



A VOZ CALADA DAS FILÓSOFAS: O SILENCIAMENTO EPISTÊMICO DIANTE DAS OBRAS LITERÁRIAS DE TERESA D'ÁVILA E JUANA INÉS DE LA CRUZ

THE QUIET VOICE OF WOMEN PHILOSOPHERS: THE EPISTEMIC SILENCE IN FACE OF THE LITERARY WORKS OF TERESA D'ÁVILA AND JUANA INÉS DE LA CRUZ

Isabelle Merlini Chiaparin*

* isabelle.chiaparin@gmail.com
Bacharel em Ciências e Humanidades (UFABC), Licenciada em Filosofia (UFABC) e Mestranda em Teoria e História Literária (UNICAMP).

RESUMO: Quem é capaz de ouvir a voz calada das filósofas esquecidas pela história? Se a filosofia é possível de ser feita por todo o indivíduo dotado de capacidades mentais, então a negação da existência de filósofas é uma escolha e não uma consequência natural. Diante da história da literatura, poucas mulheres tiveram a chance de serem consideradas filósofas e terem suas obras analisadas nos debates acadêmicos. Este artigo é uma proposta de revisão da obra literária de duas pensadoras que, ao que tudo indica, foram filósofas esquecidas propositalmente: Teresa D'Ávila e Juana Inés de la Cruz. Os motivos pelas quais foram silenciadas alcançam desde a heresia até canonização. Através da investigação de suas teses e da recepção destas, se refletirá acerca das aproximações entre literatura e filosofia, por meio da literatura comparada, defendendo, na literariedade, um espaço para a investigação das teses filosóficas feitas por tais mulheres.

PALAVRAS-CHAVE: Filosofia feita por mulheres; Literatura feita por mulheres; Teresa D'Ávila; Juana Inés de la Cruz; Silenciamento feminino.

ABSTRACT: Who is able to hear the silent voice of women philosophers forgotten by the history? If philosophy is possible to be made by every individual with mental capacities, then the denial of the existence of women philosophers is a choice and not a natural consequence. Even though they could be considered literatures, poets, musicians and even theologians, few women had the chance to be considered philosophers and have their works analyzed in academic debates. This article is a proposal to review the work of two thinkers who, it seems, were philosophers deliberately forgotten: Teresa D'Ávila and Juana de la Cruz. The reasons why they were silenced range from heresy to canonization. The purpose of this article is, through the investigation of their theses and the reception of these, reflect on the approximations between literature and philosophy, through comparative literature, defending, in literarity, a space for the investigation of the philosophical theses made by these women.

KEYWORDS: Philosophy made by women; Literature made by women; Teresa D'Ávila; Juana Inés de la Cruz; Silencing.

ONDE ESTÃO AS MULHERES FILÓSOFAS?

Escrevam com seus olhos como pintoras, com seus ouvidos como músicas, com seus pés como dançarinas. Vocês são as profetizas com penas e tochas. Escrevam com suas línguas de fogo. Não deixem a caneta lhe afugente de vocês mesmas. Não deixem a tinta coagular em suas canetas. Não deixem o censor apagar as centelhas, nem mordanças abafar suas vozes. [...] Encontrem a musa dentro de vocês. Desenterrem a voz que está soterrada em vocês. (ANZALDÚA, 2000, p. 235).

O silenciamento feminino na história da filosofia é um fato. Não há argumento, prova ou acontecimento que conteste essa afirmação. O que há, de fato, é um número cada vez maior de literatas hoje reconhecendo pensadoras do passado que, em suas épocas, raramente obtinham o título de “filósofas”. Isso se dá por algumas razões, das quais a principal é o privilégio do pensamento. Entre gêneros, literariedades, etnias e localidades, a filosofia não é a mesma e não se dá da mesma forma. O pensamento canônico - o que normalmente é estudado como obrigatório e essencial nas faculdades de filosofia - é, em sua grande maioria, sustentado por homens europeus. É impossível deslegitimar a colaboração destes para a história do pensamento, mas será que foram os únicos? A interdisciplinaridade que liga mulheres escritoras na literatura à

criação de sistemas de pensamento na filosofia é a grande resposta para tal questão, inaugurada pela literatura comparada.

Quando Gloria Anzaldúa (1942 - 2004) escreve, em uma mescla entre poema longo e ensaio, uma carta para as escritoras do Terceiro Mundo, a metáfora utilizada é a da voz. Desenterrar o que foi soterrado e soltar o que foi amordaçado é, em outras palavras, dar liberdade de pensamento às pensadoras e escritoras, mas não só isso. A voz que diz precisa receber um Outro que a ouça, do contrário, pouco adianta: qual o sentido em dizer se não é possível ser ouvida? Por isso, libertar-se através da voz é, também e necessariamente, admitir a existência de outras vozes – e ouvi-las.

O reconhecimento das pensadoras atravessa muitas camadas na história da filosofia, preenchidas pela ausência de sua escuta. Se apenas forem consideradas filósofas as mulheres que tiveram acesso ao ensino superior e debateram em Universidades suas obras, a história das filósofas começa no final do século XIX, em 1837, com a criação de uma Universidade exclusiva para mulheres no estado de Ohio, nos Estados Unidos da América. Se a filosofia é datada, comumente, a partir dos anos 600 a. C, teriam ficado as mulheres mais de dois mil anos inaptas para filosofar?

Se a resposta à pergunta for negativa, então é necessário expandir a definição do conceito de “filósofa”. Fora dos banquetes, das Cortes e das Universidades, uma insondável quantidade de mulheres utilizou-se dos meios cabíveis para tornar compreensível a sua voz. Como a publicação das obras ditas como filosóficas era extremamente complicada - já que não eram reconhecidas como pensadoras e, inclusive, corriam riscos se se denominassem como tal -, a literatura e a infinidade de suas possibilidades foram o grande canal de expressão utilizado. Poesias, cartas, músicas. Textos de filosofia em uma forma textual não convencional, escritos por mulheres que expressaram sua voz como podiam, ou morreram tentando. Desconsiderar a produção dessas mulheres por não se adequarem ao formato argumentativo esperado é, mais uma vez, silenciar a voz. Isso não implica em uma diminuição da criticidade, mas em uma expansão do que é considerado filosofia, especialmente no que diz respeito aos escritos femininos. Além disso, esperar que só exista filosofia em textos filosóficos é desconfiar da grandeza da experiência literária, como aponta Derrida:

Experiência do Ser, nada mais, nada menos, à beira do metafísico, a literatura talvez se mantenha à beira de tudo, quase mais além de tudo, inclusive de si própria. É a coisa mais interessante do mundo, talvez mais interessante que

o mundo, razão pela qual, se não é idêntica a si mesma, o que se anuncia e se recusa com o nome de literatura não pode ser identificado a nenhum outro discurso. Nunca será científica, coloquial, filosófica. Mas se ela não se abraisse para todos esses discursos, se não se abraisse para quaisquer daqueles discursos, tampouco seria literatura. Não há literatura sem uma relação *suspensa* com o sentido e com a referência. (DERRIDA, 2014, p.36).

