



INQUISIÇÃO, CONTROLE E MEMÓRIA: RELATOS DE VIDAS DE FREIRAS MÍSTICAS NO MUNDO HISPÂNICO

INQUISITION, CONTROL AND MEMORY: LIFE NARRATIVES OF
MYSTIC NUNS IN THE HISPANIC WORLD

Karine Rocha*

* karinerocha79@yahoo.com.br
Doutora. Professora do departamento de Letras/Espanhol da
Universidade Federal de Pernambuco (UFPE).

RESUMO: Este artigo tem por objetivo apresentar as memórias de freiras no Novo Mundo e suas estratégias de discurso para burlar as proibições impostas pelo Santo Ofício aos membros femininos da Igreja. Através da experiência mística, algumas religiosas do século XVIII aceitam participar de um jogo de poder, no qual simulam ser submissas para ganhar notoriedade na comunidade e expressar suas opiniões sobre temas religiosos. Utilizando-se de ferramentas como retórica da humilhação, bajulação e atribuições de suas falas à Deus, as freiras místicas compõem um texto autobiográfico com características bastante próprias.

PALAVRAS-CHAVE: literatura hispano-americana, gênero, escrita mística

RESUMEN: Este artículo tiene por objetivo presentar las memórias de monjas del Nuevo Mundo y sus estrategias de discurso para burlar las prohibiciones impuestas por el Santo Oficio a los miembros femininos de la Iglesia. A través de la experiencia místicas, algunas religiosas del siglo XVIII aceptaron participar de un juego de poder donde simulaban submisión para lograr notoriedad em su comunidade y expresar sus opiniones acerca de temas religiosos. Utilizándose herramientas como la retorica de la humillación, bajulación y atribución de hablas a Dios, las monjas místicas escribieron um texto autobiográfico lleno de rasgos propios.

PALABRAS CLAVE: literatura hispano-americana, género, escrita mística.

Durante a Idade Média, uma freira do convento de La Encarnación é acometida por experiências místicas, tais como levitação, êxtase e visões. Em meio a um ambiente dominado pelo Santo Ofício, que tentava eliminar da sociedade cristã a presença dos hereges, tais arroubos eram considerados graves. A freira em questão, Teresa de Jesús, pede ajuda ao seu confessor. Este, ao consultar os jesuítas, acredita que o caminho mais seguro para a religiosa seria relatar sua experiência, tal como havia feito Hildegarda de Bingen no século XII. Escrever sobre a alma não era nenhuma novidade dentro da história da Igreja. A diferença que aqui se faz é a ausência de liberdade que a autora terá sobre suas memórias. Sabemos que os arroubos místicos de Santa Teresa lhe trouxeram notoriedade e poder dentro da Igreja, ao se configurar como um mecanismo que burlava as limitações impostas à mulher pelo Santo Ofício. Por conta disto, os conventos no Novo Mundo viram um espaço marcado pela presença de freiras místicas. Este era o único caminho para conseguir a autorização da Igreja para falar de si e de Deus. Neste artigo, utilizaremos as memórias da freira colombiana Josefa del Castillo, da chilena Úrsula Suarez, da equatoriana Gertrudes de San Ildefonso e da mexicana María de San José. Todas elas viveram na América Hispânica durante o século XVIII.

O leitor contemporâneo ao se deparar com as memórias destas mulheres perceberá que estas narrativas possuem

diferenças muito marcadas pela questão do gênero. Santo Agostinho, por exemplo, não precisou mencionar o fato de ser homem para justificar sua história e a necessidade de escrita. Nas páginas de um religioso como Santo Agostinho existem espaços para se focar em temas como caridade e as graças divinas recebidas, sem que exista uma necessidade em convencer o leitor de sua veracidade. Outro ponto essencial diz respeito à obediência e submissão ao confessor. Nas autobiografias dos homens não encontramos o medo de uma interferência demoníaca, muito menos o peso do julgamento do leitor. Os religiosos são agraciados com a liberdade de uma escrita sem tensão. Myers¹ aponta a autobiografia de Juan Palafox y Mendoza como exemplo deste maior relaxamento da Igreja diante da experiência mística masculina. O visionário, que ocupou o cargo de bispo de Puebla, depois de ter visto Deus, resolve relatar suas experiências e as graças divinas em sua vida. A Igreja além de não se opor a tal empreitada, não impõe a presença constante de um confessor para avaliar as experiências. Lembramos também a *Vida Interior*, do monge catalão Fray José de San Benito, que decidiu escrever sua jornada mística sem ao menos consultar o seu confessor. Este, ao expressar desejo de ler os escritos do seu confessante, não teve sua solicitação atendida. Para Fray José sua jornada interior era algo extremamente íntimo e que não mereceria ser invadido por um ato de obediência.

