

Santa Teresa e a espiritualidade mística: a circulação de um ideário religioso no Mundo Atlântico *

Célia Maia Borges ¹

Departamento de História da Universidade Federal de Juiz de Fora

Introdução

No decorrer dos séculos XVI, XVII e mesmo até meados do XVIII a busca de um ideal de santidade pautou a vida de inúmeras pessoas na Península Ibérica. Em consequência do movimento instaurado pela Contra-Reforma, revigorou-se o interesse pela espiritualidade mística, não só entre religiosos mas igualmente entre leigos. Um número considerável de mulheres se destacou neste processo por se terem aventurado pelos caminhos da religiosidade mais intimista. A crença na possibilidade de ascender a uma esfera divina compôs assim o imaginário da época. A circulação de livros de alta espiritualidade potenciou uma crescente motivação para a vivência de experiências místicas, na esteira do que foram os passos dados por religiosos e, até mesmo, por leigos. Muitos religiosos, principalmente franciscanos, participaram de círculos de práticas espirituais, ao mesmo tempo que atraíam leigos para as experiências místicas ².

Os eremitérios, por si, também tiveram um significado particular neste contexto, por significarem a projeção de um ideal de santidade disseminado naquela época. A sedução pelo ermo cristalizava o sonho de muitas pessoas no início da Idade Moderna, durante a qual se atualizaram antigos ideais cristãos dos primeiros eremitas da história da Igreja. Adotando uma vida de privação e solidão nos *desertos* e nos ermos, religiosos e leigos se expuseram a uma vida solitária, abraçaram árduas práticas ascéticas feitas de mortificações com cilícios, disciplinas e jejuns que corporizavam o projeto de aspirar à via unitiva. São numerosas as obras publicadas em Espanha e Portugal naquele período a enaltecer a figura do eremita ³.

O modelo de santidade estava difundido e por isso é possível detectar em várias obras dos séculos XVI e XVII [de cronistas das ordens religiosas e em escritos hagiológicos] um longo leque de pessoas representadas como santas ⁴. Um dos modelos mais prestigiados, a imitar, era a

* Agradeço à CAPES o apoio financeiro concedido para participar do evento.

¹ Professora adjunta do Departamento de História da Universidade Federal de Juiz de Fora [UFJF] e integrante dos programas de Pós-Graduação em História e em Ciência das Religiões desta mesma Universidade. Doutora em História Social pela UFF. A comunicação ora apresentada incorpora a pesquisa de pós-doutoramento realizada na Universidade Nova de Lisboa [Portugal] para o projeto: *Espiritualidade Mística e Solidão: o imaginário religioso das Carmelitas Descalças na Península Ibérica no séc. XVII*.

² Ver a respeito o livro de José Sebastião da Silva DIAS, *Correntes de Sentimentos Religioso em Portugal, (séculos XVI a XVIII)*, tomo II, Coimbra, Editora da Universidade de Coimbra, 1960, p. 361.

³ Ver Adriano de Freitas CARVALHO, «O Eremitismo em Portugal na Época Moderna: homens e imagens», *Via Spiritus*, 9 (2002), pp. 83-145. Trabalho fundamental sobre o assunto é o de Alain SAINT-SAËNS, *La Nostalgie du Désert. L'idéal Érémitique en Castille au Siècle d'Or*, San Francisco, Mellen Research University Press.

⁴ Ver principalmente os três tomos do *Agiologia Lusitano*, de Jorge CARDOSO, nos quais se inventaria os «santos» de Portugal, não só religiosos mas também leigos.

figura do santo ou da santa, diz Bartolomé Bennassar ao analisar a época de Felipe II ⁵. Não foi por coincidência que surgiram tantas figuras vistas como santas num mesmo período, São Pedro de Alcântara, Teresa d'Ávila, São João da Cruz, também elas influenciadas pela geração anterior, onde pontificaram nomes como São João de Ávila, São Francisco Xavier, Santo Ignacio de Loyola e Santo Tomás de Villanueva ⁶.

Estes exemplos fortaleceram o processo de difusão de um ideário cuja mística se tornou objeto de atenção e orientação para as pessoas de vários segmentos sociais, quer no decorrer da segunda metade do século XVI, quer no século XVII e, inclusive, nas primeiras décadas de Setecentos. Sem cessar o movimento ampliou-se e chegou mesmo às colónias ⁷.

A paixão pela prática religiosa de carácter mais intimista na Península Ibérica, desde o início do XVI, adquiriu força com a circulação de uma literatura herdeira dos escritos dos espirituais do norte da Europa, sobretudo da região Reno-flamenga ⁸. Esta influência tornou-se marcante em toda a literatura de cunho ascético-místico produzida naquele período. Apesar da Inquisição, já na primeira metade do século XVI, desencadear na Espanha a perseguição a todas as práticas vistas como heterodoxas, principalmente aos Alumbrados, e impor um controle sobre a literatura mística, esta repressão não conseguiu eliminar o interesse por tal literatura.

Vários foram os livros proibidos, ou em parte censurados. Desde 1521 que a Inquisição espanhola estendeu gradativamente a sua jurisdição sobre a produção, circulação e posse de livros, enquanto que a Inquisição Portuguesa lançou o seu primeiro *Index* em 1547 ⁹ para, logo a seguir, em 1559, incluir nesse elenco um grande número de peças religiosas e outras obras significativas da espiritualidade "recolhida" ¹⁰. O temor da heresia, por influência da leitura de obras religiosas, levou o Santo Ofício a estabelecer um controle rigorosíssimo, em que sequer se pouparam livros de religiosos proeminentes da Península Ibérica desse tempo. Caso de Frei Luis de Granada. Tratava-se de censurar tudo o que fossem orientações que abrissem caminho a uma religião mais interiorizada, a uma aproximação individual com Deus. Esta a razão porque não poucos místicos e ascetas tiveram problemas com a Inquisição. Santa Teresa de Ávila não ficou isenta do controle inquisitorial. Mas, graças principalmente ao apoio particular de Felipe II conseguiu levar adiante as suas buscas espirituais e criar novos mosteiros de Carmelitas Descalços.