Se a literariedade tende, a princípio, a desafiar ou a suspender sua própria lei (DERRIDA, 2014, p.13), não é possível entendê-la como uma instituição de fronteiras pré-estabelecidas. Assim, apesar de distinguir-se da filosofia, a experiência literária também pode tornar-se filosófica. Os encontros entre os campos de saber são inegáveis. Como negar a dramaticidade presente nas primeiras narrativas das *Meditações Metafísicas* (1641), obra inaugural da filosofia moderna, escrita por René Descartes (1596 - 1650)? O que poderia levar Jacques Derrida (1930-2004), tão interessado no método da desconstrução, em ceder entrevista para Derek Attridge (1945) acerca das definições da literatura enquanto instituição? No caso específico da escrita feminina, a filosofia deve, ao menos como retratação histórica, enxergar nas expressões literárias a construção de sistemas de pensamento feitos por mulheres impedidas de formalmente filosofar. Tal é a importância

da literatura comparada: entre áreas, séculos e gêneros, há finalmente a possibilidade de enxergar a experiência com a linguagem de modo abrangente.

Considerando a diversidade das expressões literárias e mobilizando-se para a escuta atenta das construções filosóficas das pensadoras, este artigo analisará a produção de Teresa D'Ávila (1515-1582) e Juana Inés de La Cruz (1648 - 1695) à luz da literatura comparada, tendo como vínculo entre as autoras a religiosidade, a poesia e o silenciamento. Ambas são monjas, enclausuradas em Mosteiros e Conventos que, entre os séculos XVI e XVII, se constituíram como o único lugar possível para o estudo de mulheres. Essas se debruçaram sobre obras filosóficas, teológicas e poéticas e, corajosamente, expuseram seu pensamento, seja a partir da reforma de uma Ordem religiosa consolidada – como é o caso de Teresa – seja na publicação de cartas filosóficas - como o faz Juana. Interessante que ambas, censuradas, recorram à poética para reencontrar a voz.

A principal diferença que as separa é o reconhecimento. Teresa D'Ávila possui um enorme prestígio pelo catolicismo, sendo considerada Doutora da Igreja católica, o que significa a admissão de seus escritos como isentos de todo e qualquer erro, além de um seguro caminho para a santidade.

Além disso, Teresa foi beatificada e canonizada, tornando sua vida um exemplo a ser seguido pelos fiéis. Juana de la Cruz, por outro lado, não só não teve seus escritos reconhecidos pelo catolicismo como sua própria vida é, muitas vezes, considerada herética. O escândalo que provoca na sociedade mexicana da Nova Espanha é tamanho que o nome de Juana mal é citado pela Ordem que participava, apesar de seus escritos serem argumentativamente muito bem estruturados. Seus escritos só são encontrados por sua essencial contribuição para o barroco espanhol.

Entre Teresa, que é reconhecida como teóloga, mas não como filósofa, e Juana, que só é lembrada pela literatura, duas mulheres, escritoras de língua espanhola, conversam através dos séculos. Reconhecer a relevância de suas temáticas e os processos dolorosos de escrita e recepção pelos quais passaram é, de algum modo, retirá-las da clausura do pensamento, trazendo-as, finalmente, para a ampla discussão. Em outras palavras, é possibilitar à elas a voz.

O CONTEMPORÂNEO E O ANACRÔNICO NA OBRA DE TERESA D'ÁVILA

Já sabeis que Deus está em toda parte. Pois claro está que, onde está o rei, está, como se diz, a corte, isto é, onde Deus está é o

céu. Sem dúvida podeis crer que, onde está Sua Majestade, está toda a glória. Vede que Santo Agostinho falou que O procurou em muitos lugares e só veio a encontrá-lo em si mesmo [...] Por mais baixo que fale, Ele está tão perto que a ouvirá; do mesmo modo, ela não precisa de asas para procurá-Lo, bastando pôr-se em solidão e olhar para dentro de si, não estranhando a presença de tão bom hóspede. (C 28, 2)¹

Teresa D'Ávila (1515-1582) é especialmente conhecida pela tradição teológica por sua tese da interioridade da alma. Herança de Agostinho de Hipona (354 – 430 d.C.) - o filósofo que encontra Deus² em si mesmo –, Teresa desenvolve a teoria do caminho interior à luz da nova e transformadora realidade do século XVI. A atualização, pode-se dizer, do pensamento originado em Agostinho se dá em razão, principalmente, das Grandes Navegações (XV). A descoberta de novos continentes não transforma apenas a física e a geografia da época, mas desestabiliza a confiabilidade da Igreja que, até pouco tempo, afirmava a centralidade da Terra em relação aos outros planetas. À medida que a Revolução Científica (XV) aproximava os exploradores de novas terras, o catolicismo sofria com crises de fé e de fiéis. A situação agravou-se com a Reforma Protestante (1517) no início do novo século, que coloca ainda mais em xeque o ensinamento dogmático passado pelo catolicismo. Teresa surgirá, em um século repleto de

contradições e crises de pensamento, como uma resposta aos questionamentos da época - ainda que ela mesma tenha sofrido questionamentos.

A reação filosófica de Teresa frente ao século XVI se dá através de dois movimentos principais: a construção metafórica do *castelo interior* como leitura da alma, de Deus e de sua relação; A reforma da Ordem carmelita à luz da reconfiguração da religiosidade. Ambos movimentos se dão de maneira complementar na obra – e na vida – de Teresa, já que, para que a nova tessitura da relação com Deus se concretize na vida religiosa, é necessário que exista um novo Carmelo para acolhê-la. É a interpretação de Deus como o *Amado* da alma, ou ainda, como seu *esposo*, que soprará novos ares a um catolicismo desacreditado diante da distante figura de um Deus que, infinitamente soberano, erra, na visão da época e pela fala de seus representantes oficiais, sobre a constituição da natureza e do mundo. O título de *amado* perdurará durante toda a obra de Teresa em muitos gêneros diferentes³. Em uma das súplicas de Teresa, ela intitula Deus como seu “verdadeiro amador” (E XVI, 3), aquele que inicia uma guerra de amor contra a má vontade de amar de Teresa. A contribuição da monja se dá, através dessa conceitualização, explicitamente, na reforma, não estrutural, mas epistêmica de

1. Este artigo fará referências às obras de Teresa D'Ávila da seguinte forma: a letra indicará o livro em questão, que será seguida pelo número do capítulo e parágrafo, segundo a divisão das Edições Loyola das Obras Completas. As letras correspondem aos seguintes livros: C – Caminho de perfeição; CAD – Conceitos de amor de Deus; E - Exclamações da alma a Deus; M – Moradas; MVC – Modo de visitar os conventos; P – Poesias; V – Vida.

