida*, parágrafo 1)

<sup>180</sup> “Pocas cosas que me ha mandado la obediencia se me han hecho tan dificultosas como escribir ahora cosas de oración;” (Prólogo de *Moradas del Castillo Interior*, parágrafo 1)

“Ahora, con parecer de personas a quien yo estoy obligada a obedecer, escribiré alguna cosa de lo que el Señor me da a entender [...]” (Prólogo de *Meditaciones sobre los Cantares*, parágrafo 3)

<sup>181</sup> “Ahora, con parecer de personas a quien yo estoy obligada a obedecer, escribiré alguna cosa de lo que el Señor me da a entender [...]” (Prólogo de *Meditaciones sobre los Cantares*, parágrafo 3)

que eu escreva, por terem-me tanto amor, pois embora haja muitos livros que disto tratam e quem sabe bem o que escreve, parece que a vontade faz aceitar algumas coisas imperfeitas e falhas, mais que outras muito perfeitas.<sup>182</sup>

Como é possível observar, a autora faz muitos rodeios a fim de justificar o exercício de sua escrita, afirmando que escreve por obediência a seu confessor, para agradar às monjas que a “importunavam” pedindo-a para que escrevesse. A autora esclarece que tem consciência da imperfeição de seu escrito porque é ignorante diante de outras pessoas (notadamente homens, embora não esteja afirmado no excerto), que fazem livros melhores sobre o mesmo assunto.

Um dado que merece destaque é o padrão utilizado por Teresa d’Ávila para atestar sua escritura por obediência. A autora sempre evidencia essa questão no Prólogo de seus escritos para dar a entender que não pode ser responsabilizada diante de tal “ousadia”, mas que merece elogio por agir conforme seus superiores determinam. Desse modo, antes que olhares reprovadores considerassem sua cultura teológica, filosófica e literária como afrontadora, a possível fúria seria abrandada por meio da declaração de subserviência.

Vale acrescentar que essa forma de construção era utilizada pelas escritoras místicas medievais, tais como Clara de Assis e Catarina de Sena, por exemplo. Quando alguma intelectual caminhava em outra direção, corria sérios riscos. Foi assim que Marguerite Porète foi levada à fogueira, por desafiar, duplamente, a ignorância dos teólogos de seu tempo, na obra *O Espelho das Almas Simples e Aniquiladas*, pois a beguina abriu seu escrito convidando os soberbos à humildade e, mais que isso, seu texto passeia pela Filosofia, pela Teologia Mística e pela Literatura, no mínimo, tornando claro que Porète não era ignorante e, pior que isso, não escrevia como se fosse.

Ao retomar, diretamente, a análise da obra *Vexame*, encontram-se as respostas dadas aos poemas enviados a Teresa d’Ávila, quando ela se estava em Toledo. O primeiro poema ao qual foi dado vexame é de autoria de Francisco de Salcedo, amigo da autora e defensor da reforma teresiana. Sobre o texto de Salcedo, Teresa escreve: “Ao que parece, o mote é do Esposo de nossas almas, que diz: “Busca-te em Mim”. Pois, é sinal de que o senhor Francisco de Salcedo erra em dizer tanto que Deus está em todas as coisas, pois Ele é sabedor de que está em todas as coisas”<sup>183</sup> e continua, dizendo que o autor “[...] fala muito de entendimento e de união. Já se sabe que na união o entendimento não age.”<sup>184</sup>

<sup>182</sup> “Sabiedo las Hermanas de este monesterio de San Josef cómo tenía licencia del padre presentado fray Domingo Vañes, de la Orden de santo Domingo, que al presente es mi confesor, para escribir algunas cosas de oración, en que parece, por haver tratado muchas personas espirituales y santas, podré atinar, me han tanto importunado lo haga, por tenerme tanto amor, que, aunque hay libros muchos de que esto tratan y quien sabe bien y ha sabido lo que escribe, parece la voluntad hace acceptas algunas cosas imperfectas y faltas más que otras muy perfectas;” (Prólogo do Camino de Perfección, Códice de El Escorial, parágrafo 1)

<sup>183</sup> “A lo que parece, el mote es del Esposo de nuestras almas, que dice: «Búscate en Mí». Pues señal es que yerra el Señor Francisco de Salcedo en poner tanto que Dios está en todas las cosas, que él sabidor es que está en todas as cosas.” (Vej. 2, 2)

<sup>184</sup> “[...] dice mucho de entendimiento y unión. Ya se sabe que en la unión no obra el entendimiento.” (Vej. 2, 3)

O que dá motivo ao vexame está relacionado a uma certa prolixidade que a jurada vê na composição de Francisco de Salcedo, pois, segundo ela, há um excesso de afirmações no que se refere à onipresença de Deus. Quando Teresa d’Ávila expõe os defeitos do poema julgado, dispara uma ameaça ao autor: “E o pior de tudo é que, se ele não se desdisser, terei que denunciá-lo à Inquisição, que está por perto”.<sup>185</sup>

O aspecto cômico do comentário ao poema de Salcedo encontra-se na ironia teresiana. É como se ela dissesse, nas entrelinhas, que naquela época, qualquer motivo seria grande o suficiente para haver denúncia à Inquisição. Partindo disso, faz graça do exagero das perseguições e, ao mesmo tempo, cumpre o papel de dar vexame.

O segundo poema que foi julgado por Teresa d’Ávila pertencia a Julián de Avila, do qual ela escreve que

Começou bem e terminou mal [...] porque aqui não se lhe pedem para falar da luz incriada, nem criada, nem como se juntam, senão que nos busquemos em Deus. Nem lhe perguntamos o que sente uma alma quando está tão junta a seu Criador. [...] Mas eu lhe perdoo os erros porque não foram tão grandes quanto os do meu padre frei João da Cruz.<sup>186</sup>

Como se pode ver, o humor continua presente nos comentários da jurada. Ela expõe o tangenciamento da proposta veiculada pelo mote “Busca-te em Mim”, por meio da citação inadequada de certos temas abordados pelo poeta. Segundo a autora de *Vexame*, foi a digressão que levou o poema a não atingir o esperado. Ela considera a composição de Julián de Ávila melhor do que a de João da Cruz.

Após isso, introduz o comentário seguinte:

Farta boa doutrina diz em sua resposta para quem quiser fazer os exercícios que fazem na Companhia de Jesus, mas não para o nosso propósito. Caro custaria se não pudéssemos buscar a Deus senão quando estivéssemos mortos para o mundo. Nem a Madalena, nem a Samaritana, nem a Cananea estavam quando O acharam.<sup>187</sup>

Dessa vez, a ironia recai sobre a cultura teológica do poeta Juan de la Cruz. A crítica é sobre o fato de o autor expressar, em sua composição, conhecimentos a respeito dos escritos de Inácio de Loyola (1491-1556), fundador da Companhia de Jesus, que escreveu a obra *Exercícios Espirituais*.

<sup>185</sup> “Y lo peor de todo es que, si no se desdice, havré de denunciar de él a la Inquisición, que está cerca.” (Vej. 2, 4)

<sup>186</sup> “Comenzó bien y acabó mal; [...] Porque aquí no le piden que diga de la luz increada ni creada cómo se junta, sino que busquemos en Dios. Ni le preguntamos lo que siente un alma cuando está tan junta con su Criador. [...] Mas le perdono sus yerros, porque no fue tan largo como mi padre fray Juan de la Cruz.” (Vej. 3, 5)

<sup>187</sup> “Harto buena doctrina dice en su respuesta para quien quisiere hacer los ejercicios que hacen en la Compañía de Jesús; mas no para nuestro propósito. Caro costaría si no pudiésemos buscar a Dios sino cuando estuviésemos muertos al mundo. No lo estava la Madalena, ni la Samaritana, ni la Cananea, cuando le hallaron.” (Vej. 4, 6)

No *Libro de la Vida*, entre outros trechos, Teresa d'Ávila deixa um tom de ambiguidade quando se refere aos membros da Companhia de Jesus, com quem ela convivia, esporadicamente. Como a monja não poderia falar, diretamente, sobre o incômodo de estar com alguns jesuítas de seu tempo, (provavelmente, alguns consideravam que suas ocupações não eram sérias) ela escreve:

Também me dava pena que me viessem, em casa, tratar com gente tão santa como os da Companhia de Jesus, pois eu temia por minha ruindade e parecia-me que eu ficaria obrigada a não o ser mais e a sair de meus passatempos. E, se isso eu não fazia, era pior. Assim, procurei falar com a sacristã e a porteira para que não dissessem a ninguém.<sup>188</sup>

O excerto mostra uma sutil ironia, muito semelhante ao que a autora constrói, no *Vexame*, brincando com Juan de la Cruz:

Deus me livre de gente tão espiritual que, de tudo, quer fazer contemplação perfeita, dê no que der. Contudo, lhes agradecemos por nos haver tão bem dado a entender o que não perguntamos. Por isso, é bom falar sempre de Deus que, de onde não pensamos, vem-nos o proveito.<sup>189</sup>

Portanto, ao ler o vexame dado à composição de Juan de la Cruz, o trecho do *Libro de la Vida* mostrado acima, já não soa mais tão dúbio, pois, o mesmo conteúdo, no *Vexame*, não tem o caráter de gentileza, já que a linguagem literal não é parte desse gênero de Literatura. Necessariamente, é preciso que haja sátira e esta ocorre por meio da ironia teresiana, o que resulta em humor.

A culminância do *Vexame*, escrito por Teresa d'Ávila, acontece com o parecer dado ao poema elaborado por Lorenzo de Cepeda, seu irmão, cujo texto<sup>190</sup> é o único a ser conhecido na atualidade. A autora escreve:

Como aconteceu ao Sr. Lorenzo de Cepeda, a quem agradecemos muito suas estrofas e respostas que, se nos disse mais do que entende, pela diversão que elas nos deram,

<sup>188</sup> “También me dava pena que me viesen en casa tratar con gente tan santa como los de la Compañía de Jesús, porque temía mi ruindad y parecía-me quedava obligada más a no lo ser y quitarme de mis pasatiempos, y si esto no hacía que era peor; y así procuré con la sacristana y portera no lo dijese a nadie.” (V 23, 15)

<sup>189</sup> “Dios me libre de gente tan espiritual que todo lo quieren hacer contemplación perfecta, dé do diere. Con todo lo agradecemos el havernos tan bien dado a entender lo que no preguntamos. Por eso es bien hablar siempre de Dios, que de donde no pensamos nos viene el provecho.” (Vej. 4, 7)

<sup>190</sup> “De amor la suprema fuente,/sin bajar de sus alturas,/con su amor omnipotente/hállase siempre presente/y encierra en Sí sus criaturas.//Y el mismo amor que fue de ellas/su principio, sin tenerle,/ama tanto estar con ellas/ que está muy más dentro en ellas/que ellas mismas, sin quererle.//Pues el alma limpia y pura/que amare en esto pensar,/se hallará con gran ternura/en esa suma Hermosura/y a sí mismo, sin rodear.” (L.C.).

Uma possibilidade de tradução, para a língua portuguesa:

“De amor, a suprema fonte,/ sem baixar das alturas,/ com seu amor onipotente/ acha-se, sempre presente,/ e encerra, em Si, suas criaturas.// E o mesmo amor que foi delas/ seu princípio, sem tê-Lo,/ ama tanto estar com elas/ que está muito mais dentro delas/ que elas mesmas, sem querê-Lo.// Pois a alma, limpa e pura,/ que amar nisso pensar,/ achará grande ternura, nessa suma Formosura, a si mesma, sem rodear.”

perdoamo-lo a pouca humildade em meter-se com coisas tão subidas, como diz em sua resposta, e pelo bom conselho que dá (sem que lhe seja solicitado) de que tenham oração de quietude, como se isso estivesse em suas mãos. Já se sabe a pena a que se obriga aquele que isso faz. Que agrade a Deus se conseguir algo por estar junto ao mel, que farto consolo me dá, embora eu veja que teve ampla razão em envergonhar-se. Aqui não se pode julgar que houve melhora, pois em tudo há falta sem que se cometa injustiça.<sup>191</sup>

O excerto mostra uma crítica ao atrevimento de Lorenzo de Cepeda, por querer tratar de assuntos de religiosos, talvez por ele ser secular (“nos disse mais do que entende”). Teresa d'Ávila aproveita a situação para criticar, especificamente, qualquer opinião sobre oração de recolhimento, ou quietude, que é sua especialidade apresentada no *Libro de la Vida*. E fecha seu parecer dizendo que, em nada houve melhora, encenando um julgamento exageradamente categórico.

Após dar vexame aos autores listados acima<sup>192</sup>, criticando humoristicamente seus poemas, Teresa d'Ávila dirige-se ao bispo de Ávila, D. Álvaro de Mendoza, invertendo os posicionamentos de autoridade: “Mande Vossa Senhoria que se emendem, que eu me emendarei para não me parecer pouco humilde, como meu irmão. Todos são tão divinos esses senhores que perderam por carta demais”<sup>193</sup>. Por ser um jogo literário, escapa a qualquer censura, as palavras de ordem “Mande Vossa Senhoria que se emendem” e, até a atualidade, a obra conhecida como *Vexame* tem sido editada, embora seja uma das que ficam à margem, quando se fala na genialidade teresiana.

O manual intitulado *Introducción a la lectura de Santa Teresa* (2002), já mencionado nesta tese, é dividido em duas partes: a primeira é direcionada a estudos gerais da obra teresiana (*Estudios Generales*), e a segunda propõe uma apresentação, relativamente detalhada, dos livros de Teresa d'Ávila (*Libro a Libro*).

Curiosamente, não há menção aos escritos tais como *Avisos*, *Memoriales*, *Desafío Espiritual* e *Vejamen* (*Vexame*). Como se trata de uma publicação que apresenta as obras teresianas, principalmente aos leitores espanhóis, o silenciamento a respeito desses títulos produz a pouca visibilidade e a suposição de que eles não têm a mesma importância, em comparação às demais obras. Porém, é fato que cada escrito possui seu espaço e performance específica, aberta a oferecer novas leituras

<sup>191</sup> “Como ha sido del señor Lorenzo de Cepeda, a quien agradecemos mucho sus coplas y respuesta; que si ha dicho más que entiende, por la recreación que nos ha dado con ellas, le perdonamos la poca humildad en meterse en cosas tan subidas como dice en su respuesta, y por el buen consejo que da de que tengan quieta oración —como si fuese en su mano— sin pedirle. Ya sabe la pena a que se obliga el que esto hace. Plega a Dios se le pegue algo de estar junto a la miel, que harto consuelo me da, aunque veo que tuvo harta razón de correrse. Aquí no se puede juzgar mejoría, pues en todo hay falta sin hacer injusticia.” (Vej. 5, 8)

<sup>192</sup>Curiosamente, não chegou à contemporaneidade nenhuma notícia sobre os poemas elaborados pelas carmelitas do Monastério de San José e nem comentário algum por parte de Teresa d'Ávila, assim como os que aqui são estudados, com exceção do rápido comentário que consta na carta 168.

<sup>193</sup> “Mande vuestra señoría que se enmienden; que yo me enmendaré en no me parecer a mi hermano en poco humilde. Todos son tan divinos esos señores, que han perdido por carta de más;” (Vej. 6, 1)

Sob esse olhar e, de acordo com a análise da obra *Vexame*, é possível inferir algumas questões importantes. Uma delas é a presença de determinadas características, tais como o humor e a ironia. A outra questão diz respeito à autoridade literária de Teresa d'Ávila, já em seu tempo, fazendo com que se tornasse viável esse modelo de jogo literário, em que uma mulher religiosa, tida como iletrada, desse vexame a poemas de homens, a maioria letrados e religiosos.

É possível que o martelar do discurso teresiano sobre a escrita por obediência, tenha sido a razão de *Vexame* chegar aos dias atuais, pois há uma tendência a que os textos das escritoras religiosas sejam interpretados sem desconfianças mais profundas, o que provoca e mantém a imagem de tais obras sob a aparência única da devoção.