A influência de Santa Teresa

Santa Teresa em contato com outros místicos e, inspirada na leitura dos espirituais espanhóis, como Francisco de Osuna e Bernardo Laredo, filtrou e reelaborou no decurso da sua experiência todo o patrimônio dos ensinamentos que recebeu ¹¹. Por sua vez, ela influenciou muitas outras mulheres do seu tempo, e outras dos séculos XVII e XVIII, fornecendo um modelo de santidade. Para isso contribuiu decisivamente a difusão de seus escritos. De resto, pode-se

⁵ Bartolomé BENASSAR, *La España del Siglo del Oro*, Barcelona, Crítica, 1983, p.145.

⁶ Antonio Irigoyen LÓPES; José Jesus GARCÍA HOURCADE, «Notas Para Un Análisis de la Problemática Religiosa en la España de Felipe II», Universidad Católica de Murcia – UCAM, 2004. [http://www.hottopos.com/mirand12/antjos.htm].

⁷ O México foi nesse sentido um caso exemplar. Vários pesquisadores constataram o investimento na espiritualidade mística, principalmente por parte de mulheres, religiosas e leigas.

⁸ A este respeito ver a obra de J. S. da Silva DIAS, *Correntes...* cit.

⁹ Em 1521 o cardeal Adriano de Utrech publicou um édito com a proibição de livros luteranos (cf. Francisco BETHENCOURT, *História das Inquisições Portugal, Espanha e Itália*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1994, p.173).

¹⁰ Compunha o índice de 1559 um total de 670 proibições. Destaca-se o número abundante de Bíblias, Livros de Horas, obras de autores espirituais (Taulero, Harphius, Savanarola, Ryckel, entre outros), além de autores da antiguidade pagã (Aristóteles, Platão, Sêneca..), sem faltarem as obras de religiosos com presença marcante no cenário ibérico de então: frei Luis de Granada (devocionário), o beato João de Ávila, São Francisco de Borja, etc. (cf. Antonio Irigoyen LÓPES; José Jesus GARCÍA HOURCADE, «Notas Para Un Análisis de la Problemática.... cit.», [http://www.hottopos.com/mirand12/antjos.htm]).

¹¹ O seu grande interesse centrava-se nos livros que abordavam a vida de santos, e dentro deste rol merece destaque o *Flos Sanctorum*, inúmeras vezes citado pela santa espanhola.

mesmo dizer que a sua escrita se aproxima mais do romance do que da alta literatura espiritual, daí talvez a atração que exerceu sobre muitas pessoas.

Ela procurou no exercício da sua experiência mística aproveitar as imagens do cotidiano capazes de traduzir e confirmar os estados de alma que a dominavam. Por isso mesmo talvez tenha se tornado tão atraente e até mesmo mais popular. A forma de sua escrita permite fazer a ponte entre uma cultura erudita e uma cultura popular ao traduzir em linguagem simples a sua experiência mística. Teresa estava dentro do seu tempo ao querer experimentar a união mística. Muitos antes dela, desde a Idade Média, outros tentaram este caminho. O seu interesse pela mística não foi estático ou meramente contemplativo, de acordo com um modelo determinado de santidade. Ela reelaborou modelos anteriores, fez uma análise dos seus estados de alma e a partir de sua experiência, acabou por construir e projetar um padrão de santidade. Em suma: ela forneceu uma matriz de representação como num espelho.

No seu *Livro da Vida*¹² Teresa de Avila mostra-se uma pessoa comum, com pecados, a quem Cristo elegeu, não obstante os erros cometidos. Ela não deixou de proporcionar às mulheres um caminho possível para se organizarem como pessoas, por isso, sem o saber, lhes traçou uma possível identidade. Ela própria reteve e reafirmou o valor da santidade compartilhada entre seus contemporâneos, mas ao apropriar-se de um modelo existente atualizou-o, projetando e reconfigurando caminhos principalmente por mulheres em Espanha, Portugal, França, México, Peru e Brasil.

O modelo de santidade foi um dos traços mais incisivos do seu tempo. Muitos foram os candidatos a santos e santas antes e, depois dela, na segunda metade do XVI e no decorrer do XVII. Devido talvez ao clima cultural e religioso instalado na Península Ibérica, e também por causa das ofensivas da Inquisição, certo é que o interesse pela mística se acentua. Teresa de Ávila, com os seus escritos, iria ocupar um lugar central e influenciar legiões de interessados nos assuntos de alta espiritualidade. O caminho por ela trilhado e os registros das suas experiências impuseram-se como um modelo a imitar. O *Livro da Vida*, porém, acabaria por ser retido pelo Santo Ofício e submetido a um rigoroso exame. Só depois da sua morte seriam impressos os seus livros¹³.

Onde chegaram os escritos da santa de Castela, sempre se encontra a figura de uma religiosa candidata à santidade. Não se trata aqui de discutir o valor da santidade em si, mas de mostrar os vários casos onde, pela leitura das obras de Teresa, muitas mulheres se decidiram a experimentar a mesma via e a construir uma identidade baseada numa vida de perfeição. A construção social da santidade exigia de terceiros o reconhecimento do valor do *dom*. Em relação às mulheres, a busca da mística podia porventura ser a via para construir uma condição de superioridade, uma afirmação positiva da sua identidade.

Candidatas à santidade: em busca de novas experiências

Certo é que mulheres, de distintas categorias sociais, procuraram o caminho da santidade. Leigas, principalmente vinculadas a uma ordem terceira, e religiosas, compunham o rol das candidatas à uma vida de perfeição. A difusão de algumas técnicas oracionais para se alcançar um estado de contemplação foi fundamental neste processo, tanto no decorrer do século XVI, como no século seguinte e na primeira metade do XVIII.