1. MYERS. *A wild country out in the garden: selected writings of Madre María de San José*, p. 330.

Tal atitude vai de encontro a uma regra da Igreja, que proibia que seus adeptos se lançassem completamente sozinhos nas jornadas da alma. Tal atitude, contudo, não foi punida, e posteriormente *Vida Interior* foi publicado pela Igreja. É certo que, em suas narrativas, iremos encontrar a retórica da humildade e do sofrimento, mas dentro de um espaço menor do que o ocupado pelas confissões escritas das freiras. Monges e padres, no entanto, teriam seu tom narrativo alterado quando escreviam sobre a vida de freiras. Quando convidados para tal empreitada, estes homens abriam o relato justificando o motivo pelo qual aquela freira havia sido escolhida para ter sua vida eternizada nas páginas de uma biografia. A necessidade primeira era a de provar que havia um merecimento, mesmo sendo mulher. O gênero se torna logo objeto de problematização, principalmente quando se colocam expressões como *virtud varonil* para justificar a santidade feminina. Toda a problemática do gênero, presente nestas biografias, se intensifica quando quem escreve a *Vida* é uma mulher.

As religiosas eram proibidas de terem qualquer espécie de poder por conta de sua origem como filhas de Eva. O que restava para as freiras místicas, interessadas em ganhar alguma notoriedade, era um jogo estratégico que seria formado por silêncios, repetições de modelos e uma insinuação tímida de que teriam alguma opinião. A trajetória mística das

freiras é narrada em primeira pessoa, mas o eu oscila entre o ideal e o pessoal, além das interferências diretas do confessor. Ao iniciar a leitura destes relatos percebemos que a voz da freira que escreve abarca alguns elementos essenciais: intenso sofrimento espiritual e físico, obediência ao confessor, reconhecimento de ignorância, omissão, baixeza espiritual, afirmação de união mística com Jesus Cristo, legitimidade de seu discurso, reconhecimento da santidade de Santa Teresa D'Avila. Estes componentes são suficientes para reconhecermos que a escrita das freiras era permeada por uma atmosfera contraditória e tensa.

De um modo geral, a narrativa mística destas mulheres não traz muito de novo. O que notamos é uma contínua escrita de vidas que se repetem de maneira quase idêntica em conventos diferentes. Todas as freiras passam por uma infância difícil, têm uma natureza adolescente rebelde, são convidadas por Cristo ou Maria para aceitarem a vida religiosa, padecem de dores físicas e da alma e terminam suas vidas sendo reconhecidas como modelo a ser seguido:

La tímida identidad [...] constituye un espacio de alteridad (que se define como un lugar de no poder) paradójico pues surge de la afirmación de un modelo aprobado: del deber ser mujer en la colonia, de la monja casta, de la mística que más sufre por amor a Dios [...] que flagela sus carnes, de la

escritora que escribe por obligación. [...] se borra, se anula para ser, para convencer a las muchachas a que se vayan de monjas, para que su convento tenga prestigio y reciba más donaciones.²

Através da *Imitatio* as freiras nos mostram, primeiramente, a reprodução de um ideal de mulher. Alguns pesquisadores como Kathleen Myers, por exemplo, afirmam que esta reprodução é ingênua, mas acreditamos que necessária. Não podemos esquecer que a vida destas monjas estava atrelada às decisões da Contrarreforma e uma ruptura total com os modelos estabelecidos, se possível fosse, não geraria nenhuma notoriedade positiva, nenhum prestígio. Contar uma vida que oscila entre o céu e a terra, neste caso, deve seguir um modelo do que pode ser dito e do que deve ser lido. Tudo isto ocorria porque uma mulher só conseguiria aceitação positiva dos demais se fosse submissa, discreta e dependente. Repetir este modelo, assim como a vida de santos, legitimaria seu discurso, faria a Igreja crer que estava diante de uma mulher parte da genealogia da Virgem Maria e não das pecaminosas. Maria é o símbolo católico da obediência a Deus, a única mulher santa e venerada por abarcar em sua história todas as virtudes que o ser humano possa ter, aquela que convidou algumas freiras para se tornarem noivas de seu filho. Ter Maria ao seu lado, não só legitimaria o discurso, mas também se convertia em estratégia para criar uma genealogia de

autoridade feminina dentro da Igreja. Uma autoridade que, contraditoriamente, tinha necessidade vital em se mostrar obediente.

Durante o século XVI, os teólogos católicos acharam por bem tirar o foco de suas pregações dos sete pecados capitais e colocá-lo em direção aos dez mandamentos, que trazem consigo a importância da obediência, claramente expressa por alguns livros da Bíblia, como o Deuteronômio. Este livro nos mostra que a obediência era sinônimo de felicidade. Era preciso não contrariar a Deus, não despertar a sua fúria. Temática que se faz presente em todo o Antigo Testamento, quando o Criador, que é mostrado pela Igreja como um Ser bondoso, também é capaz de provocar atos cruéis. A recompensa por ser obediente estava vinculada diretamente a uma existência, na terra, venturosa, sem problemas financeiros nem familiares. Mas as passagens de obediência não se esgotam apenas com o Antigo Testamento. Cristo, figura que marca a criação do Novo Testamento, também irá se erigir no púlpito como o maior exemplo de obediência conhecido pela humanidade.