A mencionada desconfiança, no processo de interpretação dos escritos das religiosas, refere-se à possibilidade de um mergulho mais profundo nas entrelinhas e, para tal, o contexto em que esses escritos foram elaborados tem suma importância. No caso das obras de Teresa d'Ávila, é fundamental, além da consideração dos contextos, o mapeamento dos padrões que aparecem em seus escritos, isto é, sua retórica.

No estudo intitulado *Teresa of Avila and the Rhetoric of Femininity*<sup>194</sup> (1990), Alison Weber estabelece algumas chaves de leitura dos escritos teresianos mais famosos. A estudiosa afirma que “A retórica de Teresa, em suma, é irônica, já que suas palavras tendem a ser interpretadas diferentemente por seus diferentes leitores”.<sup>195</sup> Essa forma de ler os escritos teresianos vai ao encontro da presente discussão, pois o mesmo reconhece que a escritora de Ávila pensou sua Literatura e a realizou sob um rigoroso projeto de sobrevivência.

Weber menciona que “De acordo com registros históricos, Teresa era uma pessoa que foi capaz de vencer até mesmo os mais fortes adversários com seu grande charme, humor e humildade”<sup>196</sup> e essas características aparecem no corpo da obra *Vexame*, bem como nas cartas e nas entrelinhas das suas obras mais lidas.

Alison Weber infere ainda que “Sua retórica da feminilidade foi autoconsciente, e ao mesmo tempo, defensiva e afiliativa e, acima de tudo, subversiva; isso permitiu a ela quebrar o silêncio paulino”<sup>197</sup>, mas não somente isso. Além da quebra desse silêncio, o que é encontrado na obra teresiana, é uma mostra da existência de uma literatura que tem demorado a ser explorada nos manuais de literatura, por exemplo. Ao menos, não tem ainda sido estudada mais satisfatoriamente.

<sup>194</sup> “Teresa de Ávila e a Retórica da Feminilidade”.

<sup>195</sup> “Teresa’s rhetoric, in short, is ironic, since her words are meant to be interpreted differently by her different audiences.” (WEBER, 1990, p. 81)

<sup>196</sup> “By all historical accounts Teresa was a captivating individual who was able to win over even hardened adversaries with her great charm, humor, and humility” (WEBER, 1990, p. 4-5)

<sup>197</sup> “Her rethoric of femininity was self-conscious, alternatively defensive and affiliative, and above all subversive; it allowed her to break the Pauline silence.”(WEBER, 1990, p. 16)

# 5

## Considerações Finais



A produção literária das escritoras religiosas que viveram durante a Idade Média, ou daquelas que receberam influências advindas desse longo período da História, tem encontrado certa resistência para ser reconhecida como tal, tanto por parte dos Estudos Literários, quanto por parte de algumas linhas de pensamento nutridas em instituições religiosas diversas, principalmente, na Igreja Católica Apostólica Romana.

No entanto, essa dupla via de resistências não ocorre no campo das individualidades de leitores/as profissionais ou não profissionais (para usar a nomenclatura proposta por André Lefevere). Indo mais fundo na questão, torna-se claro que não se pode conferir às pessoas, individualmente, sejam críticos/as, professores/as, tradutores/as, editores/as e leitores/as casuais, a responsabilidade pelas mencionadas resistências, mas, à existência de um sistema dentro do qual leitores/as profissionais e não profissionais atuam, mantendo a circulação de determinadas obras e/ou desenvolvendo possibilidades de inclusão de outras.

O pensamento sistêmico, explanado por Lefevere, e advindo das contribuições dos Formalistas Russos, ajuda a formar a compreensão de que há um grande movimento, possuidor de certos elementos, tais como o mecenato, as reescrituras (edições, traduções, comentários, adaptações, entre outras manifestações), regidos por ideologias que adotam ou rejeitam determinadas poéticas como válidas e outras como menos importantes ou, simplesmente, não reconhecidas.

Essa perspectiva, inevitavelmente, leva à reflexão sobre a existência do cânone literário (e religioso) e como se faz importante problematizá-lo(s) a partir da constatação de que não é por acaso que existem as resistências percebidas. Se, por um lado, os Estudos Literários rejeitam ou não têm acesso aos escritos das religiosas, do outro lado, a principal instância que sacraliza as produções literárias dessas autoras, não raro mantém um discurso de proteção que dificulta compreensões outras, advindas dos espaços seculares.

Tal fenômeno é bastante evidente quando se observa o tratamento oferecido aos escritos de Teresa d'Ávila, tanto por parte dos estudos da Teologia, seu principal espaço simbólico de análise, no presente, quanto por parte dos Estudos Literários, cujo cânone ainda não os absorveu satisfatoriamente.

Sob esse olhar, a pesquisa que resultou na elaboração deste trabalho, destaca o papel das traduções, estudos e edições com vistas à revisão do cânone literário. Ao estudar e traduzir as duas obras literárias de Teresa d'Ávila conhecidas como *Exclamaciones* e *Vejamen* (e propostas, na tradução apresentada, como *Solilóquios de Teresa d'Ávila* e *Vexame*, respectivamente), sob a perspectiva de sua performance estética (mas, sem negligenciar seus aspectos religiosos), promove-se outros caminhos de percepções que incluem o reconhecimento de um projeto literário implícito na produção literária em questão.

Outro aspecto importante nestas reflexões relaciona-se à identificação de uma genealogia de autoria feminina que construiu uma tradição literária de caráter místico cristão, cujo nascedouro pode ser considerado o período medieval. Nesse sentido, os

escritos de Teresa d'Ávila são parte de um percurso de produções que tem a presença de obras escritas por Clara de Assis, Marguerite Porète, Margery Kempe, Juliana de Norwich, Hildegarda de Bingen, entre tantas outras. O referido percurso, inclusive, não estanca na produção teresiana.

É válido pensar que:

Trabalhar com literatura escrita por mulheres, com as suas experiências e reflexões - como já evidenciaram os tantos trabalhos já produzidos acerca de escritoras e obras de várias épocas e contextos - podem nos ajudar a construir outros espaços de significação, outros modos de se ver, de se entender e estar no mundo, diferentes dos construídos até então. (BROCHADO, 2001, p. 1)

Concordando com Brochado e considerando as reflexões promovidas pelo estudo de *Solilóquios de Teresa d'Ávila* e *Vexame*, pode-se inferir que um dos outros espaços de significação possíveis de serem identificados relaciona-se à Mística cristã medieval inscrita no conjunto das obras de Teresa d'Ávila.

A grosso modo, não há novidade em reconhecer o caráter místico dos escritos da monja espanhola. O que parece novo, e cada vez mais evidente, diz respeito ao reconhecimento da vizinhança, ou melhor, do entrelaçamento das linguagens mística e literária, fazendo com que não haja uma diferenciação clara entre as mesmas. Sob o pano de fundo das investigações voltadas aos Estudos Literários, inclusive, torna-se perigoso e até desaconselhável fazer uma separação ou, pior ainda, qualquer hierarquização entre os aspectos linguísticos que expressam a Mística cristã medieval e os aspectos linguísticos próprios da Literatura.

Graças aos escritos elaborados sob o viés da Mística, inúmeras intelectuais inscreveram-se no rol daquelas que levantaram a voz para apresentar seus saberes teológicos, literários e/ou filosóficos, frequentemente sofrendo duras perseguições. Segundo Nogueira,

[...] estas almas, que se tornam reflexos de Deus, são almas femininas numa época em que não cabia às mulheres o dom de pregar, ensinar ou escrever, sobretudo o que pregaram, ensinaram e escreveram. Logo, suas vozes e suas escritas soam como uma espécie de transgressão, aliás, de uma tripla transgressão: uma transgressão de gênero (mesmo que não deva ter o peso do sentido moderno do termo); uma transgressão contra a ortodoxia da Igreja (quando criticam explicitamente ou veladamente alguns dos seus hábitos) e uma transgressão dos limites da relação entre o humano e o divino (quando a alma e Deus se tornam um só). Ora, se os escritos dessas mulheres nos espantam, não só pela vivência que eles refletem, mas também, como afirmam alguns estudiosos, pelo enraizamento de um fundo sólido de conhecimentos; o que

dizer da reação de muitos dos seus contemporâneos: um assombro que alguns consideraram maravilhoso e outros, perigoso. (NOGUEIRA, 2015, p. 97)

A transgressão à qual se referem o trecho acima, no contexto da atuação de Teresa d'Ávila, em primeiro lugar, é escrever. Não é à toa que, em quase todos os seus escritos há um prólogo que traz um discurso de autodepreciação, onde a autora declara escrever por obediência a seus superiores eclesiais, mas acrescenta a ambígua declaração de que possui licença para escrever.

Um aspecto digno de menção, resultante do estudo da obra *Solilóquios de Teresa d'Ávila*, liga-se à presença de elementos tais como metáforas, antíteses e paradoxos, expressando a voz de um eu inquieto e agônico que, especialmente no caso dessa obra, a voz que se expressa é a de uma alma presa à miséria da vida terrena e que anseia pela morte a fim de encontrar o divino Amado.

Quanto a *Vexame*, o humor produzido pela sátira e pela ironia é o tom central da obra, e não poderia deixar de ser, já que os *vexames* eram trotes literários que tinham como objetivo “dar vexame” aos graduandos das universidades espanholas. Ora chamados também de *gallos*, esses textos eram produzidos por professores catedráticos que brincavam e até humilhavam os formandos que produziam versos para serem julgados em público.

As investigações que resultaram em todas estas considerações mostraram que, tanto *Vexame* quanto *Solilóquios de Teresa d'Ávila*, possuem elementos que podem ser considerados antecipadores do Barroco, já que esse estilo literário ainda não estava totalmente em vigor, na época em que Teresa d'Ávila escreveu.

É pertinente, ainda, a problematização quanto à classificação dessas obras, por parte da maioria de seus editores, como *Obras Menores* frente a escritos como o *Libro de la Vida*, *Camino de Perfección*, *Fundaciones e Moradas del Castillo Interior*. Tal hierarquização é compreensível sob a perspectiva dos estudos teológicos, já que estes são centrados em aspectos doutrinários e eclesiais, mas não poderia ser aplicada aos Estudos Literários, cujo critério de apreciação e análise reside nas escolhas estéticas. Evidentemente, um diálogo entre esses dois campos de leitura pode ser feito, embora os discursos de cada um tenham suas peculiaridades a ser reconhecidas.

Do ponto de vista dos Estudos Literários, é importante o estabelecimento de uma postura de saudável desconfiança diante da literalidade dos textos de Teresa d'Ávila. Essa desconfiança é o que torna possível mergulhar mais profundamente nas camadas metafóricas construídas pelo engenho artístico da autora. Seguindo esse pensamento, é possível questionar a ideia de que sua escrita fora realizada com total despojamento e apenas por obediência. Se assim o fosse, qual seria a finalidade da escrita do *Vexame*, por exemplo, se a escritora era monja e lhe importava apenas o serviço de sua profissão religiosa? E poderia, ainda, ser perguntado: é possível praticar arte apenas para obedecer a alguém ou a alguma instituição?



Outro questionamento, ainda, diz respeito à concepção de “pessoas letradas”, durante o *Siglo de Oro*, como unicamente aquelas que haviam frequentado as universidades e estudado latim e grego. Sendo Teresa d’Ávila mulher, e profundamente culta, criou várias estratégias de sobrevivência artística, intelectual e pessoal para que suas obras não chamassem a atenção da vigilância inquisitorial. A escritora lia em latim, como atestam seus escritos, comentou livros bíblicos que não eram disponíveis em vernáculo. Ela também fez citações, em latim, embora fizesse questão de citar truncadamente para aproximar as citações das marcas da pronúncia, a fim de que sua declarada ignorância fizesse sentido para quem a lesse superficialmente. A partir desses elementos, é mesmo justo considerar Teresa d’Ávila como iletrada?

Partindo das leituras desenvolvidas no percurso destas considerações, esse é mais um ponto que requer uma saudável desconfiança diante dos discursos que chegaram aos dias atuais sobre a escritora de Ávila. Parece coerente considerá-la como iletrada, no contexto de sua existência física. No entanto, torna-se urgente recordar que os conceitos mudam e os estudos que se voltarem à produção teresiana, no presente, inevitavelmente olharão para a mesma com os olhos do presente, por mais que os contextos sejam levados em conta. Afinal, como forjar ao pé da letra uma mente do *Siglo de Oro* para olhar para o *Siglo de Oro*? As investigações do presente, portanto, podem olhar para o passado sob o exercício da consideração dos contextos históricos, mas isso é diferente de repetir os discursos ao longo das épocas, como se os valores e as possibilidades de leitura continuassem os mesmos.

Se assim ocorre com os conceitos e dados biográficos da autora, também é verdade que as traduções de sua obra, retomando as contribuições de Lefevere, também oferecem uma imagem de seus escritos. Isto quer dizer que esse é um fator relacionado à resistência do cânone literário em adotar a produção de Teresa d’Ávila nos meios seculares, pois, se as suas obras são editadas, comentadas, traduzidas e publicadas sempre no meio estritamente religioso, seja para estudos teológicos ou para práticas devocionais, seria (e é) necessário um grande esforço por parte dos/as agentes de outras áreas de conhecimento para buscar tais leituras e levá-las a compreensões outras.

Nesse sentido, faz-se importante a existência de outras traduções que enfoquem não apenas os aspectos religiosos, mas também as escolhas estéticas feitas por Teresa d’Ávila e que são reveladoras de sua cultura e sensibilidade artísticas. Portanto, sob esse olhar, foram desenvolvidas traduções das obras *Exclamaciones* (para *Solilóquios de Teresa d’Ávila*) e *Vejamen* (para *Vexame*) e, de tal exercício, algumas propostas surgiram, respondendo ao projeto tradutório norteador.

Quanto a *Solilóquios de Teresa d’Ávila*, o primeiro elemento novo a ser proposto é justamente o título da obra. É sabido que esse escrito teresiano constitui-se como um conjunto de 17 textos (monologais e exclamativos) esparsos que, aparentemente, não foram escritos com o objetivo de formar um livro. Ao menos, não foi possível, até o momento, identificar uma sequência clara entre os textos, seja do ponto de vista estrutural, seja do ponto de vista conteudístico. Então, o título *Exclamaciones* é a redução do título oferecido por frei Luís de León, primeiro editor das obras de Teresa d’Ávila, em 1588, conforme o exposto no decorrer destas considerações.

Essas informações levam a concluir que a obra pode ter seu nome revisto. Nesse caso, foi considerado o gênero textual usado pela autora, o solilóquio, bem como o tom manifestado no texto que apresenta a voz de uma alma inquieta e agônica diante de sua condição terrena. Sob essas leituras, a tradução apresentada após esta pesquisa, intitulou esse escrito de Teresa d’Ávila como “Solilóquios de Teresa d’Ávila”.

Outra escolha tradutória que recaiu sobre os solilóquios teresianos foi em relação aos sinais de pontuação que foram empregados mais abundantemente a fim de intensificar o *pathos* que a leitura do texto sugere. Esse elemento suporta, também, muito da liberdade cabível ao projeto tradutório aqui praticado, já que no século XVI os autógrafos não possuíam pontuação, ficando a cargo dos editores, imprimir o possível tom a ser lido.

De maneira geral, o outro aspecto adotado como escolha tradutória serviu tanto para os *Solilóquios de Teresa d’Ávila*, quanto para *Vexame*. Trata-se das inversões sintáticas que foram mantidas ao máximo, dentro das possibilidades da língua portuguesa. O principal motivo dessa preservação está relacionado à coerência com a tonalidade de antecipação do Barroco que se pode notar a partir da leitura do texto em língua espanhola.

Por tudo o que foi discutido e constatado, torna-se pertinente a proposta de inserção das obras teresianas no mesmo cânone que adota a escritura de Garcilaso de la Vega (1501-1536), Luís de Góngora (1561-1627), Miguel de Cervantes (1547-1616) e Lope de Vega (1562-1635), autores cujas obras são canônicas na história da Literatura espanhola e em um campo mais amplo, na Literatura ocidental.