2. Deus, tanto para Teresa quanto para Juana, é o Deus cristão, especificamente interpretado à luz da tradição católica. Por isso, todas as referências ao divino nesse artigo seguirão essa mesma interpretação.

3. Dos quais se destaca a poesia.

uma das ordens mais tradicionais da Igreja, através da revisão de suas regras de vida e fundações constitucionais.

A metaforização da tese da alma é o centro da teoria teresiana, tema de uma das principais obras que constituem seu ensinamento místico, *Moradas* (1577). Nela, a monja carmelita localiza espacialmente a alma na figura de um enorme castelo. Há tantos elementos do lado de fora dessa habitação - como os pecados, desvios e atormentações - quanto do lado de dentro - onde estão os cômodos. A construção que opõe o externo ao interno une-se à sua descrição: enquanto o exterior é escuro e frio, preenchido pelo medo, cada passo rumo ao interior ganha mais luminosidade e segurança. Teresa conceitualiza então, um argumento baseado na força dos contrários: dentro e fora; luz e escuro; Deus e o indivíduo. É através dos contrastes que a monja encaminhará o pensamento daquele que deseja encontrar Deus. Tendo-o como modelo e padrão de todas as coisas, Deus será a razão da existência do castelo e, conseqüentemente, do próprio indivíduo.

A meu ver, jamais chegamos a nos conhecer totalmente se não procuramos conhecer a Deus. Olhando a Sua grandeza, perceberemos a nossa baixeza; observando a Sua pureza, vemos a nossa sujeira; considerando a Sua humildade, constatamos como estamos longe de ser humildes. Há nisso duas vantagens. Em

primeiro lugar, está claro que uma coisa branca parece muito mais branca quando perto de uma negra, e vice-versa. Em segundo, porque o nosso intelecto e a nossa vontade se tornam mais nobres e mais dispostos a todo bem quando, às voltas consigo mesmos, tratam com Deus. (M I, II, 9-10)

Quanto mais o indivíduo conhece a si mesmo, portanto, adentrando nas habitações do castelo, mais completo se sente porque se aproxima da compreensão do sentido de sua existência, que é Deus. De fato, é Deus que habita sacra e secretamente o centro do castelo, emanando sua luz para os outros cômodos, como sinais de sua presença. Assim, a alma que busca conhecer-se, reconhecerá, para Teresa, a presença de Deus e, enamorada por ela, seguirá rumo ao seu encontro. Esse seguimento é feito pela vontade e pelo intelecto, segundo a carmelita, que se elevam em dignidade ao tratarem de suas próprias questões existenciais com a existência em si, ou seja, Deus. O processo, entretanto, não é linear.

Voltemos agora ao nosso castelo de muitas moradas. Não deves imaginar essas moradas uma após a outra, como coisa alinhada; deves, isto sim, pôr os olhos no centro, que é o aposento ou palácio onde está o rei, e considerá-lo como um palmito, que tem muitas coberturas que cercam tudo o que é saboroso, aquilo que se destina a comer. O mesmo acontece aqui: ao redor

desse aposento, há muitos outros e também por cima. Porque as coisas da alma sempre devem ser consideradas com plenitude, amplidão e grandeza, sem receio de exagerar. Sua capacidade suplanta tudo o que podemos considerar, e a todas as partes dela se comunica esse sol que está no palácio. (M I, II, 8).

A caminhada por dentro de si, ou por dentro das habitações do castelo, não é necessariamente um progresso em linha reta. Parece-se mais, segundo Teresa, desenvolver-se por meio de voltas por camadas e camadas rumo ao interior, como um palmito. A metáfora do palmito é interessante: não se consegue o produto perfurando a árvore diretamente ou cortando-a, é necessário desconstruir as camadas exteriores para chegar ao interior macio. Ao mesmo tempo, o interior também não deve ser tratado com rudeza, pois pode desmanchar-se e perder o valor. Através dessa nova metáfora, Teresa configura o processo interior como um ciclo e não como uma escada, isto é, o encontro com Deus e consigo mesma necessita de voltas e mais voltas interiores, sendo impossível haver passos pré-determinados.

Nesse processo, Teresa move a razão de existir do indivíduo do exterior para o interior, abandonando o conhecimento de mundo da sensibilidade empírica para uma construção conceitual dialógica entre o *eu* interior

e o *Outro* divino⁴. A visão de Deus como esposo da alma remodela a concepção própria de quem é, enfim, tal divindade, e qual é seu desejo para a existência humana. A partir de tal reconfiguração, a carmelita não nega os sentidos, mas os subordina a Deus, primeiro Absoluto. A alma, assim, é dependente de Deus para existir – o que Teresa ensinará às suas filhas espirituais no Carmelo é como, reconhecendo tal fato, viver.

Assim, a ação se torna parte constituinte da vida das monjas durante a reforma carmelita. Não é o bastante ter uma vida contemplativa, de estudos e orações: o encontro com o outro – destino do amor divino – é essencial para expressar a beleza do relacionamento com Deus. Diferentemente de outras Ordens, o enclausuramento das carmelitas descalças - como serão conhecidas aquelas que aceitarem a reforma proposta por Teresa – não inclui riquezas e descansos, mas trabalho tanto interior quanto exterior, expresso fundamentalmente pela oração. É paradoxal que Teresa veja em uma ação contemplativa algo prático. A oração para ela, porém, estende-se da capela para a vida comum e o tempo presente, tornando a vida das religiosas não voltadas apenas para si mesmas e para Deus, mas também para a humanidade e para a vida dos irmãos enclausurados. Teresa afirma, inclusive, que “(...) para o espiritual sempre estar em aumento, é mister falar

4. Tal movimento também será empreendido pelo renomado René Descartes (1596-1650) – filósofo bem mais conhecido do que a carmelita –, que encaminha o sujeito a duvidar de tudo o que é possível perceber através dos sentidos. Em busca daquilo que pode ser considerado verdadeiro, nem a figura de Deus é poupada: uma espécie de Gênio Maligno poderia existir na teoria do pensador. A única certeza, diante de um mundo que pode enganar, é a existência, provada pelo ato de pensar, em sua segunda Meditação Metafísica.

do temporal (...)” (MVC 1). Desse modo, não se isenta do tempo em que vive, apesar de não compactuar com ele.