Imitar as atitudes de Cristo era o esperado pelo clero, tanto em relação aos fiéis quanto às freiras. Obedecer a Deus significaria obedecer aos desígnios da Igreja, representante máxima de Sua vontade na Terra. Quem não seguisse as regras era considerado elemento influenciado pelo demônio

2. ROBLEDO. *Vida de la venerable Madre Francisca de la Concepción escrita por ella*, p. 46.

e, portanto, passível de castigo. O orgulho, a vaidade e a rebeldia eram traços que condenariam a alma ao padecimento eterno. E as freiras, apesar de afirmarem que faziam parte de uma ancestralidade que passava pela Virgem Maria, também carregavam a herança de Eva. Diz o livro de Eclesiástico 25-26 que a mulher é leve se comparada a toda malícia do mundo. Paulo, em Coríntios 7: 1-3, afirma que a melhor coisa que um homem pode fazer é não tocar uma mulher. As mulheres carregavam em si, portanto, uma inclinação ao pecado, porque dentre os seres da Terra eram os mais imperfeitos.

Se a alma feminina estava, por natureza, em sintonia com o demônio, isto exigira que a Igreja prestasse mais atenção às experiências das freiras. Era dever do clero garantir que as místicas não compactuassem com as revelações do mal. Aqui entra o papel do confessor, aquele que conhece o caminho até Deus e as artimanhas dos seres infernais. As noivas de Cristo deveriam obediência primeiramente ao confessor. E esta obediência é ensinada para as freiras por Santa Teresa:

Sempre que, em orações, Nosso Senhor me ordenou a fazer algo e meu confessor me proibiu de fazê-lo, Nosso Senhor, Ele mesmo, me disse para obedecer meu confessor. Sua Majestade, depois, poderia mudar a mente daquele confessor, então ele me mandaria fazer o que antes tinha me proibido.³

Para as freiras, as ordens do confessor não deveriam ser contrariadas, no entanto, Santa Teresa deixa claro que é possível fazê-lo mudar de ideia. Esta manipulação não viria diretamente das místicas, mas de suas possíveis comunicações com Deus. Todo o jogo deveria ser muito bem traçado para que uma possível arrogância não fosse detectada no discurso. Para isso, as freiras deveriam se autodenominar de *mujercitas*, além de outros termos aceitos pela Igreja tais como *vis*, *ignorantes*, *débeis*. No entanto, a própria narrativa deixa brechas para que se perceba certo modelo de mulher não aceito pela Igreja, essa que questiona, a que aponta erros, a que tem vontade própria.

Santa Teresa D'Avila afirmava que os confessores eram os únicos responsáveis pela interpretação de suas experiências místicas, sendo, portanto, quem indicaria o destino de seus escritos. No entanto, Santa Teresa desacreditava de qualquer confessor que questionasse o que ela havia escrito. Um confessor ignorante deveria ser tão temido quanto o demônio. Esta mesma linha de pensamento foi seguida pelas místicas da América Hispânica. Josefa del Castillo, por exemplo, admite que só acreditava cegamente naquilo que um confessor bem informado pudesse dizer. Madre María de San José, por sua vez, afirma que diante de um confessor sábio, se cala. Como não poderiam confrontar diretamente o representante da Igreja, as freiras usavam estratégias como um diálogo direto

3. D'ÁVILA. *Livro da vida*, p. 50.

com Deus. Uma passagem clara encontra-se na autobiografia espiritual de Madre María de San José. Esta, ao revelar na sua confissão que Deus lhe deu a capacidade de salvar almas, é invadida pelo medo de estar sendo enganada pelo inimigo, mas logo é aliviada:

No temas, hija, que no es engaño del enemigo. I para que veas lo mucho que te amo i cuánto te quiero, te muestro el alma de tu padre en gloria. [...] Mira que io te asissto, i no te falto. Escrívelo, que todo es de Mi i nada de ti.⁴

A passagem faz referência às orações, feitas pela freira, que foram capazes de guiar um antigo confessor ao paraíso celeste. María de San José se antecipa em ser julgada. Reconhecendo o perigo da soberba, a mística afirma que Deus fala diretamente com ela. O Pai está presente em sua vida, não a deixará só e ainda permite que tudo o que ela escreva seja na verdade autoria Dele. Tal estratégia limita o poder do confessor atual, que se verá temeroso em negar que tais palavras tenham vindo realmente de Deus. Mais ainda, a freira mexicana admite que a presença do confessor é obsoleta, já que ela não precisa de intermediários para falar com Deus. A ausência de um intermediário leva a crer que a mulher, ao contrário do que pregava a fé católica, é capaz de distinguir entre o bem e o mal. A mulher seria assim capaz de interpretar e legitimar suas próprias experiências místicas.