Portanto, é possível concordar com Terry Eagleton, quando este afirma que “A definição de literatura fica dependendo da maneira pela qual alguém resolve ler, e não da natureza daquilo que é lido” (EAGLETON, 2006, p. 12), já que a Literatura “Trata-se de um tipo de linguagem que chama a atenção sobre si mesma [...]” (EAGLETON, 2006, p. 3). Isso deveria ser o suficiente para evitar nutrir estranhezas quando se trata de apreciar e estudar os escritos de Teresa d’Ávila sob o viés dos Estudos Literários.

Assim sendo, espera-se que estas reflexões contribuam para a uma parte da (des)construção de (pre)conceitos sobre o que Teresa d’Ávila escreveu e como ela escreveu, tendo em mente que toda produção literária está aberta a infinitas possibilidades de leitura (e que bom que é assim!).

Por essa mesma razão, as reflexões que são veiculadas no todo destas considerações nasceram para multiplicar os caminhos de leitura e alargar olhares, bem como para chamar a atenção sobre a existência de um conjunto de escritos formadores de uma tradição advinda do Medievo.

Se apreciados e estudados como merecem, os mencionados escritos serão capazes de dar maior abrangência o cânone literário ocidental e modificar muitas concepções, ainda superficiais, sobre a Idade Média e sobre as obras das escritoras que deram o impulso inicial à tradição de autoria feminina da Mística cristã ocidental. Sem

dúvida, entre as obras dessas mulheres, como herdeira do Medievo e antecipadora do Barroco, está a profícua escritura de Teresa d'Ávila.

# 6

## Referências



AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. [Tradução de J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina]. 6. Ed. Petrópolis: Vozes, 2013.

AGOSTINHO, Santo. Solilóquios. [Tradução de Adaury Fiorotti]. In: AGOSTINHO, Santo. **Solilóquios e Vida Feliz**. São Paulo: Paulus, 1998.

ALVAR, Carlos. MAINER, José-Carlos. NAVARRO, Rosa. **Breve historia de la literatura española**. Madrid: Alianza Editorial, 2012.

ÁLVAREZ, Tomás. PASCUAL, Rafael. **Estudios Teresianos V: Autógrafos – ubicación y contenido**. Burgos: Monte Carmelo, 2014.

ALMEIDA, Lélia. **Linhagens e ancestralidade na literatura de autoria feminina**. ÂNGULO: Cadernos do Centro Cultural Teresa D'Ávila, nº 117/8, 2009. Disponível em: <http://www.fatea.br/seer/index.php/angulo/article/viewFile/248/205>. Acesso em: 16 out. 2018.

A NUVEM DO NÃO-SABER. [Tradução de Maria de Moraes Barros]. São Paulo: Paulus: 1987.

ANTÍGUA, Sor Maria de la. **Desengaños de religiosos y de almas que tratan de virtud**. Disponível em: [http://www.bibliotecavirtualdeandalucia.es/catalogo/catalogo\\_imagenes/grupo.cmd?path=1009111](http://www.bibliotecavirtualdeandalucia.es/catalogo/catalogo_imagenes/grupo.cmd?path=1009111). Acesso em: 26 fev. 2014.

AUCLAIR, Marcelle. **Santa Teresa de Ávila: a dama errante de Deus**. 4 ed. Braga: Livraria Apostolado da Imprensa, 2001.

ÁVILA, Affonso. Barroco: um elo no processo criativo. In: ÁVILA, Affonso. **O Lúdico e as Projeções do Mundo Barroco I: uma linguagem a dos cortes, uma consciência a dos lucos**. 3. Ed. São Paulo: Perspectiva (Col. Debates, v. 35), 1994. p. 23-37.

BARRIENTOS, Alberto (Dir.). **Introducción a la lectura de Santa Teresa**. 2 ed. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2002.

BARTHES, Roland. **O Óbvio e o Obtuso**. [Tradução de Léa Novaes]. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1990.

BARTHES, Roland. **O prazer do texto**. [Tradução de J. Guinsburg]. 5 ed. São Paulo: Perspectiva, 2010.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2002.

BORRIELLO, L. et al (Dir.). **Dicionário de Mística**. [Tradução de Benôni Lemos et al]. São Paulo: Paulus, 2003.

BRANDÃO, Bernardo Guadalupe dos Santos Lins. **Experiência Mística e Filosofia**

**em Plotino.** 2007. 146 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2007. Disponível em: [http://www.bibliotecadigital.ufmg.br/dspace/bitstream/handle/1843/ARBZ-7X4KH9/disserta\\_\\_o.pdf?sequence=1](http://www.bibliotecadigital.ufmg.br/dspace/bitstream/handle/1843/ARBZ-7X4KH9/disserta__o.pdf?sequence=1). Acesso em: 17 abr. 2018.

BRANDÃO, Izabel; CAVALCANTI, Ildney et al (Org.). **Traduções da Cultura:** perspectivas críticas feministas (1970-2010). Florianópolis: EDUFAL; Editora da UFSC, 2017.

CALADO, Alder Júlio Ferreira. O perfil instituinte do movimento das beguinhas, na baixa Idade Média. In: DEPLAGNE, Luciana E. F. Calado (Org.). **Faces do Medieval:** gênero, poéticas, resistências. Olinda: Baraúna, 2008.

CALADO, L. E. F. “Palavras em ato: A Literatura de autoria feminina na Idade Média.” In: 17º ENCONTRO NACIONAL DA REDE FEMINISTA NORTE E NORDESTE DE ESTUDOS E PESQUISA SOBRE A MULHER E RELAÇÕES DE GÊNERO. 2012. Anais eletrônicos... João Pessoa: UFPB, 2012. Disponível em: <http://www.ufpb.br/evento/lti/ocs/index.php/17redor/17redor/paper/view/405/200>. Acesso em: 08 jan. 2014.

CAMPOS, Haroldo de. Da tradução como criação e como crítica. In: **Metalinguagem & outras metas.** 4. ed. São Paulo: Perspectiva, 2004. [Debates 247].

CASANOVA, Pascale. A fábrica do universal. In: **A república mundial das letras.** [Tradução de Marina Appenzeller]. São Paulo: Estação Liberdade, 2002.

CATARINA DE SENA, Santa. **Cartas Completas.** [Tradução de João Alves Basílio]. Paulus, 2005.

CATARINA DE SENA, Santa. **O Diálogo.** [Tradução de João Alves Basílio]. São Paulo: Paulus, 1985.

CERTEAU, Michel de. **A fábula mística:** séculos XVI e XVII. [Tradução de Abner Chiquieri]. Rio de Janeiro: Forense, 2015. Vol. I.

CESAR, Ana Cristina. **Crítica e tradução.** São Paulo: Editora Ática, 1999.

COMPAGNON, Antoine. **Literatura para quê?** [Tradução de Laura Taddei Brandini]. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.

COMPAGNON, Antoine. **O demônio da teoria.** [Tradução de Cleonice Paz Barreto Mourão e Consuelo Fortes Santiago]. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

COSTA, Margareth Torres de Alencar. **Sóror Juana Inés de la Cruz:** Autobiografia e Recepção. Disponível em: <http://www.pgletras.com.br/2013/teses/tese-Margareth-Torres-de-Alencar-Costa.pdf>. Acesso em: 30 set. 2014.

CRISTÓFOL Y SEL, Maria Cruz. **Canon y censura en los estudios de traducción**

**literaria:** algunos conceptos y pautas metodológicas para la investigación. TRANS: Revista de Traductología, nº 12, 2008. Disponível em: [http://www.trans.uma.es/pdf/Trans\\_12/t12\\_189-210\\_MCCristofol.pdf](http://www.trans.uma.es/pdf/Trans_12/t12_189-210_MCCristofol.pdf). Acesso em: 19 out. 2014.

CRUZ, San Juan de la. **Obras Completas.** 2 ed. Madrid: BAC, 1991. [BAC 15. Edição preparada por Lucinio Ruano de la Iglesia].

DARNTON, Robert. Os intermediários esquecidos da Literatura. In: DARNTON, Robert. **O beijo de Lamourette.** [Tradução de Denise Bottmann]. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

DEPLAGNE, Luciana Eleonora de Freitas Calado (org.). **As intelectuais da Idade Média:** pensadoras, místicas, cientistas e literatas. João Pessoa: Editora da UFPB, 2015.

EAGLETON, Terry. **Teoria da Literatura:** uma introdução. [Tradução de Waltensir Dutra]. 6. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

ECKHART, Mestre. **Sobre o Desprendimento e Outros Textos.** [Tradução de Alfred J. Keller]. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

EFREN DE LA MADRE DE DIOS; STEGGINK, Otger. **Tiempo y Vida de Santa Teresa.** Madrid: La Editorial Católica, 1968. [BAC 283].

EGIDO, Aurora. **La voz de las letras en el Siglo de Oro.** Madrid: Abada Editores, 2003.

ÉPINEY-BURGARD, Georgette. ZUM BRUNN, Émilie. **Mujeres Trovadoras de Dios.** 1. ed. Barcelona: Bolsillo Paidós, 2007.

FASSINI, Frei Dorvalino Francisco (Org.). **Fontes Franciscanas.** [Tradução de Dom Frei Fernando Mason et al]. Santo André: O mensageiro de Santo Antônio, 2004.

FERREIRA, Rony Márcio Cardoso. “Traduzir pode correr o risco de não parar nunca: Clarice Lispector tradutora, um arquivo”. In: *Belas Infiéis*, nº 2, 2017. Disponível em: <http://periodicos.unb.br/index.php/belasinfiéis/article/viewFile/10630/7696>. Acesso em: 04 set. 2018.

FERIN, Mafalda. “A voz de Antónia Margarida Castelo Branco”. In: *LITERATURA de conventos: autoria feminina. História e Antologia da Literatura Portuguesa: Século XVII*, nº 32, 2005. Disponível em: [http://www.leitura.gulbenkian.pt/boletim\\_cultural/files/HALP\\_32.pdf](http://www.leitura.gulbenkian.pt/boletim_cultural/files/HALP_32.pdf). Acesso em: 15 out. 2013.

FLOTOW, Luise von. Traduzindo mulheres: de histórias e re-traduições recentes à tradução “Queerizante” e outros novos desenvolvimentos significativos. [Tradução de Tatiana Nascimento dos Santos]. In: BLUME, Rosvitha Friesen. PETERLE, Patricia (orgs.). **Tradução e relações de poder.** Tubarão: Ed. Copiart, 2013; Florianópolis: PGET/UFSC. p. 169-192.

FOUILLOUX, Danielle; LANGLOIS, Anne, et al. (Orgs.). **Dicionário Cultural da Bíblia**. [Tradução de Marcos Bagno]. Edições Loyola, São Paulo: 1998.

FORCADES I VILA, Teresa. **La Teología Feminista en la Historia**. Barcelona: Fragmenta Editorial, 2011.

FRANCO JÚNIOR, H. **A Idade Média: nascimento do Ocidente**. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 2001.

FRANCO, João José de Melo. Apresentação. In: FRANCO, João José de Melo. **Carmina Burana: canções de Beuern**. [Tradução de João José de Melo Franco]. Rio de Janeiro: Ibis Libris, 2009.

GALACHE, Pe. Gabriel C. (Dir.). **Obras Completas: Teresa de Jesus**. [Tradução de Adail Ubirajara Sobral et al.] 4. ed. São Paulo. Edições Loyola: 2009.

GÓES, Clara de. “Aspectos da Espiritualidade Feminina em Teresa D’Ávila”. In: CICLO A TRADIÇÃO MONÁSTICA E O FRANCISCANISMO. 2002. Anais eletrônicos... Rio de Janeiro: UFRJ, 2002. [http://www.pem.historia.ufrj.br/arquivo/atas\\_ciclotradicao.pdf](http://www.pem.historia.ufrj.br/arquivo/atas_ciclotradicao.pdf). Acesso em: 08 jan. 2016.

GÓMEZ, Giselle. **Teresa de Jesús: entre obediencia y transgresión**. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2014.

GONÇALVES, Maria Isabel (Org.). **Exclamações: Teresa de Jesus**. São Paulo: Cultor de Livros, s/d.

HADEWICH DE AMBERES. **Deus Amor e Amante**. [Tradução de Roque Frangiotti]. São Paulo: Edições Paulinas, 1989.

HATZFELD, Helmut. **Estudos sobre o Barroco**. [Tradução de Célia Berrettini]. 2. Ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 2002.

HILDEGARDA DE BINGEN. **Scivias (Scito Vias Domino): conhece os caminhos do Senhor**. [Tradução de Madre Columba Hart e Jane Bishop]. São Paulo: Paulus, 2015.

HUETE, Belén Molina. “Hijas de su voz y de su alma”: las exclamaciones de Sor Gregoria Francisca de Santa Teresa (1653-1736). In: **Revista de Escritoras Ibéricas**. Volume 2, no. 2014. Disponível em: <http://revistas.uned.es/index.php/REI/article/view/11994/12346>. Acesso em: 14 jan. 2016.

HUIZINGA, Johan. **O Outono da Idade Média: estudo sobre as formas de vida e de pensamento dos séculos XIV e XV na França e nos países baixos**. [Tradução de Francis Petra Janssen]. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

JOHNSTON, William. **Mystical Theology: the Science of love**. 2. ed. London: Harper Collins Publishers, 1996.

KEMPIS, Tomás de. **Imitação de Cristo**. 41. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

KESSEL, Elisja Schulte van. **Virgens e mães entre o céu e a terra: As cristãs no início da Idade Moderna**. [Tradução de Maria Clarinda Moreira]. In: DUBY, Georges; PERROT, Michelle. **História das Mulheres: Do Renascimento à Idade Moderna**. 507 ed. Porto: Edições Afrontamento, 1990. p. 181-227.

KRISTEVA, Julia. **Teresa, amor mío: Santa Teresa de Ávila**. [Traducción de António Rodríguez]. Barcelona: Paso de Barca, 2015.

LANZI, Claudio. La religiosità medievale e l’asceti monastica. In: LANZI, Claudio. **Se-des Sapientiae: L’Universo Simbolico delle Catedrali**. Roma: Simmetria, 2009.

LARANJEIRA, Mário. **Poética da tradução**. 2. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2003. (Criação & Crítica 12).

LEFEVERE, André. **Tradução, Reescrita e Manipulação da Fama Literária**. [Tradução de Claudia Matos Seligmann]. Bauru: Edusc, 2007.

LE GOFF, Jacques. **O Deus da Idade Média: conversas com Jean-Luc Pothier**. [Tradução de Marcos de Castro]. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

LE GOFF, Jacques. **Os intelectuais da Idade Média**. [Tradução de Maria Julia Goldswasser]. 2. ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1989.

LE GOFF, Jacques. **Uma longa Idade Média**. [Tradução de Marcos de Castro]. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

L’HERMITE-LECLERCQ, Paulette. A Ordem Feudal: séculos XI-XII. (Tradução de Francisco G. Barba e Teresa Joaquim). In: DUBY, Georges; PERROT, Michelle. **História das Mulheres: a Idade Média**. 476 ed. Porto: Edições Afrontamento, 1990. p. 273-329.

LIMA, Julio Cesas de. **Etimologia: etimos de vários idiomas**. Disponível em: <http://www.coisasesentidos.com.br/2015/03/etimos-gregos-e-latinos.html>. Acesso em: 29 out. 2017.

LITERATURA de conventos: autoria feminina. História e Antologia da Literatura Portuguesa: Século XVII, Lisboa, ago. 2005. Disponível em: [http://www.leitura.gulbenkian.pt/boletim\\_cultural/files/HALP\\_32.pdf](http://www.leitura.gulbenkian.pt/boletim_cultural/files/HALP_32.pdf). Acesso em: 15 out. 2013.

LOIOLA, Santo Inácio de. **Exercícios Espirituais**. [Tradução de Vital Cordeiro Dias Pereira]. 3. ed. Lisboa: Livraria A.I. – Braga, 1999.