Teresa não mais conseguia encontrar um Deus que era visto como responsável pela ordem do mundo, como viam alguns medievais, mas, em um mundo já confuso e confusamente percebido, buscou Deus em seu interior, como aquele que tudo ordena para um sentido de vida apaixonadamente vivido. Nessa percepção, Teresa já sentia antecipadamente os dramas da vida moderna, que ali no século XVI estavam mais que semeados, e já se podia sentir a grande dificuldade de as instituições acompanharem a conquista da autonomia e da fragilidade do indivíduo moderno. (VILLAS BOAS, 2011, p. 163-134).

Agamben (2009) já havia dito que um homem – ou, no caso, uma mulher – inteligente pode odiar seu tempo, mas não pode fugir a ele: desejar viver em outra época e agir como se o presente lhe fosse desprezível não é digno de quem vive com o tempo de hoje, isto é, de quem é contemporâneo. Por isso, é possível declarar Teresa como contemporânea ao século XVI por, dissociando-se dele, respondê-lo à luz da espiritualidade. De fato, o contexto histórico da produção de Teresa é extremamente interessante para analisar sua obra e, posteriormente, sua recepção.

A contemporaneidade, portanto, é uma singular relação com o próprio tempo, que adere a este e, ao mesmo tempo, dele toma distâncias; mais precisamente, essa é a relação com o tempo que a este adere através de uma dissociação e um anacronismo. Aqueles que coincidem muito plenamente com a época, que em todos os aspectos a esta aderem perfeitamente, não são contemporâneos porque, exatamente por isso, não conseguem vê-la, não podem manter fixo o olhar sobre ela. (AGAMBEN, 2009, p.59).

Em sua relação própria com o século XVI, Teresa se torna um grande anacronismo. As denúncias feitas contra ela à luz da Inquisição espanhola (1478) confirmam como sua interpretação da época não coincide com a de seus confessores. Os processos nos quais Teresa participa como ré eram, predominantemente, fruto da circulação de suas obras, especialmente *Vida* (1565)⁵ - uma obra encomendada pelo padre dominicano Pedro Ibáñez Díaz (1515-1565), que será seu diretor espiritual por vários anos. Nela, Teresa descreve de maneira metódica e detalhada os pormenores de sua vida espiritual, dando ênfase no fenômeno do êxtase, para tentar defender-se das acusações de heresia.

De fato, sua relação com o corpo, materializada no êxtase, se tornará uma grande questão para os

5. Embora só tenham sido publicadas depois de sua morte, os manuscritos e algumas cópias alcançaram os olhos atentos de inúmeros padres e carmelitas na época em que Teresa ainda vivia e reformava a Ordem, o que colaborou para sua difusão.

inquisidores, que viam no prazer – especialmente o feminino – um descontrole de proporções diabólicas⁶. Afinal, como uma freira poderia chamar de *esposo* a Deus e dizer que este lhe causava gemidos? De maneira a defender-se dos ataques inquisitórios, Teresa afirma que a dor não era corporal, apesar do corpo e muito participar do fenômeno: com isso, a carmelita justifica que o corpo não é a primazia do seu relacionamento com Deus, esquivando-se das imagens sexualizadas que poderiam corromper seu voto de castidade e anular a reforma carmelita que a freira organizava.

A dor era tão grande que eu soltava gemidos, e era tão excessiva a suavidade produzida por essa dor imensa que a alma não desejava que tivesse fim nem se contentava se não com a presença de Deus. Não se trata de dor corporal; é espiritual, se bem que o corpo também participe, às vezes muito. [...] Quando começa esta dor de que falo agora, parece que o Senhor arrebatava a alma e a leve ao êxtase, não havendo como ter mágoa ou padecer, porque o deleite logo vem. (V 29, 14)

Da fundação do convento de São José em 1562 – feita depois de pelo menos cinco anos de análises dos confesores e no mesmo ano em que termina *Vida* – à denúncia inquisitória de 1576, muitos foram os entraves nas novas fundações⁷, deixando Teresa, em ocasião dessa denúncia,

paralisada até 1580 por ordem de suas autoridades. Prometendo seguir os conselhos evangélicos - pobreza, obediência e castidade – , Teresa não recusa os tribunais nem foge deles: enfrenta-os através da palavra, redige obras e mais obras acerca de sua própria vida, afim de tornar confiável sua relação com Deus – o que de fato será possível com sua canonização em 1622 e, posteriormente, com a concessão do título de Doutora da Igreja em 1970 pelo Papa Paulo VI.

Da fogueira aos altares, as contradições preenchem a obra e a história de Teresa. Da formulação do *castelo interior* aos dilemas de sua recepção, a obra filosófica de Teresa é perpassada pelo julgamento de padres e confesores – todos homens. Considerar Teresa apenas pelo viés de sua pretensa santidade é desconsiderar sua produção como expressão da reflexão religiosa contemporânea ao século XVI. Enxergá-la apenas pela teologia é, também, restringir seu pensamento à uma esfera específica da filosofia e perder a contribuição que sua tese e seu pensamento tiveram para as discussões filosóficas de uma época pré-moderna.

Ler Teresa com os olhos do tempo de hoje é, portanto, considerá-la ao mesmo tempo dentro de seu tempo – por pertencer inevitavelmente a ele – e fora dele – por recusá-lo e ser contrária a ele. Podendo ser considerada

6. Para maiores discussões acerca da concepção de corpo na época inquisitória, procurar por: LE GOFF, Jacques; TRUONG, Nicolas. *Uma história do corpo na Idade Média*. Tradução: Marcos Flamínio Pires. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 200

7. Durante a reforma carmelita, Teresa fundará novos Mosteiros à luz das novas regras e constituições escritas por ela mesma. A história dessas fundações é relatada por Teresa em uma obra de mesmo nome, escrita entre 1537 e 1582.

anacrônica pelos inquisidores, Teresa é, na verdade, contemporânea a eles, interpretando a realidade vivida no século XVI com considerações já próximas à modernidade. A crise sistêmica que uma monja pode causar unicamente por expressar-se diante de um meio religioso representado quase exclusivamente por homens também será visto na obra de Juana Inés de la Cruz.

A AUSÊNCIA E O SILÊNCIO EM JUANA INÉS DE LA CRUZ.

Obscúrese el discurso
entre confusas tinieblas;
pues ¿quién podrá darme luz
si está la razón a ciegas?
De mí mesma soy verdugo
y soy cárcel de mí mesma.⁸
(I, 57)⁹

Escuridão, silêncio, confusão, dor. A imagem simbólica do aprisionamento da razão, ou ainda, do silenciamento do pensamento, revela-se poeticamente na obra da mexicana Juana Inés de la Cruz (1648 - 1695). Entre a luz e a obscuridade, a visão e a cegueira, Juana expressa a relação conflituosa existente dentro de si: enquanto a luminosidade define as formas e dá segurança aos juízos,

a escuridão às deforma, enganando os sentidos. A autora, conhecida pelo barroco espanhol como a “décima musa” do Século de Ouro¹⁰, traduz por meio de antíteses - tão comuns e condizentes às contradições próprias do barroco – sua relação com o saber de si e do Outro na investigação do mundo ao seu redor.