Outra brecha deixada pelas freiras, que demonstra algum senso crítico, diz respeito à descrição de certos traços da personalidade dos confessores. Estes deveriam ser considerados personagens próximos à santidade, donos de almas puras, primeiro por serem religiosos, segundo, por serem homens. As religiosas submetidas à penitência da confissão mostram que seus confessores muitas vezes eram tomados por atos de perversidade. Manuel Fernández de Santa Cruz obrigou María de San José a escrever durante vinte e três horas diariamente. Depois de certo período de tempo, o confessor tomou todos os papéis escritos e os queimou. Úrsula Suárez também relata situação parecida, acusando o seu confessor de ser uma pessoa terrível e desumana. Outra denúncia interessante diz respeito à sexualidade, esta, dentre as confissões estudadas, só foi encontrada em Úrsula Suárez:

Salí del confesionario; estuve pensando lo que pasó en mi interior, y lo que sobre ello me habló el confesor. [...] Y a toda presa salí del coro, y sola fui resongando que me estaban apurando, que aun el padre que tenía quería dejarlo y había de coger otro. Cansada, entré en la selda y díjeles: “Niñas, han de saber que un padre conmigo parece quiere endevotarse.”⁵

Era prática comum nos mosteiros a presença de endevotados. Estes, em troca de alguns favores, ofereciam para as freiras dinheiro, tecidos e comida. Os favores que Úrsula Suarez

4. SAN JOSE. *A wild country out in the garden: selected writings of Madre María de San José*, p. 82.

5. SÚAREZ. *Relación autobiográfica*, p. 183-184.

denuncia em sua obra são: percorrer o corpo das religiosas com as mãos, levantar até certo ponto as vestimentas das religiosas, sussurrar o desejo de tomá-las em seus braços. Tal atitude passou a ser pouco tolerada pela Igreja e em 1710 as monjas foram reprimidas por cederem tais favores. Mas na passagem que transcrevemos acima, o que chama a atenção é o sujeito endevotado. Este, não era, aparentemente, um homem de vida mundana, mas o confessor. Úrsula Suarez mostra com isto que o confessor também é um ser imperfeito e carrega dentro de si a luxúria. Com o avançar da narrativa, a freira reconhece que interpretou mal as palavras do confessor e este, por sua vez, estava apenas interessado em conhecer a sua alma e não o seu corpo. Úrsula Suarez ainda aponta outra falha de seu confessor: a incompetência. Em algumas passagens, a mística chilena reclama que ao contar e recontar seus pecados, o confessor apenas respondia que estava tudo bem. Ela, por sua vez, escreve que é inadmissível que um representante da Igreja seja capaz de formular uma opinião qualquer.

Ao deixar brechas que demonstravam um caráter denunciador, as místicas estariam correndo o risco de serem acusadas de soberba, o maior de todos os pecados. Para se livrar de tal armadilha, era preciso se mostrar humilde, pois, em muitos casos, a penitência da confissão era uma antessala, no

mundo hispânico, para uma confissão judicial. A estratégia era dada pela Igreja através de textos bíblicos.

Sejam todos humildes uns para com os outros, porque Deus se opõe aos orgulhosos, mas concede graça aos humildes. Portanto, humilhem-se debaixo da poderosa mão de Deus, para que Ele os exalte no tempo devido.⁶

Por isso, pela graça que me foi dada digo a todos vocês: Ninguém tenha de si mesmo um conceito mais elevado do que deve ter; mas, ao contrário, tenha um conceito equilibrado, de acordo com a medida da fé que Deus lhe concedeu.⁷

E qual o conceito equilibrado que uma mulher poderia ter de si mesma? Reconhecer-se inábil, pecadora, estúpida, ignorante e má. Algo diferente destas características seria considerado altivez. Úrsula Suarez usa deste artifício quando aponta seu confessor como um possível endevotado. Primeiro ela o denuncia, mas depois se reconhece inábil para interpretar simples palavras e coloca em seus ombros a culpa por uma situação desagradável. *Yo soy una mujer flaca, yo soy una mujercita* são afirmativas que percorrem todos os textos. Esta voz que se diz frágil tenta mostrar que sua debilidade é física, espiritual e intelectual. É uma necessidade vital se rebaixar, recorrer à ajuda do clero, implorar a Deus que a ajude a escrever certo, a ser compreendida, abrir-se para as possíveis correções de seu texto. Não podemos negar

6. BÍBLIA DE JERUSALÉM. *Pedro*, p. 305.

7. BÍBLIA DE JERUSALÉM, *Romanos*, p. 500.

que algumas destas características, como o medo de escrever e a inabilidade também fazem parte dos relatos produzidos por homens. No discurso confessional, tanto homens quanto mulheres são induzidos a se humilharem diante daquele que fora escolhido como guia espiritual. A diferença aqui, novamente, é a intensidade como tais questões aparecem no texto das mulheres.

Como sabemos, ao sexo feminino era vedado o acesso ao pensamento teológico. Mulheres eram consideradas seres desprovidos de inteligência e, portanto, nada tinham para oferecer neste campo. Para as religiosas que embarcam no campo místico, nenhum traço de sua intelectualidade ou conhecimento sobre os assuntos da fé deveriam ser revelados de maneira direta. Uma mulher que se reconhece capaz de participar de assuntos da Igreja seria acusada de arrogância. A estratégia mais comum usada pelas freiras é o uso do *me parece*:

Pues estando como He dicho, llegué un día a recibir a Nuestro Señor Sacramentado y me parece entendí llamarme Hija de David y Nuestro Señor Esposa suya, dándome a entender muchas cosas que escribí entonces.⁸

Madre Castillo justifica muitas das coisas que escreveu através desta visita na qual ela teve a impressão de ser chamada de noiva de Cristo. Lendo passagens anteriores a esta,

encontramos a freira dissertando sobre a natureza dos corações humanos e os métodos salvacionistas. Em outros momentos suas visões são sonhos que ela irá interpretar usando a mesma expressão *me parece* ou *yo entendí*. Colocar-se assim faz com que o confessor enxergue um pouco de humildade e até dúvidas. Quando as freiras dizem que entenderam de determinada forma deixam um espaço para que o confessor possa interpor seus comentários.