MACHADO, Lourival Gomes. **Teorias do Barroco**. In: MACHADO, Lourival Gomes. Barroco mineiro. 4. Ed. São Paulo: Perspectiva (Col. Debates, v. 11), p. 29-77, 1991.

MADROÑAL, Abraham. **De Grado y de Gracias**: vejámenes universitarios de los siglos de oro. Madrid: CSIC, 2005.

MAGALHÃES, Isabel Allegro de. **Nota prévia**. In: LITERATURA de conventos: autoria feminina. História e Antologia da Literatura Portuguesa: Século XVII, nº 32, 2005. Disponível em: [http://www.leitura.gulbenkian.pt/boletim\\_cultural/files/HALP\\_32.pdf](http://www.leitura.gulbenkian.pt/boletim_cultural/files/HALP_32.pdf). Acesso em: 15 out. 2013.

MARAVALL, José Antônio. **A cultura do Barroco**. [Tradução de Silvana Garcia]. São Paulo: Edusp, 2009.

MARTINS, Nilce Sant'Anna. **As muitas faces do Barroco**. Disponível em: <http://www.usp.br/revistausp/02/23-nilce.pdf>. Acesso em: 13 set. 2013.

MARTY, Martin. **O Mundo Cristão**: uma história global [Tradução de Daniel Estill]. Rio de Janeiro: Objetiva, 2014.

MCGINN, Bernad. **As Fundações da Mística**: das origens ao século V. [Tradução de Luís Malta Louceiro]. São Paulo: Paulus, 2012. Tomo I.

MENDOZA, Juan de Palafox y. Notas. In: JESUS, Santa Teresa de. **Obras Completas de Santa Teresa De Jesus**: cartas de Santa Teresa de Jesus con notas del excelentísimo y reverendísimo señor don Juan de Palafox y Mendoza obispo de Osma. Barcelona: Librería de Don Juan Oliveres, 1848. Tomo I. (Tesoro de Autores Ilustres).

MESCHONNIC, Henri. **Poética do Traduzir**: não tradutologia. [Tradução de Eduardo Domingues]. Belo Horizonte: FALE/UFMG, 2009.

MILTON, J. **Tradução**: teoria e prática. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

MIRALLES, Alicia Silvestre. "Místicas: voz, silêncio, liberdade". In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL MULHER E LITERATURA. HOMENAGEADAS: ESCRITORAS NEGRAS, 14., 2011, Brasília. Anais eletrônicos... Brasília: Unb, 2011. Disponível em: [http://www.telunb.com.br/mulhereliteratura/anais/wpcontent/uploads/2012/01/alicia\\_silvestre.pdf](http://www.telunb.com.br/mulhereliteratura/anais/wpcontent/uploads/2012/01/alicia_silvestre.pdf). Acesso em: 11 out. 2011.

MORAES, Suelma de Souza. **Conhecimento de Si e de Deus**: dialética e hermenêutica nas Confissões de Santo Agostinho. 2. ed. São Paulo: Fonte Editorial, 2013.

MORAL, P. Fr. Bonifacio. **Vida de Santa Teresa de Jesús**: para uso del pueblo. 2 ed. Valladolid: Leonardo Miñon, 1890. Disponível em: <http://ebiblioteca.org/?/ver/20009>. Acesso em: 17 jun. 2018.

NOGUEIRA, Maria Simone Marinho. "Mística Feminina: escrita e transgressão". In: **Revista Graphos**. Revista da Pós-graduação em Letras da UFPB. Volume 17, no.2, 2015. Disponível em: <http://periodicos.ufpb.br/index.php/graphos/article/view/27290/1464>. Acesso em: 13 fev. 2016.

OCAÑA, Isabel Navas. Santa Teresa y la crítica: de la santa a la escritora. In: FERMÍN, Fco. Javier Sancho. LONDOÑO, Rómulo Cuartas. NAWOJOWSKI, Jerzy. (Dir.). **Teresa de Jesús**: Patrimonio de la humanidad, Burgos: Monte Carmelo, 2016. p. 347-358.

OLIVEIRA, Karine da Rocha. **Escrita Conventual**: raízes da literatura de autoria feminina na América hispânica. 2014. 203 f. Tese (Doutorado em Letras) - Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2014. Disponível em: <http://repositorio.ufpe.br/bitstream/handle/123456789/13289/TESE%20Karine%20da%20Rocha%20Oliveira.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em: 08 jan. 2016.

OLIVEIRA, Maria Clara Castellões de; OLIVEIRA, Priscila Pellegrino de. **Rachel de Queiroz e a tradução na década de 40 do século XX**. Disponível em: <<https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/12705/12705.PDFXXvmi=>>. Acesso em: 04 set. 2018.

ORDEM DOS CARMELITAS DESCALÇOS. Fundamentos, governo e presença no mundo. Disponível em: <http://www.carmelo.com.br/default.asp?pag=po00045>. Acesso em: 16 out. 2011.

OSUNA, Francisco de. **Tercer Abecedario Espiritual**. São Paulo: Cultor de Livros, 2011.

PADOVESE, L. Patrística. In: Lexicon: Dicionário Teológico Enciclopédico. [Tradução de João Paixão Neto e Alda da Anunciação Machado]. São Paulo: Edições Loyola, 2003. p. 576. Disponível em: [https://books.google.com.br/books?id=swvCVmoOWcC&pg=PA576&dq=a+patr%C3%ADstica&hl=ptBR&sa=X&ved=oahUKEwjNptPay\\_jKAh-VEFJAKHbs\\_AtIQ6AEILzAE#v=onepage&q&f=false](https://books.google.com.br/books?id=swvCVmoOWcC&pg=PA576&dq=a+patr%C3%ADstica&hl=ptBR&sa=X&ved=oahUKEwjNptPay_jKAh-VEFJAKHbs_AtIQ6AEILzAE#v=onepage&q&f=false). Acesso em 14 fev. 2016.

PAHLEN, Kurt. A Música do Cristianismo. In: PAHLEN, Kurt. **Nova História Universal da Música**. [Tradução de Masa Nomura]. 10. ed. São Paulo: Melhoramentos, 1995.

PAZ, Octavio. **El arco y la lira**. Madrid: Fondo de Cultura Economica de España, 1972.

PAZ, Octavio. **Sor Juana Ines de la Cruz**: Las Trampas de la Fe. 3. ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1990.

PAZ, Octavio. **Tradução**: literatura e literalidade. [Tradução de Doralice Alves de Queiroz]. Cadernos Viva Voz. Belo Horizonte: FALE/UFMG, 2009.

PIZAN, Christine de. **A Cidade das Damas**. [Tradução e Apresentação de Luciana Eleonora de Freitas Calado Deplagne]. Florianópolis: Editora Mulheres, 2012.

PORETE, Marguerite. **O Espelho das Almas Simples e aniquiladas e que permanecem somente na vontade e no desejo do Amor.** [Tradução de Sílvia Schwartz]. Petrópolis: Editora Vozes, 2008.

PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA. *Obras Completas*. Madrid: BAC, 2002. (Colección Clásicos de La Espiritualidad, 21).

RÉGNIER-BOHLER, Danielle. *Vozes literárias, vozes místicas*. [Tradução de Ana Losa Ramalho et al] In: DUBY, Georges; PERROT, Michelle. **História das Mulheres: a Idade Média**. 476 ed. Porto: Edições Afrontamento, 1990. p. 517-591.

REIS, Roberto. Cânon. In: JOBIM, J.L. (Org.). **Palavras da crítica: tendências e conceitos no estudo da Literatura**. Rio de Janeiro: Imago, p. 65-92.

RIVERA GARRETAS, María-Milagros. **Textos y espacios de mujeres: Europa siglo IV-XV**. Barcelona: Icaria editorial, 2005.

ROSSI, Rosa. **Teresa de Ávila: biografía de una escritora**. [Tradução de Ana Gargatagli Brusi]. Madrid: Editorial Trotta, 2015.

RUIZ, Facundo. **Nocturna mas no funesta poesía y cartas: Sor Juana Inés de la Cruz**. Buenos Aires: Ediciones Corregidor, 2014.

RUYSBROECK, Jan Van. **O Ornamento do Casamento Espiritual**. [Tradução de Lúcia Beatriz Primo]. São Paulo: Polar, 2013.

SANTOS, Luciana Lopes dos. **A Madre Fundadora e os Livros: santidade e cultura escrita no século de ouro espanhol**. 2012. 252 f. Tese (Doutorado em História) - Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2012. Disponível em: <http://www.lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/69787/000873605.pdf?sequence=1>. Acesso em 08 jan. 2016.

SEMINÁRIO DE ESTUDOS MEDIEVAIS DA PARAÍBA, 4., 2017, João Pessoa. **Anais eletrônicos...** João Pessoa: UFPB. Disponível em: <http://www.cchla.ufpb.br/sempr-2017/wp-content/uploads/2017/11/ANAIS-01-DE-NOVEMBRO.pdf>. Acesso em: 10 dez. 2017.

SEÑAS: diccionario para la enseñanza de la lengua española para brasileños. [Tradução de Eduardo Brandão e Claudia Berliner]. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

SILVA, Severino Celestino da. *Crenças em Concepções Virgínicas*. In: SILVA, Severino Celestino da. **O Evangelho e o Cristianismo Primitivo**. 7. ed. João Pessoa: Ideia Editora, 2014.

SIQUEIRA, Sonia Aparecida. *Omnia Ad Majorem Dei Gloriam: o programa dos jesuítas. Justitia et misericordia: o programa da inquisição*. In: CAVALCANTI, Carlos André. CAVALCANTI, Ana Paula (Orgs.). **O que se vê nas religiões?**. São Paulo: Fonte Editó-

rial, 2015. p. 119-163.

SUDBRACK, Josef. **Mística: a busca do sentido e a experiência do absoluto**. [Tradução de Inês Antônia Lohbauer]. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

TÁPIA, Marcelo; NÓBREGA, Thelma Médici (orgs.). **Haroldo de Campo: transcrição**. São Paulo: Perspectiva, 2013. [Estudos 315].

TERESA DE CARTAGENA. **Arboleda de los enfermos**. Disponível em: <http://www.bieses.net/teresa-de-cartagena-arboleda-de-los-enfermos/>. Acesso em 26 fev. 2018.

TERESA, Santa. **Obras Completas**. 17 ed. Burgos: Monte Carmelo, 2014. [MEC 1. Edição preparada por Tomás Álvarez].

TERESA, Santa. **Cartas**. 4 ed. Burgos: Monte Carmelo, 2014. [MEC 2. Edição preparada por Tomás Álvarez].

TERESA DE JESUS, Madre. **Los libros de la Madre Teresa de Iesvs fundadora de los monesterios de monjas y frayles Carmelitas descalços de la primera regla**. Salamanca: Guillermo Foquel, 1588. Disponível em: [https://books.googleusercontent.com/books/content?req=AKW5QaeyjQ3QRHNuevvhM\\_uopqRrZgRoNkym\\_rR92CMJO-Q6dto\\_Zr19oYn\\_\\_EY9TXndAZ\\_IMdzQdSGhZCiWSmLGot83mRXXe6aSQwE24W-FBYSTFXcHeS1mnI463sYeYAED2VIQRWvio8VtN12rXcGyGNSvTewGoD3D-5JNv-CBb5ew\\_\\_gNS-oEi7iRd6bSRve8BM\\_l1iGXl2l8J4yhqjBa-qyxNckIcyqr\\_JTeT6jYBX-3pqy27sg8zvISt7QDBaw\\_M1fRoqf5majbEswOcQSu\\_3AAE4StP5QwaTAXei\\_3Tab-dBp6uWL4RRc](https://books.googleusercontent.com/books/content?req=AKW5QaeyjQ3QRHNuevvhM_uopqRrZgRoNkym_rR92CMJO-Q6dto_Zr19oYn__EY9TXndAZ_IMdzQdSGhZCiWSmLGot83mRXXe6aSQwE24W-FBYSTFXcHeS1mnI463sYeYAED2VIQRWvio8VtN12rXcGyGNSvTewGoD3D-5JNv-CBb5ew__gNS-oEi7iRd6bSRve8BM_l1iGXl2l8J4yhqjBa-qyxNckIcyqr_JTeT6jYBX-3pqy27sg8zvISt7QDBaw_M1fRoqf5majbEswOcQSu_3AAE4StP5QwaTAXei_3Tab-dBp6uWL4RRc). Acesso em: 04 julh. 2018.

TERESA DE JESUS, Madre. **Los libros de la Madre Teresa de Iesvs fundadora de los monesterios de monjas y frayles carmelitas descalços de la primera regla**. Salamanca: Guillermo Foquel, 1589. Disponível em: [https://books.googleusercontent.com/books/content?req=AKW5Qac3qArke8y3wDK8HtClnyTo-toT\\_KG5o\\_Oqxcx3IF-g-9sPUNZy3obuKsSGyFdVdt8Qup64XYgQRYndYV9Y\\_MYmlKsf8gKk09789PI3Vo3U-DwsxpYI9JmZrTd\\_DiojYibdG8xv16Cbs1ZoOvfxtlAZ3qOVw1twMFoFcMSzcokUa\\_JmMkDAAnNNX4VXp86eWBJLbGY\\_XUoMP4Os1S1h9qFPhD2g97zvLmPoF4hK9G-ZayL\\_JeI09g6onJ9tcCPJj6J7aLGwV2SrP4reePX5HheNjvp8ckeNvnbbSH-GyAnKFH-F6htIs](https://books.googleusercontent.com/books/content?req=AKW5Qac3qArke8y3wDK8HtClnyTo-toT_KG5o_Oqxcx3IF-g-9sPUNZy3obuKsSGyFdVdt8Qup64XYgQRYndYV9Y_MYmlKsf8gKk09789PI3Vo3U-DwsxpYI9JmZrTd_DiojYibdG8xv16Cbs1ZoOvfxtlAZ3qOVw1twMFoFcMSzcokUa_JmMkDAAnNNX4VXp86eWBJLbGY_XUoMP4Os1S1h9qFPhD2g97zvLmPoF4hK9G-ZayL_JeI09g6onJ9tcCPJj6J7aLGwV2SrP4reePX5HheNjvp8ckeNvnbbSH-GyAnKFH-F6htIs). Acesso em: 17 jun. 2017.

TERESA DE JESUS, Madre. **Los libros de la B. Madre Teresa de Iesvs fundadora de los monesterios de monjas y frayles carmelitas descalços de la primitiva regla**. Napoles: Constantin Vidal, 1604. Disponível em: [https://books.googleusercontent.com/books/content?req=AKW5QafPnJsMiXCTlvgtYv5hCEFwdjeiPJ7K9CeP6gNOiivvs30P40BzPqNPNskYMO6WbND2ZLSSr4rxwDH4uymxdNozIKYhtwonX55n-Uaate813iCM\\_tvb\\_\\_aCzG60TvdQETpv09nb5Er2WYxDvtW4qhEeaL3\\_jHo5TVNuvL-oBLYyahqG\\_FZa71uzRP\\_2KaiTgukZ\\_\\_e6i3oGouf7NLO\\_eA44Kwh\\_S3kdH\\_byBU\\_wUyYHATLfzoJhQtSQR9YaFM6WolCP4IKP8Rn49RsQYLFw-gp-I8GqulZ\\_\\_RY8A\\_LO72QV-3zLN64](https://books.googleusercontent.com/books/content?req=AKW5QafPnJsMiXCTlvgtYv5hCEFwdjeiPJ7K9CeP6gNOiivvs30P40BzPqNPNskYMO6WbND2ZLSSr4rxwDH4uymxdNozIKYhtwonX55n-Uaate813iCM_tvb__aCzG60TvdQETpv09nb5Er2WYxDvtW4qhEeaL3_jHo5TVNuvL-oBLYyahqG_FZa71uzRP_2KaiTgukZ__e6i3oGouf7NLO_eA44Kwh_S3kdH_byBU_wUyYHATLfzoJhQtSQR9YaFM6WolCP4IKP8Rn49RsQYLFw-gp-I8GqulZ__RY8A_LO72QV-3zLN64). Acesso em: 05 jul. 2018.