A descoberta parte de si, em primeiro lugar, pois o caminho ascético ao qual Juana escolhe trilhar como monja é, profunda e intrigantemente, um caminho interior. Como religiosa professa, Juana caminhará à luz da oração e contemplação, compreendendo a si mesma para assim poder contemplar o Outro divino. Quanto mais conhece de si, mais próxima está do Outro; quanto mais sabe do Outro, mais converte-se a ele, tornando a olhar para si. O movimento da fé, portanto, é sempre reflexivo: olha-se o Outro ao mesmo tempo que se olha para si.

Na história de sua vida religiosa, Juana participará de duas ordens religiosas distintas que acolherão sua relação entre si e o Outro divino: a Ordem das Carmelitas Descalças (OCD) - fundada por Teresa D’Ávila - e a Ordem das Jerônimas (OSH). A escolha da Ordem revela muito sobre seus interesses, destacando-se, em especial, seu desejo pelo saber. Ambas as ordens possuem como alicerces vocacionais a contemplação e, para atingi-la,

8. “Obscurece-se o discurso / em meio à escuridão confusa; / pois quem poderá dar-me luz / se está a razão às cegas? / De mim mesma sou carrasco / e sou prisão de mim mesma.” (Tradução nossa)

9. Este artigo se valerá do seguinte método para referenciar-se às obras de Juana de la Cruz: o primeiro algarismo romano indicará o tomo a que se refere em relação às obras completas, segundo edição da Biblioteca Americana; o segundo, ao número do poema citado. Os algarismos correspondem aos seguintes tomos: I - Lírica personal; II - Villancicos y letras sacras; III - Autos y loas; IV - Comedias, sainetes y prosa.

10. O termo foi cunhado por Juan Ignacio Castorena Ursúa y Goyeneches (1668-1733) na publicação de sua obra *Fama, y obras posthumas del Fenix de Mexico, decima musa, poetisa americana, sor Juana Ines de la Cruz...* (1700).

o conhecimento: enquanto Teresa D'Ávila é “amiga das letras¹¹, apoiando-se declaradamente em confessores letrados e estudando obras do cânone religioso – tal como é o caso das *Confissões* de Agostinho de Hipona (354 - 430 d. C.) - Jerônimo de Estridão (347 – 420 d. C.) é teólogo e responsável pela tradução latina da Bíblia, edição conhecida como *Vulgata*. Ambos os fundadores, Teresa e Jerônimo, são considerados doutores da Igreja católica, título que exime de erro suas obras e tratados espirituais, consagrando-os como exímios mestres e teólogos. O legado de ambos, para suas Ordens, é o estudo – que Juana aproveitará profundamente.

O interesse pela literatura e pela filosofia, nutrido desde jovem, levará Juana a buscar por Ordens que permitam o desenvolvimento das letras. A autora já era conhecida como poetisa no México colonial - a Nova Espanha - desde os treze anos, estabelecendo amizade com a vice-rainha Leonor Carreto (1616-1673), Marquesa de Mancera. Sua sensibilidade, inteligência e beleza a tornaram notória, segundo Andrade (2013), até mesmo pelos filósofos e pensadores que frequentavam a Corte. Como a entrada em Universidades era proibida às mulheres, “(...) sua sede de saber a levou para o claustro” (ANDRADE, 2013, p.4). É enclausurada que Juana poderá libertar-se e, enfim, pensar por si mesma.

A entrada de Juana no Mosteiro São José (OCD) se dá na juventude em 1667– a poetisa tinha, na época, dezesseis anos - e é extremamente breve. Não conformada com as regras de vida rígidas, instauradas outrora por Teresa, deixa o convento depois dos três primeiros meses. Cerca de um ano e meio depois, em 1669, ingressa novamente na vida religiosa, agora, porém, no Convento Santa Paula (OSH). O confinamento se dará até sua morte precoce, em 1695. Com os rigores mais afrouxados pela nova Ordem, Juana poderá estudar filosofia e literatura durante os vinte e seis anos que passará no Convento, escrevendo e publicando mais de mil poemas, alocados em diferentes formas fixas – como vilancetes e autos – e temas – da religiosidade à comédia - compondo ao todo, na edição de suas obras completas, mais de duas mil e quinhentas páginas. Apesar da extensão de sua obra, a publicação em vida não será vista com bons olhos nem pela alta sociedade de sua época, formada pelos pensadores que frequentavam a Corte, nem mesmo por sua Ordem religiosa. Juana será, inclusive, proibida de estudar por três meses por uma de suas Prioras.

As relações com a Corte da Nova Espanha lhe renderam, desde o ingresso no Convento, benefícios. Como monja professa, Juana deveria obedecer aos votos de pobreza, obediência e castidade, vivendo enclausurada

no Convento com os olhares fixos em Deus. Prometendo pobreza, teve seus livros publicados e reconhecidos pela influência - e patrocínio, muitas vezes – da própria corte¹². Na dura linha da obediência, ultrapassava os teólogos da época como mulher e estudiosa das Escrituras, desafiando a exclusividade masculina de saber o mundo. Na pretensão abstenção do prazer – e não apenas o sexual –, escreveu não apenas obras de cunho religioso, mas comédias que provocavam o riso e poemas com cargas eróticas endereçadas à outras mulheres. Vivendo a clausura, Juana recebia a visita de teólogos, escritores e autoridades da Igreja. A vida de Juana se torna, portanto, um imenso paradoxo em relação ao que se esperava de uma mulher religiosa no século XVII. Para os que, na época, não consideravam possível aceitar que a inteligência de Juana e suas relações lhe alcançassem os privilégios, ou até mesmo, que fosse cabível existir uma mulher estudiosa, restavam-lhes os ataques pessoais, vinculados, quase exclusivamente, à sexualidade e ao gênero de Juana.