Outra estratégia de humildade se faz através do que chama de código de bajulação. Aqui, elas elevam os confessores até a categoria de anjo ou santos, colocando-os como seres capazes de dominar todas as temáticas celestiais. Úrsula Suárez⁹ afirma que viu Francisco Ibañez Peralta no paraíso, em meio a jesuítas já falecidos. Ao colocar os confessores nas visões e sonhos de uma maneira que os enaltece, as freiras encontram outra forma de legitimar o discurso. Além disso, o confessor é levado a crer que é o leitor ideal e suas opiniões sobre as experiências das freiras seriam um privilégio para elas. Elevar o seu guia espiritual de tal forma e colocar-se tão abaixo dele tinha um objetivo: reclamar dos confessores anteriores sem ser acusada de desobediente ou orgulhosa, como já vimos anteriormente.

Através destas estratégias, o confessor irá ter momentos oscilantes de autoridade, sem que, talvez, este o perceba. De qualquer forma, isto não ofusca a sua presença marcante

8. CASTILLO. *Vida de la venerable Madre Francisca de la Concepción escrita por ella*, p. 207.

9. SUAREZ. *Relación autobiográfica*, p. 218.

nas narrativas conventuais femininas, podendo considerá-lo como sujeito criador do texto, uma voz que ecoa nas possíveis memórias das freiras.

A figura do confessor começa a ganhar destaque dentro das sociedades católicas nos últimos duzentos anos da Idade Média. É neste período que se percebe uma maior necessidade em representar-se e construir-se, timidamente, a partir de seus próprios relatos. Em 1215, o Concílio de Latrão irá desenvolver um método interrogatório no qual os fiéis e religiosos passam a entrar num jogo de contar toda a verdade sobre suas vidas, de maneira minuciosa, sempre se colocando no papel de sujeito que peca. É a partir da data acima mencionada que a confissão ultrapassa os limites dos mosteiros e atinge o público mundano. O seguidor do catolicismo passa a ser obrigado a despir sua alma uma vez por ano. Michel Foucault,¹⁰ no entanto, alerta que tal prática era aplicada a uma elite mínima, ficando para o resto da população a oportunidade de confessar seus pecados em raros momentos da vida. Com o passar do tempo, a penitência da confissão ganha maior espaço e os fiéis devem se ajoelhar diante do confessor quatro vezes ao ano, embora se recomende que o ideal seja uma vez por mês e em todos os dias santos. A sociedade ocidental vai encontrar aí um espaço para se construir um discurso da verdade. A verdade sobre sua alma que peca, mas deseja ser redimida. O fato de que o sujeito é humilde

o suficiente para reconhecer seus próprios erros e recorrer a ajuda de alguém capaz de resgatá-lo. E este sujeito era um padre reconhecido como suficientemente hábil para ouvir e guiar as ovelhas desgarradas do pasto divino. Este padre havia nascido com a graça de se tornar um confessor. Jean Franco¹¹ lembra as palavras de Núñez de Miranda, que se refere à figura do confessor como um oráculo celestial, capaz de curar almas. Ser capaz de detectar um espírito angelical de um espírito falso e resgatar tantos fiéis perdidos deu ao confessor um status de grande prestígio nas sociedades do fim da Idade Média e de início da era Moderna. Mas também representava uma posição de grande perigo, pois a confissão acabou sendo uma penitência marcada pela questão de gênero. Jodi Bilinkoff¹² aponta que o número de mulheres que se dirigiam ao confessor era incrivelmente maior que o de homens.

As fiéis assistiam também com mais frequência à leitura de sermões e consumiam a literatura devocional. Para os teólogos da época este fato era explicado, contraditoriamente, por uma inclinação mais evidente da natureza feminina para ser mais devota que os elementos do sexo oposto. Aos olhos dos historiadores contemporâneos, esta devoção pode ser explicada a partir de dois grupos de fiéis. O primeiro diz respeito ao estado de reclusão da mulher. Condenada desde o nascimento a viver sob o olhar vigilante masculino, não

10. FRANCO. *Plotting woman*, p. 6.

11. FRANCO. *Plotting woman*, p. 6.

12. BILINKOFF. *Related lives. Confessors and their female penitents*, p. 16.

lhe restava muita liberdade para sair sozinha, assim como não existiam muitos espaços urbanos para a circulação das pessoas. Ir à missa, participar dos rituais de penitência era uma ocasião de liberdade, já que a Igreja era considerada, por alguns maridos, pais e irmãos, um local seguro para seres facilmente corruptíveis. Outros homens, entretanto, ainda enxergavam neste espaço um momento para a mulher se mostrar aos demais, representando, portanto, um espaço para a perdição.