A oração mental encontrou eco num largo público interessado no estado unitivo e virou tema central em muitos escritos de religiosos da época. Frei Luis de Granada, na segunda metade do século XVI, dedicou uma parte dos seus escritos a defender e a divulgar semelhante forma de oração enquanto prática de uma verdadeira devoção. Entendia ele que a oração mental devia ser

¹² Teresa de JESUS, «Livro da Vida» in, *Obras Completas*, São Paulo, Edições Loyola, 1995.

¹³ Enrique LHAMAS MARTINEZ, *Santa Teresa de Jesus y La Inquisicon Española*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1972.

um meio para se chegar a Deus e possibilitar o caminho da perfeição ¹⁴. Santa Teresa, pelo seu lado, iria igualmente colocar em evidência a importância da prática da oração mental. Mais tarde, já no século XVIII, Frei Manuel de Deus (O.F.M) detalhou o modo como levar a cabo a experiência afectiva e contemplativa ¹⁵. Diante destas práticas espirituais, a Inquisição procurou controlar a divulgação da oração mental para que os leigos mantivessem longe dos exercícios espirituais que fugissem ao controle dos defensores da ortodoxia.

A fiscalização sobre os livros, conforme assinalámos atrás, crescia e, em simultâneo, mais interditos se levantaram à divulgação da oração e práticas de recolhimento. Temia-se a expansão da heterodoxia na Península Ibérica em decorrência do clima gerado pela Contra-Reforma, por isso se impuseram restrições às práticas devocionais intimistas que pudessem confundir-se com idéias contrárias à doutrina da fé. Malgrado a fiscalização inquisitorial, a oração foi arregimentando mais adeptos, quer através de manuais, quer através de guias espirituais, quer por conversas cotidianas onde se trocavam informações. A possibilidade de experimentar a união com Deus atraía inúmeras pessoas. Era uma abertura para uma nova realidade, e talvez isto tenha atraído tantas mulheres para a experiência. São de realçar neste processo os exercícios cotidianos sobre a Paixão de Cristo. Santa Teresa distinguia-se por ser uma adepta da concentração na imagem de Jesus sofredor. Da mesma forma, várias religiosas e beatas seguiram este caminho, entre as quais a madre soror Luísa de Santo António, que adotava a técnica da meditação na Paixão de Cristo ¹⁶.

A Inquisição procurou sempre averiguar as diversas manifestações de espiritualidade mística. Nos vários casos que estudámos, nota-se da parte do Tribunal uma maior indulgência para com as religiosas, sujeitas a penas menores ou mesmo, com mais chances de obterem reconhecimento de sua santidade. A desconfiança dos inquisidores para com os diversos casos acentuava-se no decorrer dos séculos XVII e XVIII. Reconhecer as embusteiras, identificar as práticas heterodoxas e inquirir sobre as manifestações de fé, representaram atividades inscritas no âmbito das atribuições do Santo Ofício. Muitas mulheres pagaram uma pena alta pela busca da santificação.

Até o século XII, um leigo dificilmente poderia aspirar à condição de santidade ¹⁷, visto que a perfeição cristã era representada como um estado quase incompatível com a vida mundana. Somente a partir de finais do século XVI e no decorrer do século XVII, se tornou possível aceder à santificação fora dos claustros ¹⁸. Participar de uma confraria, de uma ordem terceira, ou mesmo vivenciar um tipo de reclusão fora das regras das ordens religiosas, eram formas disponíveis e acessíveis a muitos leigos em busca do caminho da santidade ¹⁹.

A 15 de Dezembro de 1658 uma mulher terceira, de 50 anos, em Lisboa, foi penitenciada com açoites e a seis anos de degredo no Brasil por dizer que conhecia os eleitos de Deus e fingir visões e revelações e auto-proclamar-se santa ²⁰. A beata Inês da Conceição, terceira franciscana, moradora em Lisboa, ouviu a 13 de Maio de 1647 a sentença do Tribunal Inquisitorial que a condenava pelo crime de revelar visões ²¹. No entanto, houve algumas beatas que conseguiram o reconhecimento da sua santidade e logo ficaram ao abrigo de desconfianças. Maria Brites, conhecida como Maria do Lado, na primeira metade do século XVII tomou o hábito

¹⁴ J. S. da Silva DIAS, *Correntes...* cit., p. 311.

¹⁵ *Pecador Convertido ao Caminho da Verdade, Instruído com os Documentos mais Importantes para a Observância da Lei de Deos*, Coimbra, 1728.

¹⁶ BNL, códice 178, *Vida e Virtudes da Venerável Madre Soror Luiza de Santo Antonio*; cf. Pedro Vilas Boas TAVARES, «Caminhos e Invenções de Santidade Feminina em Portugal nos séculos XVII e XVIII. (Alguns dados, problemas e sugestões)», *Via Spiritus*, ano 3, (1996), p. 141.

¹⁷ André VAUCHEZ, *A Espiritualidade da Idade Média Ocidental, Sécs. VIII-XIII*, Lisboa, Editorial Estampa, 1995, p.165.

¹⁸ Pedro TAVARES, «Caminhos e Invenções de Santidade... cit.», p. 165.

¹⁹ *Idem*, pp.166-167.

²⁰ IAN/TT, *Conselho Geral do Santo Ofício*, liv. 436, fl. 125.

²¹ BNL, códice 1426, «Sentença Proferida pelo Tribunal da Santa Inquisição de Lisboa contra Inês da Conceição».

de terceira de São Francisco e conheceu a glória de ser ungida como santa em vida²². Ainda que pesasse sobre si a suspeita do Santo Ofício de revelar visões e profecias, após sua morte foi objeto de devoção por parte de fiéis que acreditavam nos seus poderes miraculosos. Da mesma forma, Ana da Cruz do Menino Jesus, no início do século XVIII recebeu o hábito de terceira de São Francisco e, sendo confirmada a sua santidade, o sepultamento do seu cadáver celebrou-se de forma discreta de molde a evitar multidões²³.