O principal e decisivo ataque se dá a partir da circulação da *Carta Atenagórica* (1690), cinco anos antes de sua morte. A carta, cujo título indica que o escrito (ou a escritora) estaria à altura de Atena – considerada, pela mitologia grega, a deusa da sabedoria e da inteligência -, é uma crítica à um dos Sermões do Padre Antônio Vieira (1608

-1697), contemporâneo de Juana. O Sermão em questão é o do Mandato (1650), no qual o Padre jesuíta reflete sobre o “novo” mandamento de Cristo: “Este é o meu mandamento: amai-vos uns aos outros como eu vos amei” (João 15, 12)¹³. Nele, Vieira reflete acerca do *amor fino* através da seguinte fórmula, atribuída por ele a Bernardo de Claraval (1090 - 1153): “*Amor non quaerit causam nec fructum: amo quia ama, amo ut amem*”¹⁴. Citando de Abraão aos Atos dos Apóstolos, o jesuíta configura o amor como uma vocação *fina*, sem um porquê ou para quê, que rejeita a necessidade, interesse ou a obrigação.

Em resposta crítica ao *Sermão* de Vieira, Juana organiza seu pensamento de maneira muito parecida com a retórica de Tomás de Aquino (1225-1274) e isso porque o estilo da carta é extremamente argumentativo e analítico. Juana comenta separadamente os parágrafos do *Sermão*, tornando explícitas as falhas, destacando sua visão do mandamento em questão. A questão principal é a da correspondência do amor divino: enquanto Vieira afirma que Cristo renunciou a este, tendo pela humanidade um amor totalmente desinteressado e, portanto, *fino*, Juana argumenta que é justamente por desejar a salvação da humanidade que Cristo quer a correspondência, abdicando apenas da utilidade que os homens lhe teriam.

12. Sobre as relações de Juana com a Corte, Costa (2013) afirma que sóror Juana foi protegida por quatro vice-reis: o Marquês de Mancera, frei Payo de Rivera, o marquês de La Laguna e o conde de Galve. A tese de doutorado de Costa (2013) apresenta um bom levantamento histórico da época, sendo indicado àqueles que desejarem mais informações acerca das relações entre Juana e a Coroa.

13. Todas as citações bíblicas presentes nesse artigo correspondem à edição da “Bíblia de Jerusalém” da editora Paulus, em que a tradução do texto bíblico é feita diretamente dos originais para o português. As referências dos livros bíblicos seguem a tradição cristã: nome do livro, capítulo e versículo.

14. “O amor não insiste em causa nem fruto: ama porque ama e ama para que possa amar.” (tradução nossa)

15. “É o amor de Cristo muito oposto ao dos homens. Os homens querem a correspondência [do amor] para seu próprio bem; Cristo quer essa mesma correspondência para o bem alheio, que é o dos próprios homens. Me parece que o autor chegou muito perto deste ponto, mas se equivocou e o disse ao contrário; porque, vendo Cristo desinteressado, se persuadiu de que não queria ser correspondido. Isso porque o autor não deu distinção entre a correspondência e a utilidade da correspondência. Esta última é ao que Cristo renunciou, não à correspondência. E assim, a proposição do autor é que Cristo não quis a correspondência para si mesmíssimo, mas para os homens. A minha [proposição] é que Cristo quis a correspondência para si, mas a utilidade que resulta desta correspondência, ele a quis para os homens.” (tradução nossa)

17. “Segundo a leitura de Trabulse, o «Soldado» não poderia ser outro senão o antigo confessor de Sor Juana, o padre António Nuñez de Miranda da Companhia de Jesus, ordem religiosa que considerava os seus membros como soldados de Cristo; por outras palavras, na Carta Atenagórica «ocultava-se» uma crítica ao próprio Núñez de Miranda, seu antigo confessor, sempre crítico e hostil a suas actividades literárias, e com ele o misógino inimigo do teatro, das diversões e das letras profanas, o poderoso jesuíta arcebispo Aguiar y Seijas.” (FOLCH, 2011, p.82)

Es el amor de Cristo muy al revés del de los hombres. Los hombres quieren la correspondencia porque es bien propio suyo; Cristo quiere esa misma correspondencia para bien ajeno, que es el de los propios hombres. A mi parecer el autor anduvo muy cerca de este punto, pero equivocólo y dijo lo contrario; porque, viendo a Cristo desinteresado, se persuadió a que no quería ser correspondido. Y es que no dio el autor distinción entre correspondencia y utilidad de la correspondencia. Y esto último es lo que Cristo renunció, no la correspondencia. Y así, la proposición del autor es que Cristo no quiso la correspondencia para sí sino para los hombres. La mía es que Cristo quiso la correspondencia para sí, pero la utilidad que resulta de esa correspondencia la quiso para los hombres.¹⁵ (Carta Atenagórica, XVI APUD: Costa, 2009)

Apesar do escrito ser crítico, não é, de modo nenhum, um ataque pessoal ao padre jesuíta. É possível observar, inclusive, que a análise de Juana é puramente teológica, sem envolver juízos morais sobre o padre, a não ser para elogiá-lo¹⁶. Contudo, a *Carta* será extremamente criticada por seu confessor, o Padre jesuíta Antonio Nuñez de Miranda (1618 - 1695) sob o pseudônimo de “Soldado Castellano”¹⁷. As respostas do Soldado e, logo em seguida, a escrita de uma segunda carta por Juana, conhecida por *Respuesta*, confrontando diretamente os críticos tão assíduos de sua Carta, que argumentavam que a monja

vivia entregue às paixões pelas letras - o que a desviava de Deus -, movimentaram, na Nova Espanha, uma série de discussões acerca da pretensa rebeldia de Juana.

Grande parte dos teólogos e confessores da época, especialmente Nuñez de Miranda, enxergaram na postura de Juana um desafio à ordem hierárquica imposta à época, que privilegiava os homens em relação à educação e, conseqüentemente, às discussões filosóficas e teológicas. De fato, sobre esta pretensa ordem, é necessário afirmar que Juana só pôde estudar por enclausurar-se. De outro modo, teria se casado e se dedicado exclusivamente às actividades domésticas, distante dos livros. É por seus anos passados dentro do Convento, explorando a vasta biblioteca, que tem propriedade para citar, durante sua carta, muitos teólogos - inclusive o próprio Tomás de Aquino – elevando, assim, o teor de sua escrita de um simples comentário para uma crítica à altura de Vieira.

É justamente por estar “à altura” que Juana é condenada socialmente e punida no âmbito religioso. A pretensão de saber poderia ferir a obediência aos confessores: o lugar ocupado como monja professa era o do silêncio, não o da discussão. Assim, Juana torna-se subversiva – considerada “rebelde” em um âmbito de discussão exclusivamente masculino -, uma ofensa à sociedade cristã - já

16. Interessante perceber, inclusive, que Juana inicia a Carta Atenagórica com um elogio ao Padre Vieira. Logo no início do primeiro parágrafo pode ser lido: “Muy Señor Mío: De las bachillerías de una conversación, que en la merced que V. md. me hace pasaron plaza de vivezas, nació en V. md. el deseo de ver por escrito algunos discursos que allí hice de repente sobre los sermones de un *excelente orador* (...)” (Carta Atenagórica, V APUD: Costa, 2009, grifos nossos).

que não guarda o silêncio e o recato – e um perigo às outras monjas – pois poderia influenciá-las neste caminho de “rebeldia” – única e exclusivamente por sua excelente argumentação.