O segundo grupo abarca as mulheres realmente religiosas e que carregavam em seu imaginário a culpa de todos os pecados da humanidade. Estas fiéis recorriam ao confessor e aos festejos religiosos com a intenção de limpar de sua alma possíveis prazeres da carne. A Igreja representava um local santo, que amenizaria a maldição de trazer em sua ancestralidade a figura de Eva, vista pelo clero como única responsável pela queda da humanidade. Estes dois grupos, acrescidos das freiras trancadas nos conventos e submetidas à confissão, representavam uma ameaça para os confessores. As autoridades clericais alertavam para o contato excessivo com o sexo feminino por conta da tentação sexual que estas traziam naturalmente em si. Em uma época invadida por uma onda de heresias, as freiras ganham um destaque especial por se tornarem um elemento com fortes propensões para o engano. Todo cuidado seria pouco, pois os confessores

poderiam ser atraídos para alguma armadilha demoníaca sem notar, já que estariam envolvidos em exercícios diários de escuta, leitura e análise do que fora dito pelas mulheres. Dar para as freiras a oportunidade da confissão escrita libertaria os padres de uma presença física mais persistente, além de facilitar o trabalho da investigação da escrita.

Conscientes de que o confessor era nomeado como o único capaz de aliviar as almas culpadas e conhecedor da perfeição, as freiras místicas sabiam que uma descrição minuciosa de suas experiências seria imposta. A confissão escrita, nestes casos, era mais recomendada porque o confessor exigia das freiras uma revisão árdua de sua consciência em prol de uma boa organização dos pensamentos. Além disto, o relato escrito fugia do perigo de ser interrompido pelo confessor. Este, muitas vezes, cortava a fala do penitente por falta de tempo ou paciência, sem que isto representasse um ato desrespeitoso. Encerrar as confissões no momento que melhor lhe coubesse era uma regra sacramentada pelos manuais de confissão. Ao penitente restava apenas o recolhimento ao silêncio. Aqui percebemos que este ritual discursivo traz em si uma relação de poder muito marcada:

[...] pois não se confessar sem a presença ao menos virtual de um parceiro, que não é simplesmente o interlocutor, mas a instância que requer a confissão, impõe-na, avalia-a e

intervém para julgar, punir, perdoar, consolar, reconciliar; um ritual onde a verdade é autenticada pelos obstáculos e as resistências que teve de suprimir para poder manifestar-se; enfim, um ritual onde a enunciação em si, independentemente de suas consequências externas, produzem em quem a articula modificações intrínsecas: inocenta-o, resgata-o, purifica-o, livra-o de suas faltas, libera-o, promete-lhe salvação.¹³

Esta presença do poder, alerta Foucault,¹⁴ faz com que o impulso inicial do discurso seja dado através de uma ordem exterior. Já vimos que os relatos místicos das freiras sempre são iniciados com uma revelação de que o ato da escrita é um sofrimento, algo temido. Também vimos que isto não passa de um jogo para esconder o desejo de escrever e se fazer notada. Várias outras passagens sobre o desenrolar da narrativa, no entanto, mostram que o controle do ritmo da escrita era determinado pelos confesores. Estes eram os sujeitos que requisitavam a palavra, obrigavam as freiras a uma rotina árdua de escrita ou a largos períodos de interdição desta tarefa:

Io fui pasando por uma parte com descanso i alibio por faltarme el travajo tan grande que tengo em escrever. Porque em estos seis años, no escriví nada, porque los confesores no me lós mandavan; [...] Por otra parte me servía esto de pena i desconsuelo, aunque siempre mui conforme con la voluntad

de Dios Nuestro Señor... No tenía notisia ninguna de cómo quedaron estos papeles por muerte del Señor Santa Crus, que sólo tomando la mano nuestro yllustríssimo padre, el señor don frai Angel Maldonado se podía rastrear.¹⁵

María de San José deixa claro que sente alívio por não ter que escrever, mas ao mesmo tempo pena. Talvez porque um trabalho voltado para a memória deveria ser governado por quem é o protagonista da vida que se escreve. Nestes momentos em que a escrita lhe fora negada, talvez tenham surgido em sua mente lembranças de fatos importantes para a sua redenção. O impedimento não era algo que poderia ser burlado, pois os confesores eram quem entregavam as folhas em branco e a tinta para as freiras. Assim, manteriam o controle sobre o número de páginas a serem escritos. Não poder controlar os momentos que o esquecimento dos fatos era quebrado já tirava das freiras certa autonomia. Ao contrário da autobiografia como a conhecemos, o sujeito que narra sua vida não é quem controla a narrativa, esta é invadida pela presença de um outro que exerce claramente um poder de controle, de seleção dos fatos:

Esa escritura ambivalente de/sobre un sujeto femenino colonial se enmarca en las condiciones de un género literario poco flexible, el autobiográfico, que no es ficticio ni no ficticio, sino una forma *sui generis* emparentada con la ficción y