Nem sempre as leigas faziam parte de uma confraria ou ordem terceira. A beata Maria Dias, moradora em Celas, processada pela Inquisição de Coimbra como embusteira, recebeu a pena de 50 açoites pelas ruas da cidade e dez anos de desterro no Brasil, além da penitência pública na Sé por experimentar arrebatamentos, raptos e revelações durante a comunhão e dizer que Jesus lhe transmitia «cousas doutra vida e a das almas que desta passavam»²⁴.

Na sequência da multiplicação de candidatos à santidade, a Igreja deliberou inibir as práticas de devoção a santas e santos não canonizados. De tal maneira que o papa Urbano VIII, por decretos de 1625 e 1634, prescreveu que somente se reconheceria a santidade de um homem ou de uma mulher desde que nunca tivesse sido objeto de culto público. Nesta atmosfera de Contra-Reforma, a alta hierarquia eclesiástica esforçava-se por reservar para si o controle das práticas devocionais, dos cultos e das imagens e evitar a criação de novos santos²⁵.

O envolvimento de mulheres com experiências místicas foi tema nuclear de livros nos quais se alertou para as conseqüências deste caminho espiritual e, não menos, para os enganos que essas mulheres podiam estar cometendo como resultado das chamadas traições da imaginação e das astúcias do demônio. O religioso Francisco Rebelo, da arquidiocese de Braga, chamava atenção para os perigos que corriam as «almas de quem anda voando com asas de papel as revelações, profecias, extasis, arrebatamentos, visões locuções, desmaios»²⁶. A visão de que as mulheres eram mais propícias à fantasia e presas fáceis das artimanhas do demônio, estava presente na mentalidade da época, principalmente entre os religiosos. A pedido da Mesa de Coimbra, Frei Manuel de Santo Atanásio (O.F.M), no seu parecer sobre a beata Maria da Cruz, dizia que bastava ser mulher para se ser mais vulnerável às trapaças do demônio²⁷. Isto porque as mulheres, argumentava ele, eram mais crédulas e frágeis no seu sexo. Como o demônio conhecesse estas «qualidades inatas» no sexo feminino, era-lhe fácil ludibriá-las com astúcias e artimanhas. As visões e revelações das beatas, segundo esta perspectiva, bem podiam ser manifestações do diabo que, disfarçados, melhor enganavam. A Inquisição, compartilhando de parte desta visões, redobrou a vigilância: examinou exaustivamente a qualidade e a origem das revelações, procurou separar as verdadeiras das falsas visões e detectar as impostoras que almejavam promover-se à custa do prestígio alcançado com a santidade²⁸.

Os guias espirituais em geral exigiam das beatas e religiosas a escrita dos fenômenos vivenciados a fim de avaliar a qualidade das suas experiências. O número de auto-biografias e

²² Ver a este respeito *Vida da Serva de Deus Maria do Lado*, Braga, 1981, p. 32; e também o *Compêndio da Admirável Vida da Venerável Madre Maria do Lado*, Lisboa, Manuel Rodrigues, 1762.

²³ Ver Frei Jeronimo de BELÉM (O.F.M), *Chronica Seráfica*, tomo I, p.135-137.

²⁴ António BAIÃO, «A Beata de Celas, processada pela Inquisição de Coimbra. Intervenção do Bispo conde neste caso», in *O Instituto*, vol. 88, n.º 2, Figueira da Foz, 1935, pp. 173-179 [apud Pedro Vilas Boas TAVARES, «Caminhos e Invenções de Santidade... cit.», p. 168]

²⁵ André VAUCHEZ, «Mythos/logos, Sagrado/profano», in Ruggiero ROMANO (dir.), *Enciclopédia Einaudi*, vol. 12. Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1987, p. 292.

²⁶ Francisco REBELO, da arquidiocese de Braga, chamava a atenção para estes aspectos no *Resumo de Theologia Mystica em que com Clareza, Brevidade e boa Doutrina se Aprende a dita Theologia e Cousas Admiráveis na Materia do Spirito*, Lisboa Occidental, António Galvão, 1727.

²⁷ Cf. Pedro TAVARES, «Caminhos e Invenções de Santidade... cit.», pp.188-189.

²⁸ O processo da beata Joana Maria de Jesus presa em 1719 pela Inquisição de Coimbra é revelador. Acusada de pacto com o diabo e de ser adepta da «seita de Molinos», esteve reclusa nos Cárceres Inquisitoriais de Coimbra durante um ano, julgada e condenada com um rigor extremo. Receberia daquele tribunal a pena máxima: ser entregue à justiça secular para ser «relaxada em carne». Interessante neste processo que a ré obteve proteção jurídica, conseguindo sua transferência para o Tribunal Inquisitorial de Lisboa para que o seu processo fosse revisto. [IAN/TT, *Inquisição de Lisboa*, Processo n.º 8290]

biografias (senão hagiologias) vindas a público neste período merece destaque. Escritas por elas próprias, ou por outras que compartilharam dos exercícios espirituais, tais fontes constituem um belo manancial de estudo, sendo que em quase todos os testemunhos se repete o conteúdo das visões e revelações. As histórias de vida geralmente contemplam uma doença geradora do marco transformador na construção da santidade. Nesse sentido, a vida de Santa Teresa parece constituir uma referência muitas mulheres. A forma da escrita de Santa Teresa, os temas trabalhados, a abordagem, fazem dela uma das grandes referências na construção de um modelo de santidade.