TERESA DE JESUS, Madre. **Los libros de la B. Madre Teresa de Iesvs fvndadora de los monasterios de monjas y frayles carmelitas descalços de la primera regla.** Madrid: Luis Sanchez, 1611. Disponível em: [https://books.googleusercontent.com/books/content?req=AKW5QafDl4C2ZySsXWgA-L7CrHvIXUsdUCBkEweuedvLEHyasKQAL-QGnwIzlK4K98YXrXxJoTne\\_NGseRzwlenhCdM3tJ6r19gXeMz7fqdm8AdYP\\_P7cX-S1aosn7dpFptCufab4q4w5BdGBUGlbgqnyaGilxskVsvvTxHXwkaiVzDguyYNZsobOsiZbuEVBpZYfn31gVtzdl7cHfWSbVVGJBPAgSqinvqDv6zLLTaQStfSs3ON893tO-Fnrpyb6KeWzqX7HbuMg\\_UrqgToVDwQrFXJA68LbdAcFj7u67vTFamopDjyInFwZI](https://books.googleusercontent.com/books/content?req=AKW5QafDl4C2ZySsXWgA-L7CrHvIXUsdUCBkEweuedvLEHyasKQAL-QGnwIzlK4K98YXrXxJoTne_NGseRzwlenhCdM3tJ6r19gXeMz7fqdm8AdYP_P7cX-S1aosn7dpFptCufab4q4w5BdGBUGlbgqnyaGilxskVsvvTxHXwkaiVzDguyYNZsobOsiZbuEVBpZYfn31gVtzdl7cHfWSbVVGJBPAgSqinvqDv6zLLTaQStfSs3ON893tO-Fnrpyb6KeWzqX7HbuMg_UrqgToVDwQrFXJA68LbdAcFj7u67vTFamopDjyInFwZI). Acesso em: 10 jun. 2018.

TERESA DE JESUS, Santa. **Obras Completas.** 4. ed. Madrid: La Editorial Catolica, 1974. [BAC 212. Transcrição, introduções e notas de Efrén de la Madre de Dios, OCD e Otger Steggink, O. Carm.]

TERESA DE JESUS, Santa. **Obras Completas.** 4. ed. Madrid: La Editorial Catolica, 2015. [BAC 212. Transcrição, introduções e notas de Efrén de la Madre de Dios, OCD e Otger Steggink, O. Carm.]

TERESA DE JESUS, Santa. **Obras Completas.** Salamanca: Ediciones Sígueme, 2015. [Edição de Maximilano Herráiz].

TERESA DE JESUS, Santa. **Obras Completas De Santa Teresa De Jesus:** cartas de Santa Teresa de Jesus con notas del excelentísimo y reverendísimo señor don Juan de Palafox y Mendoza obispo de Osma. Barcelona: Librería de Don Juan Oliveres, 1848. Tomo I. (Tesoro de Autores Ilustres).

TERESA DE JESUS, Santa. **Obras De Santa Teresa De Jesús:** edición completísima. Madrid: Nicolás de Castro Palomino, 1851. Tomo III. (Biblioteca Clásica de Religión).

TERESA DE JESUS, Santa. **Obras Completas.** 6 ed. Burgos: Editorial De Espiritualidad, 2016.

TERESA DE JESUS, S. Madre. **Los libros de la S. Madre Teresa de Iesvs, Fvndadora de la Reformacion de los Descalços, y Descalças de N. Señora del Carmen.** Çaragoça: Pedro Cabarte, 1628. Disponível em: [https://books.googleusercontent.com/books/content?req=AKW5Qac5CrtVECWfe2EJgiEGFvKeMitWHT3BrgrpD6rzqhiUiVEX-TP9DR\\_4QWoSMLopWUKwm6Cvc8u8ThnTR93DHORbAwrdrQ1gKhuCKaKK-daRbI4tuwyfIFeZfXfgbaFQYxLYTtVClkUsN2ABi17rojAUESan1Nue5z55yeHphpg-SAyRDGVe6FSgQBdlQ\\_WKNaHu7cinwcgsJBBcfB\\_Lg5vxXvFPgNftx9AERHF6oUI\\_iR-jambGSR5JkaTfofoVFQR9dtDn2yXKQfhNeW7BcYOc1Y3-yEBhgBHZ6ETPxe6E6O\\_bjWh3sY](https://books.googleusercontent.com/books/content?req=AKW5Qac5CrtVECWfe2EJgiEGFvKeMitWHT3BrgrpD6rzqhiUiVEX-TP9DR_4QWoSMLopWUKwm6Cvc8u8ThnTR93DHORbAwrdrQ1gKhuCKaKK-daRbI4tuwyfIFeZfXfgbaFQYxLYTtVClkUsN2ABi17rojAUESan1Nue5z55yeHphpg-SAyRDGVe6FSgQBdlQ_WKNaHu7cinwcgsJBBcfB_Lg5vxXvFPgNftx9AERHF6oUI_iR-jambGSR5JkaTfofoVFQR9dtDn2yXKQfhNeW7BcYOc1Y3-yEBhgBHZ6ETPxe6E6O_bjWh3sY). Acesso em: 26 jun. 2018.

TORRES, Milton L.. **A Importância do Assim-chamado Evangelho Segundo Maria Madalena.** <http://ciberteologia.paulinas.org.br/ciberteologia/wpcontent/uploads/2009/05/aimportanciadoassim-chamado.pdf>. Acesso em: 14 fev. 2016.

TRICCA, Maria Helena de Oliveira. **Apócrifos:** os proscritos da Bíblia. São Paulo: Mercury, 2007.

VAUCHEZ, André. **A espiritualidade na Idade Média Ocidental:** séculos VIII a XIII. [Tradução de Lucy Magalhães]. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.

VELASCO, Juan Martín. **El fenómeno místico:** estudio comparado. 3. Ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009.

VILLARROEL, Don Diego de Torres. **Vida exemplar, virtudes heroicas y singulares recibos de la venerable madre Gregoria Francisca de Santa Theresa, carmelita descalza en el convento de Sevilla:** en el siglo doña Gregoria Francisca de la Parra y Queinoje. Salamanca: Imprenta de Antonio Villargordo, 1752. Disponível em: [http://books.googleusercontent.com/books/content?req=AKW-5Qae\\_vo6NgzAD1kXn6dXiF26q8mlMQukV2r2p1oFQlmtkM1IF2oZp2MBUp12WdKgTHdJlf9xH3wbvyqj1pN9NqJJduAUNxw9wZo8u9XwMc6Gdj7HtpXncrWpTeSSN3s-VyZKxazwCLqDjIYK7isD3hflVVuzjqI94Rmx32M9VEGCietQ1Y5XdUaxqLdgTDOL-FfAEefbkklxQZ\\_A658TLREIhRAVgiW8eWfgv2TKXaYwfHYTc16edmKz3nqsiuiQf-6v6WaSqqqUPTgXhhjM6oYPoK6wOGdQA6HuilsUFISEISqoC8](http://books.googleusercontent.com/books/content?req=AKW-5Qae_vo6NgzAD1kXn6dXiF26q8mlMQukV2r2p1oFQlmtkM1IF2oZp2MBUp12WdKgTHdJlf9xH3wbvyqj1pN9NqJJduAUNxw9wZo8u9XwMc6Gdj7HtpXncrWpTeSSN3s-VyZKxazwCLqDjIYK7isD3hflVVuzjqI94Rmx32M9VEGCietQ1Y5XdUaxqLdgTDOL-FfAEefbkklxQZ_A658TLREIhRAVgiW8eWfgv2TKXaYwfHYTc16edmKz3nqsiuiQf-6v6WaSqqqUPTgXhhjM6oYPoK6wOGdQA6HuilsUFISEISqoC8). Acesso em: 21 dez. 2015.

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

WEMPLE, Suzanne Fonay. As mulheres do século V ao X. [Tradução de José S. Ribeiro] In: DUBY, Georges; PERROT, Michelle. **História das Mulheres:** a Idade Média. 476 ed. Porto: Edições Afrontamento, 1990. p. 227-271.

WÖLFLIN, Heinrich. **Renascença e Barroco.** [Tradução de Mary Amazonas Leite de Barros e Antonio Steffen]. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2017.

#### Referências filmográficas

AQUÍ vive Teresa: Monastério de la Encarnación. Direção de José Luis Sánchez Galán. S/d. (31 min.), son., color.

ESPEJOS de España: las fundaciones de Teresa de Jesús. Direção de Sergio Palomares. 2017. (72 min.), son., color.

IRMÃO Sol, Irmã Lua. Direção de Franco Zeffirelli. 1972. (121 min.), son., color.

I, the worst of all. Direção de Maria Luisa Bemberg. 1990. (107 min.), son., color.

LA AVENTURA de la fe: un viaje divino por el interior de uno mismo. Direção de José



Luis Sánchez Galán. S/d. (20 min.), son., color.

O ITINERÁRIO Espiritual no Castelo Interior de Santa Teresa d'Ávila. Direção de Instituto Religioso Nova Jerusalém. S/d. (552 min.), son., color.

O PECADO de Hadewijch. Direção de Bruno Dumont. 2009. (105 min.), son., color.

SAN JOSÉ de Avila: un cielo si le puede haber en la tierra. Direção de Jesús Campillo. 2007. (22 min.), son., color.

TERESA de Jesús. Direção de Josefina Molina. 1983. (449 min.), son., color.

TERESA de Jesús. Direção de Juan de Orduña. 1961. (128 min.), son., P&B.

TERESA, El Cuerpo de Cristo. Direção de Ray Loriga. 2006. (121 min.), son., color.

VISION aus dem leben der Hildegard von Bingen. Direção de Margarethe von Trotta. 2009. (111 min.), son., color.

# 7

## Anexos



### EXCLAMACIONES

#### 1 Ausencia de dios

¡Oh, vida, vida!, ¿cómo puedes sustentarte estando ausente de tu vida? En tanta soledad, ¿en qué te empleas?, ¿qué haces, pues todas sus obras son imperfectas y faltas? ¿Qué te consuela, ¡oh ánima mía!, en este tempestuoso mar?

Lástima tengo de mí y mayor del tiempo en que no viví lastimada. ¡Oh, Señor!, que vuestros caminos son suaves; mas ¿quién caminará sin temor? Temo de estar sin serviros, y cuando os voy a servir no hallo cosa que me satisfaga para pagar algo de lo que devo. Parece que me querría emplear toda en esto, y cuando bien considero mi miseria veo que no puedo hacer nada que sea bueno, si no me lo dais Vos.

¡Oh Dios mío, misericordia mía!, ¿qué haré para que no deshaga yo las grandezas que Vos hacéis conmigo? Vuestras obras son santas, son justas, son de inestimable valor y con gran sabiduría, pues la misma sois Vos, Señor. Si en ella se ocupa mi entendimiento, quéjase la voluntad, porque querría que nadie la estorbase a amaros—pues no puede el entendimiento en tan grandes grandezas alcanzar quién es su Dios—, y deséale gozar y no ve cómo, puesta en cárcel tan penosa como esta mortalidad, todo la estorba, aunque primero fue ayudada en la consideración de vuestras grandezas, adonde se hallan mejor las innumerables bajezas mías.

¿Para qué he dicho esto, mi Dios?, ¿a quién me quejo?, ¿quién me oye sino Vos, Padre y Criador mío? Pues para entender Vos mi pena, ¿qué necesidad tengo de hablar, pues tan claramente veo que estáis dentro de mí? Este es mi desatino. Mas ¡ay, Dios mío!, ¿cómo podré yo saber cierto que no estoy apartada de Vos? ¡Oh, vida mía, que has de vivir con tan poca seguridad de cosa tan importante!, ¿quién te deseará, pues la ganancia que de ti se puede sacar u esperar, que es contentar en todo a Dios, está tan incierta y llena de peligros?

#### 2 Soledad sedienta de almas

Muchas veces, Señor mío, considero que si con algo se puede sustentar el vivir sin Vos es en la soledad, porque descansa el alma con su descanso, puesto que, como no se goza con entera libertad muchas veces, se dobla el tormento; mas el que da el haver de tratar con las criaturas y dejar de entender el alma a solas con su Criador, hace tenerle por deleite. Mas ¿qué es esto, mi Dios, que el descanso cansa al alma que sólo pretende contentaros?

¡Oh, amor poderoso de Dios, cuán diferentes son tus efectos del amor del mundo! Este no quiere compañía, por parecerle que le han de quitar de lo que posee; el de mi Dios, mientras más amadores entiende que hay, más crece, y ansí sus gozos se tiemplan en ver que no gozan todos de aquel bien. ¡Oh, bien mío!, que esto hace, que en los mayores regalos y contentos que se tienen con Vos, lastime la memoria de los muchos que hay que no quieren estos contentos y de los que para siempre los han de perder; y

ansí el alma busca medios para buscar compañía, y de buena gana deja su gozo cuando piensa será alguna parte para que otros le procuren gozar.

Mas, Padre celestial mío, ¿no valdría más dejar estos deseos para cuando esté el alma con menos regalos vuestros y ahora emplearse toda en gozaros? ¡Oh, Jesús mío!, cuán grande es el amor que tenéis a los hijos de los hombres, que el mayor servicio que se os puede hacer es dejaros a Vos por su amor y ganancia, y entonces sois poseído más enteramente; porque, aunque no se satisface tanto en gozar la voluntad, el alma se goza de que os contenta a Vos, y ve que los gozos de la tierra son inciertos, aunque parezcan dados de Vos, mientras vivimos en esta mortalidad, si no van acompañados con el amor del prójimo. Quien no le amare, no os ama, Señor mío, pues con tanta sangre vemos mostrado el amor tan grande que tenéis a los hijos de Adán.

### 3 Ps 4,3.

Considerando la gloria que tenéis, Dios mío, aparejada a los que perseveran en hacer vuestra voluntad, y con cuántos trabajos y dolores la ganó vuestro Hijo y cuán mal lo teníamos merecido y lo mucho que merece que no se desagradezca la grandeza de amor que tan costosamente nos ha enseñado a amar, se ha afligido mi alma en gran manera. ¿Cómo es posible, Señor, se olvide todo esto y que tan olvidados estén los mortales de Vos cuando os ofenden? ¡Oh, Redentor mío, y cuán olvidados se olvidan de sí! ¡Y que sea tan grande vuestra bondad, que entonces os acordéis Vos de nosotros, y que habiendo caído por heriros a Vos de golpe mortal, olvidado de esto nos tornéis a dar la mano y despertéis de frenesí tan incurable para que procuremos y os pidamos salud! Bendito sea tal Señor, bendita tan gran misericordia, y alabado sea por siempre por tan piedosa piadad.

¡Oh, ánima mía!, bendice para siempre a tan gran Dios. ¿Cómo se puede tornar contra El? ¡Oh!, que a los son desagradecidos, la grandeza de la merced les daña. Remediarlo Vos, mi Dios. ¡Oh, hijos de los hombres!, ¿hasta cuándo seréis duros de cozarón<sup>198</sup> y le ternéis para ser contra este mansísimo Jesús? ¿Qué es esto? ¿Por ventura permanecerá nuestra maldad contra El? No, que se acaba la vida del hombre como la flor del heno, y ha de venir el Hijo de la Virgen a dar aquella terrible sentencia. ¡Oh, poderoso Dios mío!, pues aunque no queramos, nos havéis de juzgar, ¿por qué no miramos lo que nos importa teneros contento para aquella hora? Mas ¿quién, quién no querrá Juez tan justo? Bienaventurados los que en aquel temeroso punto se alegraren con Vos, ¡Oh Dios y Señor mío! Al que Vos haveis levantado y él ha conocido cuán miseramente se perdió por ganhar un muy breve contento y está determinado a contentaros siempre, y ayudándole vuestro favor (pues no faltáis, Bien mío de mi alma, a los que no quieren, ni dejáis de responder a quien os llama), ¿qué remedio, Señor, para poder después vivir, que no sera muriendo, con la memoria de haver perdido tanto bien como tuviera estando en la inocencia que quedó del bautismo? La mejor vida que puede tener es morir siempre con este sentimiento; mas el alma que tiernamente os ama, ¿cómo lo ha de poder sufrir?