Precisamente, Sor Juana foi criticada pelas suas obras profanas, mas foi a sua única carta teológica que provocou mais escândalo. Este facto foi considerado uma total subversão dos cânones religiosos pela sua condição de mulher, freira e escritora, diante da hierarquia eclesiástica, a quem estava reservada a máxima ocupação religiosa: a teologia. [...] Por outras palavras, a Carta Atenagórica foi para Sor Juana Inés de la Cruz uma maneira de demonstrar que, apesar de ser mulher e freira, podia manter uma disputa teológica com um contemporâneo seu e escritor de fama gigantesca como o padre António Vieira, por quem, com certeza, tinha grande admiração. (FOLCH, 2011, p. 82).

O fato agravou-se pela criação da imagem das “bruxas”, tão presentes na Inquisição espanhola (1478), e herdadas ainda no século XVII nas Ordens religiosas. Em uma época que os direitos básicos eram negados às mulheres – como o da livre expressão e do ensino –, quem do gênero decidisse transgredir a ordem vigente, poderia ser acusada de bruxaria, ou seja, de atos profanos e diabólicos, contra Deus e a própria natureza¹⁸. Nem mesmo as monjas

estavam isentas de serem levadas aos tribunais inquisitórios acusadas de heresias e, também, de bruxarias. Segundo Costa (2013), é ciente dessa proibição explícita e do lugar que lhe era reservado enquanto mulher que Juana encontra, na poesia, uma saída para expressar-se, se não livremente, ao menos parcialmente.

A querela dos temas abordados por Juana aponta diversos caminhos; um, porém, é notável para o objetivo deste artigo: a ausência será tema de diversas poesias, especialmente nas líras. A ausência do amado – que aqui não necessariamente é Deus – é exposta como um grito mudo, um respiro asfixiante. Sem a presença do amado, sem seus olhos e ouvidos, o eu-lírico perde também sua capacidade expressiva. Juana então exclama o célebre verso: “Ouve-me com os olhos” (I, 211, tradução nossa), quase como um pedido de socorro diante do vazio do Outro. Não é ao acaso, ao que parece, que uma mulher perseguida pela Inquisição e difamada socialmente expressa-se de forma agonizante acerca da falta do Outro, que reflete também na falta de si mesma.

Óyeme com los ojos,
ya que están tan distantes los oídos,
Y de ausentes enojos
em ecos, de mi pluma mis gemidos;

18. É interessante notar como o estudo e a reflexão transgrediriam, nessa lógica de pensamento, a natureza feminina. Se saber é poder, como diria Francis Bacon (1561-1626), o conhecimento daria às mulheres poderes suficientes para se libertarem de um sistema feito para explorá-las, em prol do benefício masculino. Além disso, as mulheres ocupam na época posições subalternas aos homens: servem-lhes no âmbito doméstico e criam seus filhos. Filhos dos homens, já que o sobrenome que é passado adiante é o proveniente do pai, e não da mãe - o que não acontece ao acaso. A chance de homem e mulher discutirem na mesma posição, sendo considerados seus argumentos equivalentes, a princípio, poderia abrir espaço para mulheres ocuparem outros lugares sociais além da casa. Poderiam participar da política, trabalhar, criar os filhos de forma independente... Poderiam “se tornar tais como os homens” para a visão da época. A concessão do estudo possibilita a reflexão; a reflexão poderia possibilitar revolução.

19. "Ouve-me com os olhos, / já que estão tão distantes os ouvidos, / e de ausentes descontentamentos / em ecos, de minha pena meus gemidos; / E já que a ti não chega minha voz rouca / ouve-me surdo, pois me queixo muda." (tradução nossa)

Y ya que a ti no llega mi voz ruda,
óyeme sordo, pues me quejo muda.¹⁹
(I, 211)

Explorando a lira citada, é cabível ressaltar o último verso: "ouve-me surdo, pois me queixo muda" (I, 211, tradução nossa). O paradoxo, característica barroca adotada por Juana, explicita-se agora pela capacidade ou não de falar. Se o eu-lírico se queixa mudo isso indica que, apesar de não poder expressar abertamente seus incômodos, há ainda uma reclamação, ou seja, não é porque não se diz que a dor não exista. O que impede o eu-lírico do poema de falar é uma negação dos sentidos: não se fala para que o outro não ouça. Isso pode ser lido como uma metáfora para a censura. Para além da lira em questão, Juana já havia falado algo muito parecido na *Respuesta* que publica depois da grande repercussão negativa de sua Carta Atenagórica.

No dice lo que vio, pero dice que no lo puede decir; de manera que aquellas cosas que no se pueden decir, es menester decir siquiera que no se pueden decir, para que se entienda que el callar no es no haber qué decir, sino no caber en las voces lo mucho que hay que decir. (Atenagórica, 1999, p.52).

O trecho torna ainda mais explícita a ideia presente na lira (I, 211) de que falar e ouvir não dependem

exclusivamente do indivíduo ou, no caso do poema, do eu-lírico, mas há inúmeros fatores externos que impedem a livre expressão. No caso particular de Juana, a Ordem que faz parte, os confessores e o tribunal da Inquisição podem ser citados como atores do silenciamento da poetisa. No momento em que esta fala abertamente, nas cartas, vê-se arruinada sua reputação enquanto pensadora e poetisa. As poesias terão um outro papel.

Diferentemente de Teresa, cuja poesia era um ofício pessoal, Juana faz da poética uma saída para expressar-se socialmente. Assim como outros poetas do Século de Ouro Espanhol, do qual Teresa também faz parte, a poesia torna-se mais para Juana um ofício do que uma transposição de si, isto é, a poética serve mais à própria poesia e suas formas do que aos sentimentos da própria poetisa. É uma relação aparentemente paradoxal que se estabelece na poesia de Juana: falar sobre si sem falar sobre si. O elemento que resolve o paradoxo é a imaginação: com ela, Juana tem a possibilidade de criar amores, amantes, sátiras, personagens... e, com eles, ser conhecida na época como participante do movimento barroco.

A poesia de Sor Juana, como a de todos os poetas, nasce de sua vida, desde que se compreenda que a palavra *vida* - em todos os casos, mas sobretudo no seu - designa não só os atos como

também as imaginações, as ideias e as leituras. É impossível, muitos já observaram, que seus poemas de amor não tenham se apoiado numa experiência de fato vivida; também penso assim, porém repito: o que chamamos de experiência abrange o real e o imaginário, o pensado e o sonhado. (...) Sua vida erótica foi quase inteiramente imaginária, sem que por isso tenha carecido de realidade e intensidade. Calleja comentou: “Amores que ela escreve sem amores”. Esclareço: sem amores, mas com amor. (PAZ, 2017, p. 332).