Influência sobre Mulheres na Península Ibérica e no Espaço Atlântico

Nesse sentido procuramos identificar as biografias de religiosa e leigas (beatas) que tivessem adquirido destaque em sua santidade, e auto-biografias que fizessem referência às obras de Santa Teresa ou algum livro em particular, ou mesmo algum trecho da passagem de um dos seus escritos. Dentre os vários casos levantados, destacamos o de Mariana da Purificação que se tornou famosa em sua época. Proveniente de uma família de recursos, construiu sua biografia perseguindo um ideal de santidade, à imagem da santa de Ávila. Segundo seu biógrafo, com 15 anos mortificou o corpo com cilícios, buscando na oração os «favores de Cristo»²⁹. Ingressaria no Convento das Carmelitas em Beja, onde seu irmão era capelão, também carmelita e missionário. Provavelmente Mariana começou a ter contacto com os escritos de Teresa de Jesus por intermédio de seu irmão. O seu biógrafo trata-a como discípula da santa de Castela, enfatizando as inúmeras qualidades que denotam sua santidade: suspensões, levitações, visões, profecias e leitura interior da alma. Sua fama de santidade não passou despercebida ao Tribunal da Inquisição de Évora, que a submeteu a um rigoroso exame. Finalmente livre, continuou a desempenhar seu papel de «perfeição», projetando uma aura de santidade. Escolheu para morrer o mesmo dia da morte da santa espanhola³⁰. Escreveu manuscritos dando «contas de sua consciência», e foi a partir de cerca de 15 cadernos que Frei Caetano do Vencimento redigiria a biografia, ou melhor, sua hagiologia. O mesmo biógrafo chamaria a atenção para a semelhança dos escritos de Mariana e de Teresa de Jesus. Só que, para este religioso, este fato seria mais uma evidência dos dons da santidade de sua biografada, visto que eram as visões e revelações desta religiosa semelhantes às da santa de Ávila, constituindo provas das manifestações divinas da santa de Beja.

Outra que se destacou na busca da santidade foi Maria Isabel das Chagas. Em fins do séc. XVII dizia ser «tão versada nas obras de Santa Teresa que parece que as havia decorado»³¹. O modelo interiorizado da Santa de Castela orientava as suas buscas e visões espirituais. Da mesma forma, Soror Clara Gertrudes do Sacramento iria construir seu perfil de santa, seguindo as pegadas de Santa Teresa. Professora no convento franciscano de Setúbal, no início do séc. XVIII, escreveria dezenas de cartas ao seu confessor que se encarregaria de redigir sua biografia³². A montagem do seu «historial de santa» a partir deste conjunto epistolar revela o perfil não só da biografada, mas também do biógrafo. A organização e seleção das cartas, a «confecção» de suas memórias, evidenciam um ideal de santidade que comungava com seus contemporâneos.

No convento das Albertas, em Évora, no início do séc. XVIII, Rosa Maria de Santa Catarina escreveria sua autobiografia. Inspirada nas visões imaginárias de Santa Teresa e em outras

²⁹ Frei Caetano do VENCIMENTO (O.C). *Fragments da prodigiosa vida da muito favorecida e amada Esposa de Jesu Christo, a Venerável Madre Mariana da Purificação*, Lisboa, Of. António da Silva, 1747.

³⁰ Morreu em 1696, com 72 anos de idade. Ainda que doente, esperaria o dia 15 de Outubro para receber sua extrema-unção, segundo o seu biógrafo, a fim de coincidir com o aniversário da morte de sua mestra.

³¹ BNL, Manuscritos, D. Luís Caetano de LIMA, *Breve Relação da fundação e progressos do insigne Mosteiro de N. Sra. da Conceição de Marvilla de Reliogiosas Portuguesas da Ordem de Santa Brizida*, Lisboa, 1732, fl. 66.

³² BNL, Cód. 10655.

biografias de místicos, guiaria suas meditações apoiando-se na Paixão de Cristo. Em Espanha, a beata Geronima de Noriega, portadora do hábito distintivo dos terceiros carmelitas, vivia em sua casa acompanhada de um reduzido número de mulheres aspirantes a uma vida devota ³³. Mulheres, numa palavra, que acreditavam na santidade, em visões e revelações da beata. Dirigida por um carmelita, desenvolveu sua espiritualidade seguindo as pegadas de Santa Teresa. Muitas vezes utilizavam as expressões da Santa de Castela: «é muito importante que o mestre seja avisado; eu preciso pois de bom entendimento.» Foi processada pela Inquisição por ser «vítima da ilusão do demonio, blasfemadora e herética».

Entre os leigos das ordens terceiras e os religiosos estabeleceu-se um sentimento comum ante os assuntos de alta espiritualidade. Quase todas as beatas e religiosas envolvidas na busca da santificação tinham um guia espiritual ou confessor. A beata Catalina de Jesus, em Sevilha, era dirigida pelo presbítero Juan de Villalpando ³⁴. Sua fama de santidade fascinou vários seguidores – leigos e religiosos –, que a acompanhavam nas suas buscas espirituais. Comparava-se à Teresa de Ávila, acreditando ser missionária da vontade de Deus para empreender a reforma dos clérigos seculares, tal como a santa de Ávila teria recebido a missão de reformar a Ordem do Carmo ³⁵. Outra beata que se ampararia na imagem de Teresa de Ávila foi Catalina de Escarate ³⁶. Visionária, casada, ao ser orientada pelo confessor para abandonar suas incursões pela alta espiritualidade, pois poderia ser alvo de inquérito do Santo Ofício, respondeu que, tal como Madre Teresa de Jesus que teve revelações e conhecia a situação das almas do Purgatório e soube defender-se frente aos inquisidores, ela também o saberia. Teria dito ao confessor que lera o «Livro da Vida», apoiando sua defesa nos escritos da criadora da Ordem das Carmelitas Descalças, autorizando assim o seu saber nos assuntos de fé, tendo como referência Teresa de Ávila.