15. MYERS. *A wild country out in the garden*, p. 34.

13. FOUCAULT. *História da sexualidade. Os cuidados de si*, p. 71.

14. FOUCAULT. *História da sexualidade. Os cuidados de si*, p. 71.

con la historia en la cual el modelo y el creador, la creadora en este caso, coinciden y la historiadora se asume a sí misma como objeto. Esa equivalencia entre la creadora y el modelo no es tan obvia, pues quien escribe es una monja cuya vida está atada a lo que se ha decidido en el Concilio de Trento. La autobiografía está narrada por un yo que pareciera controlar el punto de vista del relato, pero es, en realidad, la creación de un “otro”, su confesor (o confesores), que no sólo es el instigador, sino el objeto de la escritura. Ese otro también es el lector privilegiado que selecciona el material autobiográfico –tentaciones, castigos, sueños [...]–, modifica el relato a priori y lo censura para verificar si las experiencias de su confesada son diabólicas o propias de una enamorada de Dios.¹⁶

As freiras místicas escreviam baseadas em vidas já contadas, como vimos anteriormente. Suas vidas não traziam em si quase nada de muito particular, pois no momento dos relatos a presença ameaçadora da Inquisição guiava a sua pena, mesmo que uma possível personalidade se mostrasse de maneira tímida. As interrupções do confessor, a sua presença como leitor ideal, seu poder de intromissão geravam um deslocamento do sujeito da escrita, ressignificando a vivência das freiras. Algumas vezes as freiras deixam claro que o que ali será lido está presente por conta de um dever de obediência para com o clero: “[...] el confesor me manda escribir estos favores y misericordias del Señor; es imposible que a mí me

encargue obra tan dificultosa. Yo soy una ignorante, y menos que nada, cómo haré cosa de provecho? Eso no, no hablará conmigo el mandato.”¹⁷

Na autobiografia de Gertrudes de San Ildefonso, por exemplo, também encontramos parágrafos inteiros escritos por seu confessor, o padre Martín de La Cruz, autorizado sem queixa pela monja. Este inseria no meio do discurso da penitente falas que a ajudavam a legitimar o seu discurso, autorizando suas experiências como a de uma esposa de Deus. Nos manuscritos estas intromissões se tornam visíveis, primeiramente, através da caligrafia destoante com a da freira, além da maneira como as falas são construídas, atribuindo a Gertrudes de San Ildefonso o pronome pessoal em terceira pessoa. O trecho que aqui iremos transcrever diz respeito a uma comparação entre o *Livro dos Cânticos* e uma mensagem que Deus enviou para Gertrudes através do êxtase. Mesmo não tendo presenciado o êxtase, nem tampouco o que ocorrera neste momento, o confessor assume um papel de tradutor e afirma:

En palabras casi semejantes dijo el Señor a la esposa Gertrudes, en ocasión que los trabajos eran grandes y la oración muy fervorosa y atenta a Su majestad, estas razones: Ea hija, ánimate, que yo soy amigo de ánimos esforzados”. Y como la vio el Señor tan constante (que es tanto como fuerte) en le padecer y amar, puso su nombre grabado en el corazón de la venerable Gertrudes.¹⁸

17. ILDEFONSO. *La perla mística escondida en la concha de la humildad*, p. 109.

16. ROBLED0. Prologo, p. 46.

18. ILDEFONSO. *La perla mística escondida en la concha de la humildad*, p. 105.

Atitudes como esta dão ao confessor uma posição que vai além do leitor ideal. A sua presença nos escritos é material, não se restringindo apenas a uma entidade que paira na atmosfera gerando medo. Dentro das confissões escritas, ele tem o mesmo poder que nas auriculares: julgar e manipular. Ele é quem tem o domínio da escrita, já que as mulheres tinham uma educação precária. Ele sabia mais do que as freiras o que o Santo Ofício gostaria de ouvir. Além do que a sua intromissão nas memórias da mística dá mais veracidade às experiências narradas. E qual o interesse do confessor nesta intromissão direta? Descobrir uma mulher que está mais para filha de Maria do que para filha de Eva. Saber que está diante de uma mulher exemplar e que apenas ele terá o poder de revelar esta graça divina, este exemplo da misericórdia de Deus perante a humanidade.

O confessor ajuda a construir uma mulher que será modelo do ideal cristão para as demais. Elas serão exemplos para as jovens noviças. A santidade da sua protegida irá gerar dinheiro para o convento e aumentará o seu prestígio social. Em uma encruzilhada entre o pessoal e o ideal, não cabe dúvidas sobre várias das passagens narradas. Seriam meras cópias na tentativa de legitimar uma santidade, ou realmente fatos ocorridos? Algumas passagens são meramente fictícias e aprovadas pelo confessor como algo válido. Um exemplo claro está no trecho conhecido como *la varilla de la virtud*, da confissão de Úrsula Suarez:

Había oído contar de una varilla de virtud, que com Ella se hasín maravillas. Creíalas y así buscaba esta varilla con ansias: salía de casa y seguíame por una sequia que sale de las monjas agustinas, y llegaba tan abajo donde la sequia se batía, que tiraba a la campaña... Habían unos cuartos vasíos y sin puertas, donde se cometían tantas desvergüensas que era temeridad ésta, siendo de día, y no solas dos personas habían en esta maldad, sino ocho o diez, y esto no había ojos que lo viesen, sino los de una inocente, que no sabía se pecado cometían. Yo pensaba eran casamientos, y así todos los días iba a verlos.¹⁹

O relato acima transcrito é imitação de um conto da tradição oral, no qual uma criança parte em busca de uma vara mágica e encontra uma cena de crime. O confessor de Úrsula Suárez incentiva a inserção do folclore popular como forma de aproximar o relato à realidade das mulheres criolas, que viviam em contato com as mulatas e, portanto, conheciam determinadas histórias. O incentivo vem através do silêncio. Sobre a passagem da varinha mágica a freira diz que o confessor não comenta nos cadernos, interpretando isto como algo por ele aprovado e passível de ser posteriormente desenvolvido. A utilidade de trechos como este é ligada à questão sexual cristã. A freira coloca na cena das crime pessoas que praticavam o ato sexual. Primeiramente crê que se tratava de casais sacramentados pela Igreja, mas depois percebe que

19. SÚAREZ. *Relación autobiográfica*, p. 107.

estava enganada. Mais adiante, com cuidado com as palavras, a freira será obrigada a desenvolver um pensamento sobre o episódio. Ela irá comparar o ato sexual à morte, algo pecaminoso, que traz apenas deleite para o corpo, afastando a humanidade da figura do Pai. É aconselhável que tanto Úrsula quanto as demais freiras analisem a sua memória, as suas visões, seus momentos de êxtase, seu passado em uma busca obsessiva por momentos de deleite sexual, ou que lembrem tal sensação.

O confessor irá guiar o discurso destas mulheres a um patamar que mistura carne e espírito. As visões e experiências de uma vida antes do convento irão revelar se o espírito destas religiosas está tomado pela luxúria, chegando a ser exalado pelos poros de sua carne. Assim, o confessor, junto com as freiras, desenvolve uma narrativa com o intuito de reforçar a ideia católica do sexo como pecado, atingindo o comportamento das devotas que iriam para a Igreja e chegavam a conhecer a vida destas candidatas a santa. As narrativas das monjas irão ajudar a propagar a ideia de que o corpo humano é o depósito de diversos males causados ao espírito. É o corpo que sente o impulso sexual, os deleites da vaidade e o orgulho, afastando o homem de seu Criador. Esta concepção de corpo irá gerar um ritmo ainda mais nervoso para as autobiografias da alma e escancarar a relação entre a mulher, seu corpo e o considerado sagrado. A cultura das confissões irá

enclausurar o corpo no exercício da escrita. Com uma pena na mão, as freiras místicas irão transformar os seus corpos em um discurso doloroso em busca da santificação, mas isto seria tema para um outro artigo.

Aqui fica claro que escrever para estas mulheres era um ato de burlar as regras da Igreja que impediam o sexo feminino de manifestar-se intelectualmente. Escrever significava entrar no jogo de poder, no qual o elemento dominador acreditava controlar, quando, na verdade, cedia espaço para que o dominado realizasse o seu desejo. Escrever, fingindo obediência, resgata o nome de determinadas freiras dos conventos silenciosos, dando-lhes notoriedade entre os fiéis.

REFERÊNCIAS

Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2006.

BILINKOFF, Jodi. **Related lives:** confessors and their female penitents. New York: Cornell University Press, 2009.

CASTILLO, Josefa del. **Vida de la venerable Madre Francisca de la Concepción escrita por ella.** Caracas: Fundación Ayacucho, 2007.

D'ÁVILA, Teresa. **Livro da vida.** São Paulo: Edições Loyola, 2009.

FOUCAULT, Michel. **La palabra y las cosas.** Madrid: Siglo XXI, 1999.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade**: o cuidado de si. São Paulo: Edições Graal, 2007.

FRANCO, Jean. **Plotting women**: gender and representation in Mexico. New York: Columbia University Press, 1989.

IBSEN, Kristine. **Women's spiritual autobiography in Colonial Spanish America**. Gainesville: University Press of Florida, 1999.

ILDEFONSO, Gertudris de San: La perla mística escondida en la concha de la humildad. In: **Letras de la audiencia de Quito**. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho, 1999.

MCKNIGHT, Kathryn Joy. **Sister acts**: subject, voice and intertextuality in the work of Madre Castillo. Stanford: Stanford University, 1992.

MYERS, Kathleen. **A wild country out in the garden**: selected writings of Madre María de San José. Indiana: Indiana UP, 2002.

SUAREZ, Ursula. **Relación autobiográfica**. Santiago de Chile: Biblioteca Antigua Chilena, 1984.

ROBLEDO, Angela. Prologo. In: **Vida de la venerable Madre Francisca de la Concepción escrita por ella**. Caracas: Fundación Ayacucho, 2007.

Recebido em: 10 de abril de 2017.

Aceito em: 26 de dezembro de 2017.