A imaginação, entretanto, não deslegitima a poética juanina. Vale lembrar que a poetisa escolheu pela clausura, ou seja, pelo aprisionamento de si em um Convento – lugar que só deixaria morta. O que seria mais poético do que a compreensão de que Juana só poderia habitar os lugares que desejava dentro de si? Que seria o conhecimento da filosofia e da poesia que a levariam para longe do claustro, desafiando uma sociedade que até lhe daria a liberdade de ir e vir, mas nunca a de pensamento? A presença de Juana como poetisa ao longo de sua vida e como teóloga nos cinco anos que precederam sua morte, a tornam, definitivamente um marco para a história da literatura mexicana.

Se são ficcionais os poemas, não o são sua criticidade. As antíteses que cercam sua poesia se traduzem também

em sua própria vida. Livre em seu aprisionamento, Juana viverá entre o dizer e o calar, revoltar-se ou submeter-se. De todo modo, a ausência de sua crítica e o silêncio em sua poética demonstram não que não havia o que ser dito, mas as condições de possibilidade para se dizer.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O silenciamento feminino na história não é uniforme. Ainda que reconhecida pelo catolicismo, Teresa não é como filósofa. Ainda que reconhecida pela literatura, tampouco Juana é filósofa. Na história do pensamento, ambas podem ser consideradas poetisas, literatas e até mesmo teólogas, mas não filósofas. E isso por quê? Qual a razão de negar o “título” de filósofas a tais mulheres? Razões para o atribuir fazer não faltam.

Em primeiro lugar, porque há definitivamente um apagamento das mulheres filósofas no estudo da filosofia. Se há tal apagamento, é porque ou mulheres não foram consideradas filósofas ou porque foram consideradas filósofas de má qualidade. Ora, para considerar um sistema de pensamento como ruim, é preciso primeiro reconhecer que este existe. Portanto, é necessário reconhecer como filósofas Teresa e Juana – e tantas outras, esquecidas pelas bibliografias – para que suas obras tenham a chance de serem analisadas – ainda que assim sejam consideradas falhas.

Em segundo lugar, porque é benéfico à filosofia fazê-lo. Se a construção do saber filosófico está na consideração de diversos pontos de vista, chamar de filósofas tais mulheres é incluí-las na discussão filosófica acerca do mundo, considerando suas visões particulares na interpretação do todo. É nítido que a visão de homens e mulheres são diferentes diante dos mais simples aspectos e o serão ainda mais em assuntos complexos.

Em terceiro e último lugar, porque elas o são. Se filósofo é aquele que constrói um sistema de pensamento e discute acerca dele com seus contemporâneos, então tanto Juana quanto Teresa são filósofas. A diferença entre ambas e filósofos consagrados é o reconhecimento por parte da filosofia que, na pretensão de discutir e pesquisar pensadores já aceitos, condena-as ao esquecimento. De fato, pouquíssimos estudos foram desenvolvidos na filosofia sobre as autoras em questão.

Continuar negando tais pensadoras como filósofas é, definitivamente, uma perda irreparável para as discussões filosóficas e uma condenação para a própria filosofia, que possui a pretensão da universalidade do saber. A concessão do “título” de filósofa para tais autoras ultrapassa uma mera formalidade: ao reconhecê-las como tal, suas obras poderão ser amplamente analisadas em discussões

acadêmicas. O benefício é inegável às mulheres filósofas dos dias atuais: reconhecer-se. Assim, ler, discutir e interpretar a obra *teresiana e juanina*, à luz da filosofia, é dar voz às suas interpretações e construção de saber. Retomar suas obras é transformar um silenciamento secular em discussão, tornando possível de crítica o que antes nem ao menos era cognoscível.

À experiência literária cabe continuar provocando aos leitores o desejo pela compreensão de mundo e, aos pesquisadores, cabe investigar quais são esses mundos, suas particularidades de gênero, raça, classe e localidade, além de suas contribuições para a mosaico das construções da linguagem. Atravessar as diferenças entre os campos do saber, reconhecendo na literatura a filosofia, é retirar do silêncio inúmeras mulheres.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN Giorgio. **Qu' est--ce que le contemporain?** Paris, Ed. Payot/Rivages. Trad. al português: Agamben, Giorgio; “O que é o contemporâneo?”, en: O que é o contemporâneo? e outros ensaios. Tradução Vinícius Nicastro Honesk. Chapecó, Santa Catarina: Argos, 2009, p. 55-76.

ANDRADE, Manoel de. **Juana Inés de la Cruz: glória, esquecimento e redenção**. 54.ed. Revista Eletrônica de los Hispanistas de Brasil. 2013. Disponível em: < <http://www.hispanista.com.br/artigos%20autores%20e%20pdfs/429.pdf> > Acesso em 10 de janeiro de 2022.

ANZALDÚA, Gloria. **Falando em línguas: Uma carta para as mulheres escritoras do Terceiro Mundo**. Revista de Estudos Feministas. V. 8. n. 1 (2000): p.229-236.

ÁVILA, Teresa de. **Escritos de Teresa de Ávila – Obras completas**. São Paulo: Loyola, 2001.

COSTA, Margareth T. A. **Sóror Juana Inês de La Cruz: autobiografia e recepção**. Tese (Doutorado em Teoria Literária) - Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2013.

COSTA, Regina M. M. **As finezas do amor: de António Vieira a Sor Juana Inês de la Cruz**. Dissertação (Mestrado em Estudos Ibéricos) - Universidade da Beira Interior, Covilhã, 2009.

DERRIDA, Jacques. **Essa estranha instituição chamada literatura**. Trad. M. Dias Esqueda. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2014.

FOLCH, Luisa T. **Novos documentos sobre a controversia de Sor Juana Inés de la Cruz e padre António Vieira**. Límite. Revista Interdisciplinaria de Filosofía y Psicología, nº 5 (2011): 75-89.

PAZ, Octavio. **Sor Juana Inés de La Cruz ou As armadilhas da fé**. São Paulo: Umbu Editora, 2017.

VILLAS BOAS, Alex. **A mística poética como reinvenção da própria vida ou a poesia de si em Santa Teresa De Ávila**. IN.: PEDROSA-PÁGUA, Lúcia (org.) **Santa Teresa: mística para o nosso tempo**. Rio de Janeiro: Editora PUC Rio; Editora Reflexão, 2011. P. 161-187

Recebido em: 25/08/2021

Aceito em: 25/05/2022