No México, muito rápido se fez sentir a influência de Teresa de Ávila. Vários pesquisadores mostraram o número de beatas e místicas naquela antiga colônia espanhola. Sem nos determos a analisar o caso mexicano, merecem destaque alguns exemplos de mulheres que idealizaram e projetaram uma vida a partir de uma noção de santidade, tendo como referência a santa espanhola. É o caso de Maria Isabel Encarnación [1596-1633], que professou no convento das Carmelitas Descalças em Puebla ³⁷. O fato de ela ter escolhido a casa religiosa sob orientação teresiana é por si revelador. Uma beata que envergou o hábito de Terceira do Carmo foi Teresa Romero a quem o Tribunal da Inquisição na cidade do México no ano de 1649 acusou de Alumbrada por ter revelações que contrariavam a ortodoxia da Igreja ³⁸.

Outra provável influência da santa castellana foi Madre Maria Magdalena, professa no convento de São Jerônimo, que deixou um manuscrito de 81 páginas ³⁹. A estrutura da obra e sua abordagem lembram em muito o *Livro da Vida* de Santa Teresa ⁴⁰. Dividido em três partes, a primeira oferece dados de sua vida e suas enfermidades; a segunda detém-se a fazer uma narrativa de seus colóquios espirituais e exames a que foi submetida pelos vários confessores a fim de comprovar que não era um ilusa ou não estava enganada pelo demônio. Relata suas

³³ A.H.N [Madrid], Inquisicion, Toledo, leg. 115, n.º 20.

³⁴ Marcelino MENENDEZ y PELAYO, *Historia de los Heterodoxos Españoles*, Buenos Aires, Emecé Editores, 1945, t. IV, p. 267.

³⁵ Processada pela Inquisição, saiu em Auto de Fé a 28 de de Fevereiro de 1627, com insígnias de penitente; abjurou *de levi* e foi condenada a reclusão por seis anos em um convento e fazer diariamente orações e jejuns e tomar como confessor aquele que o Santo Ofício designasse. Cf. M. MENENDEZ y PELAYO, *Historia...* cit, t. V., p. 269.

³⁶ A.H.N [Madrid], Inquisicion, Toledo, leg. 85, n.65.

³⁷ Ver a respeito desta monja o texto de Armando González MORALES, «Dolor y sensualidad: vida cotidiana de una monja iluminada en Puebla», *Elementos. Ciência y Cultura*, n.º 46, vol. 9, Junho-Agosto, 2002, p. 3.

³⁸ Idem, *Ibidem*, p. 3

³⁹ Sobre esta religiosa ver: Asunción LAVRIN, «Vidas y el Reino de Dios: interpretaciones femeninas en el Mexico colonial», Arizona State University, p. 9 [<http://mezcal.colmex.mx/historiadores/ponencias/194.pdf>].

⁴⁰ *Libro en que se contiene la vida de la Madre Maria Magdalena, monja profesa del convento del S. Jerônimo de México hija de Domingo de Lorravaquio y de Ysabel Muñoz su legítima mujer* [García Ms 94, Nettie Lee Benson (Latin American) Collection, University of the Texas Library – Texas].

experiências no caminho da vida unitiva. E a última parte tece uma longa narrativa de suas visões, com descrições detalhadas. É interessante notar que o modelo adotado aqui é o do *Livro da Vida* de Teresa de Jesus no qual dava contas de sua vida familiar, suas enfermidades, seus sofrimentos com relação aos tratamentos; ministrava lições espirituais às moças do convento, insistindo sobre a importância da oração para as enclausuradas e revelava como as monjas formavam círculos de apoio espiritual, dentro e fora do convento.

No Brasil-Colônia outras tantas pessoas iriam ser influenciadas pelo modelo teresiano. No Rio de Janeiro, em meados do XVIII, emblemático foi o da Madre Jacinta de São José. Em 1742, em companhia de sua irmã Francisca, retirou-se para uma chácara, adquirida com o objetivo de ser transformada em uma casa religiosa ⁴¹. A partir de março de 1748, mais quatro companheiras se juntaram às irmãs na Chácara da Bica. Jacinta teve ao longo de sua vida várias visões com a figura de Santa Teresa. Filha de pais católicos, da alta fidalguia portuguesa, foi provavelmente educada por religiosos e moldou sua vida à imagem da santa de Castela. A sua obstinação em conseguir licença para fundar o mosteiro debaixo da Regra de Santa Teresa fê-la viajar para Lisboa, em 1753. Entretanto, ela já tinha sido denunciada à Inquisição pelo bispo D. Antônio de Desterro, que enviou uma carta ao Santo Ofício de Lisboa, acusando-a de falsa santa ⁴². Apesar destas acusações, e sabatinada por um padre da Congregação do Oratório, a beata foi inocentada e conseguiu a autorização para que fosse instituído o mosteiro das Carmelitas Descalças no Rio de Janeiro. Mas tal responsabilidade deveria ser cumprida por religiosas portuguesas da Ordem, que ficaram de ser enviadas à Colônia para fundar o novo mosteiro. Jacinta de São José saiu vencedora porque tinha fortes apoios, dentre os quais o do governador Gomes Freire de Andrade, que acreditava em sua santidade, e do próprio do D. José I, em Lisboa, que orientou seu Ministro em Roma no sentido de conseguir do Sumo Pontífice Bento XIV a Bula para ereção do Mosteiro.