<sup>198</sup> Ps 4,3.

Mas ¡qué desatino os pregunto, Señor mío! Parece que tengo olvidadas vuestras grandezas y misericordias, y cómo venistes al mundo por los pecadores y nos comprastes por tan gran precio y pagastes nuestros falsos contentos con sufrir tan crueles tormentos y azotes. Remediastes mi ceguedad con que atapasen vuestros divinos ojos, y mi vanidad con tan cruel corona de espinas. ¡Oh, Señor, Señor!, todo esto lastima más a quien os ama; sólo consuela que será alabada para siempre vuestra misericordia cuando se sepa mi maldad, y con todo, no sé si quitarán esta fatiga, hasta que con veros a Vos se quiten todas las miserias de esta mortalidad.

### 4 Mirando el tiempo perdido

Parece, Señor mío, que descansa mi alma considerando el gozo que terná, si por vuestra misericordia le fuere concedido gozar de Vos. Mas querría primero servir, pues ha de gozar de lo que Vos, sirviéndola a ella, le ganastes. ¿Qué haré, Señor mío? ¿Qué haré, mi Dios? ¡Oh, qué tarde se han encendido mis deseos y qué temprano andávades Vos, Señor, granjeando y llamando para que toda me emplease en Vos! ¿Por ventura, Señor, desamparastes al miserable u apartastes al pobre mendigo cuando se quiere llegar a Vos? ¿Por ventura, Señor, tienen término vuestras grandezas u vuestras magníficas obras? ¡Oh, Dios mío y misericordia mía, y cómo las podéis mostrar ahora en vuestra sierva! Poderoso sois, gran Dios; ahora se podrá entender si mi alma se entiende a sí, mirando el tiempo que ha perdido, y cómo en un punto podéis Vos, Señor, que le torne a ganar. Paréceme que desatino, pues el tiempo perdido suelen decir que no se puede tornar a cobrar. Bendito sea mi Dios.

¡Oh, Señor!, confieso vuestro gran poder. Si sois poderoso, como lo sois, ¿qué hay imposible al que todo lo puede? Quered Vos, Señor mío, quered, que aunque soy miserable, firmemente creo que podéis lo que queréis, y mientras mayores maravillas oyo vuestras y considero que podéis hacer más, más se fortalece mi fe y con mayor determinación creo que lo haréis Vos. Y ¿qué hay que maravillarse de lo que hace el Todopoderoso? Bien sabéis Vos, mi Dios, que entre todas mis miserias nunca dejé de conocer vuestro gran poder y misericordia. Válame, Señor, esto en que no os he ofendido. Recuperad, Dios mío, el tiempo perdido con darme gracia en el presente y porvenir, para que parezca delante de Vos con vestiduras de bodas<sup>1</sup>, pues si queréis podéis.

### 5 Quejas que son amor

¡Oh, Señor mío!, ¿cómo os osa pedir mercedes quien tan mal os ha servido y ha sabido guardar lo que le havéis dado? ¿Qué se puede confiar de quien muchas veces ha sido traidor? Pues ¿qué haré, consuelo de los desconsolados y remedio de quien se quiere remediar de Vos? ¿Por ventura será mejor callar con mis necesidades esperando que Vos las remediéis? No, por cierto; que Vos, Señor mío y deleite mío, sabiendo las muchas que havían de ser y el alivio que no es contarlas a Vos, decís que os pidamos y que no dejaréis de dar<sup>1</sup>.

Acuérdome algunas veces de la queja de aquella santa mujer, Marta<sup>199</sup>, que no

sólo se quejaba de su hermana, antes tengo por cierto que su mayor sentimiento era pareciéndole no os dolíades Vos, Señor, del trabajo que ella pasava ni se os dava nada que ella estuviese con Vos. Por ventura le pareció no era tanto el amor que la teníades como a su hermana, que esto le devía hacer mayor sentimiento que el servir a quien ella tenía tan gran amor – que éste hace tener por descanso el trabajo –; y parécese en no decir nada a su hermana, antes con toda su queja fue a Vos, Señor; que el amor la hizo atrever a decir que cómo no teníades cuidado. Y aun en la respuesta parece ser y proceder la demanda de lo que digo; que sólo amor es el que da valor a todas las cosas, y que sea tan grande que ninguna le estorbe a amar, es lo más necesario.

Mas ¿como le podremos tener, Dios mío, conforme a lo que merece el amado, si el que Vos me tenéis no le junta consigo? ¿Quejaréme con esta santa mujer? ¡Oh!, que no tengo ninguna razón, porque siempre he visto en mi Dios hartos mayores y más crecidas muestras de amor de lo que yo he sabido pedir ni desear, sino me quejo de lo mucho que vuestra benignidad me ha sufrido. No tengo de qué. Pues ¿qué podrá pedir una cosa tan miserable como yo? Que me deis, Dios mío, que os dé con san Agustín<sup>3</sup>, para pagar algo de lo mucho que os devo, que os acordéis que soy vuestra hechura y que conozca yo quién es mi Criador, para que le ame.

## 6 Crezca, señor, mi pena, o remediadla del todo

¡Oh, deleite mío, Señor de todo lo criado y Dios mío! ¿Hasta cuándo esperaré ver vuestra presencia?, ¿qué remedio dais a quien tan poco tiene en la tierra para tener algún descanso fuera de Vos? ¡Oh vida larga!, ¡oh vida penosa!, ¡oh vida que no se vive!, ¡oh qué sola soledad!, ¡qué sin remedio! Pues ¿cuándo, Señor, cuándo, hasta cuándo?, ¿qué haré, Bien mío, qué haré?, Criador!, que llegáis y no ponéis la medicina, herís y no se ve la llaga, matáis dejando con más vida; en fin, Señor mío, hacéis lo que quereis, como poderoso, pues un gusano tan despreciado, mi Dios, queréis sufra estas contrariedades; sea así, mi Dios, pues Vos lo queréis, que yo no quiero sino quereros.

Mas ¡ay, ay, Criador mío!, que el dolor grande hace quejar y decir lo que no tiene remedio hasta que Vos queráis; y alma tan encarcelada desea su libertad, deseando no salir un punto de lo que Vos queréis, quered, gloria mía, que crezca su pena u remediadla del todo. ¡Oh, muerte, muerte!, ¡no sé quien te teme, pues está en ti la vida! Mas ¿quién no temerá, habiendo gastado parte della en no amar a su Dios? Y pues soy está, ¿qué pido y qué deseo? ¿Por ventura el castigo tan bien merecido de mis culpas? No lo primitáis Vos, bien mío, que os costó mucho mi rescate.

¡Oh, ánima mía! Deja hacerse la voluntad de tu Dios; eso te conviene; sirve y espera en su misericordia, que remediará tu pena cuando la penitencia de tus culpas haya ganado algún perdón dellas; no quieras gozar sin padecer. ¡Oh, verdadero Señor y Rey mío!, que aun para esto no soy, si no me favorece vuestra soberana mano y grandeza, que con esto, todo lo podré.

## 7 ¿Para qué queréis mi amor?

<sup>1</sup> Mt 22,11 y 12.

<sup>1</sup> Io 16,24.

<sup>2</sup> Lc 10, 40.

<sup>3</sup> Confes. 1.II C.2.

¡Oh esperanza mía y Padre mío y mi Criador y mi verdadero Señor y Hermano! Cuando considero en cómo decís que son vuestros deleites con los hijos de los hombres<sup>1</sup>, mucho se alegra mi alma. ¡Oh Señor del cielo y de la tierra, y qué palabras éstas para no desconfiar ningún pecador! ¿Fáltaos, Señor, por ventura, con quien os deleitéis, que buscáis un gusanillo tan de mal olor como yo? Aquella voz que se oyó cuando el bautismo, dice que os deleitáis con vuestro Hijo<sup>2</sup>. Pues ¿hemos de ser todos iguales, Señor?

¡Oh, qué grandísima misericordia y qué favor tan si poderlo nosotras merecer! ¡Y que todo esto olvidemos los mortales! Acordaos Vos, Dios mío, de tanta miseria y mirad nuestra flaqueza, pues de todo sois sabidor.

¡Oh, ánima mía!, considera el gran deleite y gran amor que tiene el Padre en conocer a su Hijo y el Hijo en conocer a su Padre, y la inflamación con que el Espíritu Santo se junta con ellos y como ninguna se puede apartar de este amor y conocimiento, porque son una misma cosa. Estas soberanas Personas se conocen, éstas se aman, y unas con otras se deleitan. Pues ¿qué menester es mi amor? ¿Para qué le queréis, Dios mío, u qué ganáis? ¡Oh, bendito seáis Vos!; ¡oh, bendito seáis, Dios ío, para siempre! Alaben os todas las cosas, Señor, sin fin, pues no lo puede haver en Vos.

Alégrate, ánima mía, que hay quien ame a tu Dios como El merece. Alégrate, que hay quien conoce su bondad y valor. Dale gracias, que nos dio en la tierra quien así le conoce como a su único Hijo. Debajo de este amparo podrás llegar y suplicarle que, pues Su Majestad se deleita contigo, que todas las cosas de la tierra no sean bastantes a apartarte de deleitarte tú y alegrarte en la grandeza de tu Dios, y en cómo merece ser amado y alabado, y que te ayude para que tú seas alguna partecita para ser bendecido en su nombre, y que puedas decir con verdad: «Engrandece y loa mi ánima al Señor»<sup>3</sup>.

## 8 Abrid, señor, al que no llama

¡Oh Señor, Dios mío, y cómo tenéis palabras de vida, adonde todos los mortales hallaran lo que desean, si lo quisiéremos buscar! Mas ¿qué maravilla, Dios mío, que olvidemos vuestras palabras con la locura y enfermedad que causan nuestras malas obras? ¡Oh, Dios mío, Dios, Dios, Hacedor de todo lo criado! Y ¿qué es lo criado, si Vos, Señor, quisiéredes criar más? Sois todopoderoso; son incomprensibles vuestras obras<sup>1</sup>. Pues haced, Señor, que no se aparten de mi pensamiento vuestras palabras.

Decís Vos: «Venid a mí todos los que trabajáis y estáis cargados, que yo os consolaré»<sup>2</sup>. ¿Qué más queremos, Señor?, ¿qué pedimos?, ¿qué buscamos? ¿Por qué están los del mundo perdidos sino por buscar descanso? ¡Válame Dios, oh, válame Dios! ¿Qué es esto, Señor? ¡Oh, qué lástima; oh, qué gran ceguedad, que le busquemos en lo que es imposible hallarle! Haved piedad, Criador, de estas vuestras criaturas; mirad

<sup>1</sup> Prov 8,31. | <sup>2</sup> Mt 3,17. | <sup>3</sup> Lc 1,16. | <sup>1</sup> Job 9,10. | <sup>2</sup> Mt 11,28.

que no nos entendemos, ni sabemos lo que deseamos ni atinamos lo que pedimos. Dadnos, Señor, luz; mirad que es más menester que al ciego que lo era de su nacimiento, que éste deseava ver la luz y no podía<sup>3</sup>; ahora, Señor, no se quiere ver. ¡Oh, qué mal tan incurable! Aquí, Dios mío, se ha de mostrar vuestro poder, aquí vuestra misericordia.

¡Oh, qué recia cosa os pido, verdadero Dios mío: que queráis a quien no os quiere, que abráis a quien no os llama, que deis salud a quien gusta de estar enfermo y anda procurando la enfermedad! Vos decís, Señor mío, que venís a buscar los pecadores<sup>4</sup>. Estos, Señor, son los verdaderos pecadores. No miréis nuestra ceguera, mi Dios, sino a la mucha sangre que derramó vuestro Hijo por nosotros; resplandezca vuestra misericordia en tan crecida maldad; mirad, Señor, que somos hechura vuestra; válanos vuestra bondad y misericordia.

## 9 Fuentes vivas de las llagas de mi dios

¡Oh piadoso y amoroso Señor de mi alma! También decís Vos: « Venid a mí todos los que tenéis sed, que yo os daré a beber »<sup>200</sup>. Pues ¿cómo puede dejar de tener gran sed el que se está ardiendo en vivas llamas en las codicias de estas cosas miserables de la tierra? Hay grandísima necesidad de agua para que en ella no se acabe de consumir. Ya sé yo, Señor mío, de vuestra bondad que se la daréis; Vos mismo lo decís; no pueden faltar vuestras palabras. Pues si de acostumbrados a vivir en este fuego y de criados en él, ya no lo sienten, ni atinan de desatinados a ver su gran necesidad, ¿qué remedio, Dios mío? Vos venistes al mundo para remediar tan grandes necesidades como éstas; comenzad, Señor; en las cosas más dificultosas se ha de mostrar vuestra piedad. Mirad, Dios mío, que van ganando mucho vuestros enemigos. Haved piedad de los que no tienen de sí. Ya que su desventura los tiene puestos en estado que no quieren venir a Vos, venid Vos a ellos, Dios mío; y yo os lo pido en su nombre, y sé que, como se entiendan y tornen en sí y comiencen a gustar de Vos, resucitarán estos muertos.

¡Oh, Vida que la dais a todos!, no me neguéis a mí esta agua dulcísima que prometéis a los que la quieren. Yo la quiero, Señor, y la pido, y vengo a Vos; no os escondáis, Señor, de mí, pues sabéis mi necesidad y que es verdadera medicina del alma llagada por Vos. ¡Oh, Señor, qué de maneras de fuegos hay en esta vida! ¡Oh, con cuánta razón se ha de vivir con temor! Unos consumen el alma, otras la purifican, para que viva siempre gozando de Vos.

¡Oh, fuentes vivas de las llagas de mi Dios, cómo manaréis siempre con gran abundancia para nuestro mantenimiento y qué seguro irá por los peligros de esta miserable vida el que procurare sustentarse de este divino licor!

## 10 «Y Jesús lloró»

¡Oh, Dios de mi alma, qué priesa nos damos a ofenderos y cómo os la dais Vos mayor a perdonarnos! ¿Qué causa hay, Señor, para tan desatinado atrevimiento? ¿Si

<sup>3</sup> Io 9,1.

<sup>4</sup> Mt 9,13.

<sup>200</sup> Io 7, 37.

es el haver ya entendido vuestra gran misericordia y olvidarnos de que es justa vuestra justicia? «Cercáronme los dolores de la muerte»<sup>201</sup>. ¡Oh, oh, oh, qué grave cosa es el pecado, que bastó para mantar a Dios con tantos dolores! Y ¡cuán cercano estáis, mi Dios, de ellos! ¿Adónde podéis ir que no os atormenten? De todas partes os dan heridas mortales.

¡Oh cristianos!, tiempo es de defender a vuestro Rey y de acompañarle en tan gran soledad, que son muy pocos los vasallos que le han quedado y mucha la multitud que acompaña a Lucifer; y lo que peor es, que se muestran amigos en lo público y véndenle en lo secreto; casi no halla de quién se fiar.

¡Oh amigo verdadero, qué mal os paga el que os es traidor! ¡Oh cristianos verdaderos!, ayudad a llorar a vuestro Dios, que no es por solo Lázaro aquellas piadosas lágrimas, sino por los que no habían de querer resucitar<sup>202</sup>, aunque Su Majestad los diese voces. ¡Oh bien mío, qué presentes teníades las culpas que he cometido contra Vos! Sean ya acabadas, Señor, sean acabadas y las de todos. Resucitad a estos muertos; sean vuestras voces, Señor, tan poderosas que aunque no os pidan la vida se la deis, para que después, Dios mío, salgan de la profundidad de sus deleites.