Jacinta e as beatas da Chácara - residentes desde 1751 no Convento mandado edificar pelo governador - aguardaram as freiras portuguesas. Como estas nunca apareceram, ela própria elaborou a primeira Constituição, decalcada da Constituição dos Descalços, no entanto com algumas adaptações ⁴³. O seu espírito empreendedor e a forma como defendeu a causa lembram em muito os escritos de Teresa de Jesus. Encontram-se no Convento das Carmelitas Descalças várias edições das *Obras* de Santa Teresa e muitos livros de alta espiritualidade, tais como as *Obras Espirituais* de São João da Cruz; *Exercícios de Perfeição*, do Pe. Affonso Rodrigues; *Combate Espiritual*, de D. Lourenço Scuopoli; *Meditações Espirituais*, de Luis de La Puente; *Las Obras* de Ludovico Blosio; *Imagem da Vida Christã*, de Frei Heytor Pinto, dentre outros ⁴⁴. Alguns destes foram trazidos de Portugal por Jacinta, seguindo as orientações de sua mestra que insistia sobre o valor da boa leitura ⁴⁵.

⁴¹ *Notícia História do Convento de Santa Teresa*. No IV Centenário da Morte de Santa Teresa de Jesus – 1582-1982- Carmelitas do Convento de Santa Teresa, Rio de Janeiro, Edições Cartas Marcos Lda., p. 10. Ver também João dos SANTOS, *Biografia da Serva de Deus Madre Jacinta de São José. Carmelita Descalça fundadora da Ordem das Carmelitas Descalças no Brasil*, 1819. [O manuscrito conserva-se no Arquivo conventual de Santa Teresa no Rio de Janeiro e foi publicado por Frei Nicolau de São José. O.C.D. da Província Romana. RJ. Est. de Artes Gráficas, 1935]. Ver também o livro de Leila Mezan ALGRANTI, *Honradas e Devotas: Mulheres da Colônia nos conventos e recolhimentos do Sudeste do Brasil, 1750-1822*, Rio de Janeiro / Brasília, José Olympio / Edunb, 1993.

⁴² IAN/TT, *Inquisição de Lisboa*, Processo 4423, carta de 22/12/1753, [Apud. Leila Mezan ALGRANTI, *Livros de Devoção. Ato de Censura. Ensaio de História de Livro e da Leitura. (1750-1821)*, São Paulo, HUCITEC / FAPESP, 2004, p.79].

⁴³ Há uma cópia das Constituições redigidas pela Madre Jacinta de São José, no Convento de Santa Teresa. O documento cita como fonte o Arquivo Histórico Ultramarino - *Rio, papéis avulsos.*, 2.ª série não catalogada, cx. 86, doc. 30.11.1753.

⁴⁴ Arquivo do Convento de Santa Teresa - RJ. Agradeço à Madre Maria Auxiliadora ter me disponibilizado a lista dos livros antigos pertencentes à biblioteca das Carmelitas Descalças.

⁴⁵ Ver L. M. ALGRANTI, *Honrada e Devotas...* cit. p. 272. Também da mesma autora consultar *Livros de devoção, Ato de Censura...* cit., pp. 83-90. No oitavo capítulo das Constituições Santa Teresa dava a seguinte recomendação às prioras: «Cuide a priora que haja bons livros... porque é tão importante para o sustento da alma como o comer para o corpo».

Ao retornar, ainda que com o Beneplácito real e a Bula papal, o bispo recusou veementemente professá-la. Somente após a morte dos dois, do bispo e de Jacinta, é que o antigo recolhimento seria transformado efetivamente em um convento carmelita, projetando Jacinta de São José para a história como a fundadora do das Carmelitas Descalças no Brasil.

Jacinta assumira um modelo de comportamento, procurando projetar uma vida de santidade. Tal como Teresa, teria êxtases, visões e revelações. Daria conselhos a parentes e amigos. Ganharia a aura de santidade para muitos de seus contemporâneos. Jacinta, como Santa Teresa, foi orientada a registrar suas experiências pelo seu confessor. Sabe-se que Jacinta também redigiu o livro de sua vida, contando suas experiências. Foi a partir destes manuscritos que seus primeiros biógrafos escreveram a sua história ou melhor, sua hagiografia. Encontram-se no Arquivo da Convento das Carmelitas cópias das «contas de consciência» da beata, redigidos à mando de seu confessor, o vigário da Candelária, Padre Manuel da Costa Mascarenhas ⁴⁶. Nesse sentido, projetava-se na Colônia um ideal de santidade, decalcado e orientado pela santa de Castela.

Em São Paulo, na segunda metade do XVIII, Maria Helena, assim como Jacinta, investiu forças para criar um convento também de inspiração teresiana ⁴⁷. Constrói uma identidade abraçando práticas ascéticas, incluindo penitências, mortificações e orações ⁴⁸. Interessante notar que em suas visões, teria recebido a missão de fundar a casa religiosa sob a Regra carmelita. Mas, como já existia um convento na cidade com esta invocação, submeteu-se à vontade do bispo, recebendo o hábito de Nossa Senhora da Conceição, dando início ao Recolhimento da Luz, acompanhada de sua sobrinha e sete beatas. A sua vida devota reproduz, como tantas outras, ideais que circularam na Península e foram reapropriados por muitas pessoas no Além-Mar. Ao se aventurarem no campo da mística, estas mulheres, de alguma forma, rompiam com o mundo fechado do saber das autoridades religiosas. Neste sentido vale a pena recorrer à afirmação de Michel de Certeau, quando diz que (...) «a mística é uma reação contra a apropriação da verdade pelos clérigos que se profissionalizaram a partir do séc. XIII; ela privilegia as luzes dos iletrados, a experiência das mulheres, a sabedoria dos loucos [...]. Ela sustenta que o ignorante tem competência em matéria de fé» ⁴⁹.

Função social e religiosa

Como entender a proliferação de modelos de santidade entre mulheres, naquele contexto histórico?

Sucintamente direi que, ao analisar os escritos dessas mulheres, se percebe haver nelas a vontade de assumir outro papel na sociedade, diferente do de mãe, filha, esposa ou religiosa. Numa economia de salvação elas se colocam como mediadoras, com capacidades e habilidades especiais para interceder junto de Deus e de outros personagens do imaginário cristão ⁵⁰. Ao adquirir uma capacidade de lidar com o além, com o sobrenatural, elas assumem um outro papel da história. Ter o poder de visão dos santos, do corpo de Cristo, da situação das almas no purgatório, ou a capacidade de prever a morte, conferia-lhes força e poder social. Eram respeitadas e, não raro, reverenciadas, mesmo tendo de pagar um alto preço pela conquista de novos territórios. Enquanto inscritas entre as escolhidas de Deus, elas adquiriam poder pela

⁴⁶ ACST-RJ

⁴⁷ L. M. ALGRANTI, *Honradas e Devotas...* cit., p. 97-98.

⁴⁸ Frei Antônio Sant'Anna GALVÃO, *Escritos Espirituais (1766-1803)*, São Paulo, Centro Gráfico do Senado Federal, 1980, p. 28.

⁴⁹ Entrevista de Michel de CERTEAU, *Le Nouvel Observateur*, 25 de Setembro de 1982, pp. 118-121 [Citado por Roger CHARTIER no livro *À Beira da Falésia. A História Entre Certezas e Inquietudes*, Porto Alegre, Editora da Universidade / UFRGS, 2002, p. 161].

⁵⁰ A. LAVRIN, «Vidas y el Reino de Dios...cit.». Arizona State University, p. 9. [«<http://mezcal.colmex.mx/historiadores/ponencias/194.pdf>»].

capacidade de interceder junto ao Supremo. Neste sentido, passariam a preencher uma função religiosa de mediadoras. Ao mesmo tempo, não deixavam de assumir um papel perigoso que escapava ao controle da Igreja. Elas falavam de coisas que as autoridades religiosas não viam. Elas rompiam assim a sua condição de submissas e invadiam, de certa forma, a esfera pública, destacando-se de sua posição servil. Assumiam um importante papel, quer em uma esfera sagrada, quer na vida pública.

Com esta nova posição, elas conseguiram chamar a si muitos dos valores das suas sociedades, que refundiram ou atualizaram, deles se servindo para organizar um *locus* de afirmação das suas identidades.

Para terminar, uma última palavra. Circularam no espaço Atlântico, no decorrer do período colonial, não só produtos como açúcar, tabaco e escravos, mas também livros e, com eles, ideários de diversas matizes. Um imaginário religioso, presente na Península Ibérica, cruzou fronteiras e conquistou novos adeptos. Para muitas mulheres, constituiu o sonho de novas aventuras, ainda que em âmbito espiritual.

Bibliografia

- ALGRANTI, Leila Mezan, *Honradas e Devotas: Mulheres da Colônia nos conventos e recolhimentos do Sudeste do Brasil, 1750-1822*, Rio de Janeiro, José Olympio, Brasília, Edunb, 1993.
- BAIÃO, António, «A beata de Celas, processada pela Inquisição de Coimbra. Intervenção do Bispo Conde neste caso», *O Instituto*, vol. 88, n.º 2, Figueira da Foz, 1935, pp. 173-179.
- BARBEIRO, Maria Isabel, «Mujeres eremitas y penitentes», *Via Spiritus*, 9 (2002), pp. 185-202.
- BENNASSAR, Bartolomé, *La España del Siglo del Oro*, Barcelona, Crítica, 1983.
- BETHENCOURT, Francisco, *História das Inquisições Portugal, Espanha e Itália*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1994.
- CARVALHO, José Adriano Freitas, «Eremitismo em Portugal na Época Moderna: homens e imagens», *Via Spiritus*, 9 (2002), pp. 83-145.
- CHARTIER, Roger, *À Beira da Falésia. A História Entre Certezas e Inquietude*, Porto Alegre, Editora da Universidade/UFRGS, 2002.
- CERTEAU, Michel de, *La fable mystique. XVI^e – XVII^e Siècles*, Paris, Gallimard, 1982.
- COELHO, António Borges, *Inquisição de Évora*, Lisboa, Caminho, edição revista, 2002.
- DELUMEAU, Jean, *El Catolicismo de Lutero a Voltaire*, Barcelona, Editorial Labor, 1973.
- MENÉNDEZ y PELAYO, Marcelino, *Historia de los Heterodoxos Españoles*, Buenos Aires, Emecé Editores, 1945.
- MORUJÃO, Isabel, «O tema do Eremitismo na literatura conventual feminina: S. Paulo Eremita em A Preciosa de Soror Maria do Céu: dos relatos em prosa à narrativa épica», *Via Spiritus* 9 (2002), pp. 255-286.
- TAVARES, Pedro Vilas Boas, *Beatas, Inquisidores e Teólogos. Reacção Portuguesa a Miguel de Molinos*. Tese de Doutoramento em Cultura Portuguesa apresentada à Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Porto, 2002.
- ____ «Caminhos e invenções de santidade feminina em Portugal nos séculos XVII e XVIII. (alguns dados, problemas e sugestões)», *Via Spiritus*, 3 (1996), pp. 163-215.
- VAUCHEZ, André, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age: D`après le Procès de Canonisation et les documents hagiographiques*, Roma, École Française de Rome, 1981.
- ____ *A Espiritualidade na Idade Média Ocidental - Sécs. VIII- XIII*, Lisboa, Editorial Estampa, 1995.
- LÓBRICHON, Guy, *La Religion des Laïcs en Occident. XI^e – XV^e Siècles*, Paris, Hachette, 1994.
- SILVA DIAS, José Sebastião da, *Correntes de Sentimento Religioso em Portugal (séculos XVI a XVIII)*. Coimbra, Editora da Universidade de Coimbra, 1960.
- SILVA, Maria Beatriz Nizza da, «Magia e Heterodoxia Femininas no Brasil Colonial», in *Revista de Ciências Históricas*. Porto, Universidade Portucalense, 2002.
- SOARES, Pero Roiz, *Memorial* [Revisão de M. Lopes de Almeida], Coimbra, Universidade de Coimbra, 1953.