No os pidió Lázaro que le resucitádes; por una mujer pecadora lo hicisteis. Veisla aquí, Dios mío, y muy mayor; resplandezca vuestra misericordia; yo, aunque miserable, lo pido por los que no os lo quieran pedir; ya sabéis, Rey mío, lo que me atormenta verlos tan olvidados de los grandes tormentos que han de padecer para sin fin, si no se tornan a Vos. ¡Oh, los que estáis mostrados a deleites y contentos y regalos y hacer siempre vuestra voluntad, haved lástima de vosotros!, acordaos que habéis de estas sujetos siempre sin fin a las fúrias infernales. Mirad, mirad, que os ruega ahora el juez que os ha de condenar, y que no tenéis un solo momento segura la vida; ¿por qué no querréis vivir para siempre? ¡Oh, dureza de corazones humanos! ¡Ablándeles vuestra inmensa piedad, mi Dios!

## 11 ¡Oh tormento sin fin!

¡Oh, váleme Dios!, ¡oh, váleme Dios, qué gran tormento es para mí cuando considero qué sentirá un alma que siempre ha sido acá tenida y querida y servida y estimada y regalada, cuando en acabando do morir se vea ya perdida para siempre y entienda claro que no ha de tener fin – que allí no le valdrá querer no pensar las cosas de la fe, como acá ha hecho -, y se vea apartar de lo que le parecerá que aun no había comenzado a gozar! Y con razón, porque todo lo que con la vida se acaba es un soplo, y rodeada de aquella compañía dirforme y sin piedad con quien siempre ha de padecer, metida en aquel lago hediondo, lleno de serpientes, que la que más pudiere la dará mayor bocado; en aquella miserable escuridad, adonde no verán sino lo que les dará tormento y pena sin ver luz, sino la de una llama tenebrosa...

¡Oh qué poco encarecido va para lo que es! ¡Oh, Señor!, ¿quién puso tanto

<sup>201</sup> Os II 4,3.

<sup>202</sup> Io II, 35.

lodo en los ojos de esta alma, que no haya visto esto hasta que se vea allí? ¡Oh, Señor!, ¿quién ha atapado sus oídos para no oír las muchas veces que se le había dicho esto y la eternidad de estos tormentos? ¡Oh vida que no se acabará!, ¡oh tormento sin fin, oh tormento sin fin!, ¿cómo no os temen los que temen dormir en una cama dura por no dar pena a su cuerpo?

¡Oh Señor, Dios mío! Lloro el tiempo que no lo entendí; y pues sabéis, mi Dios, lo que me fatiga ver los muy muchos que hay que no quieren entenderlo, siquiera uno, Señor, siquiera uno que ahora os pido alcance luz de Vos, que sería para tenerla muchos. No por mí, Señor, que no lo merezco, sino por los méritos de vuestro Hijo, mirad sus llagas, Señor, y pues El perdonó a los que se las hicieron, perdonadnos Vos a nosotros.

## 12 entre cristo y satanáas

¡Oh mi Dios y mi verdadera fortaleza!; ¿qué es esto, Señor, que para todo somos covardes, si no es para contra Vos? Aquí se emplean todas las fuerzas de los hijos de Adán. Y si la razón no estuviese tan ciega, no bastarían las de todos juntos para atreverse a tomar armas contra su Criador y sustentar guerra continua contra quien los puede hundir en los abismos en un momento; sino, como está ciega, quedan como locos que buscan la muerte, porque en su imaginación les parece con ella ganar la vida; en fin, como gente sin razón, ¿qué podemos hacer, Dios mío, a los que están con esta enfermedad de locura? Dicen que el mismo mal les hace tener grandes fuerzas; así es los que se apartan de mi Dios, gente enferma, que toda su furia es con Vos, que les hacéis más bien.

¡Oh sabiduría, que no se puede comprender! ¡Cómo fue necesario todo el amor que tenéis a vuestras criaturas para poder sufrir tanto desatino y aguardar a que sanemos y procurarlo con mil maneras de medios y remedios! Cosa es que me espanta cuando considero que falta el esfuerzo para irse a la mano de una cosa muy leve y que verdaderamente se hacen entender a sí mismos, que no pueden, aunque quieren, quitarse de una ocasión y apartarse de un peligro adonde pierden el alma, y que tengamos esfuerzo y ánimo para acometer a una tan gran Majestad como sois Vos. ¿Qué es esto, bien mío, qué es esto?, ¿quién da estas fuerzas? ¿Por ventura el capitán a quien siguen en esta batalla contra Vos no es vuestro siervo y puesto en el fuego eterno? ¿Por qué se levanta contra Vos?, ¿cómo da ánimo el vencido?, ¿cómo siguen al que es tan pobre que le echaron de las riquezas celestiales?, ¿qué puede dar quien no tiene nada para sí, sino muchas desventuras? ¿Qué es esto, mi Dios?, ¿qué es esto, mi Criador?, ¿de dónde vienen estas fuerzas contra Vos y tanta covardía contra el demonio? Aun si Vos, Príncipe mío, no favoreciéades a los vuestros, aun si deviéramos algo a este príncipe de las tinieblas, no llevaba camino por lo que para siempre nos tenéis guardado y ver todos sus gozos y prometimientos falsos y traidores; ¿qué ha de hacer con nosotros quien lo fue contra Vos?

¡Oh, ceguedad grande, Dios mío!; ¡oh qué grande ingratitud, Rey mío!; ¡oh qué incurable locura, que sirvamos al demonio con lo que nos dais Vos, Dios mío, que

paguemos el gran amor que nos tenéis con amar a quien así os aborrece y ha de aborrecer para siempre!; que la sangre que derramastes por nosotros, y los azotes y grandes dolores que sufristes, y los grandes tormentos que pasastes, en lugar de vengar a vuestro Padre Eterno, ya que Vos no queréis venganza y lo perdonastes de tan grande desacato como se usó con su Hijo, tomamos por compañeros y por amigos a los que así le trataron. Pues seguimos a su infernal capitán, claro está que hemos de ser todos unos y vivir para siempre en su compañía, si vuestra piedad no nos remedia de tornarnos el seso y perdonarnos lo pasado.

¡Oh mortales!, volved, volved en vosotros, mirad a vuestro Rey, que ahora le hallaréis manso; acábase ya tanta maldad; vuélvanse vuestras furias y fuerzas contra quien os hace la guerra y os quiere quitar vuestro mayorazgo; tornad, tornad en vosotros, abrid los ojos, pedid con grandes clamores y lágrimas luz a quien la dio al mundo; entendedos, por amor de Dios, que vais a matar con todas vuestras fuerzas a quien por daros vida perdió la suya; mirad que es quien os defiende de vuestros enemigos. Y si todo esto no basta, básteos conocer que no podéis nada contra su poder, y que tarde u temprano habéis de pagar con fuego eterno tan gran desacato y atrevimiento. ¿Es porque veis a esta Majestad atado y ligado con el amor que nos tiene? ¿Qué más hacían los que le dieron la muerte, sino después de atado, darle golpes y heridas?

¡Oh, mi Dios!, ¿cómo padecéis por quien tan poco se duele de vuestras penas? Tiempo verná, Señor, donde haya de darse a entender vuestra justicia y si es igual de la misericordia. Mirad, cristianos, considerémoslo bien, y jamás podremos acabar de entender lo que devemos a nuestro Señor Dios y las magnificencias de sus misericordias. Pues si es tan grande su justicia, ¡ay dolor!, ¡ay dolor!, ¿qué será de los que hayan merecido que se ejecute y resplandezca en ellos?

## 13 ¡Oh, ánimas amadoras!

¡Oh almas que ya gozáis sin temor de vuestro gozo y estáis siempre embevidas en alabanzas de mi Dios! Venturosa fue vuestra suerte. ¡Qué gran razón tenéis de ocuparos siempre en estas alabanzas y qué envidia os tiene mi alma, que estáis ya libres del dolor que dan las ofensas tan grandes que en estos desventurados tiempos se hacen a mi Dios, y de ver tanto desagradecimiento, y de ver que no se quiere ver esta multitud de almas que lleva Satanás!

¡Oh bienaventuradas ánimas celestiales!, ayudad a nuestra miseria y sednos intercesores ante la divina misericordia para que nos dé algo de vuestro gozo y reparta con nosotras de ese claro conocimiento que tenéis.

Dadnos, Dios mío, Vos a entender qué es lo que se da a los que pelean varonilmente en este sueño de esta miserable vida. Alcanzadnos, ¡oh ánimas amadoras!, a entender el gozo que os da ver la eternidad de vuestros gozos y cómo es cosa tan deleitosa ver cierto que no se han de acabar. ¡Oh desventurados de nosotros, Señor mío!, que bien lo sabemos y creemos, sino que la costumbre tan grande de no considerar estas verdades, son tan estrañas ya de las almas, que ni las conocen ni las quieren conocer.

¡Oh gente interesal, codiciosa de sus gustos y deleites, que por no esperar un breve tiempo a gozarlos tan en abundancia, por no esperar un año, por no esperar un día, por no esperar una hora, y por ventura no será más que un memento, lo pierden todo por gozar de aquella miseria que ven presente!

¡Oh, oh, oh, qué poco fiamos de Vos, Señor! ¡Cuántas mayores riquezas y tesoros fiastes Vos de nosotros!, pues treinta y tres años de grandes trabajos y después tan intolerable y lastimosa, nos distes a vuestro Hijo, y tantos años antes de nuestro nacimiento; y aun sabiendo que no os lo habíamos de pagar, no quisistes dejarnos de fiar tan inestimable tesoro, por que no quedase por Vos lo que nosotros granjeando con El podemos ganar con Vos, Padre piadoso.

¡Oh ánimas bienaventuradas, que también os supistes aprovechar y comprar heredad tan deleitosa y permanente con este precioso precio!, decidnos; ¿cómo granjeávades con el Bien tan sin fin? Ayudadnos, pues estáis tan cerca de la fuente, coged agua para los que acá perecemos de sed.

#### **14 ¡ Dulce mirada, terrible mirada!**

¡Oh Señor y verdadero Dios mío! Quien no os conoce no os ama. ¡Oh, qué gran verdad es ésta! Mas ¡ay dolor, ay dolor, Señor, de los que no os quieren conocer! Temerosa cosa es la hora de la muerte. Mas ¡ay, ay, Criador mío, cuán espantoso será el día adonde se haya de ejecutar vuestra justicia! Considero yo muchas veces, Cristo mío, cuán sabrosos y cuán deleitosos se muestran vuestros ojos a quien os ama, y Vos, bien mío, queréis mirar con amor. Parece que sola una vez de este mirar tan suave a las almas que tenéis por vuestras, basta por premio de muchos años de servicio. ¡Oh, váleme Dios, qué mal se pude dar esto a entender, sino a los que ya han entendido cuán suave es el Señor!

¡Oh, cristianos, cristianos!, mirad la hermandad que tenéis con este gran Dios; concedle y no le menospreciéis; que así como este mirar es agradable para sus amadores, es terrible, con espantable furia para sus perseguidores. ¡Oh, que no entendemos que es el pecado una guerra campal contra Dios de todos nuestros sentidos y potencias del alma!; el que más puede, más traiciones inventa contra su Rey. Ya sabéis, Señor mío, que muchas veces me hacía a mí más temor acordarme se había de ver vuestro divino rostro airado contra mí en este espantoso día del juicio final, que todas las penas y furias del infierno que se me representaban, y os suplicaba me valiese vuestra misericordia de cosa tan lastimosa para mí, y así os lo suplico ahora, Señor. ¿Qué me puede venir en la tierra que llegue a esto? Todo junto lo quiero, mi Dios, y libradme de tan gran aflicción. No deje yo a mi Dios, no deje de gozar de tanta hermosura en paz; vuestro Padre nos dio a Vos, no pierda yo, Señor mío, joya tan preciosa. Confieso, Padre Eterno, que la he guardado mal; mas aun remedio hay, Señor, remedio hay, mientras vivimos en este destierro.

¡Oh hermanos, oh hermanos, y hijos de este Dios! Esforcémonos, esforcémosnos, pues sabéis que dice Su Majestad que en pesándonos de haverle ofendido no se

acordará de nuestra culpas y maldades. ¡Oh piedad tan sin medida! ¿Qué más queremos? ¿Por ventura hay quien no tuviera vergüenza de pedir tanto? Ahora es tiempo de tomar lo que nos da este Señor piadoso y Dios nuestro; pues quiere amistades, ¿quién las negará a quien no negó derramar toda su sangre y perder la vida por nosotros? Mirad que no es nada lo que pide, que por nuestro provecho nos está bien el hacerlo.

¡Oh, váleme Dios, Señor! ¡Oh qué dureza! ¡Oh qué desatino y ceguedad! Que si se pierde una cosa, una aguja, o un gavián – que no aprovecha de más de dar un gustillo a la vista de verle volar por el aire –, nos da pena, ¡y que no la tengamos de perder esta águila caudalosa de la majestad de Dios y un reino de no ha de tener fin la gozarle! ¿Qué es esto?, ¿qué es esto? Yo no lo entiendo. Remediad, Dios mío, tan gran desatino y ceguedad.

#### **15 ¡Oh trabajos, consuelo de esta vida!**

¡Ay de mí, ay de mí, Señor!, que es muy largo este destierro, y pásase con grandes penalidades del deseo de mi Dios, Señor, ¿qué hará un alma metida en esta cárcel? ¿Oh, Jesús, qué larga es la vida del hombre, aunque se dice que es breve! Breve es, mi Dios, para ganar con ella vida que no se puede acabar; mas muy larga para el alma que se desea ver en la presencia de su Dios. ¿Qué remedio dais a este padecer? No le hay sino cuando se padece por Vos.

¡Oh mi suave descanso de los amadores de mi Dios!; no faltéis a quien os ama, pues por Vos ha de crecer y mitigarse el tormento que causa el Amado a el alma que le desea. Deseo yo, Señor, contentaros, mas mi contento bien sé que no está en ninguno de los mortales; siendo esto así, no culparéis a mi deseo. Veisme aquí, Señor; si es necesario vivir para haceros algún servicio, no rehúso todos cuantos trabajos en la tierra me puedan venir, como decía vuestro amador san Martín.

Mas ¡ay dolor, ay dolor de mí, Señor mío!, que él tenía obras, y yo tengo solas palabras, que no valgo para más. Valgan mis deseos, Dios mío, delante de vuestro divino acatamiento y no miréis a mí poco merecer. Merezcamos todos amaros, Señor; ya que se ha de vivir, vívase para Vos, acábense ya los deseos e intereses nuestros: ¿qué mayor cosa se puede ganar que contentaros a Vos? ¡Oh contento mío y Dios mío!, ¿qué haré yo para contentaros? Miserables son mis servicios aunque hiciese muchos a mi Dios: ¿pues para qué tengo de estar en esta miserable miseria? Para que se haga la voluntad del Señor. ¿Qué mayor ganancia, ánima mía? Espera, espera, que no sabes cuándo verná el día ni la hora. Vela con cuidado, que todo se pasa con brevedad, aunque tu deseo hace lo cierto dudoso, y el tiempo breve, largo. Mira que mientras más peleares, más mostrarás el amor que tienes a tu Dios y más te gozarás con tu Amado, con gozo y deleite que no puede tener fin.

#### **16 Llaga sobre llaga**

¡Oh verdadero Dios y Señor mío! Gran consuelo es para el alma que le fatiga la soledad de estar ausente de Vos, ver que estáis en todos los cabos; mas cuando la

reciedumbre del amor y los grandes ímpetus de esta pena crece, ¿qué aprovecha, Dios mío?, que se turba el entendimiento y se asconde la razón para conocer esta verdad de manera que no se puede entender ni conocer. Sólo se conoce estar apartada de Vos, y ningún remedio admite; porque el corazón que mucho ama, no admite consejo ni consuelo sino del mismo que le llagó; porque de ahí espera que ha de ser remediada su pena. Cuando vos queréis, Señor, presto sanáis la herida que havéis dado; antes no hay que esperar salud ni gozo, sino el que se saca de padecer tan bien empleado.

¡Oh, verdadero Amador, con cuánta piedad, con cuánta suavidad, con cuánto deleite, con cuánto regalo y con cuán grandísimas muestras de amor curáis estas llagas que con las saetas del mismo amor havéis hecho! ¡Oh, Dios mío, y descanso de todas las penas, qué desatinada estoy! ¿Cómo podía haver medios humanos que curasen los que ha enfermado el fuego divino? ¿Quién ha de saber hasta dónde llega esta herida, ni de qué procedió, ni cómo se puede aplacar tan penoso y deleitoso tormento? Sin razón sería tan precioso mal poder aplacarse por cosa tan baja, como es los medios que pueden tomar los mortales. Con cuánta razón dice la Esposa en los Cantares: «Mi amado a mí, y yo a mi Amado, y mi Amado a mí»<sup>203</sup>; porque semejante amor no es posible comenzarse de cosa tan baja como el mío.

Pues si es bajo, Esposo mío, ¿cómo no para en cosa criada hasta llegar a su Criador? ¡Oh mi Dios!, ¿por qué yo a mi Amado? Vos, mi verdadero amador, comenzáis esta guerra de amor, que no parece otra cosa un desasosiego y desamparo de todas las potencias y sentidos, que salen por las plazas y por los barrios, conjurando a las hijas de Jesuralén que le digan de su Dios<sup>204</sup>. Pues, Señor, comenzada esta batalla, ¿a quién han de ir a combatir, sino a quien se ha hecho señor de esta fortaleza adonde moravan – que es lo más superior de el alma – y achádolas fuera a ellas, para que tornen a conquistar a su conquistador, y ya cansadas de haverse visto sin El, presto se dan por vencidas y se emplean perdiendo todas sus fuerzas y pelean mejor, y, en dándose por vencidas, vencen a su vencedor?

¡Oh, ánima mía, qué batalla tan admirable has tenido en esta pena, y cuán al pie de la letra para así! Pues mi Amado a mí, y yo a mi Amado: ¿quién será el que se meta a despartir y a matar dos fuegos tan encendidos? Será trabajar en balde, porque ya se ha tornado en uno.

### 17 ¡Querred vos de mí lo que quisiéredes querer!

¡Oh Dios mío y mi sabiduría infinita, sin medida y sin tasa y sobre todos los entendimientos angélicos y humanos! ¡Oh Amor que se amas más de lo que yo no puedo amar ni entiendo! ¿Para qué quiero, Señor, desear más de lo que Vos quisiéredes darme? ¿Para qué mi quiero cansar en pedir cosa ordenada por mi deseo, pues todo lo que mi entendimiento puede concertar y mi deseo desear, tenéis Vos ya entendido sus fines, y yo no entiendo cómo me aprovechar? En esto que mi alma piensa salir con ganancia, por ventura estará mi pérdida. Porque si os pido que me libréis de un trabajo

<sup>203</sup> Cant 2, 16.

<sup>204</sup> Cant 3, 2.

y en aquél está el fin de mi mortificación, ¿qué es lo que pido, Dios mío? Si os suplico me le deis, no conviene por ventura a mi paciencia, que aun está flaca y no puede sufrir tan gran golpe; y si con ella le paso y no estoy fuerte en la humildad, podrá ser que piense he hecho algo, y hacéislo Vos todo, mi Dios. Si quiero padecer más, no querría en cosas en que parece no conviene para vuestro servicio perder el crédito, ya que por mí no entienda en mí sentimiento de honra, y podrá ser que por la misma causa que pienso se ha de perder, se gane más para lo que pretendo, que es serviros.

Muchas cosas más pudiera decir en esto, Señor, para darme a entender que no me entiendo; mas como sé que las entendéis, ¿para qué hablo? Para que cuando vea despierta mi miseria, Dios mío, y ciega mi razón, pueda ver si la hallo aquí en esto escrito de mi mano. Que muchas veces me veo, mi Dios, tan miserable y flaca y pusilánime, que ando a buscar qué se hizo vuestra sierva, la que ya le parecía tenía recibidas mercedes de Vos para pelear contra las tempestades de este mundo. Que no, mi Dios, no, no más confianza en cosa que yo pueda querer para mí: querred Vos de mí lo que quisiéredes querer, que eso quiero, pues está todo mi bien en contentaros. Y si Vos, Dios mío, quisiéredes contertarme a mí, cumpliendo todo lo que pide mi deseo, veo que iría perdida.

¡Qué miserable es la sabiduría de los mortales y incierta su providencia!<sup>205</sup> Proved Vos por la vuestra los medios necesarios para que mi alma os sirva más a vuestro gusto que al suyo. No me castigéis en darme lo que yo quiero u deseo, si vuestro amor (que en mí viva siempre) no lo deseare. Muera ya este yo, y viva en mí otro que es más que yo, y para mí mejor que yo, para que yo le pueda servir: El viva y me dé vida; El reine y sea yo cautiva, que no quiere mi alma otra libertad. ¿Cómo será libre el que del Sumo estuviere ajeno? ¿Qué mayor ni más miserable cautiverio que estar el alma suelta de la mano de su Criador? Dichosos los que con fuertes grillos y cadenas de los beneficios de la misericordia de Dios se vieren presos e inhabilitados para ser poderosos para soltarse.

Fuerte es como la muerte el amor y duro como el infierno<sup>206</sup>. ¡Oh quién se viese ya muerto de sus manos y arrojado en este divino infierno, de donde, de donde ya no se esperase poder salir, un por mijor decir, no se temiese verse fuera! Mas ¡ay de mí, Señor, que mientras dura esta vida mortal siempre corre peligro la eterna!

¡Oh vida enemiga de mi bien, y quién tuviese licencia de acabarte! Súfrote, porque te sufre Dios, y manténgote, porque eres suya; no me seas traidora ni desagradada. Con todo esto, ¡ay de mí!, Señor, que mi destierro es largo: breve es todo tiempo para darle por vuestra eternidad; muy largo es un solo día y una hora para quien no sabe y teme si os ha de ofender.

¡Oh, libre albedrío, tan esclavo de tu libertad, si no vives enclavado con el temor y amor de quien te crió! ¡Oh, cuándo será aquel dichoso día, que te has de ver ahogado en aquel mar infinito de la suma verdad, donde ya no serás libre para pecar,

<sup>205</sup> Sap 9, 14.

<sup>206</sup> Cant 8, 6.



ni lo querrás ser, porque estarás seguro de toda miseria, naturalizado con la vida de tu Dios! El es bienaventurado, porque se conoce y ama y goza de sí mismo, sin ser posible otra cosa; no tiene ni puede tener, ni fuera perfección de Dios poder tener libertad para olvidarse de sí y dejarse de amar.

Entonces, alma mía, entrarás en tu descanso, cuando te entranãres con este sumo Bien y entendieres lo que entiende, y amares lo que ama, y gozares lo que goza. Ya que vieres perdida tu mudable voluntad, ya no más mudanza; porque la gracia de Dios ha podido tanto que te ha hecho particionera de su divina naturaleza; con tanta perfección que ya no puedas ni desees poder olvidarte del sumo Bien ni dejar de gozarle junto con su amor.

Bienaventurados los que están escritos en el libro de esta vida. Mas tú, alma mía, si lo eres, ¿por qué estás triste y me conturbas?<sup>207</sup> Espera en Dios, que aun ahora, me confesaré a El mis pecados y sus misericordias, y te todo junto haré cantar de alabanza con suspiros perpetuos al Salvador mío y Dios mío. Podrá ser venga algún día cuando le cante mi gloria<sup>208</sup>, y no sea compungida mi consciencia, donde ya cesarán todos los suspiros y miedos; mas entretanto, en esperanza y silencio será mi fortaleza<sup>209</sup>. Más quiero vivir y morir en pretender y esperar la vida eterna que poseer todos las criaturas y todos sus bienes, que se han de acabar. No me desampares, Señor, porque en Ti espero no sea confundida mi esperanza<sup>210</sup>; sírvate yo siempre y haz de mí lo que quisieres.

<sup>207</sup> Ps 41, 12.

<sup>208</sup> Os 29, 13.

<sup>209</sup> Is 30, 15.

<sup>210</sup> Os 30, 1.

VEJAMEN\*

### Sobre las palabras «buscate en mi»

1. Si la obediencia no me forzara, cierto yo no respondiera ni admitiera la judicatura por algunas razones, aunque no por la que dicen las hermanas de acá, que es entrar mi hermano entre los opositores, que parece la afición há de hacer torcer la justicia; porque a todos los quiero mucho, como quien me ha ayudado a llevar mis trabajos, que mi hermano vino a el fin de beber el cáliz<sup>211</sup>, aunque le ha alcanzado alguna parte y alcanzará más, con el favor del Señor. El me dé gracia para que no diga algo que merezca denuncien em la Inquisición, según está la cabeza de las muchas cartas y negocios que he escrito desde anoche acá. Mas la obediencia todo lo puede, y así haré lo que vuestra señoría manda, bien u mal. Deseo he tenido de holgarme un rato con los papeles, y no ha havido remedio.

### Del. Sr. Francisco de Salcedo

2. A lo que parece, el mote es del Esposo de nestras almas, que dice: «Búscate en Mí». Pues señal es que yerra el señor Francisco de Salcedo en poner tanto que Dios está en todas las cosas, que él sabidor es que está en todas las cosas.

3. También dice mucho de entendimiento y de unión. Ya se sabe que en la unión no obra el entendimiento. Pues si no obra, ¿cómo há de buscar? Aquello que dice Davi: <<Oiré lo que habla Dios en mí<sup>212</sup>>>, me contentó mucho, porque esto de paz en las potencias es mucho de estimar, que entiendo por el pueblo. Mas no tengo intención de decir de cosa bien de cuanto han dicho; y así digo que no viene bien, porque no dice la letra que << oyamos <<, sino que <<busquemos >>.

4. Y lo peor de todo es que, si no desdice, havré de denunciar de él a la Inquisición, que está certa. Porque después de venir todo el papel diciendo: esto es dicho de san Pablo y del Espíritu Santo, dice que ha firmado necedades. Venga luego la enmienda; si no, verá lo que pasa.

### Del P. Julián de Avila<sup>213</sup>

5. Comenzó bien y acabó mal; y así no se le ha de dar la gloria. Porque aquí no le piden que diga de la luz increada ni criada cómo se junta, sino que nos busquemos en Dios. Ni le preguntamos lo que siente un alma cuando está tan junta com su Criador. Y si está unida com El, ¿cómo tiene parecer de si diferencia u no? Pues no hay allí entendimiento para esas disputas, pienso yo; porque si le huviera, bien se pudiera entender la diferencia que hay entre el Criador y la criatura. También dice: ¶ cuando está apurada

\* Vejamen: a este escrito se le ha dado el mote de Vejamen, que es el discurso festivo o satírico en que en los certámenes y juegos literarios se hacen cargos a los poetas o concursantes de los defectos cometidos en sus trabajos.

<sup>211</sup> No tan al fin, pues sus dineros llegaron antes de empezar (cta.2: 2); mas el tono de ironía era demoledor.

<sup>212</sup> Ps 84, 9.

<sup>213</sup> Al dividir en fragmentos el original, desaparecieron los títulos que la Santa puso a cada censura, salvo el correspondiente a la de Julián de Avila. Es probable que así encabezase las demás.

□Creo yo que no bastan aquí virtudes ni apuración; porque es cosa sobrenatural y dada de Dios a quien quiere; y si algo dispone, es el amor. Mas yo le perdono sus yerros, porque no fue tan largo como mi padre fray Juan de la Cruz.

#### **Del P. Juan de la Cruz**

6. Harto buena doctrina dice en su respuesta para quien quisiere hacer los ejercicios que hacen em la Compañía de Jesús; mas no para nuestro propósito. Caro costaría si no pudiésemos buscar a Dios sino cuando estuviésemos muertos al mundo. No lo estava la Madalena, ni la Samaritana, ni la Cananea, cuando le hallaron. También trata mucho de hacerse una mesma cosa com Dios en unión; y cuando esto viene a ser y Dios hace esta merced al alma, no dirá que le busquen, pues ya le ha hallado.

7. Dios me libre de gente tan espiritual que todo lo quieren hacer contemplación perfecta, dé do diere. Con todo los agradecemos el havernos tan bien dado a entender lo que no preguntamos. Por eso es bien hablar siempre de Dios, que de donde no<sup>214</sup> pensamos nos viene el provecho.

#### **Del. Sr. Lorenzo de Cepeda, su hermano**

8. Como ha sido del señor Lorenzo de Cepeda, a quien agradecemos mucho sus coplas y respuesta; que si ha dicho más que entiende, por la recreación que nos ha dado con ellas, le perdonamos la poca humildad en meterse em cosas tan subidas como dice em su respuesta, y por el buen consejo que da de que tengan quieta oración —como si fuese em su mano— sin pedírsele. Ya sabe la pena a que se obliga el que esto hace. Plega a Dios se le pegue algo de estar junto a la miel, que harto consuelo me da, aunque veo que tuvo harta razón de correrse. Aquí no se puede juzgar mejoría, pues en todo hay falta sin hacer injusticia.

9. Mande vuestra señoría que se enmienden; que yo me enmiendaré en no me parecer a mi hermano em poco humilde. Todos son tan divinos esos señores, que han perdido por carta de más; porque —como he dicho— quien alcanzare esa merced de tener el alma unida consigo, no le dirá que le busque, pues ya le posee<sup>215</sup>.

<sup>214</sup> No: última palabra del fragmento autógrafo de Guadalajara. Ignoramos el paradero de la censura original a la respuesta de D. Lorenzo de Cepeda, publicada ya en otras ediciones y corregida en la presente por el ms. 12.764 de la Biblioteca Nacional.

<sup>215</sup> En realidad no fue tan a despropósito como aquí parece suponer: «Dios incluye en Sí todas sus criaturas y ninguna está fuera de Él. Por consiguiente, el mismo Dios está en ellas más que ellas mismas y El es el centro del alma. Si la hubiere tan limpia que no impida esta admirable unión, hallarse ha a sí en Dios en sí, sin rodeos...

De amor la suprema fuente,  
sin bajar de sus alturas,  
con su amor omnipotente  
hállase siempre presente  
y encierra en Sí sus criaturas.  
Y el mismo amor que fue de ellas  
su principio, sin tenerle,  
ama tanto estar con ellas  
que está muy más dentro en ellas  
que ellas mismas, sin quererle.  
Pues el alma limpia y pura  
que amare en esto pensar,  
se hallará con gran ternura  
en esa suma Hermosura  
y a sí mismo, sin rodear».

(L. c.)

## Sobre a autora



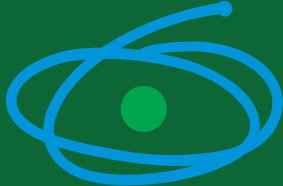
### **Maria Graciele de Lima**

Possui graduação em Letras e Artes pela Universidade do Estado do Rio Grande do Norte - UERN (2003), formação em Música pelo Conservatório de Música D'alva Stella Nogueira Freire (2010), especialização em Estudos Literários pela Universidade Estadual do Ceará - UECE (2012) e Teoria Psicanalítica pela Associação Psicanalítica do Brasil - APB (2013). É mestra em Letras, tendo desenvolvido pesquisa sobre a poesia de Teresa d'Ávila (UFPB) e é doutora em Letras pelo Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal da Paraíba, com período sanduíche na Universidad de Santiago de Compostela - USC, tendo desenvolvido pesquisa (estudo e tradução) sobre as obras Exclamaciones e Vejamen, escritas por Teresa d'Ávila. É membro dos seguintes grupos de pesquisa: "Grupo Christine de Pizan", "SACRATUM - Hermenêutica filosófica e literária em diálogo com o estudo do sagrado" e "Grupo de Estudos de Literatura e suas Interfaces Críticas - GELINTER", na UFPB e na UERN, respectivamente.





CÓDIGO DE BARRA



CAPES

